HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Arayışlar

Bilim, Kültür, Üniversite



iletişim

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU 1947'de Ankara'da doğdu. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde sosyoloji öğrenimi gördü. Londra Üniversitesi'nde yüksek lisans, Hacettepe Üniversitesi'nde doktora yaptı. 1968-1990 arasında Hacettepe, ODTÜ, Durham ve Kaliforniya Üniversitesi-Berkeley'de ders verdi. 1990'dan beri ODTÜ Sosyoloji Bölümü'ndedir. Hazırladığı *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ* adlı derleme 1997'de İmge Kitabevi Yayınları'nca yayımlanmıştır.

İletişim Yayınları'ndan daha önce *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan – Symbolae in Honorem* çıkmıştır (2008; derleyenler Adile Arslan Avar- Devrim Sezer).

İletişim Yayınları 1369 • Politika Dizisi 75
ISBN-13: 978-975-05-0652-9
© 2009 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2009, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Barış Sağlam
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Arayışlar

Bilim, Kültür, Üniversite

iletişim

Esin'e ve Alp'e...

İÇİNDEKİLER

OKUR'A NOT 9

I.
Üniversite, Bilim, Kültür: Dün ve Bugün

'Modern Çağ'da *Universitas* kavramına ne oldu? 13

'Modern Çağ'da *Universitas* anlayışının geldiği nokta: bir ekleme 37

Dalgın Thales, uyanık üniversite a.ş. 45

Daimon'suz bilim? 57

Üniversite a. ş. & *ersatz* bilim 85

Patikalar mı, otoyollar mı? 103

Üniversite a.ş.'de bir 'homo academicus': *ersatz-yuppie* akademisyen 143

Âlem *Kitsch* olmuş, biz n'apalım? 199

II.
Bilimsel Portreler

Bir toplumbilimcinin gecikmiş portresi: Behice S. Boran *255*

Gene de unutulamayan adam: Muzaffer Şerif Başoğlu *269*

Coşkun ve seçkinyalnız bir hoca: Mübeccel B. Kıray *285*

Prof. Şerif Mardin'in bir 'sanı'sı *303*

Joseph Needham ve 'Batı'nın bilimi *341*

Maurice Dobb'un üç mektubu *361*

II.
Bilim, Üniversite, Yurttaşlık
(Pratiğe dönük saptama ve öneriler)

Tekno-bilim 'market'inde 'bilgi' üzerine aykırılıklar: *389*

Türkiye'nin VII. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda önerilebilecek bilim ve teknoloji politikası: sosyolojik saptamalar *397*

Uzun erimli bilim ve teknoloji politikaları oluşturmaya katkıda bulunacak merkezler: gerekçeli öneri *403*

'Enformasyon' kölesi tüketici, 'bilgi'yle özgür yurttaş *411*

Bir açılışta konuşma *423*

OKUR'A NOT

İki cilt olarak tasarladığım seçkinin ilk cildine alınan yazıların her birini kaçar kez yazdım zaman içinde, kendim de hatırlamıyorum. Bilip çekimine kapıldığınız şarkı her söylendiğinde sanki ilk kez duyuyormuş hissine kapılırsınız ya, işte benimki de ona benzer bir his.

Her ne ise... Bu seçkinin ciltlerinin hazırlanması yönünde içine düştüğüm çaba, bir iki yeni yazı dışındakilerin önceki versiyonlarını okuyanlarca gereksiz bir mükemmeliyetçilik ve 'ayrıntılara dalakalma' (*pedantry*) olarak algılanabilir. Giderek bu saplantının güdümünde, tekrar gözden geçirilip, yer yer de yeniden yazım işkencesine uğratıldıklarını bile öne sürmek mümkündür. Gene de belirtmeliyim ki, okurun önüne gelen yazıların neredeyse hepsi daha önce gözüme çarpmamış ve yeni bilgiler ışığında tarafımca bir kez daha gözden geçirilmiş, bazı durumlarda da yeni önsezi ve ayışların fırça darbelerinden az ya da çok paylarını almış bulunuyorlar. Gönül rahatlığıyla şunu söyleyebilirim artık: en azından kendi gözümde yapmak zorunluluğunu hissettiğim değişiklikler yazıların bu gibi fırça darbelerine maruz kalanlarında bile her zaman salt biçimsel bezemeye indirgenemeyecek ölçüde önemliydi. Bu arada, yazıların çeşitlilik arzeden bir tayf oluşturmasına kar-

şın, üzerinde durulan 'mesele'lerin oldukça sınırlı olduğunun dikkatli bir göz tarafından hemen fark edileceğini ben baştan söylemiş olayım. Bazı alıntıların ve gönderme yapılan kaynakların birden fazla yazıda yer yer değişikliklerle de olsa yinelenmiş olması da bu durumun bir göstergesi sayılabilir. Sonuçta, şu anda okurun karşısına çıkan yazıların sorumluluğu eksiği ve fazlasıyla, ölçülülüğü ve de aşırılıklarıyla sırtımdadır.

Ayrıntılarla iştigal düşüncede berraklığın önünü tıkayabilir kimi kez. Yazdıklarımda şimdi bile nelerin eksik olduğunu ya da belirli zorunluluklar altında öyle bırakmak zorunda kaldığımı en iyi bilen ya da hisseden kişi benim hiç kuşkusuz. Bu belki de benim zayıflığım. Sanırım, titiz bir okur bu eksiklerin ve de yazılara sinmiş ana eğilim ve yönelimlerin farkına vararak, temel ya da ayrıntıdaki eksiklerin başkalarınca –umarım, kendilerince de– doldurulması gerektiğini düşünecektir.

Fazla iyimser bir beklenti belki de benimki. Ama ben sağduyusunu diri tutan ve ciddi okuyan insanların sayısının sanıldığı kadar az olmadığı yönünde, kimilerine tuhaf gelebilecek safdil bir inanış içindeyim. Durum ne olursa olsun, kendi yaptığım seçkinin bu ilk cildini eldeki hâliyle sunarken, bu gibi konularda okurların anlayış ve hoşgörüsüne sığınabilirim ancak.

Yazılarımdan bir seçki yapmam önerisiyle tam bir sürpriz yaratarak, coşkulu bir cesaretle işe girişmeme önayak olan Tanıl Bora teşekkür borçlu olduğum dostların başında geliyor.

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU
Ekim 2008, Kavaklıdere-Ankara

I

Üniversite, Bilim, Kültür: Dün ve Bugün

'Modern Çağ'da *Universitas* kavramına ne oldu?*

Modern olduğu çoğunluğumuz için tartışma götürmez çağımızda ideolojik bakımdan taban tabana zıt konumda iki önemli düşünür en azından bir teşhiste birleşirler. İkisi de artık yerkürenin modernlik içine emilen bütün toplumlarında yerleşmiş, daha kötüsü, kanıksanmış bir eğilim karşısında ciddi rahatsızlık duyar görünmektedirler. Bu iki düşünüre birazdan geleceğiz ama toplumumuzun da bu eğilime bir istisna oluşturmadığını belirtelim. Özellikle varlık ve bilgi konusunda ülkemizde de 'çağı yakalama' mücadelesi vur deyip sürdürülürken ne bir insan ne de bir kuruluşun aktif unutma çabası gerekmeksizin, bir kanıksama, bir 'unutum' toplumumuzun bilinçaltında gerçekleşivermiştir.

Farklı toplumsal-siyasi sistemleri barındırmış olsa da dünyanın genel gidişatı, birazdan geleceğim iki düşünürün kaygısını haklı çıkardı. Buna karşılık, söz konusu genel akış ikisinin de teşhislerini büyük ölçüde doğrulamakla birlikte, kendi

(*) İlk **Kent, Planlama, Politika, Sanat: Tarık Okyay Anısına Yazılar**, C. II, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fak. Yay., 1994), ardından H. Ünal Nalbantoğlu, **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık**, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000) içinde yayınlanmış, bu seçki için tümüyle gözden geçirilmiş ve değişiklikler yapılmıştır.

önerdikleri ve toplumsal pratiklerinde kalkıştıkları çözümler hâlâ gerçekleşmiş değil. Eğer tarih diye de bilinen aynı akış, benim de inandığım gibi, sonuçta ereksiz deviniyor, yani her tür öznenin her düzeyde hedeflediği erekleri, amaçları ezip geçiyorsa, yazının konusu olgunun başına neler geleceğini de ancak gelecek kuşakların daha iyi görüp değerlendirebileceklerini öne sürmek pek de yanlış olmayacaktır.

Gene de tüm bunlar şimdilerde güçlenen bu eğilim hakkında kestirimlerde bulunmamıza ve kaçınılmaz olarak öznelliğimizle neler yapılabileceğini düşünüp önermemize engel değil. Bu amacı, yetersiz de olsa, bir ölçüde gerçekleştirmek yönünde, yazıda önce her iki düşünürün konuya ilişkin yazdıkları üzerinde bir nebze durulacak; sonra biri tarihten diğeri de günümüzden iki örnekle yazının argümanı geliştirilmeye çalışılacaktır. Geldik işte söz konusu iki düşünüre:

Bu düşünürlerden ilki, Martin Heidegger, daha 1929 yılında Freiburg Üniversitesinde yaptığı *Metafizik nedir*? başlıklı konuşmasında, sonradan yazacağı *Dünyanın Tablolaştığı*[1] *Çağ (Die Zeit des Weltbildes*,1938) makalesinde de ayrıntılandıracağı bir konuya değinerek şöyle demekteydi:

> "Burada ve şimdi kendi namımıza soruyoruz. Bilim adamları, öğretmenler ve öğrencilerin oluşturduğu bir topluluk olarak varoluşumuz bilimin egemenliği altındadır. Varoluşumu-

1 *Das Weltbild* sözcüğünün Türkçeye çevrilmesinde belirli bir zorlukla karşılaştığımı belirteyim. Fransızcaya çeviride (Jean Beaufret) "L'époque des 'conceptions du monde'" başlığının kullanıldığına yazı ilk kaleme alındığında dikkatimi çeken Dr. Ulus Sedat Baker'in ardından teşekkürlerimle. Sözcüğün Türkçe karşılığı olarak "Dünyanın resimleşmesi" ya da "Dünyanın tasarımlaşması" bana doyurucu gelmedi. Dr. Esra Akcan da o günlerde daha önce sezip de açıklıkla düşünmediğim bir noktaya, "Tablo" sözcüğünün hem "resim" hem de "istatistik tablo" anlamında kullanıldığına dikkatimi çekmiş bulunduğu için kendisine teşekkür ederim. "Dünyanın tablolaşması" ifadesi de bana yeterince doyurucu gelmemekle birlikte, Almanca bilimsel literatürde *Die Abbildung* sözcüğüyle grafiklerin, *Die Tabelle* sözcüğüyle de istatistik tabloların kastedilmesi bu son tercihte karar kılmama yol açtı. Son iki sözcüğe dikkatimi çeken Doç. Dr. Leylâ Baydar ve Doç. Dr. Helga Rittersberger-Tılıç'a ayrıca teşekkür etmek isterim. Ekleyelim: her tablo gibi, dünya da modern çağda "çerçeve" içinde düşünülür genelde; hani Heidegger'in şu *Gestell*'i...

zun temellerinde, özde neler oluyor ki, bilim artık tutkumuz haline geldi?

Bilimlerin kendi alanları birbirinden oldukça ayrı, metodolojileri de temelden farklıdır. Bilimlerin bu sekteye uğramış çokluğu bugün yalnızca üniversitelerle fakültelerinin teknik örgütlenişince birarada tutulabilmekte ve [ancak] fakültelerin pratik amaçları doğrultusunda anlamlı bir birim olarak sürdürülmektedir. Bütün bunlara karşın, bilimlerin kökleri öztoprağında kurumuştur bile."[2]

Heidegger aynı konuşmada akademik disiplinlerin bu yapay örgütlenmesine uygun olarak benimsenen önemli bir başka ayrıma da dikkatleri çeker. O ayrım da matematikselleştirme idealini kör değneğini bellercesine tek doğru yolmuşcasına izleyen akademik disiplinlerin aradığı "kesinlik" (*Die Exaktheit*) ile, insanı ilgilendiren bütün alanlara yönelik –nitel "kesinlik" peşindeki bilim uğraşları da buna dahildir– her türlü ciddi araştırma, düşünme ve anlama çabasının esas özelliği olan ve şimdilik "yoğun çalışma" ya da "titizlik" diye çevirebileceğim (*Die Strenge*) arasındaki ayrımdır.

Bu ikinci tür uğraşın akademik alandaki en belirgin örneği, elbette ki "bir zamanlar Almanya'da" Neo-Kantcı geleneğin *Geisteswissenschaften* ya da sonradan *Kulturwissenschaften* olarak adlandırdığı, bizim de "Tinbilimleri" ya da "Ekinbilimleri" diye çevirebileceğimiz disiplinlerdi.[3] Ülkelerin tarih içinde

2 **Was ist Metaphysik?** Türkçeye iki kez çevrildi. İlki M.(ustafa) Ş.(ekip) (Tunç) ve Suut Kemal (Yetkin) tarafından yapılan çeviri olup, "Metafizik nedir?" başlığıyla **Felsefe Semineri Dergisi**, I (1939): 188-202 de çıkmıştır. Ama doğal olarak bu çeviri Heidegger'in yazıya sonradan eklediği "Sonsöz" diye bilinen ekle (1943) "Giriş"i (daha doğru başlığıyla, »*Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*«) kapsamaz. İkinci çeviri ise bu ekleri Almancasıyla birlikte içermektedir. Bkz. **Metafizik Nedir?** çev. Yusuf Örnek (Ankara: Felsefe Kurumu Yay., 1991): özellikle 25. Buradaki çeviri, W. Kaufmann'ın İngilizceye çevirisi de tarafımca gözden geçirilerek yapılmıştır. Bkz. **Existentialism: from Dostoevsky to Sartre**, ed. ve önsöz Walter Kaufmann (New York: Meridian, 1975): 242.

3 Var-olanları (*Seiend*) hemencecik nesnelere (*Gegenstand*; *Objekt*) dönüştüren çağımıza egemen bilimsici-pozitivist anlayışın Heidegger'in yepyeni bir açıdan vurguladığı yukarıdaki ayrımı tartışmaksızın göz ardı ettiğini bu arada belirtmeden geçmeyelim. Eklemek gerekir ki, hem var-olanların giderek nice-

oluşan düşün gelenekleri arasındaki farklılıklar gözönünde tutulmak koşuluyla, buna yaklaşık türler Fransa'da *sciences humaines*, İngiltere'de *humanities*, Kuzey Amerika'da da kısmen *social sciences* olarak bilinmekle birlikte, bütün bu disiplinleri kuşatan ve "üst-belirleyen" esas olgu, özellikle her tür uygulamalı araştırmanın temelindeki "*ground plan*"dır. Bu "*ground plan*"ı ortaya çıkaran nedir diye sorduğumuzda da, Copernicus, Galileo, Descartes'dan bu yana benzersiz bir ivme kazanarak 'modern bilim'in yöntemi olarak benimsenmiş ve "şey"leri [*Dinge*] İnsan-Özne'nin, ego'nun [*Ich*] "nesne"lerine [*Gegenstände; Objekte*] dönüştüren, ama kökleri çok daha gerilerde bir bakıştan, bugün fazlasıyla kanıksadığımız bir "istenç istenci"-nden söz edeceğiz demektir.

Heidegger'in bilinen düşün "dönemeç"inden (*die Kehre*) sonra tehlikesini daha da vurgulayacağı bu evrensel gelişme gene onun tarafından klâsik bir örnek, matematiksel fizik yardımıyla şöyle açıklanmaktadır:

> "Doğa bilimlerinde [*Naturwissenschaft*] inceleme her zaman, inceleme alanına ve açıklama türüne uygun olarak, deney yoluyla gerçekleştirilir. Ama fizik biliminin ta baştan araştırmaya dönüşmesi deney yapılmasından ötürü değildir. Tersine, tam da doğa bilgisinin araştırmaya dönüştüğü yerde deney yapmak olanaklı hâle gelmektedir. Modern fiziğin [*neuzeitliche Physik*] deneysel olabilmesi ancak onun özde matematiksel olmasıyla mümkündür. Çünkü ne ortaçağın *doctrina*'sı

---

liklere indirgenmesinden hem de kaçınılmaz olarak onunla birlikte giden rasyonalist ve ampirisist felsefelerden beslenen çağdaş ünversiteler ve araştırma kuruluşlarında yeni bir "meslek adamı" türü belirmiş; onunla birlikte bilim adamı-araştırmacılığın bilinçaltına yerleşmiş böylesi bir felsefi eğilime uygun yeni odaklar ve o noktalara yönelik iktidar mücadeleleri oluşmuştur. Bunun günümüzdeki durumunu düşünürsek, dengenin artık "temel bilim araştırmaları" aleyhine de döndüğü, pazar ve devlet politikaları güdümünde "uygulamalı bilim araştırmaları"na giderek daha çok fon ayrılmasıyla birlikte, bu alanda yeni kurumsal çerçeve ve iktidar hiyerarşilerinin oluştuğu söylenebilir. Bu yeni kurumsal çerçeve ve iktidar hiyerarşilerinin metalar dünyasıyla, kapitalist pazara uygun paketleme strateji ve teknikleriyle kurulan yakın ilgisini, hele Türkiye'de "çağı yakalamak" sloganı altında gelişen türlerini burada tartışmayacağız.

ne de Yunanlıların *epistémé*'si, onların gözünde hiçbir zaman salt bir deney [*Experiment*] sorusu olmayıp, [sistematik] araştırma anlamında [*Sinne der Forschung*] bilim idiler. Kuşkusuz Aristo *empeiria* (*experientia*)'nın ne anlama geldiğini anlayan ilk kişi idi. Bu onun gözünde şeylerin, kendilerini, niteliklerini ve değişen koşullardaki değişmelerini gözlemleyerek [*Beobachten*], sonuçta hangi kurallara [*Regel*] uygun olarak davrandıklarının bilgisini edinmekti. Ama bu tür bilgiye ulaşmayı amaçlayan gözlem, özünde bilimin araştırma [yöntemi olarak sistematikleşen] gözlemden farklıdır. Antik ve orta çağlarda gözlemin sayı ve ölçümlerle, aygıt ve araçlar kullanılarak sürdürüldüğü durumlarda bile bu temel farklılık ortadan kalkmaz. Çünkü bütün bu durumlarda deneyi deney kılan esas şey yoktur. Deney üzerine kurulacağı bir yasa konulmasıyla [*Zugrundelegung eines Gesetzes*] başlar. Bir deney hazırlamak [ise], altında özgül bir hareketler dizisinin zorunlu ilerleyişinin izlenebileceği koşulları tasarlamak, kavramlarla temsil etmek [*vorstellen*], yani hesaplama yoluyla daha baştan kontrol etmek anlamına gelmektedir."[4]

Gene de esas sorun, günümüzde bile, bizlerin nereye kadar modern bilimin bu "birlik ve beraberlik" ruhunu izlemesini diğer bilgi dallarından bekleyebileceğimizdir. Bugüne dek matematiksel fizik modelini benimsemesi beklenen ve bu yolla "Hakikat(ler)"e ereceği telkin edilen bu bilgi dalları araştırma nesnelerinin doğası gereği yukarıda değindiğim "*ground plan*"a kendilerini uydurmakta güçlük çekiyorlar. Sakın bu uyarsızlık çeşitli disiplinlerde uygulayıcılar olarak bizlere, bütün egemenliğine karşın sözü geçen "*ground plan*"ın sınırlıkları hakkında bir şeyler söylüyor olmasın?

Heidegger bu noktada paylaşmak istediğim oldukça cesur bir başka sav daha öne sürer:

---

4 Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, **Holzwege** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1952): 74. [Ing.: "The Age of World Picture," **The Question Concerning Technology and Other Essays**, çev. ve önsöz William Lovitt (New York: Harper Torchbooks, 1977): 121.] (bundan böyle **ZW/AWP**)

"Ama doğanın matematiksel yollarla araştırılmasını [*mathematische Naturforschung*] kesin [*exakt*] kılan onun birebir hesaplama yapması değildir. Tersine, nesne[lerin] alanına [*Gegenstandsbezirk*] tutunuş tarzı kesinlikçi olduğundan [*Charakter der Exaktheit*] öyle hesaplama yapmak zorundadır. Bunun karşısında insanla ilgili bilimler [*Geisteswissenschaften*], daha doğrusu yaşama ilişkin bütün bilimler yoğun ve sistemli açıklayabilmek için kesinlikten uzak kalmak zorundadırlar. Yaşayan bir şey pekalâ mekân ve zamana bağlı [*raum-zeitliche*] bir hareketin sayısı olarak kavranabilir; ama o zaman da artık yaşayan bir şey olarak kavranır olmaktan çıkar. Tarihsel insan bilimlerinin kesinlikten uzak oluşu bir eksiklik değil, [tam da tersine] sadece bu tür araştırmadan istenen temel bir talebin yerine getirilişidir. Ayrıca şu da doğrudur ki, tarihsel bilimlerin [*historischen Wissenschaften*] nesnesini oluşturacak alanın tasarlanışı ve belirlenişi yalnızca nitelikçe farklı olmakla kalmayıp, kesin [müspet] bilimlerdeki yoğunluğa [*Strenge der exakten Wissenschaften*] kıyasla gerçekleştirilmesi çok daha güç bir iştir."[5]

Yaşam sürecini ve yaşayan bir varlık olarak insanı kendi araştırma nesnesine dönüştürürken matematiksel kesinliği seferber eden doğa bilimlerinin fazla yeknesak ve basitleştirici tekniklerine öykünmesi gerekmeyen, tam tersine kendi nesnelerinin doğasına uygun zor yolu seçmesi gereken söz konusu bilgi türleri bu işlevi ne denli yerine getirebiliyorlar, şimdi esas soru bu. Daha 30'lu yıllarda onca teşhis ve telkinde bulunan Heidegger belki de biraz karamsarca, şeylerin özneler için nesne ve gösterimlere [*Vorstellungen*] indirgendiği, dünyanın bir tasarıma dönüştüğü modern çağda "düşünür kayboluyor" diyor; "[o]nun yerini araştırma projelerine gömülü araştırmacı [tipi] almıştır. Bilgeliği derinleştirmekten çok bunlardır onun çalışmasına öylesine keskinlik veren. Araştırmacının artık evinde bir kitaplığa ihtiyacı yok. Dahası, kendisi sürekli bir hareketlilik içinde. Toplantılarda pazarlık yapmakla, kong-

5 **ZW/AWP**: 73/119-120.

relerde malûmat toplamakla meşgul. Yayınevleri ile sözleşme imzalıyor. Yayınevleri hangi kitapların yazılması gerektiğini onunla birlikte belirliyorlar."[6]

Ama bütün bu alıntılamalardan sonra Heidegger'in bir anti-bilim havarisi olduğunu düşünmek epey yanıltıcı olur. Kendisi tüm bu eleştirisinin ardında yatan güdüyü sonradan 1951-52 derslerinin ilkinde şöyle dile getirecektir:

> "Düşünce yolumuzu izlerken bilimlerden söz ettiğimizde onların karşısında değil onlar için, onların temel doğası hakkında aydınlık bir fikir sahibi olmak namına konuşacağız. Tek başına bu bile bizim bilimlerin kendi içinde [düşünüldüğünde] müspet bir öze sahip olduğu yönündeki inancımızı ifade eder. Ama bilimlerin bu özü açıkçası bugün üniversitelerimizin halen bilimlerin olduğunu sandığından farklı türdendir. Her durumda bizler halâ şimdiki bilimlerin başka bir yere değil, yalnızca modern teknolojinin özünün alanına ait olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten korkuyoruz. Dikkat edilsin: 'teknolojiye ait' demiyor, 'teknolojinin özünün yer aldığı alana ait'dir diyorum. Modern bilimin özü hala bir sis perdesiyle örtülü. Ama o sisi üretenler ne birey olarak araştırmacılar ne de bilim adamları. Hiç de insan tarafından üretilmiş değil o sis perdesi."[7]

---

6 »Der Gelehrte verschwindet. Er wird abgelöst durch den Forscher, der in Forschungsunternehmungen steht. Diese und nicht die Pflege einer Gelehrsamkeit geben seiner Arbeit die Scharfe Luft. Der Forscher braucht zu Hause keine Bibliothek mehr. Er ist überdies ständig unterwegs. Er verhandelt aud Tagungen und unterrichtet sich auf Kongressen. Er bindet sich an Aufträge von Verlegern. Diese bestimmen jetzt mit, welche Bücher geschrieben werden müssen« ZW/AWP.: 78/125; ayrıca bkz., Zusatz/Appendix 3.

7 »Insoweit auf unserem Weg die Wissenschaften zur Sprache kommen müssen, sprechen wir nicht gegen die Wissenschaften, sondern für sie, nämlich für die Klarheit über ihr Wesen. Darin liegt bereits die Überzugung, daß die Wissenschaften in sich etwas posiriv Wesentliches sind. Ihr Wesen jedoch ist freilich anderer Art, als man sich das heute noch an unseren Universitäten vorstellen möchte. Es scheint jedenfalls so, als schrecke man noch davor zurück, mit dem erregenden Sachverhalt Ernst zu machen, daß die heutigen Wissenschaften in den Bereich des Wesens der modernen Technik gehören und nur dahin. Ich sage, wohlgemerkt, inden Bereich des *Wesens* der Technik, nich einfach in die Technik. Noch liegt ein Nebel um das Wesen der modernen Wissenschaft. Dieser Nebel wird jedoch nicht von einzelnen Forschern

Günümüzde son derece belirginleşen ve kanıksanan bu gerçeği daha da vurgulamak için çağımıza daha farklı yaklaşan öteki düşünüre yer verelim şimdi de "Frankfurt Okulu" ya da *Eleştirel Teori* akımının asal temsilcilerinden Max Horkheimer da 30'lu yılların sonunda üretim ve pazar koşullarına dikkati çekerek, modern çağı niteleyen toplumsal ve ekonomik koşulların bilgi üretimini nasıl biçimlendirdiğini vurgulamaktaydı. Ona göre, Kartezyen rasyonalizm bilgiyi de hemen her şeyi "bilen" bir "Özne"nin nesnesine ve tasarrufuna indirgerken üretilen bilgiyi de "depolanır" bir şey gibi gördüğü için, çağımızın koşullarına birebir uygundur. Teoriyi böylesine depolanır görmek yerine, onun insan yaşamı ve toplumsal varoluş için ne anlama geldiğini soran bir "eleştirel" teoriye tam da bu nedenle gerek vardır. Horkheimer'ın teşhisi de şöyledir:

> "İnsan ve toplum bilimleri [*Die Wissenschaften von Mensch und Gesellschaft*] büyük başarılar elde eden doğa bilimlerinin önderliğinde açılan yolu izlemeye kalkışmışlardır. Daha çok olguların incelenmesine [*Tatsachenforschung*] yönelmiş sosyal bilim okulları ile [salt] ilkeler üzerine yoğunlaşan okulların hiçbirinin kendi başına teori ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Spencer'in zamanından bu yana özellikle Anglo-Sakson üniversitelerinde bilimsel faaliyetin önemli bir parçası haline gelen [ve] toplumsal yaşam üzerine çalışan bütün disiplinlerde olguların titizlikle toplanması, sorunlara ilişkin yığınla ayrıntının derlenişi, dikkatle hazırlanan anketler yoluyla yürütülen ampirik soruşturmalar türünden etkinliklerin oluşturduğu örüntü, dıştan bakıldığında endüstriyel tekniklerin hükmettiği bir toplumsal yaşamın [*Leben unter der industriellen Produktionsweise*] diğer birçok cephesine aynen benzemektedir."[8]

---

und Gelehrten innerhalb der Wissenschaften erzeugt. Er ist überhaupt nicht vom Menschen gemacht.«, Martin Heidegger, **Was Heisst Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): 49. [Ing.: **What is Called Thinking?**, çev. F. D. Wieck ve J. G. Gray (New York: Harper and Row, 1968): 14.]

8 Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie," **Zeitschrift für Sozialforschung**, VI/2 (1937): 247. [Ing.: "Traditional and Critical Theory," **Critical Theory: Selected Essays**, çev. Matthew J.O'Connell et.al. (New York: The Seabury Press, 1972): 190-191.]

Frankfurt Okulu'nun başlıca temsilcilerinin modern dünyayı en billurlaşmış biçimiyle temsil eden endüstrileşmiş ve kentli kapitalist ülkelerin toplumsal-kültürel yaşamına egemen eğilimleri betimlemede kullandığı kavramlardan bir diğeri de, 1950'li yılların başında kullandıkları "Kültür Endüstrisi" kavramı idi. Horkheimer ve Adorno bu kavramla, sahte bir halkçılık havası yaratan "Kitle Kültürü" kavramına karşı çıkarak, gelişmiş "Batı" toplumlarında aslında pek öyle kendiliğinden oluşmuş bir demokratik kültürden söz edilemeyeceğini, pazara egemen güçlerce tüketimleri sürekli kamçılanan, bir beğeni emperyalizmi altında tutulan kitlelerin kültür endüstrisinin verisi olmayıp, tam tersine o endüstrinin edilgen insan "nesnesi" konumuna düşürüldüğünü vurguluyorlardı.[9]

Hem çağımız hem de yayın endüstrisiyle ilgili benzer bir değerlendirmeyi Heidegger de yapmıştı. Onun kullandığı ve üzerinde düşünüldüğünde Horkheimer ile Adorno'nun kullandığı "kültür endüstrisi" kavramını çağrıştıran bir başka bir kavram da bir ölçüde, onun 85'inci yaş günü nedeniyle Beyrut'ta onuruna düzenlenen felsefe sempozyumuna gönderdiği mektupta kullandığı "uygarlık endüstrisi" [*Zivilisationsbetrieb*] ifadesinin arkasında yatan evrensel olgu olsa gerek. İlgili pasaj şöyledir:

> "Teknolojik-endüstriyel uygarlığın dünyaçağı [*Das Weltalter der teknologisch-industriellen Zivilisation*] adım adım artan bir tehlikeyi beraberinde getirirken, bunun temelleri üzerine çok az düşünülmekte. Şiir, sanatlar ve tefekküre dönük düşüncenin [*des besinnlichen Denkens*] o temelden diriltici etkisiyle sesini duyuran hakikati yaşamak artık olanaksız. Bu alanlar

9 Bu konuda, karamsarlığı ölçüsünde önemli olan Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun **Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente** (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1973 [1947])'ında »Kulturindustrie: Aufklärung als Massenbetrug« (108-150) kısmına bakılabilir. [Ing.: **The Dialectic of Enlightenment**: Philosophical Fragments, çev. E. Jephcott (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2002), "The Culture Industry; Enlightenment as Mass Deception" (94-136)] Ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, »Résumé über Kulturindustrie«, **Gesammelte Schriften, Band X/1: Kulturkritik und Gesellschaft I/II** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, v.d.): 337-345. [Ing.: "Culture Industry Revisited," **New German Critique**, No. 6 (Güz 1975): 12-19.]

saptırılarak **uygarlık endüstrisi**'nin [vurgu benim. H.Ü.N.] araçları haline geldiler. Bunlarda barınan dil de kalıcı bir biçimlendirme gücünden yoksun, o uçup giden hızlı malûmat akışı içinde yitip gidiyor. [*Die genannten Bereiche sind zu einem bloßen Instrument des Zivilisationsbetriebes gefälscht. Ihre in sich selbst ruhende Sprache verschwindet im Flüchtigen der sich überstürzenden Informationen, denen die bleibend prägende Gestaltungskraft fehlt.*]

İşte bu nedenle, o eski temel soruları daha da inatla tartışan *sorgulayıcı* bir düşünceye gerek var; öyle sorular ki, sürekli yenilenen dünyadaki ölümlülerin huzursuz gürültüsünü bastırsın. [*die den Aufenthalt der Sterblichen immer neu in seiner Unruhe durchwalten*]"[10]

Bu noktada, şu günlerde yeni *fin-de-siècle*'a geçişin gerçek ya da sanal sancıları ve de kaygıları yaşanılıyor, üstüne bol ticari yatırım yapılıyorken,[11] bütün bu anlatılanların yüksek öğreti-

---

10 »Ein Grußwort für das Symposion in Beirut November 1974«, **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges *1910-1976***, **Gesamtausgabe, Band 16** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 742. [Ing.: "A Greeting to the Symposium in Beirut in November 1974," **Martin Heidegger and National Socialism**, ed. G. Neske ve E. Kettering (New York: Paragon House, 1990): 253.] Bu sempozyum o tarihlerde Lübnan devlet bakanı ve Heidegger'-in eski öğrencilerinden Prof. Charles Malek'in girişimiyle hazırlanmıştı. Heidegger daha önce de 1955-56 yılındaki derslerinde, 50'li yıllardaki deyişiyle "atom çağı"nın biçimlendirdiği insan varoluşundaki "tekinsizlik/ürkünçlük" (*Unheimlich*) üzerinde durarak, bu çağda kendi sevmediği bir terimle, "kültür" dedikleri ve "tiyatro, sanat, film, radyo ile edebiyat ve felsefe, hatta iman ve din[i]" kapsayan alanın "enformasyon" (malûmat) bombardımanı altında nasıl iş dünyasının bir parçası haline gelmekte olduğuna dikkatleri çekerek şunları ekler:

> "Yabancı kökenli şu 'Enformasyon' [malûmat; *Information*] sözcüğü tam da demek istediğini söylüyor: Bir yanda anında haber geçerken öte yanda da aynı anda okuyucu ve izleyiciyi durmaksızın hamur gibi yoğuruyor, biçimlendiriyor [*Prägung (Formierung)*]. Bunun, insanlık tarihinde atom tarafından yoğrulan şu [yeni] çağın 'meditatif' bakışımızdan [*unserem nachsinnenden Blick*] kaçmasına izin vermeyelim."

Der Satz vom Grund, (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1992 [1957]): 58. [Ing.: **The Principle of Reason** [orij., çev. R. Tilly (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1991): 29.]

11 Eldeki yazı ikinci kez baskıya hazırlandığı sıralarda 2000'li yıllara girişin bol gürültülü "millennium" pazarlama hazırlıkları da ortalığı kaplamıştı.

min biçimlenişiyle doğrudan ilgisinin ne olduğu sorusuna geçebiliriz. Daha açık konuşmak gerekirse, pazara ve teknolojikleşen dünyaya ayak uydurmaya zorlanan üniversiter kuruluşların, benim anlayışıma göre "*Universitas*" kavramının ayrılmaz ve çelişmeli bir parçası olduğunu düşündüğüm ve dolaysız "düşünme"yi daha ne kadar süre barındırabileceği türünden güç bir sorunun yanıtını aramak amacımız. Bunun Türkiye bağlamındaki akademik yapılanmalara egemen eğilimlerle, hele içselleştirilen çağdaş anlayışlarla kurulabilecek bağlarını hevesli okuyucunun olası 'özgür' düşünce çabasına bırakarak, biri tarihten diğeri ise günümüzden iki örnekle yazıyı sürdüreceğim.

İlk örneğimiz, Nietzsche başta olmak üzere çoğu muhalifin gözünde bilgiyi salt "bilen Özne"nin öznel gücüne indirgemesiyle çağımızın düşüncesinin renginden belki Descartes'tan daha fazla sorumlu tutulan bir Aydınlanma Çağı düşünürüdür. *Aydınlanma nedir*? (1784) başlıklı yazısıyla ülkesinin "aydınlanmış despot"u olarak nitelendirilen ve kendi siyasi makyavelizmini "Anti-Makyavelli" başlıklı eseriyle gizlediğinden kuşku duyulan II (Büyük) Friedrich'e[12] yumuşak sesle bir toplum sözleşmesi öneren, Nietzsche'nin sonradan Rousseau'nun fikirlerince iğfal edildiği suçlamasını yöneltteceği, bazılarının gözünde 'gizli' Jakoben cumhuriyetçi biri. Aydınlanmış despot'un göreli hoşgörüsü altında, hiç terk etmediği yöresinden yazıları yoluyla evrensel ve kozmopolit(ik) dünya görüşüyle (*bürgerliche Absicht*)[13] düşünce turlarına

12 II. (Büyük) Friedrich'in bu yapıtından ve Fransız düşünürü d'Alembert'e mektuplarından bazı bölümler ile kralın "Siyasi Vasiyet"i için şimdilik bkz. **Aufklärung: Les Lumière allemands**, textes et commentaires par Gérard Raulet (Paris: GF Flammarion, 1995): 146-155; 315-325.

13 Burada düşünürün yukarıda değinilen yazısıyla aynı yılda çıkan bir başka yazısını hatırlamamak elde değil. Hele yedinci tezinde yazdıkları! İşte kısa bir alıntı.

> "Sanat ve bilim yoluyla epeyce kültürlenir, her tür toplum-içi adab ve terbiyede uygarlaşırız; hatta belki de kendi iyiliğimiz için fazlasıyla. Ama ahlâk düzeyine ulaştığımızı iddia etmek? İşte orada daha yapılacak çok iş var. Ahlâk ideali [*Idee der Moralität*] kültüre ait bir şeydir; onun şeref ve dışgörünüm için gerekli bir ahlâk benzerine dönüşmesi ise yalnızca uygarlıktır. Devletler güçlerini boşa ve şiddet yoluyla yayılmaya harcadıkları ve bu nedenle yurttaşlarının [kendi] düşünce tarzlarını geliştirmek [*in-*

çıkan, Büyük Friedrich'in ölümünden sonra da aynı hoşgörünün süreceği yanılgısı içinde dinin bile akıl süzgecinden geçirilmesiyle kabulunu telkin eden bir çalışma çıkardığı için, yapıtı müneccimlere daha çok inanan yeni hükümdarın[14] nazırlarının *Kabinetsordre*'ınca sansüre, öğretim faaliyeti de içerikte öz-sansüre uğrayan bir düşünürden söz ediyoruz. Adı Immanuel Kant.[15]

---

neren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger] yönündeki [bütün] alçakgönüllü çabalarını onları her tür destekten yoksun bırakmak pahasına engelledikleri sürece, ahlaki bir düzen kurmak yönünde hiçbir şey beklenemez. Bu hedefe ulaşabilmek için her siyasi birliğin uzun süre yurttaşlarının eğitimi üzerine çalışması gerekmektedir."

"Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht," Kants Werke: Akademie-Textausgabe, Band VIII [Abhandlungen nach 1781] (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 26. [Ing.: "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View," I. Kant, Political Writings, 2nd enlarged ed., çev. H. B. Nisbet (Cambridge: CUP, 1991): 49.]

14 Prof. Enver Ziya Karal'ın Selim III.ün Hatt-ı Hümayunları, (Ankara: TTK, 1942): s. 2'de genel bir tarih kaynağından aktarılmış şu bilgi yer almaktadır: "...Mustafa III.ün müneccimler için taşıdığı inanca, Prusyaya gönderdiği elçi Ahmet Resmi Efendinin Frederik II. ile yaptığı mülakatta rastlıyoruz. Ahmet Resmi Efendi bu mülakatta efendisi için iyi müneccimler isteyince, Frederik şu cevabı veriyor: 'İyi bir orduya sahip olmak, sulh zamanında derhal harbe girebilecek bir şekilde onu talim ettirmek, hazinesini dolu bulundurmak, tarih okumak [,] işte benim müneccimlerim; Padişah dostuma böylece bildirmenizi rica ederim.'" Ama Friedrich'in ölümünden sonra yerine geçen yeğeni II. Friedrich Wilhelm'in müneccimlere duyduğu inançla daha çok III. Mustafa'ya benzemesi, en azından siyasi yetke düzeyinde "aydınlanma"nın geriye dönüşsüz ve kesintisiz bir süreç olmadığını ve Kant'ın 'Aydınlanma'yı bitmeyen bir çaba olarak değerlendirişinin ne denli haklı olduğunu da bizlere düşündürtmektedir.

15 Gene de bir süredir yayınladıkları kuşkuyla izlenen düşünürümüzün sonunda, "Her şeyin Sonu" (*Das Ende aller Dinge*) başlığıyla yayınladığı yapıtının yasaklanışı ve yasağın kamuya açıklanmak yerine, kral adına Wöllner imzalı ve Ekim 1794 tarihli kendisine özel iletilen mektupla bildirilmesi üzerine bizzat II. Friedrich Wilhelm'e gönderdiği, bu koşullar altında din konularında ders vermeyeceğine söz veren mektubu dikkatli okunduğunda, ihtiyatlı bir dille egemenlerin tebadan insanlara bu konularda özgürlük tanımasının onlara bir şey kaybettirmediği yönünde telkinde bulunulduğu görülür. Sansür mektubunun ilgili kısmı ve Kant'ın yanıtı için bkz. A. Gulyga, Immanuel Kant: His Life and Thought, çev. M. Despalatovic (Boston: Birkhauser, 1987): 213 ve I. Kant, Philosophical Correspondence: 1759-1799, ed. ve çev. A. Zweig (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1967): 12 Ekim 1794 sonrası tarihli mektup, s. 217-220. Kant bu mektubu kralın ölümünün hemen ardından yayınlamaya giriştiği ve bugün J. Derrida başta olmak üzere,

Konumuz açısından bence esas önemli olan, Kant'ın iyice yaşlandığı bir sırada inandığı fikirleri yeniden zamanının kırılgan kamu alanına dolaylı yolla taşıdığı (hem de Berlin'deki sansür ofisinin yetkileri bütün gücüyle sürerken), *Fakültelerin Çatışması* başlığıyla 1798'de çıkan kitabı. Bugün, bu yapıtın tartışma gündemine yerleşmesi, örneğin "kurgusöküm"ü (*deconstruction*) savunan Derrida gibi düşünürlerin başta birbiriyle ilgisiz gibi görünen üç yazıdan oluşmuş bu kitap üzerinde dikkatlerini yoğunlaştırmaları ve bazı yeni kitapların da aynı başlıkla yayınlanıyor olması, şimdiki üniversiter yapıların giderek tekno-bilimsel dünya ve pazar içine nasıl hızla gömüldükleri düşünüldüğünde, hiç de rastlantı sayılmamalıdır.

Kant'ın kitabına dönersek, kitabın başlığına en yakın makalenin "*Felsefe Fakültesinin İlahiyat Fakültesiyle Çatışması*" adlı makale olduğu söylenebilir.[16] Kant'ın argümanı, kendi zamanında Prusya'da yüksek fakülteler sayılan *İlahiyat, Hukuk ve Tıp* fakültelerinin ayrıcalıklı konumu karşısında *Felsefe* fakültesinin bağımsızlığını savunurken, onun daha ileri bir noktayı, devletin sultasından bağımsız ve özgürce düşünebilen, kulluk yerine yurttaşlık yanı ağır basan insan yaratmayı nasıl hedeflediğini gösteriyor. Aşağı fakülte sayılan Felsefe fakültesinin[17]

üniversite üzerine yazan çoğu kişinin değinmeden edemediği *Der Streit der Fakultäten* başlıklı kitabının önsözüne koymuş, ayrıca egemene verdiği sözün yalnızca adı geçen hükümdarın tahtta kalış süresiyle sınırlı olduğunun altını çizmeyi de unutmamıştır. Burada yurttaşlığın savunucusu böylesi bir düşünürün kendini zorbalar karşısında ebediyen "kul" kalmaya mahkûm görmediği anlaşılacaktır sanırım. Bkz. I. Kant, **The Conflict of Faculties / Der Streit der Fakultäten**, çev. ve önsöz Mary J. Gregor (Lincoln ve Londra: Univ. of Nebraska Press, 1979): "Vorrede": 10-19.

16 Aynı kitabın ikinci makalesi olan "Yeniden Gündeme Gelen Eski bir Soru: İnsan Irkı Sürekli Gelişiyor mu?" başlıklı çalışmanın Kant'ın eski Jakoben eğilimlerini yansıttığına bazı araştırmacılar dikkat çekmişlerdir. Burada da Kant, sansürle alay *edercesine*, öznenin özgürlüğünü vurgulayarak, insanın kendisine nasıl davranması gerektiği önceden dikte edilse bile nasıl davranacağı asla kestirilemeyen bir varlık yani özgürlük alanı oluşuna dikkat çeker. Bkz. "Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht in beständigen Fortschreiten zum Besseren sei / An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?" **The Conflict of Faculties / Der Streit der Fakultäten**: 140-171.

17 Günümüz Türkiye'sinde de mühendislik, tıp ve hukuk dallarının daha ağırlıklı olduğu üniversiter ortamlarda sosyal bilim dallarının toplandığı fakül-

bağımsız düşün faaliyetinde bulunmasına, hele devletin meşruiyetinin payandası olan resmi dini özgürce akıl süzgecinden geçirmesine olanak tanınması, kuşkusuz o zamanın yerleşik çıkar ve egemen görüşleri için aşırı ciddi olmasa da göz ardı edemeyecekleri potansiyel bir tehdit oluşturmaktaydı.

Bu nedenle, Kant'ın bir zamanlar sansür duvarına çarpmış biri olarak genelde üstü kapalı ve temkinli yazıyor olmasını doğal karşılamak gerek. Açık olan şu ki, Kant akademik özgürlük ve *libertas philosophandi* yanında açıkca yerini almış; ister din adamı, ister hukukçu, isterse hekim olarak yetiştirilsin, kişiye *Bildung* (kültürlenim) sağlamayı din devletine kullukla özdeşleştiren ve, 'devletin ideolojik aygıtı' olarak bile değil, doğrudan birer devlet organı gibi işleyen diğer üç üst fakülteye egemen ideoloji karşısında liberal ilkeler doğrultusunda eğitim verme idealini ısrarla savunmuştur. Bu bakımdan, kendini bile sorgulayan aklın özgürce işleyebileceği bir akademik bağlam (Kant örneğinde, *Felsefe* fakültesi) herhangi bir zaman ve yerdeki bir devletin ideolojik aygıtlığına indirgenmeye karşı direnilebilecek belki de tek ortamdır.

Elbette böylesi bir üniversiter yapının temelinde yatan da aklın yönetimi idi. Kant "genelde bilgimizin bir rapsodi kalmak yerine, aklın yönetimi altında tek başına, aklın temel amaçlarını yeğleyen ve destekleyen bir sistem oluşturması gerektiğini" savunuyor ve salt ampiriğe yönelen teknik üniversiter birliğin tam da karşısına arı akla dayanan arkitektoniği yerleştiriyordu.[18]

Dolayısıyla, bunu simgeleyen *Universitas* kavramının ileride yapılacak bir çalışmada Türkiye bağlamında daha ayrıntılı ir-

---

telerin ya da fakülte kesimlerinin özellikle bu kesimlerce aşağı görülmesi sürmektedir. Kaynak tahsisi geldiğinde ya da sosyal içerikli dalları ilgilendiren istemlerde bulunulduğunda, altta yatan çıkar ve iktidar amacını açığa vuran "Unutmayalım, burası bir teknik üniversitedir" türünden ifadeler ya da "Orası lâf bilimleri fakültesidir" tarzında saygısız imalar, kültürsüz, hatta cahilce önyargıları yansıtmak yanında, artık piyasa ve dış kuruluşlarla sorgusuz bütünleşme zihniyetinin semptomları olarak da okunabilirler.

18 Alıntı ve yorum için bkz. J. Derrida, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils," **Diacritics**, XIII/3 (Güz 1983): 12; özellikle 7 vd. [bundan sonra "The Principle"].

delenmesi gerekecek. Biz şimdilik yazımız çerçevesinde günümüz felsefecilerinden Jacques Derrida'nın bu noktada yaptığı, bizim de ikinci örneğimizden yaptığımız çıkarsamaları destekleyen bazı saptamalarla yetineceğiz.

Derrida'nın konuya ilişkin yazılarında daha baştan belirttiği şudur: Akla karşıt olarak kurulmuş tek bir üniversite örneği gösterilemez. Buna karşın, üniversitenin –özellikle de modern çağda üniversitenin– varoluş nedenini (*raison d'être*), yani üniversitenin üzerine kurulduğu akıl temelini sorgusuz sualsiz kabullenmek yerine bu temele biraz daha kuşkuyla yaklaşmamız gerekiyor.[19]

---

19 J. Derrida, "The Principle..." 3-13. Ayrıca bkz. aynı yazar, "The Age of Hegel", **Glyph Textual Studies, 1: Demarcating the Disciplines**, (1986): 3-43. Derrida'nın Leibnitz ve Kant'tan dolanarak üniversitenin üzerinde yükseldiği Akıl temeline yönelttiği sorgulama, özellikle "The Principle.."da (s. 10-11) belirttiği gibi, Heidegger'in yukarıda değindiğimiz **Der Satz vom Grund [The Principle of Reason]**' dersindeki tartışmanın çarpıcı bir biçimde sürdürülmesi olarak beliriyor. "Metafizik nedir?"indeki bilimlere ilişkin kendi savını bu dersinde yeniden gündeme taşıyan Heidegger, "bilimin temel ilkesi" olarak Leibnitz'in *principium reddendae rationis* ilkesinde öne sürülen "Hiçbir şey nedensiz değildir" savının geçerliliğini irdeleyerek, Leibnitz'in şu ifadesini kendininkine bağlar: "Niçin yokluk yerine bir şeyin varolduğu, şeyin doğasındaki nedenden (*ratio*) ötürüdür." Ama Leibnitz için de bu durum kendinden menkûl olmayıp, yukarıdaki ilkenin bir sonucudur. Çünkü Leibnitz'e göre, "...o yüce ilke (*principium magnum*) der ki, hiçbir şey nedensiz [*ohne Grund*] oluşmaz, yani var olmaz." (Heidegger, **Der Satz**...: 55. / **The Principle**..: 27) Elbette bunun ışığında modern üniversitenin de var-olduğunu açıklarsınız; ama o 'yüce' ilkenin niçin öyle olduğunu da açıklamak koşuluyla – ki günümüzde giderek unutulan da budur. Heidegger'e sorarsanız:

> "Şimdi, modern bilim [*neuzeitliche Wissenschaft*] kendini nesnelerin gösterime sunulabileceği temelin [*begründenden Vorstellens der Gegenstände*] yegâne örnek biçimi olarak anlamaktadır. Buna uygun olarak da, nedenleri sağlayan [o] temel ilke [*Grundsatz*] üzerine kuruludur. Modern bilimsiz modern üniversite olmaz [*Ohne die neuzeitliche Wissenschaft keine moderne Universität*]. Eğer burada olan bizler üniversiteye ait olduğumuzu düşünüyorsak, biz de üniversitenin dayandığı temel üzerinde hareket ediyoruz demektir. Budur akıl [neden, niçin] ilkesi [*Das ist der Satz vom Grund*]. Yalnız, şaşırtıcı olan buradaki bizlerin henüz akıl ilkesiyle hiç yüzleşmiyor oluşumuz." (**Der Satz**...: 56. / **The Principle**..: 28) Heidegger az ileride, "almancaya yabancı" ve masum olmayan bir sözcük olarak nitelediği, "malûmat/enformasyon" [*das Fremdwort »Information«*] bombardımanı altında insanları biçimlendiren zamanımızda, *principium reddendae rationis* ilkesinin talebine yanıt veren bilimlerle ilişkili olarak şunu da ekleyecektir: "Bilim *ratio reddenda*'nın talebine yanıt

İşin ironisi de şurada: Ortaçağlara ve Antik dönemlere uzanan geçmiş ve oralarda gizli köklerine karşın, bildiğimiz üniversite eninde sonunda "modern" bir kurumdur. Kant'ın zamanındaki devlet ve o devletin ideolojik hatta doğrudan aygıtları saymamız gereken diğer üç fakülte gözünde ne kadar altta görünürse görünsün, üniversitede üretilen 'müspet' bilgiye varoluş gerekçesini sağlayan, onu boşlukta sallanmaktan kurtarıp bir temele (Akıl) oturtan, yani o bilgiye 'Hakikat'inin ne olduğunu söyleyen tam da felsefenin kendisi idi. Felsefenin o zamanların üniversite çatısı altında iktidardan yoksun olması, aslında onun bu denli güçlü bir rol oynamasının önkoşuluydu neredeyse.[20]

Elbette daha Aydınlanma Çağı'nın başlarında 'Akıl'a böylesi bir yaslanma, günümüzde tartışmasız varsayıldığı için unutulmaya terk edilen, belirli bir temel bilimsel araştırma anlayışını, yani inceleme konusu olabilecek her şeyin tasarımlanabilen bir nesneye dönüştürülmesinin ilk işaretlerini de de beraberinde getiriyordu.[21]

Gene de, Kant'ın çağında üniversiter bir kurumsal yapı içinde aklın pratik kaygılardan uzak, bilgi ve "Hakikat" peşinde koşmasına bugünkü gibi acayip bir şeymişçesine bakılmıyordu ve bu konum uzun süre –bugün de çok sınırlı bir çevrede– akademik yaşamın ideali sayıldı. Bunun da ötesinde, Kant'ta üniversiteyi hem dinsel hem de dünyevi otoritenin hiyerarşik boyunduruğundan (hem de gönülden ve vicdandan gelen din

---

verir, hem de koşulsuz olarak. Öyle olmasaydı bilim bilim olmazdı. Ama bilim *reddendum* talebine kulak veriyor olsa da –çünkü bu talebi işitmeye hazırdır– onun üzerine derinlemesine düşünmeyi [meditatif] ardından getirecek tarzda işitmez." (**Der Satz...**: 59 ve 48-49. / **The Principle...**: 30 ve 24.)

Akıl ilkesinin modern bilim ve modern üniversitece koşulsuz benimsenen bu çağrısını Derrida da hem genelde günümüz üniversitesi hem de Fransa çerçevesinde kıyasıya sorgulamaktadır.

20 Bu noktayı iyi özetleyen bir metin için bkz. G. Bennington, "**Derridabase**" G. Bennington ve J. Derrida, **Jacques Derrida** (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1993) içinde: 258-267.

21 Oysa bir Newton'un dayandığı farzedilen araştırma çerçevesiyle, bir Aristoteles'in şeyleri incelemesi arasında temelde fark vardır.

adına) kurtarmak yönünde bir çaba görülüyor. Bu çaba Hegel'de üniversiteyi mantığın özgür işleyişi yoluyla "genel kültür" kazandıran bir kuruma dönüştürme önerisi olarak belirir. O dönemde Hegel'in en genel anlamıyla "devlet"i (sivil toplumu da aileyi de kapsayan "dünyanın hâli") korumasını arzuladığı "siyasi devlet"in de bu özgür işleyişe sahip çıkması, bu düşünürün üstünkörü okunduğunda tutucu görünen hedeflerinden biridir. Hegel'in gözünde, okul varolan sistemin basit bir yankısı, imgesi değil, kendi felsefe diliyle "Tin"in mutlak bilgisinin *auto*-ansiklopedisidir. Bu nedenle, aklı başında her 'siyasi devlet'in bu konuda yapması gereken şeylerin başında eğitimi zorunlu kılmak; bunu yaparken de dinsel otoriteyi devletin organı, hizmetkârı haline getirerek *Universitas*'ı dinin yıllanmış, köhne yasama alanından kurtarmak gelmektedir.[22]

Ancak unutulmaması gereken nokta şu: Bu prototipin evrilişi içinde ortaya çıkan modern ulus-devlet Hegel'in 'devlet'ten beklentisinin bile ötesine geçmiş, bugün hemen her yerde, aslında modern (sivil) topluma ait olması beklenen bütün kurumsallaşmaları –en başta da 'medya'yı– siyasi devletin bürokratik-militer yapısına koşut olarak, görece-özerk alanlarında gizli ya da açık etkinliğe sahip ve tarihsel olarak belirlenmiş egemen toplumsal sınıf çıkarları doğrultusunda çalışacak 'devletin ideolojik aygıtları' durumuna indirgemeye başlamış bulunmaktadır. Siyasi sistem ve ekonomisi nasıl işlerse işlesin, bütün modern devlet türlerinde bu durum baskın bir eğilimi sergilemekte.[23]

---

22 Hegel'in basit bir devlet ideologluğu ve filozofluğuna indirgenemeyeceği konusunda, bkz. Derrida, "The Age of Hegel", özellikle, 23-24. Hegel'de, özellikle de *Philosophie der Rechts*'de genel anlamda 'devlet' (*Der Staat*) kavramı içinde yapılan ayrımda, sivil toplum "devlet" denen genel dünya hâlinin yalnızca bir cephesini, bir başka deyişle "dış devlet"i oluşturur. Hegel "siyasi devlet" dediğinde de (bugün bizim anladığımız anlamda "devlet"), »*Sittlichkeit*« olarak nitelendirdiği toplumsal gerçekliğin merkezine yerleştirdiği ve genel dünya hâlini koruyuma rolünü yüklediği ayrı bir normatif gerçeklikten söz ediyor olmaktadır.

23 Belirtmeden geçmeyelim; aynı şey ulusal kimlik için de doğrudur. Ulusçuluğun babalarından sayılan Herder bile bu tür bir ortak ulusal kimliği bir kavmin dil ve kültür birliği olarak düşünüyor ve bugün "sivil toplum" olarak düşündüğümüz alanın yetkisinde görüyordu. Oysa modern çağın "ulus-

Dolayısıyla, "Aydınlanma"nın kimilerince henüz tamamlanmamış bir proje olduğunu, başkalarının ise düşük yaptığı için artık terk edilmesi gerektiğini, daha başkalarının da (Kant'ı yorumlayarak) onun değişen koşullarda kişi benliğine gerekeni öneren ve bitmeyen bir mücadele olduğunu savunduklarını günümüzde, fakülte ve üniversite hiyerarşilerinde belirli değişmeler olmasına karşın, ister devlet üniversitesi ister özel, akademik eğitim ağırlıkla modern ulus-devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak işlemektedir. Bununla birlikte, Kant'ın zamanından bugüne ortaya çıkan iki önemli gelişmeye burada işaret etmek gerekir.

Bunlardan birincisi, artık modern ulus-devletin meşruiyeti için gerekli değişik ve eskiye göre daha işevuruk ideolojik dayanakların ortaya çıkmasıyla, Kant'ın zamanındaki hiyerarşinin üst noktasından 'ilahiyat' fakültesinin bütünüyle düşmesi ya da en azından 'devletin ideolojik aygıtı' sıfatıyla çok alt basamaklara inmiş olmasıdır. Bunun yerine, ağırlıklarını hâlâ koruyarak metalar dünyasıyla kolayca bütünleşen 'hukuk' ve 'tıp' yanında, mühendislik gibi 'uygulamalı' bilim alanları hiyerarşide giderek yükseldiler. Modern-öncesinin ontoteolojik dünyası ve kutsallık anlayışı dağıldı gitti; bugün görünüşte o kutsallığı geri getirmeyi misyon edinen, giderek de getirmiş 'görünen'lerin bile bunu gerçekleştirmeleri olanaksız artık. 21. yüzyılda tüm dine dönme çağrılarına, hatta siyasal planda din adına sürdürülen çaba ve mücadelelere karşın, Heidegger'in teşhisiyle, "varlık nedir?" gibi hiç de dinsel olmayan temel bir soruyu düşünmekten aciz din bile bugün 'modern çağın dini' olmaya mahkûmdur artık.[24] Bu yüzden tanrıların terk-i diyâr

devlet"leri zamanın akışıyla giderek sivil toplumun geleneksel alanına müdahale ederek ulusal kimliği tanımlama yetkisini kendi tekeline aldığından ulusal kimlik günümüzdeki değişik görünümleriyle 'milliyetçilik' ideolojisine dönüşmüştür.

24 Tanrı kelâmının aksine, "'Varlık' bir ilâhiyyat sözcüğü değildir [»Der Denker spricht von der >Offenbarkeit des Seins<; aber >Sein< ist ein untheologisches Wort«]" diye yazmaktadır Heidegger ve şunu da eklemeden edemez: 'düşünmek' de 'Varlığın' [*Sein*] bir an çakışı, parlayıp sönmesidir[»Auch das >Denken<, wie es den Vorsokratikern aufging, war ein einmaliger >Einblitz< des Seins «]. Bkz. Martin Heidegger »Gesprãch mit Martin Heidegger«, **Anstôs-**

eylediği ve artık tekno-bilim sulta ve manipülasyonlarına (*Machenschaft*) boyuneğen modernlik çölünde çoktandır yitip gitmiş kutsallığı günümüz dinleri de belleksiz kurgular dışında yeniden ele geçiremeyecek gibi görünüyor.

İlkiyle yakından ilişkili ikinci ve belki de esas önemli nokta, modern çağın giderek yararcı bir felsefe ve pragmatist-araçsalcı bir akılyürütmeyi gerektiriyor oluşu; bu arada, pazar mekanizması güdümünde 'meta'laşan hemen bütün diğer insan ilişkileri gibi 'bilgi'nin de, tümüyle bir kurgu olan soyut bir "bilen özne"nin (*knowing subject*) "nesne"si (*object*) olmaktan da öteye geçerek, dolaşımda yer alan bir metaya dönüşmesidir. Bu durum bir yanda tekno-bilimsel dünyanın gerektirdiği teknik yetkinlik ve becerileri –hem de mecâzi anlamda belirli bir uzaklıktan bu süreci derinlemesine düşünmeyi unutturacak biçimde– öne çıkarırken, öte yanda da 'akademik' bilgi (daha doğrusu 'malûmat') ile nitelikli (?) emek-gücünün 'mal' olarak alınıp satılmasını gerekli kılıyor.

İçiçe bu iki gelişme, hem modern ulus-devletin hem de serbest piyasanın 'mühendislik' ve 'işletmecilik' türünden uygulamalı disiplinlere artan ölçüde diğer disiplinlerin zararına destek vermesi, kaynak ayırmasıyla sonuçlanmaktadır. Bunun en açık kanıtı da hiyerarşide bu tür akademik ağırlık taşıyan teknik üniversitelerin ön plana fırlamış olmaları, yeni kurulanların da giderek bu nitelikte olmasına özen gösterilmesidir. Aynı ağırlık koyuşu üniversiter ve diğer akademik-bilimsel kuruluşlar içinde karar verme, kaynak tahsisi ve stratejik eğitim kararlarında görmek artık kanıksanmış gündelik bir durum. Üstüne üstlük, inceleme nesneleri gereği bu duruma direnmesi beklenen 'insan bilimleri' ya da 'sosyal bilimler' de bu akışa ayak uydurmak zorunda kalarak, birer "insan mühendisliği" olduklarını ispat yarışı içindeler.

Bütün bu gelişmelerin felsefenin günümüzdeki konumunu

---

se: Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Band 1 (1954): 33, 36. [İng.: "Appendix: Conversation with Martin Heidegger; kayıt Hermann Noack," Martin Heidegger, The Piety of Thinking, çev., notlar ve yorum James G. Hart ve

ve "müspet"(!) bilgi ürettiği söylenen disiplinlere yukarıda sözünü ettiğimiz temeli artık sağlayıp sağlayamadığı sorusunu düşünce gündemine getirmesi kaçınılmaz. Felsefe Kant'ın günündeki ayrıcalıksız/güçsüz konumundayken bir teselli bulduğu şu, *Universitas*'ın "Hakikat"ini öteki disiplinlere söyleyebilme gücüne bile sahip değil artık. Çünkü felsefe alanı parçalanarak, birer uzmanlık ve meslek olarak gelişen "insan ve toplum bilimleri"nin etkinlik alanlarına dönüştü. Aynı süreç içinde tıpkı öteki disiplinler gibi felsefenin kendisi de üniversiter çatı altında ders programı olan bir akademik mesleğe, uzmanlığa indirgendi. Felsefenin içine düştüğü bu durumun diğer disiplinlere çıkarttığı fatura, felsefi eleştirinin yokluğunda onların tekno-bilimsel dünya metafiziğinin giderek daha fazla kölesi olmalarıdır diye özetlersek abartmış olmayız. Heidegger'in uyarısı tam da bu noktadaydı sanırım.

İşte bu yeni durum hesaba katıldığında, Derrida'nın ifadesiyle, bir yanda teknoloji, öte yanda da teori, bilim ve akıl arasında ayrımın geçerliliğinin kalmaması nedeniyle, tekno-bilim sözcüğü kabul edilmek zorunda. Derrida burada Heidegger'in alıntıladığımız teşhisine katılarak, "artık modernliğin alanında akıl ilkesini teknoloji fikrinden ayıramıyoruz" demektedir.[25]

Gene de sormalıyız: bu yeni gerçeklere aymak bir teslimiyete mi götürmeli işi özgürce düşünmek olan, bunu isteyen kişiyi? Derrida'nın yazdıkları, ve de daha önemlisi, diğer felsefeci arkadaşlarıyla elele Fransa bağlamında yapmaya çalıştıkları, bizlere ve bizim için önemli ipuçları sağlıyor. Ona göre, bugün pazara dayalı ve modern ulus-devletli Batı toplumlarında üniversiter araştırma ve eğitim politikaları artık bir süredir önemli bir tartışmanın esas gündem maddesi haline gelmiştir.[26]

John C. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976): 64, 69.]

25 Derrida, "The Principle..." 12.

26 Derrida şöyle diyor: "Siyasi rejimleri ne olursa olsun, Devlet bu alanda geleneksel olarak ne tür rol oynarsa oynasın, bütün ileri sanayileşmiş toplumlarda (ve de hepimiz biliyoruz ki, Batı demokrasileri bile bu konuda aralarında epey farklılık sergilerler) bu tartışmanın üzerinde durduğu noktalar giderek benzeşmektedir. 'Gelişen ülkeler' diye bilinenlerinde ise bu sorun kesinlikle farklı ama her durumda öncekilerden ayrılamaz modellere uygun olarak bi-

Derrida bu sorunun artık ulus-devlet çevresinde dönen bir soruna indirgenemeyeceğini; çünkü sorunun merkezinde şimdi çok-uluslu askeri-endüstriyel komplekslerin ya da tekno-ekonomik ağların, daha doğru bir deyişle, çokuluslu ya da uluslararası görünüşlü tekno-militer ağların yattığı yolunda epeydir bilinen gerçeği yeniden ileri sürmektedir. Derrida'nın da aktif rol aldığı, Fransa örneğinde sürdürülen tartışma bir süre araştırmaların yönlendirilmesi çevresinde dönmüştü. Esas mesele, araştırmaların tamamen bu ağlara egemen çıkarların kullanımlarına uyarlı 'çerçeve'ler dahilinde otoriter bir biçimde programlanmış, odaklandırılmış ve örgütlenmiş olmasıydı; üniversiteler de bu koşullarda işbirliğine dünden hazırdılar.[27]

Derrida ve bir grup arkadaşının 1975 yılında (şimdilik bizimki gibi toplumlarda muhalefete pek tanınmayan, onlar için şimdilik 'olağan' koşullarda yurttaşlık hakları güvence altında bilginler, düşünürler olarak) Fransız devletinin liselerdeki felsefe eğitimini budamak yönündeki müdahaleciliğine karşı koydukları açık tavıra ve kurdukları *Group de Recherche sur l'Enseignments Philosophique*'e ne demeli? O grup ki, devletin liselere yönelik bu girişimi karşısında, liselerin son sınıfından önce bile, örneğin 10-11 yaşlarında da felsefenin pekalâ öğrenilebileceğini, felsefenin ancak belirli bir yaşın üstündekilere öğretilebileceği fikrinin Eflâtun'dan bu güne temelsiz korku ve fanteziler üzerine kurulu olduğunu kendi giriştikleri deneyle ispatlamışlardı.[28] Yakın bir zamanda da, Derrida'nın da aralarında olduğu üniversite içinden bir grup düşünürün üniversiteyi de Fransız devletini de eleştiri hedefi yapan ve (boyalı olmayan?) Fransız basınında yayınlanan açık mektubuna ne

---

çimlenmektedir." A.g.e., 11.

27 Son Yıllarda Avrupa Birliği'nin empoze ettiği, kendilerine öncelikli konular dışında pek de araştırma yapılmasına izin vermeyecek şekilde hazırlanmış, dünyanın gidişini açıklamak için en kötü yol olan 'hukuk' önlemleriyle de Avrupa çıkarlarına hizmet etmesi güvence altına alınan araştırma 'çerçeve'lerine duyulan kölece rağbet ve paragöz başvurular buna en güzel örnektir.

28 Olayın ayrıntısı için bkz. **Criticism in Society**, ed. Imre Salusinszky (New York: Methuen, 1987) içinde Derrida ile yapılan görüşme; özellikle, 13-14.

diyeceğiz? O mektup yazarlarının eleştirdikleri şey, çağın gereklerine uyacağız denilirken, bizzat yurttaşların yararını gözetmek üzerine meşruiyet kuran devletin bu hususta kapsamlı bir düşünmeden kaçınıyor olmasıydı. Ayrıca, mektup yazarlarının bir başka boy hedefi daha vardı ki o da, karar alma süreçlerinin artık üniversitenin tümünü giderek daha az temsil eden temsil organlarından ya da partizan ve dar çıkarlara hizmet veren baskı grupları ve mesleki kuruluşlarından geçiyor olmasıydı.[29]

Yeri gelmişken değinmeden geçmeyelim: Derrida kısmen yukarıda vurgulanan tarihsel gözlemler ışığında ve *Universitas* kavramından hareketle, günümüzde üniversiter çevrelerde sürdürülen değişik "kurgusökümcü" eleştiri çabalarını da[30] şöyle gerekçelendirmekteydi:

> "*Universitas* işte [Hegel'de anlaşılan şekliyle] Devletin onto ve auto-ansiklopedisidir. Devletin gücünü tasarrufuna geçirmek isteyen belirli sivil toplum güçleri ne olursa olsun, her üniversite ("sağda" ya da "solda," fark etmez) öyle kaldığı sürece bu modele dayanır. (Tanım gereği, evrensellik iddiasında olan) bu model belirli bir tür devletin (Prusya, I. ve II. Napolyon, cumhuriyetçi-burjuva, Nazi, faşist, sosyal-demokrat, halk demokrasisi, ya da sosyalist devlet türleri [için hep aynı]) güçleri ile pazarlık masasında her zaman uzlaşma içinde bulunduğundan, dayandığı kavramların, kullandığı araç ve

29 Bkz. "Derrida and his friends deconstruct France's universities." **The Times Higher Education Supplement**, Haziran 12, 1992; 1.

30 Burada bilerek çoğul kipi kullanılmıştır. Yeni düşünsel arayışları moda giysi izler gibi izleyenlerin içine düştükleri bir yanılgı da, örneğin "*deconstruction*" denen uğraşta komprime tek bir yöntem aramalarıdır. Oysa, bu akımın asıl babası sayılan Paul de Man da, Derrida da tek bir "kurgusökümden" sözedilemeyeceği, bunun bir şablon oluşturmadığı, ve çözümleyicinin rolünün yalnızca bir metnin kendi kendine sökümüne uğrayarak belki de bir başka biçimde yeniden toplanması için aracılık yapmaktan ibaret olduğu, bir öğreti ve öğretim yöntemi haline getirilmemesi gerektiği yönünde nice kez uyarıda bulunmuşlardır. Bu yönde uyarılardan biri için bkz. Paul de Man, **The Resistance to Theory**, (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1986): 118. Bütün bunlardan bu makale yazarının çıkardığı derse gelince: Tanrı beni bu kez de Türkiye ve dünyada olası dekonstrüktif kelâmlardan korusun; pozitivist bilim felsefesinin buyruklarıyla kendim başedebilirim.

yolların, pratiklerinin kurgusal çözümlenmesi (*deconstruction*) ona [yani devlete] uyum göstermeye eşit yatkınlıkta olan başka güçlerin anında geri gelme tehlikesini göze almaksızın, bu kuruma öyle hemen cepheden saldırmakla ve onu kaldırmaya çabalayarak ilerleyemez... Üniversitenin kendi güçlü temellerini sorgulamaya başladığı [şu] anda bir kurgusöküm çabasının Üniversite toprağını terk etmemesi zorunluluğu da buradan kaynaklanır. Aynı zorunluluktan ötürü bir kurgusöküm çabası meydanı ampirisizme ve hazırda bekleyen güçlerin serbestçe at oynatmasına terk etmez."[31]

Özetle, bugünkü koşullarda akademik yaşamın iç yapılanışı ulus-devletin önceliklerine ve 'Pazar' tanrısının tekelci arz-talep terazisine kayıtsız kalamıyor. Tekno-bilim ve pazarlama *ethos*'unun 'uygulamalı' disiplinlere verdiği aşırı primin, temel bilimsel araştırmalar yapmaya dönük doğa, insan ve toplum bilimlerini, hatta felsefe gibi tam da *contemplatio*'nun en fazla gerçekleşmesinin beklendiği alanları pragmatik kaygılarla daha da olumsuz yönde etkilemesinden, karşılığında da bu disiplinlerin de Heidegger ve Adorno'nun uyardığı meslekleşmenin bile ötesinde, birer albenili 'paket servisi'ne dönüşmelerinden korkulur. Pazarın gizli diktatörlüğünün yanında, ne zaman siyasi bunalıma düşse açıkça diktatörleşen rejimlerin tek çatı altında denetlemeye geçtikleri üniversiter eğitim kurumlarının bu tür eğilimlere karşı direneceğini, özgürce düşünen insan yetiştiren *Universitas* modelini sonuna dek sürdüreceğini düşünmek safdillik olurdu. Çoğu gelişen (!) ülkede istenilen insan tipi de bir tür insan-mal ve bu arada kendini tüketen kuldur; yoksa bıraktık özgür düşünen yurttaş idealini, 'stajyer yurttaş' bile değil.

Gene de aynı kurumsal çatılar, zor kullanılarak tümüyle kaldırılmadıkları sürece, çağdaş ülkelerde belirli bir heterojenliği ve özerkliği değişik düzeylerde inatla sürdürmeyi becerebiliyorlar. Bu nedenle, belki de düşünmeyi/dili bir araç gibi gören tekno-bilimcilik alışkanlığını ara sıra unutmamız ve

31 "The Age of Hegel,": 33.

başka tür bir düşünme ve dile hiç değilse arada bir kendimizi bırakma şansı tümüyle yitip gitmiş değil. Hem de üniversitenin "iç düşmanları"na karşı Wilhelm von Humbolt'un kürsüsüne bir zamanlar at sırtındaki 'Dünya Ruhu' (*Weltseele*) sanılan Korsikalıyı atamayı neredeyse telkin eden Shils gibilerin o hiç de masum olmayan retoriklerinin içerdiği saklı şiddet karşısında bile![32]

Bu yazıyı şimdilik noktalarken şöyle bir öznel tutumu dile getirmek benim için boyun borcu oldu artık. Bu konu üzerinde çalışırken, insanın aklına doğal olarak hep geçmişi, şimdisi ve de geleceğiyle Türkiye'deki akademik gidişat geliyor. Benim bu yazıyı genişleterek yeniden kaleme almama yol açan etkenin, ve dışarıda başkalarının ciddi olarak irdelediği "aklın yöntemi"nin bu ülkede hiçe sayıldığı yıllar öncesinin akademik açıdan fırtınalı o sevimsiz (bariz biçimde de zorba ve tekinsiz) günlerinde yitirdiğimiz Tarık Okyay olması, anısı acı da olsa bana cesaret verdiği için gözümde çok değerli. Amansız hastalığa direnirken akademik yaşamı rahat bırakmayanların, hele onlara hemen uyum göstermeyi bilgi üretmenin koşullarını korumaya yeğleyen akademisyenlerin sergiledikleri seviyesizlik karşısında da bilinen gülümsemesiyle tutum koyan dostumun, yaşasaydı benim belki de başka nedenlerle hazırlayor olacağım bu yazıyı taslak halinde okumasını çok isterdim. Belki o benzersiz gülüşünü eksik etmeksizin, otoriter aklın tam da göbeğindeki 'malûmatçılığın' insanı çerçeve, kalıp ve hizaya sokmaya yönelik 'teksesli'liği karşısında "bilgi"nin 'çoksesli'liğini hep savunan o özgür düşüncesiyle beni esinlendirecek yeni şeyler söylerdi sanırım. Gitti, ne yapalım... Gittikten sonra bile şu yazının kaleme alınmasına neden oldu ya, siz ona bakın. Ölümün özgür düşünmeyi ortadan sildiği nerede görülmüş ki...

---

32 Bkz. Edward Shils, "The Service of Society and the Advancement of Learning in the Twentieth Century", Minerva, XXX/2 (Yaz 1992): 268. Shils'in hedeflediği disipinler özelde Amerikan üniversitelerinde, kendi doğalarıyla çelişen kariyerciliklere karşın alternatif düşünmeyi sürdürmeye çabalayanların içinde uğraş verebildikleri "humanities" disiplinleridir.

'Modern Çağ'da *Universitas* anlayışının geldiği nokta: bir ekleme*

Aşağıda yazılanlar daha önce yayınlanmış olan "Modern Çağda *Universitas* kavramına ne oldu?" başlıklı yazıya bir tür ekleme, *marginalia*, belki de aynı zamanda çevresi pek de belirgin olmayan yeni bir açılışa, yeni bir düşün sapağındaki yolculuğa hazırlanış olarak okunabilir.

Önceki metinde, baskın toplumsal-ekonomik-siyasal yeni eğilimlerin etkisiyle dünyanın hemen her ülkesinde ortaya çıkan yeni sorunlar ve zorlamalar karşısında günümüz üniversitelerinin hangi önceliklerle, ne yönde dönüşmeye uğramakta oldukları gerçeğinden yola çıkmıştık. Benzer kaygılar günbatı'mızdaki başka ülke düşünür ve akademisyenlerini de zorladığından, kendim de bazıları gibi özellikle Kant'tan kısa bir dolanım yaparken kendi tarihsel-toplumsal koşullarımızı da göz ardı etmeden, modern üniversitenin bizde de üzerine oturduğu temeli yeniden düşünmeye çalışmıştım kendi çapımda. Bu temel de o hep göklere çıkardığımız ve biz bilim emekçilerinin pek de kolay vazgeçemeyeceği "Akıl" ve, her tür inanç karşısında, özerkliği mutlaka bir yerlerde birilerince savunulan bu kavram üzerinde yükselen akademik araştırma ve öğretim faaliyeti idi. (Sözcüğün büyük harfle başlatılması bir rastlantı değildir). Aydınlanma düşüncesinin temel taşlarından biri olan bu sözcüğün Roma ticaret işlemlerindeki Latince *ratio*'dan geldiğini anımsamamızda sayısız yarar var.

Ama Kartezyen dünyanın sona yaklaştığının sık sık yinelendiği şu günlere dek uzanan geçmiş zaman "bilen-Özne"nin *cogito*'suna hapsedilen bu *ratio*'nun, geçerakçe sanılanın tersine, pek de kadir-i kül olmadığına, giderek kendi kendini

(*) İlk kez Modern Çağda Üniversite ve Yüksek Öğretim Modelleri Sempozyumu, Ankara 29-30 Kasım 1996, 1. Oturum: "Modern Çağda Üniversite ve Bilim Üretimi"ne, ardından Toplumsal Araştırmalar Kültür ve Sanat Vakfı, Ankara Şubesi'nce hazırlanan "Nasıl bir Üniversite?" konulu sempozyumda (9-10 Mayıs 1997) sunulan ve Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000) içinde yer alan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş biçimidir.

yıkma noktasına bile uzandığına sayısız örnekle tanık oldu. Bu hem dünyada hem bizde böyle. Bu durumda Kant'ın yaşamının son yapıtlarından biri olan "Fakültelerin Çatışması" (1798)'ndaki 'temkinli iyimserliğin' dayandığı esasın da düşün dünyasında yeniden gözden geçirilmesi, kaçınılmaz olarak tartışma gündemine getirilmiş bulunmakta.

Nedir modern üniversitenin şimdi içinde bulunduğu koşullar ışığında elçabukluğu marifet ve içi boşaltılmış ve sloganlaştırılmış siyasi, ekonomik, teknolojik, vb. kavram ve reçetelere sığınmaksızın, yeniden gözden geçirilmesi önerilen bu gizli ilke, bu esas?

Bazıları buna "Yasa" (gene ilk harf büyük) demeyi tercih ediyor: örneğin Derrida. Ona göre, modern zamanlarda akademik-bilimsel çalışmayı yönlendirdiği varsayılan bu gizli ve üniversite çalışanlarınca içselleştirilmiş ilke tarih içinde ortaya çıkmış olan ve hem geçmişi hem de geleceği kapsayacak ölçüde zamansızlaştırılmış bir kurgudur. Kant'ın zamanının fakülte hiyerarşilerinin devlet ile ilişkileri içinde doğan, aralarında ve dışlarındaki kurumlarla olan çelişme ve çatışmalara çözüm getirmek üzere yaslandığı "Akıl" ilkesi, kanımca özünde Derrida'nın muğlak bir şekilde "Yasa" diye konumladığı temelle neredeyse aynı. Eğitim felsefelerine, somut üniversite yasalarına, üniversite özerkliğine, vb. dek uzanan bilgi üretimine ilişkin her şeyi çerçeveleyen genel felsefe yazınının özellikle Descartes-sonrası dönemde hukuk terminolojisinden ödünç alınan sözcüklerle dolu olduğuna (örnek: Hegel) daha önce başkalarınca da işaret edilmişti zaten. Bilgi üretimini uzun süre hegemonyası altında tutan bu "Yasa" dili karşısında, örneğin Özneyi tahtından eden yeni bir dilin felsefe söylemine egemen kılınması (Althusser'in 'olgun Marx'tan örnek getirdiği "eğilim" [*tendence*] gibi kavramlar) bu teşhisin hemen ardından gelen zorunlu bir adım olarak anlaşılmalıdır. Daha emekleme aşamasındaki bu yeni çaba çağımızı niteleyen tekno-bilimsel anlayışı da, o anlayışın somutlaştığı her tür kurumsal yapıyı da köktenci bir biçimde yeniden-düşünmeye zorlayacaktır bizleri.

Kantgil konumdan akademik özgürlüğü savunan, devlet karşısında pısırık ama zamanında gizli cumhuriyetçi hatta Jakoben olduğundan kuşkulanılan anlayışın bu "Yasa" nedeniyle şematik kalmaya mahkum ve bir anlamda siyasi özgürlüğün yollarını da tıkıyor olması, gene de aynı genel ruh halinden esinlenen bir W. von Humboldt'un başarılı 1810 Berlin Üniversitesi denemesini, bu başarının Amerikan kopyalarında tekrarını, bizde de Cumhuriyet döneminden bile önce benimsenen Fransız-Prusya eğitim modelinin kazanımlarını bir çırpıda silip atmıyor elbette.

Benim söylemeye çalıştığım şu: Üniversitelerin daha önce, hele çağımızda kitle üniversitesi (*mass university*) olma yönünde geçirdiği bütün değişiklikler, ve derken 'bilgi fabrikası'na dönüşmeleri, üniversitenin kendi görece özerk alanıyla öteki toplumsal-tarihsel süreçler arasında ortaya çıkan etkileşimlerin çabucak gevelemeye alışık olduğumuz o "Akıl" ilkesine, o gizli "Yasa"ya hiç de uygun oluşmadıklarının göstergeleri. Dolayısıyla, yukarıda eleştiri hedefi olan metafizik dille konuşarak ve eyleyerek, çağdaş topluma ve üniversiteye egemen toplumsal süreçleri yeterince doğru çözümleyebileceğimizi ve etkileyebileceğimizi, özelde de burada bulunan herkesin değerli bulduğuna inandığım "bilgi üretiminin özerkliği"ni yeterince koruyabileceğimizi pek sanmıyorum. Çünkü bu 'romantik' bir akademik özerklik ve özgürlük anlayışı. Bunun da nedeni toplumsal süreçlerin hemen bütün alan ve düzeylerde rasyonellik ilkesine uygun işlemiyorlar olmaları. Uzun ve zorlu bir yolda özgürce bilgi üretmenin ve bu bilgiyi başkalarıyla paylaşmanın önüne dikilen engelleri (devletin üniversiteyi sürekli kendi ideolojik aygıtı olarak parmağının altında tutmaya çalışması; pazarın gizli totaliterliğinin üniversite yaşamını bir tür "Kültür endüstrisi A.Ş."nin gerektirdiği işyaşamına dönüşmeye zorlaması vb.) aşma çabasının çok önemli bir momenti, eskisinden farklı, yeni bir dili konuşmaya çabalamaktan ve buna uygun örgütlenme ve eylemeye girişmekten de geçmek zorundadır gibi görünüyor.

Bu, öncelikle yeni bir 'sorunlaştırma,' ve de bunu gerçekleştirebilmek için gerekli yeni bir teorik 'sorunsal' (*problema-*

tique) gerektirir; hem de daha baştan titizlikle düşünülmesi gereken kavramlar, benzetmeler, mecazlarla. Kısacası, varlığımızın içinde yuvalandığı dilin zenginliğinden alabildiğine yararlanarak.

Üniversite anlayışımıza egemen eski ve gizli "Yasa"nın artık işlemiyor, geçersiz olduğunu söylemekle sorun bitmiş olmuyor; tersine daha yeni başlıyor. Örneğin, 'sorumluluk ahlâkı' ya da 'akademik ahlâk' gibi kullanmaya alışık olduğumuz ifadelere kurulmasına girişilecek yeni bir dünyada artık yer yok mu? Bunların sık sık ihlaliyle karşılaşan bizler bu türden değer yüklü ifadelerin ihlalini gerekçe göstererek, o gizli törel "Yasa"nın işlemediğinin yalın bir örneği sayarak, bir yana mı atmalıyız? Bu sorunu en fazla dile getiren Derrida da epey rahatsızlık duyuyor hem kendi konumunu hem de başka akademisyenlerinkini düşündüğünde. Oldukça doğruluk payı taşıdığını düşündüğüm şu sözlerinin ardından, yeni bir 'üniversite sorumluluğu' konusunda çaresiz kaldığını da itiraf ediyor: "Kötü hissediyoruz," diyor Derrida, "tersini söylemeye hangimiz cesaret edebilir. Kendi (sorumlulukları) hakkında iyi hissedenler varsa onlar halâ kendilerinden ve başkalarından bir şeyler saklıyorlar."[33] Peki ama, hangi koşullarda mümkün yeni bir akademik-bilimsel *ethos*, yeni bir sorumluluk acaba? Bu konuda Derrida'nın söyleyebildiği ve belki de şimdilik her birimizin söyleyebileceği de şu: "Bu konuda hiçbir şey bilmiyorum; sorunun biçiminin klasik, tam da Kantgil türden bir protokol oluşturmasına karşın. Sorunu öne çıkarırken halâ o bildik, geleneksel sorumluluğu koruyan bir mütevelli gibi eylemde bulunmayı sürdürüyorum."

Sorumluluğun artık eski "Yasa" söylemince güvence altına alınamadığı, üniversite *Idea*'sının üzerinde yükseldiği temellerin gezegenin ekolojik koşulları değiştiğinden erimesi kaçınılmaz bir buz tabakasından ibaret olduğu duygusunun yaygınlaştığı bir zamanda yeni bir üniversite sorumluluğu söyle-

33 Jacques Derrida, "Mochlos; or, The Conflict of Faculties," Logomachia: The Conflict of Faculties, ed. R. Rand (Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press, 1989?): 7.

minin nasıl olacağı üzerine kafa yormak, bütün bu belirsizliğe karşın, gözümde gene de önemli bir değer taşıyor.

Türkiye'de akademik yaşamın ne denli görece az güvenceli olduğunu periyodik sarsıntıları yaşayarak öğrenmiş bulunan bizler, görece hukukî güvencesi çok daha yüksek koşullarda öğreten ve üreten M. Derrida'nın pek gerisinde kalmış sayılmayız modern üniversitenin içine düştüğü bunalımı algılamak ve üzerine düşünmek söz konusu olduğunda. Somut fiilî müdahaleleri ve hazırladıkları üniversite yasalarıyla sözünü ettiğim gizli "Yasal" söylem adına üniversiteye sık sık devletin ideolojik aygıtı konumunda olduğunu hatırlatmak gereği duyan dış mihraklara belki bizler de yardımcıyız. Bu sorumluluğu kendimize yeniden hatırlatmak ve üniversiteyi layık olduğu çizgide hizaya getirmek yönünde, üniversite-dışıyla şaşılacak bir çabuklukla işbirliğine girerek 'sorumluluk ahlâk'larını belki de fazlasıyla yerine getiren üniversite-içi birey ve grupların örnek davranışlarını gözlemlemek ayrıcalığına hepimiz sahip olmadık mı geçmişte?

Şakası bir yana, bu kadarı bile, yaslanılan, sınırları belirsiz, hepimizi güden o "Yasa" dil ve söyleminde bugüne dek güvence aranılmasını, karşıtına dönüşmüş o yüce "Akıl" ilkesini temelden yoksun kılmıyor mu? Özgür düşünmenin ve bilgi üretmenin önüne sık sık çekilen engeller bu ilkelerle aşılabilir mi? En azından bu ilkelerle ne denli direnilebilir o engeller karşısında?

Ama bütün dünyada üniversiter sistemin içine düştüğü bu bunalımın Türkiye'de hangi koşullar altında yaşandığını artık yeni bir konumdan hareketle tartışmamız, bunu yaparken de basmakalıplaşan kurgulara sığınmayı sürdürmekten kaçınmamız gerekir sanıyorum. Bu nedenle, işte yanlışlanmaya açık bazı noktalar:

Bazen kişi 'ego'larına ve güdülenimlerine bile indirgenebilen, örneğin yakın geçmişte tepeden inme girişilen yasal yeniden-düzenlemelerin sıklığı dikkatlerimizi çekmesi ve bir şeylerin belirtisi olarak okunması gereken bir nokta değil mi? Seksenli yılları niteleyecek Özallaştırıcı döneme yol açan, üniver-

siteyi hizaya getirici müdahale ve yasal düzenlemeler "Yasa" ve "Akıl"ın ne denli araçsallaştırılabileceğini ve tam karşıtlarına dönüşebileceklerini düşündürtmüyor mu? Sorun ulus-devletin üniversitede özgürce bilim üretimine olanak tanıması ya da bunun önünü tıkaması değildir yalnızca. Dıştan üniversiteye yapılan siyasi müdahale örtük bir başka boyutuyla da, sözgelimi sivil toplumun bağrında doğarak egemenlik kurmaya başlayan ve çelişmelerini devlet mekânına da taşıyan eğilimlerle de ilişkilendirilerek düşünülmelidir. Seksenli yıllarda yurttaşların vergilerinin bir kısmının aktarıldığı üniversitelerin varolan yasal düzeneklerinin değiştirilmesi sonucunda adı gene 'üniversite' olan eğitim şirketlerine yönlendirilen mali desteği ve bunu güden anlayışı anımsayalım. Bu sonuncu noktayla, artık meta olarak imal edilen 'malûmat' (*In-formation*; Lat. *informare*) ve gene meta olarak düşünülen 'insan kaynakları'nın piyasada dolaşıma girmesine indekslenmiş, kütüphaneleri artık birer 'veri bankası'na dönüşmeye başlamış, küreselleşen dünyada kabuk değiştirmesinin artık kaçınılmaz ve bunun da ilerleme olduğu yolunda ideolojik telkinlerle devlet-destekli varlıkları savunulan özel üniversiteleri kastediyorum elbette. Özel şirket-üniversiteler, şimdiki yapılarıyla işlemediği sık sık öne sürülen, ama yapılan mali ve diğer müdahalelerle özerkce işlemesine izin verilmeyen ve dolaylı olarak sırtlarından asalakca geçinilen devlet-kamu üniversiteleri karşısında tek alternatif modeli oluşturamazlar. Pazar ideolojisinin bu yeni alt-türünü savunanlar kendilerinden de başkalarından da bir şeyleri saklıyorlar ve bu soruyla yüzleşemiyorlar galiba.

Yazgısı hep aynı ve 'akla' (küçük harfle) zarar etik-yasal, egolojik Özne-üniversite anlayışının getirdiği yasal düzenlemeler kapanına yakalanmak olan bu türden öneriler bizi belleksizliğin doğrudan göstergesi olan nostaljilere sarılmaya da zorlarlar. Üniversite'nin sorumluluğunu 'şimdi'nin çelişmelerle yüklü koşulları altında, sabırla, neo-liberal iktisat ideolojisi köleliğine soyunmuş 'şirket-üniversite' anlayışı dışında aramak zorundayız. Hiç de masum olmayan hazır reçetelere kapılmaksızın belirsiz bir geleceğe korkmadan gözünü diken,

nostaljiyle geçmişin düzeneklerinde sığınak arama kolaylığına kaçmayan, bu arada da üniversitenin gerçek bir özeleştiri yapması önüne dikilen yasal ve diğer engelleri aşmak için demokratik mücadele veren her çaba yönünü 'şimdinin yıldızı'na (Octavio Paz)[34] göre belirlemek zorunda.

Buna girişmeye teşneysek, daha doğrusu var-oluşumuzun sürükleyici gücünü burada buluyorsak, herhalde bunu belleğimdeki bir örnek olarak, günümüzün rezilce mistifikasyonlarına yem edilen Heidegger'in ayakları yerden kesik Rektörlük konuşmasındaki başarısızlığın ve benzer daha nicelerinin gerçek nedenlerini de düşünerek yapmamız gerekecek; Heidegger esin kaynaklarımız arasında ister olsun ister olmasın.

34 "Antik dönemin insanlarının gözünde geçmiş bir altın çağ, günün birinde yitirilmiş olan doğal Cennet idi. Modernler için ise seçilmiş yer, vaat edilmiş toprak gelecek idi. Ama ozanlar ve sevgililer, Epikürcüler ve bazı mistiklerin zamanı her zaman şimdi'[de]dir. An hazzın olduğu kadar ölümün de, duyuların olduğu denli öteye ilişkin vahiyin de zamanıdır. İnancım o ki, tarih ufkunda henüz belirmemiş olan, ama dolaylı birçok biçimde haberi verilmiş olan yıldız "şimdi'nin yıldızı olacaktır. Erkek ve kadınlar yakında şimdiki zamana ait bir ahlâk, bir siyaset, bir erotika ve bir poetika kurmak zorunda kalacaklar. Şimdiki zamana dönük bu değişme doğal olarak bedeni de içerecektir. Ama bunun modern Batı toplumlarına özgü mekanik ve ayrımtanımaz [*promiscuous*] hedonizm ile karıştırılmasına ne gerek var, ne de bu istenilecek bir şeydir. Şimdi, yaşamın ve ölümün içiçe olduğu bir meyvadır." Octavio Paz, "Poetry and Modernity," **The Tanner Lectures on Human Values**, XII, ed. Grethe B. Peterson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991): 75.

Dalgın Thales, uyanık üniversite a.ş.

Öykü bilim çevrelerinde iyi bilinir:

Platon bilgi konusunun ele alındığı *Thaetetus* diyaloğunda (174A-B) Sokrates'in ağzından Sokrates-öncesi doğa felsefecilerden sayılan Fenike asıllı Thales'le (İ.Ö. 6. yüzyıl) ilgili bir öykü anlatır.

Bu astronom (Helencede böyle) gökyüzünü incelerken önündeki kuyuyu görmez ve düşer içine. Yanındaki zeki ve canayakın Trak hizmetçi kız da yapıştırır latifeyi.

Sokrates de söyleşide muhatabı Theodorus'a bunun erdemsevgisi (*philo-sophia*) içinde olan herkes için geçerli olduğunu, böyle olanların kapı komşularının insan mı yoksa bir başka varlık mı olduklarını fark edemeyecek denli dalgın olabileceklerini ekler. Oysa Platon'un bize resmettiği Sokrates'e göre, bu tür gerçek düşünce insanlarının bütün bu dalgınlığına yol açan temel soru insanın (*anthropos*) ve doğasının (*phusei*) ne olduğudur. Thales'in gökleri incelemesi, şimdilerde mühendisçe diye kolayca nitelendiriliveren çabaları falan hep bu sorunun birer parçasını oluştururlar.

Bu öyküden yola çıkarak, dalgın profesörler ve genelde de düşünce ırmağında yüzen insanlarla ilgili uydurma ve/ya da gerçeğe dayalı türlü şakalar yapılagelmiştir. (Pasteur'ün ev-

leneceği günde apar topar çalışma mekânından kaldırılıp kiliseye yetiştirilmesi, öğle sıralarında kampusta öğrencisiyle iki çift lâf eden Einstein'ın konuşma bitiminde öğle yemeği yiyip yemediğini belirlemek için konuştuğu kişiye karşılaşma anında kendisinin hangi yöne doğru yürümekte olduğunu sorması gibi). Ama bu özel dalgınlığın bilerek seçilen bir dünyada yer tutmanın, özel bir insan uğraşısını yaşam biçimi olarak bilinçli benimseyişin hoş bir cephesini oluşturduğunu unutmamak gerek – bilinçli ya da koşulların zorlamasıyla diğer yaşam biçimlerini seçmiş başkalarının gülümsemesine yol açıyor olsa bile.

Burada 'özel' ve 'bilinçli' sözcüklerinin altını çizmek isterim. Neden?

Çünkü bu özel dalgınlığı beraberinde getirebilen bilinçli seçiş gene bilerek başka yaşam ve uğraş biçimlerinden vazgeçmeyle birlikte gidiyor. Biz gene dönelim artık yerleştiği Miletli sayılan Thales'le (yeşil kart almış mı bilmiyorum) ilgili olarak Aristoteles (İ.Ö. 384-322, yeşil kart alamamıştır Atina'da çok uzun yaşamasına karşın) tarafından nakledilen bir başka öyküye (*Politikon*, I, 1259a): Aristoteles her ne kadar erdemliliğine binaen Thales'e atfedilse de heryerde uygulanan bir servet edinme yolundan söz açar. Öykü bu ya, der Aristoteles, herkes adamcağızın yoksulluğundan dem vurup felsefenin yaşam için yararsızlığını anlatmaya çalışır dururlarmış kendisine. O da sonunda bir yıl daha kıştan astronomi bilgisine dayanarak o yılki zeytin rekoltesinin epey iyi olacağını yordamış ve kalan azıcık parasıyla gidip önceden Milet ve Chios'daki atıl bütün zeytin preslerini işletmeyen sahiplerinden ucuza kiralayarak kapatmış. Mevsimi gelip de doğru yordadığı gibi ürün bollaşınca preslere olan talep de fırlamış. Onun istediği kiraları vermek zorunda kalmış talep sahipleri. Tartışma bağlamı servet edinmeyle ilgili olsa bile düşün hemşehrimiz Aristoteles bu öyküden yaşamın bütününe genellemediği ama önemli bulduğu bir ders çıkarmaktadır. Öykü oldur ki, Thales yoksulluğunu ve de felsefeyle uğraşmasının onu gönendirmeyeceğini ikide bir başına kakıp duranlara, filozofların isterlerse

zengin olabileceklerini, ama onların böyle şeylere önem vermediklerini böylelikle gösterir.

Burada Platon'un Akademisinden, Aristoteles'in Lyceum'undan, İslam dünyasının medreselerinden, Harran'daki 'üniversite'den, Ortaçağ Hıristiyan kolejlerinden ve üniversitelerinden geçip gelerek bugüne ulaşan tarihi yeniden adımlamaya girişilmeyecektir.

Ama günümüzde üniversitenin bir yanda siyasi yetke öte yanda da her şeyin metalar değişimine girmeye aday olduğu pazar ve özelde de enformasyon pazarı ile ilişkisine, nitel ve nicel bağımlılık derecesine yaklaşmamızda bir ölçüde yardımcı olacağını düşündüğümden, "Aydınlanma Çağı" olarak bilinen 18. yüzyılın ilk yarısından bir örnekle tartışmamı sürdürmek istiyorum.

Yer: Prusya'nın Berlin'den sonraki önemli üniversite kentlerinden ve ticaret merkezlerinden biri olan ve bugün Rusya topraklarında Kaliningrad olarak bilinen Königsberg. Yetiştirdiği ve doğumundan ölümüne dek orayı hiç terk etmeden evren ve dünya hakkında çok şey yazmasıyla ünlü Kant'tan anımsayabilirsiniz bu insan yerleşimini. Kant'ın gençliğinde buranın zaman zaman Rusya ve Prusya orduları arasında el değiştirdiğini ve çok büyük zarar görmediğini biliyoruz. Henüz aşırı milliyetçiliğe özgü bağnazlıkların yolaçtığı topyekün yıkımlar çağına çok var; bir önceki yüzyılın din savaşlarının insan kırımı ise kendini tüketmiş durumda. Modern devlet aygıtının prototipi mutlakiyetçi devlet Avrupanın heryerinde boygösterdiği gibi burada da başta düzenli ordu olmak üzere, nüfus ve kaynakların yeni bir anlayışla seferber edilmesi gibi hususlarda yol alınmış. Ama acaba üniversitelerinin hatırı sayılır bir üne sahip olmasına, Berlinde Bilimler Akademisi kuran "mathesis universalis"in en önemli savunucusu Leibnitz gibi büyük felsefecilerinin, Wolff gibi kuru da olsa rasyonalizmi yerleştiren felsefecilerin bir gelenek oluşturmasına karşın Prusya topraklarında siyasi yetke ile *universitas* idealinin işlendiği yüksek öğrenim kurumu arasındaki ilişki, daha doğrusu, tabiyet ilişkisi nasıl?

Daha "Büyük Friedrich" olarak tanınan, *AntiMachiavelli* başlıklı bir kitabın da yazarı olmanın yanında "Aydınlanmış Despot" olarak da nitelenen II. Friedrich'in, Kant'ında Rousseau etkisiyle Aydınlanma ilkelerini ihtiyatla savunacağı görece hoşgörülü hükümdarlık dönemine gelmedik. Burada asıl onun babası I. Friedrich Wilhelm ve yakın çevresinin bilginin özgürce aranmasına iyi kötü başkoymuş Yakın Çağın dalgın Thalesleri ve onların kurumsal çevreleri karşısındaki tutumundan sözedeceğiz: hem de örneklerle.

Örnek 1: Leibnitz'in Berlin'de kurduğu Bilimler Akademisini kapatır. Adam hakkındaki görüşü: "Bu adam muhafız olarak nöbet tutmaya bile yaramaz." Bu kapatma gerekçelerinden biri belki de.

Örnek 2: Wolff'a yalnızca 17 yıldır hizmet verdiği Halle üniversitesini değil, Prusya topraklarını da 48 saat içinde terk etme buyruğu. Felsefeci aşılırsa idamıyla sonuçlanacağı kendisine açıkça bildirilmiş olan bu mühleti 12 saate indirerek zamandan büyük tasarruf sağlar sadık tebanın kadir-i kül efendisine. Eklemek gerekir, adam Avrupa'nın birçok sarayında el üstünde tutulacak, bu arada Rusya'da I. Petro ona Bilimler Akademisinin ikinci başkanlığını önerecektir. Terk buyruğunun gerekçelerinden en başlıcasının dış kaynaklı fikirlerin askerlerin özgür istencini zayıflatacağı ve kaçakların sayısında artışa yol açacağının kralın kulağına fısıldanması olduğu sonradan dolaşan rivayetler arasındadır. (Ekleyelim, Wolff, ancak Büyük Friedrich babasının tahtına geçip onu bizzat davet ettikten sonra yurduna dönmüş; yeni kralın Berlinde profesör kalması önerisini kibarca reddetmiş; eski kentine dönüşünde büyük bir törenle karşılanarak, bizzat Aydınlanmış Despot tarafından kendisine o zaman hatırı sayılır bir miktar oluşturan 2000 Talerle ödüllendirilmiştir.

Örnek 3: Baba kralın hep uzun boylulardan seçtiği hassa alayı muhafızları arasındaki devşirmelerden çok uzun boylu bir İrlandalıya bağlanan maaş 9000 Taler olup bu Königsberg Üniversitesinin yıllık bütçesinin çok üstündedir. Bu arada güvenilir tarihsel kaynaklara dayanarak kralın bilime çok kayıt-

sız kalmadığını da teslim etmek gerek. Kendisi uzun boylu, ince belli hassa zabitlerini gene çok uzun boylu genç kızlarla evlendirerek sağlam bir yeni kuşak yetiştirmek yönünde bir doğa deneyine girişmişse de deney maalesef başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Ve son örnek: O günlerde Prusyanın asker-millet ruhuna egemen iki haslet vardır. Biri şeref, ötekisi de tutumluluk. Fransızlar gibi peruk takılması yasaktır örneğin. Bunun Fransaya göre iktisaden geri bir köylü-asker toplumu gibi ekonomi-politik nedenlerle açıklanması mümkünse de, ta geçmişte köklerini bulan devlet-zanaatı gereği çobanın sürüye örnek olması gibi nedenleri de hesaba katmak gerekir. Her neyse, aşırı hasisliği ile tanınan muharip-kralın bonkör olduğu anlara da raslıyoruz tarih sayfalarında. Bir yemekte eşref saatine denk düşünce orada bulunan Edelmann adlı bir felsefeciye 1 Gulden vermek gibi bir cömertlikte bulunmuştur kendileri. Felsefeci de kralın bu cömertliği karşısında 'acaba sadık bendeleri olarak kendisine 2 Gulden vererek karşılık verebilir miyim?" diye sessiz düşünmüş ama sonunda egemenin sert mizacı sonucu falakaya yatırılmak gibi bireysel doğurguları olacağından ötürü, istemeye istemeye bağışseverlikte bulunmaktan imtina etmiştir.

Bütün bunların kaynaklarını göstermemiz mümkün; en başta da Prenses Wilhelmina'nın baba sofrasından hatırladıklarına dayanarak. Eğer anekdotlar ötesinde tarihsel-sosyolojik bir saptamada bulunmak gerekirse, modernlik eşiğindeki üniversite yapısı hakkında, Prusya örneğinden çok önemli dersler çıkarmamız olası. Netekim, bugün Jacques Derrida gibi çağımız düşünürleri başta, üniversite çalışanlarının teorik gündeminde bu yapının yer tutması ve kıyasıya tartışılması raslantı olmasa gerek. Hatta dalgın profesörlüğe özgü 'merak saikiyle' yapılan bir araştırma hiç değil. Çünkü uzmanlara scholar'lıktan daha fazla önem verilmeye başlanan pazara güdümlü günümüzde klasik üniversite kabuk değiştiriyor ve bunun önemli doğurguları olacak. Bu yapıya yakından bakmamız ve Kant'ın (1724-1804) gizli-Cumhuriyetçi yapıtları-

nı özgürce yayınlama olanağını bulduğu ve takibata uğramadığı Büyük Friedrich'in ölümünden sonra yeniden sıkılaşan ve kendisini de mektupla tehdid eden sansür hala süregiderken 1798'de yayınlamakta israr ettiği **Fakültelerin Çatışması** başlıklı çalışmasına bir göz atmamız gerekiyor.

Konuyu çalışanların bildiği bir basit gerçektir o zamanlar devlet baba sultası altındaki Prusya üniversitelerinde genel olarak dört fakülte bulunduğu – bu en azından Königsberg için böyle. Bunların ilk üçünün, *Bildung* denilen, dilimize çevirirken de"devlete ve millete hayırlı evlât (=kul)" diye kabaca yorumlayabileceğimiz şu gözde Alman hasletini gençlere kazandıran "**İlahiyat**," (dini bütün kul/ideologlar) "**Hukuk**," (devletin varolan hukuk sistemini meşrulaştırma ve *Staatrāson*'unu haklı çıkarma vazifesinin bilinciyle yüklü kullar) ve "**Tıp**" (neye yaradığını söylemeye gerek var mı hekim-kulların) fakülteleri diye ayrımlaşan "**Yüksek**" fakülteler, dördüncüsünün ise, çoğu kez dış kaynaklı (Fransız Aydınlanması) olduğu için tehlikeli bulunan"Akıl" ilkesine uygun fikirlerin öğrencilere aktarıldığı, daha da önemlisi, bunun uzantısı olarak "Aydınlanmacılık" ve "Cumhuriyetçiliğin" kuluçkada yattığı kuşkusuyla yakın gözetim altına alınan "**aşağı**" fakülte yani "**Felsefe**" fakültesi.

Kant'ın üyesi bulunduğu bu dördüncü fakültenin, "İlahiyat" başta olmak üzere diğerleriyle arasında olan kökten farklılık ve kaçınılmaz çatışmanın birbirini izleyen üç yazıda irdelendiği **Fakültelerin Çatışması** başlıklı kitabı bugün modern üniversitelerin yapısal yeniden-dönüşümü karşısında bir kez daha bütün dünyada tartışma gündemine geldi. Aslında bu kitabın ortaya çıkmasının gerisinde yatan uzun bir kişisel ve toplumsal tarih yatıyor. Bir anlamda bu Rousseau hayranı Kant'ın bilginin aslında salt bir düşünme sorunu değil, esas bir istenç ve iktidar sorunu, bunun da bir siyaset sorunu olduğunun çok iyi bilincinde olduğunun da açığa çıkışı. Yoksa neden yazsın ki 'aydınlanmış despot' ve 'büyük' sıfatlarıyla da tanınan II. Friedrich zamanında ince bir uslûpla kaleme aldığı ve satırlarının arasında cumhuriyetçilik fikrinin hatta Jakobe-

nizmin (bunun yakın tarihimizde İttihad & Terâkkî'yi çok sık nitelemekte kullanılan Jakobenizm'le aynı şey olduğu sanısına kapılmamanızı rica ederim) gizlendiğinden kuşkulanılan, şimdilerde ise aslında fikirlerin özgürce dolaşıp karşılıklı etkileşime girebileceği ve tanımı gereği 'açık' olması gereken "kamusal alan"ın oluşturulmasının bir bilgi/anlama (*Erkenntnis/Verstand*) sorunu değil, cesaret gerektiren bir istenç/us (*Wille/Vernunft*) işi olduğu yeniden keşfedilen (Foucault etkisi) "Aydınlanma Nedir?" başlıklı yazısını?

* * *

Ortaya çıkan ve ulus adına konuşmak dahil bütün yetkileri kendinde toplayan, bu arada yeni toplumsal işbölümündeki işlev farklılaşması ve ihtisaslaşmasına koşut bir kılık değiştirme içinde dönüşen üniversite yapılarının hamiliğini de yüklenen bürokratikleşmiş "modern ulus-devlet"in egemen olduğu çağımıza gelince, akademik işbölümü ve yapılanış, 'disiplinlerarasılık' gibi konular üzerine ne söyleyebiliriz?

Alman Romantizmi ve İdealizminin açtığı yolda, kültür (*Kultur*) ve eğitim (*Bildung*) konularında devletin esas karar mercii olduğu dünya aynı zamanda araçsal aklın şablonlarının modern ulus-devlet istem ve gerekçeleri yanında, giderek endüstriyel-kapitalist işbölümüne de uyarlı hale gelmeye başladığı bir dünyadır. Bu konuda duyulan ciddi kaygılar zaten özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki onyıllarda birbirinden çok farklı yaklaşımlara sahip, hatta yönelişleri birbirine karşıt görünen düşünürlerce dile getirilmişti.[1] Metala-

1 Örneğin Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* başlıklı ünlü Freiburg üniversitesi konuşmasında (1929), genelde *Naturwissenschaften* (Doğabilimleri) ve *Geisteswissenschaften* (Tininbilimleri) olarak ayrılmış bilim dallarında geçerli araştırma yöntemleri ve tekniklerinin farklı olmaları (*Exaktheit* karşısında *Strenge*) çok tartışıldığı halde, gözden kaçırılan esas önemli hususun bilimler arasındaki bölümlenişin artık üniversitelerin teknik örgütlenmesi altında, o da yapay ve zorbela gerçekleştiği gerçeğine dikkatleri çekiyor; bütün bilimlerin üzerinde yeşerdiği toprağın ise özünde kuruduğunu öne sürmekteydi (bkz. **Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik?**, çev., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu yay., 1994). Heidegger, çok sonra **Grundbegriffe** başlığıyla yayınlanan (1981) 1941 Kış yarıyılı derslerinde de modern akademik yaşamın çalışanları hakkında şöyle bir gözlem ve yargıda bulunacaktır: "Eğer köylü ken-

rın dolaşımının toplumsal ilişkilere egemen olduğu bir tarihsel döneme hızla geçildiğinde, acaba değişen derecelerde devlet karşısında özerk olduğu varsayılan (ki bu özerklik hiç de mücadeleyle alınmış bir şey olmayıp, aslında hemen geri alınabilen bir bahşetmedir) üniversiter kurumlarda üretilen "Bilgi"ye ne olacaktır? Hemen belirtelim ki, bilgi üretimi hiçbir zaman formel akademik vb. yapıların tekelinde kalmamıştır; dahası, insanlığın birikimine büyük katkıları olduğu bilinen düşün ürünlerinin çoğu bu türden ortamlar dışında gerçekleşmişlerdir.

Aslında günümüzden geriye kuşbakışı bir göz atıldığında, metalar dolaşımının körü körüne tapınılan bir soyutlama durumuna yükselmesinden hele konumuz bilgi ve malûmatın da sonradan aynı yolun yolcusu haline gelmesinden çok önce, ta Descartes'in felsefe şablonunun yerleşmeye başladığı 17. yüzyıl başlarında sanki zarlar atılmış gibi. O zamanlar giderek yaygınlaşan ticaret ve mal değiştokuşunun gerektirdiği yeni hukuk statüsünün gerektirdiği ve en başta ticaret mahkemelerinde mülkiyete ilişkin işlemlerde kullanılan dilin (örn. *sujet de Loi*) Descartes'ın felsefesinde karşılık bulması, aynı hukuk dilinin Hegel ve günümüze değin felsefe ve bilimler diline egemen olması düşündürücü değil mi?

Bilindiği gibi, Kartezyen "bilen özne" (*cogito ego*) tıpkı hukuk önünde esas örneğini mülk sahibinden alan *sujet de Loi*'da olduğu gibi, dışında yöneldiği ve "nesne"lere dönüştürdüğü gerçekliğin bilgisini tasarrufuna geçirme hakkına sahip bireyi temel alan bir soyutlama. Çok sonra pozitif sıfatını da

---

dini [gıda] tedarik sanayiinde işçiye dönüştürüyorsa, bu önde gelen bir bilim adamının bir araştırma enstitüsünün yöneticisi olmasıyla bir ve aynı süreçtir." (Ing.: **Basic Concepts**, çev. G. E. Aylesworth, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1993: 33]. Frankfurt Okulu kuramcılarından Max Horkheimer de, benzer biçimde "Eleştirel Teori"yi açtığı yazısında hem örnek alınan doğa bilimlerinde hem de sosyolojide kuramsal ve görgül araştırma ayrımının yapılıyor olmasına karşın, bilimsel çalışmanın yapısal bakımdan özellikle akademik çevrelerde sınai üretim biçimine uyarlı işlediğinin (*unter der industriellen Produktionsweise*) gözden kaçırılmaması gerektiğini vurguluyordu [Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie," **Zeitschrift für Sozialforschung**, VI/2 (1937): 247-8).]

kazanacak olan yeni bir hukuk ideolojisinin sultası altındaki ve onun terminolojisine çok şey borçlu bu soyutlamanın halâ gölgesinde sürdürüyoruz günlük yaşamımızı ve ihtisaslaşmış etkinliklerimizi.

* * *

Bütün bu örneklerden çıkarılacak en önemli derslerden biri şimdiye dek evrilegelen üniversitenin Gadamer'in de altını çizdiği şu özelliği: üniversite özerkliği çoğu kez himaye altında işlemiştir. Devlet üniversiteleri dünyanın hemen her yerinde ulusal-devlet denetimi, özel üniversiteler de kârlılık ilkesinin denetimi altındadırlar. Bu nedenle akademik özgürlük de denetim gücünü elinde tutanların gözünde istençleriyle geri çekme hakkını kendilerinde gördükleri bir bahşetme, bağış ve bahşiş olarak düşünülür. Bunun getirebileceği sinmişliğe karşın bilimin özgürlüğünü dışarıdan sınırlayan ve tehdid eden önlemlere karşı bu daracık alanda kendi ince yöntemleriyle yaşatmak bir görevdir bilim insanları için. Bu dünya için olduğu denli, Türkiye için de böyle. Hatta şu bile ileri sürülebilir: devletçiliğin yaratıcılık ve girişkenliği ve en azından yüksek öğretim gibi toplumsal kurumların devlet himayesinde iyi işlemeyeceği mantığıyla kurulan özel üniversiteler bile para basan "ma'lumât fabrikaları" olmanın yanında, hâlâ modern "devletin ideolojik aygıtı" olarak işlemektedirler. Türkiye de Özallaşma döneminin monetarizmi olduğu denli örnek alınan Batı'nın devlet aygıtları, Reaganizm-Thatcherism'in apolojistlerinin iddiaları tersine, küçülmediler. İdeolojik mistifikasyonlarından sıyırdığınızda, devlet ile pazar birbirlerine zıt toplumsal kurum ve süreçler değildirler. Hele, serbest ekonominin 'sivil toplum'un en azından potansiyel garantörü olduğu iddiasının alıcısı olmamız için hiçbir meşrû neden yok. Üstelik, akademik *pazaryeri* neden bu trendin dışında kalsın ki? Hegel'in "Hukuk Felsefesinin Ögeleri"ndeki usyürütüşünü izlersek –ki orada devletin baskı aygıtları (iç=siyasi devlet) ile ideolojik aygıtları (dış devlet) ayrımını rüşeym halinde görmemek olanaksızdır–, bir toplumun sivil toplumu

nasıl oluşmuşsa devletinin de ona uygun oluştuğunu söyleyebiliriz.[2]

Üstündeki her türden üniversite-içi ya da dışı baskıya karşın üniversite gene de insanlığın o büyük evreninin küçücük bir modelini barındırıyor yaşayan paralel evreniyle. Kuşkusuz, salt biz de değil, o çok öykündüğümüz Batı'da, özellikle de Amerika'da orta öğretim değil sadece, lisans düzeyinde de eğitim kalitesindeki düşüşten söz ediyor herkes. Ortaçağın dinî kolejlerinden kaynaklı usta-çırak ilşkisi üzerine kurulmuş, eğitim örgütlenmiş dinin gerilediği ama en önemlisi de kutsallığın yitip gittiği teknolojik, kitle pazarına dayalı, Henri Lefebvre'in 'terrörist' olarak nitelediği[3] 'modern' toplumun dünyasında yerini kitle eğitimine hızla bırakmakta. Batı'ya öykünerek ve üstelik bütünüyle sahte bir demokratiklik ve halkçılık kisvesi altında her köşebaşında üniversite açmanın hakiki bir *Bildung* ve bilimin ilerlemesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Böylesi demokratiklik ve halkçılığın yalnızlığı seven "zihnin yaşamı"na, entellektüel saplantılara saygısı yoktur ve bir tehdid olarak görür seçilmiş yalnızlık (seçkinyalnızlık) denen kanser türünü.[4]

---

2 Bunu kültürel metalar, beyin sermayesi işletmeciliği ve best-seller listeleri yüklü "kültür pazarı" dinamiklerinden de kolayca görebiliriz. Bu pazardaki iktidar ve ekonomik çıkarları tehdid altına girdiği anda devletin himayesini talep eden, diğer zamanlarda da Osmanlı artığı, despotik devlet, vb. ve de tarihsel olarak doğruluğu su götürür gerekçelerle devletin "sivil toplum"dan elini çekmesini isteyen okumuş kesimlere bakarak da anlamak mümkündür. Oysa, Avrupa'nın yakın tarihinde bazen "[görece] yüzer gezer entelijansiya" (*relativ freischwebende Intelligenz*) olarak da nitelendirilen (bkz. Karl Mannheim, "The Problem of the Intelligentsia: An Inquiry into Its Past and Present Role," Essays on the Sociology of Culture, Londra: RKP, 1967 [1956]: 105-106) kesimler, istemediklerinden değil ama kapitalist pazarın ve modernliğin başka süreçlerinin gerektirmesi sonucunda hamisiz kalarak kendi müdahalelerini geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu konjonktürlerde "özgür"lük bir yerde de devletin dolaysız çıkarlarını güden araçsal us gerektirmedikçe kişinin elindeki tek seçenek olarak ortaya çıkmıştır.

3 Bkz. Henri Lefebvre, Everyday Life in the Modern World, çev. Sacha Rabinovitch (Londra: Continuum, 2002 [1971]); özellikle Chp. 4: Terrorism and Everyday Life, 143-193.

4 Bu niteleme benim olmayıp, "*Intellectual obsession is a cancer of aloneness,...*" diye yazan ve bu seçimin özellikle Amerika'nın gürültücü satış atmosferine ters düştüğünü vurgulayan George Steiner'e aitdir. Bkz. My Unwritten Books (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 2008), Chapter 3, "School Term": 140.

Bugün şöyle bir ikilemle karşıkarşıyayız: Bilgiye-kör (bu bir bilmezlik sorunu değildir aslında) ma'lumât uzmanlarının imalâtını sürekli sermayeye dönüştüren uyanık üniversite a.ş. mi, yoksa dalgın Thales'lerinin para etmez üretimlerini de özendirmeyi inatla sürdüren çağdaş üniversite mi? İşte önümüzde akademik varoluşumuzu belirleyecek olan önemli bir tercih. Buradaki 'çağdaşlık' sözcüğünün de, tıpkı Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuna getirdiği ince yanıtta olduğu gibi, istenç ve cesarete gönderme yaptığının altını çizmek gerek. *Gerçek bir alçakgönüllülük, sık sık acılı bir yalnızlık, ve o çok özel dalgınlık*: yurttaş olarak bilim insanındaki gerçek gücün üç kaynağı. Yani sorun salt bir bilgi sorunu değil, üretilen bilgiyi yaşam için anlamlı kılan ve Kant'ın değindiğimiz yapıtlarında bir önkoşul olarak konumladığını sandığım bir medeni cesaret sorunu olarak da karşımıza çıkıyor galiba. Çünkü, yukarıdaki üç güç kaynağının altını çizen Gadamer'in bizlere bir kez daha hatırlattığı gibi,[5] en azından bilimsel çalışmalarımıza anlam ve yön verecek teorik konumların geliştirilmesinin gerektirdiği özgürlük alanının oluşması için başkalarının onu bizlere armağan olarak bahşetmesini bekleyeceğimize, önce eldeki daracık alanı hakkınca kullanmayı ve genişletme mücadelesi vermeyi bilelim.

5 Hans-Georg Gadamer, »Die Idee der Universität – gestern, heute, morgen« **Die Idee der Universität: Versuch einer Standortbestimmung** (Berlin: Springer-Verlag, 1988): 1-22. [Ing.: "The Idea of the University," **Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History**, çev. M. Reuss ve L. K. Schmidt (Albany: SUNY Press, 1992): 52, 57.]

Daimon'suz bilim?*

Max Weber'in aslında 1918-19'da öğrencilere yaptığı ve artık 'bilim sosyolojisi' klâsikleri arasında okunan, konuşması, "Uğraş olarak Bilim" (»*Wissenschaft als Beruf*«) metnini bir an için hatırlayalım.[1] Bilim ve akademik alanın bugün gelip dayandığı noktanın erken işaretlerini Weber'in konuşmasında rahatlıkla bulabiliriz; çünkü kendisi o konuşmada akademik gidişat hakkında, sonradan doğrulandığı aşikâr görüsünü şöyle dile getirmektedir:

(*) Bu metin, daha önceki bir kongre metninin ["Üniversite A. Ş. & *Ersatz* Bilim,"**Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu: Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri** [05-07 Ekim 2005], (Ankara: Vadi Yayınları, 2006): 393-404.] sonradan Karaburun Bilim Kongresi (Eylül 2006) için hazırlanan konuşma vesilesiyle yeni bir yönde evrilmesi sonucu şekillenmiş ve kısa biçimiyle "Daimon'suz Bilim?" başlığıyla, **Bilim ve İktidar** (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008) adıyla çıkan kongre bildirileri kitabında yer almıştır. Genişletilmiş bir diğer versiyonu da "*Daimon*'unu yitiren Üniversite" başlığıyla **Toplum ve Bilim**, No. 109 (Haziran 2007): 181-200'de basılmıştır. Eldeki metne, seçki için tümüyle gözden geçirilerek yer yer eklemeler yapılmıştır.

1 Max Weber, »Wissenschaft als Beruf«, **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre** (Copyright © 1999 Institut für Pädagogik der Universität Potsdam Prof. Dr. E. Flitner [flitner@rz.uni-potsdam.de]): 524-555 [Ing.: "Science as a Vocation," **From Max Weber: Essays in Sociology**, çev. Hans Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946): 129-156].

"Nietzsche'nin 'mutluluğu icad eden' 'son adam'ı yerden yere vuran eleştirisinden sonra, bilim temelinde yaşama hükmetmek tekniğiyle mutluluğa erişilebileceğini müjdeleyen saf-dil bilim iyimserliğini artık bütünüyle bir yana bırakabilirim. Kim inanır ki buna? – üniversite kürsülerini ya da editörlük koltuklarını işgal eden birkaç koca çocuktan başka."[2]

Tanrılar, peygamberler ve bilgelerin terk-i diyâr eyledikleri, kutsallık yitimine uğrayan, devletin ayrıcalıklı kulları binlerce profesörün ve onların benzeri zayıf ikamelerin üniversite sınıflarında kehânetde bulunmak üzere peydahlandığı,[3] 'büyüden arî,' 'putların devrildiği' ("'idealler' karşılığı kullanıyorum bu sözcüğü," der Nietzsche, *Ecce homo*'nun Önsözünde),[4] kimin neye hizmet edeceğinin belirsizleştiği, Nietzsche'nin nitelemesiyle ruhlardaki çölün büyüdüğü şu modern dünyada boy atarak, kitap pazarını [*der Büchermarkt*] çoğu sahte dinsel-mistik yaşantılara ilişkin saçmalıklarıyla kaplayan zayıf ikameleri [*das Surrogat*][5] ya da gösteriş delisi tüm >*Ersatz*<'ları batırırcasına bu sözleri sarf eden Weber'in özetlediği bu nesnel durumun düpedüz ya üçkağıtçılıkla ya da kendini-aldatmayla ve belki de çoğu durumda ikisinin bir karışımıyla renklendiğini görmemek mümkün mü?[6]

2 »Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum G l ü c k gefeiert hat, – dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an jenen »letzten Menschen«, die »das Glück erfunden haben«, ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran? – außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?«, »Wissenschaft als Beruf«: 540. [ing.: "Science as a Vocation,": 143]

3 Weber'in deyişiyle: »Tausende von Professoren als staatlich besoldete oder privilegierte kleine Propheten in ihren Hörsälen ihm seine Rolle abzunehmen versuchen«.

4 »Götzen (*mein Wort für >Ideale<*) umwerfen.«, KSA, Band 6: Der Fall Wagner u.a., Hrsg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Berlin: de Gruyter, 1988): »Ecce homo. Wie man wird, was man ist.«, Vorwort 2: 258. [vurgu Nietzsche'nindir.]

5 Weber'in tümcesi şöyle: »als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens« [altını ben çizdim]

6 »Das ist einfach: Schwindel oder Selbstbetrug.«, Weber, »Wissenschaft als Beruf«, A.g.e.: 551-552, 553. [Ing.: "Science as a Vocation," A.g.e.: 153, 154-155.]

Aynı konuşma bugün benzer şarlatanca vak'alara olanak tanıyan nesnel gidişat karşısında akademik uğraşı seçenlerden sergilemeleri beklenen tutuma da dikkatleri çekiyor. Yeni koşulların düşün faaliyeti üzerinde yarattığı baskı nedeniyle bilim insanlarının içine itildiği bazı açmazların sınırlı da olsa deşilmesi, işte esas bu nedenle yazımızın kapsamına girmekte. Bu da bize Antik Çağ'dan beri değinilegelen, şu artık iyice cıvıklaşmış romantik ruhun sandığı gibi, 'esin perisi'yle hiçbir ilgisi olmayan *daimon* sözcüğünü hatırlatıyor.[7] Öyle ya, bilim ve düşün insanının *daimon*'u artık ona uğraşında yoldaşlık edemiyorsa –ki kültür kapitalizminin baskısı bu *daimon*'u kaçırtma yönündedir– o zaman ne gerek var ki bize empoze edilen düşünce şablonlarının ötesinde düşünmeye ve araştırma yapmaya. Gel gör ki en azından bazıları için pek öyle değil gibi hâlâ.

Burada ilk elde düşünülmesi gereken, üniversitenin içine düştüğü yeni koşullardır. Günümüz 'kitle üniversitesi'ne özgü sözümona demokrasi altında eski *universitas scholarum* ve *uni-*

7 Toplumların, kültürlerin giderek daha yoğun içine çekildiği şimdilerdeki durumun düşün insanlarının çoğunluğunca henüz tümüyle kanıksanmadığı bir zaman aralığında önemli bir İngilizce kitabın altına imzasını atan Max Horkheimer *daimon* ve *daimónion* (*daimon*'un kişinin bedencanında yer edişi?) hakkında yazmış ve, ilginçtir, yazında bu konuda belki de ilk örnek Sokrates'inki başta, her tür *daimónion*'u din ve hele günümüzdeki örgütlü din karşısında neredeyse daha kutsal, daha ulvî bir yere yerleştirerek, şu satırları döşenmişti: "Sokrates'in daimon'u belki öteki tanrılardan daha ruhsal bir tanrıydı, ama daha az gerçek değildi. Daimon adı, yaşayan bir gücü belirtiyordu. Platon'un felsefesinde, Sokrates'deki sezgi (görüleme) gücü ya da vicdan [*power of intuition or conscience*], bireysel öznenin içindeki bu yeni tanrı, Yunan mitolojisindeki rakiplerini tahttan indirmiş, en azından dönüşüme uğratmıştır. Tanrılar idealara dönüşmüştür artık. Ama bu ideaların, öznelci idealizme uygun olarak öznenin kendi ürünleri olması, öznenin duyumlarına benser ürünler ya da içerikler olmasları söz konusu değildir. Tam tersine, eski tanrıların bazı imtiyazlarına hâlâ sahiptir idealar: insanlardan daha yüksek ve daha soylu bir düzlemde dururlar, birer modeldirler, ölümsüzdürler. Aynı zamanda, daimon da ruha dönüşmüştür ve ruh da ideaları algılayabilen gözdür. Doğrunun görülmesi olarak ortaya koyar kendini, bireysel öznenin şeylerin ebedi düzenini algılayabilme ve böylece zamana bağlı düzende de izlenecek doğru çizgiyi görebilme yeteneği olarak somutlaşır." Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çeviren ve önsöz Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1986): 60-61. [İng.: **The Eclipse of Reason** (New York: The Seabury Press, 1974 [1947]): 10-11.]

versitas literarum ile Von Humboldt'un despotik ulus-devlet boyunduruğunda da olsa hayata geçirilmesinde büyük rol oynadığı üniversite idealinin vazgeçilmez unsuru "fikirlerle yaşamak" (Gadamer) neredeyse çökerken, pazara indeksli yetkinlik sayılamayacak dar 'uzmanlaşma' ve pratik 'ne işe yarar' (*cui bono*) düşüncesinin 'yükselen değerler' oluşturmasından sorumlu yeni koşullar üniversiteleri de pençesine almaya başladı. Yeni yetişen fikir işçilerinden giderek beklenen de onların bağımsız düşünmesi değil, çerçeveleri tanımlı ve çoğu zaman hem ulusal hem de uluslararası devlet ve özel teşebbüs çıkarlarına güdümlü araştırmaları gerçekleştiren insan-makineler ordusu saflarında yer alarak, sınırlı becerilerini bu ulvî amaçlar doğrultusunda seferber etmeleri. "Beyaz yakalı işçi"ler ordusundan söz ediyorum; o mükemmel oturan Amerikanca deyişle, üniversitede bilim çalışmanı bile olsa, zorunlu bir yanılsamayla kendini daha yüksekte konuma bile yerleştirse, gene de "*white-collar worker*."

"Beyaz yakalılar" üzerine yazanlardan bildiğim ilk kişi olan Siegfried Kracauer bir yazısında (1920'lerin sonu), o zamanlar 'uzman kültürü' denen şeyin sadece uzmanlaşılan dapdar bir alana hapsolduğunun, kaçınılmaz olarak da geniş toplumsal manzara karşısında miyopluğa düştüğünün, bunun ise özellikle siyasi bakımdan çalkantılı bir dönemde sorumsuzlukla bir tutulması gerektiğinin altını çizmekteydi. Aslında, 'uzmanlık' sayılan çoğu uğraşın hiç de gerçek anlamda bir uzmanlık sayılamayacağına [»*in Wahrheit kein Sondergebiet ist*«] dikkatleri çeken Kracauer, bugünün çoğu boş lâf ve alabildiğine ideolojik 'disiplinlerarasılık' çağrılarını da önceden sezmişcesine, 'uzman kültürü'nün bir anlam taşıyabilmesi için uzmanlaştığı ayrıntıları daha kapsamlı bir modeli besleyecek biçimde seferber etmesi gerektiğini vurguluyordu.[8] 'Yeni kapitalizm'e uyarlı şimdiki kültür pazarının diğerlerini örnek alarak kendi bünyesinde geliştirdiği şirketler dünyası için de gereken 'vasıflı' –bu da kuşku götürür ya– yani 'uzman' işgücünün, 'usta'lığa

8 Siegfried Kracauer, »Der Fachmann« [1931], Schriften, Band 5/2 [Aufsätze 1927-193] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990): 404.

özgü bilgi üretiminden, iğne oyası iş çıkaran, alanının sözcüğün tam anlamıyla uzmanı akademisyen türünden çok farklı olarak, 'tekno'laşan ve seri imalata özenen bilim alanlarında uyulan kalıplara dayalı tekdüzelik ve kısırlaşmayla birlikte gittiğini söyleyebiliriz.

İnsan bilimleri alanından da bu duruma hem de sanki tam tersini istermiş görünen uçtan bile örnekler getirmek mümkündür. İlk bakışta ampirisist-pozitivist felsefenin boyundurundaki söylemlere karşıymış görünen şatafatlı, ama bazıları daha baştan kültür piyasasında metaya tahvil edilebilirce paketlenmiş karşı-söylemleri, sözgelimi postmodernliği, kurgusökümcülüğü ve çokkültürlülüğü, 'Öteki'yi[9] vb. pazarlayan akademik-kültürel uzmanlıklardan söz ediyorum. Bol lâf salatasına bulanmış bu sözde köktenci söylemlerin ne türden iktidarlara yatırım yaptıklarını ve sonunda nesnel olarak neye hizmet ettiklerini sorguladığımızda, statükoya örtük hizmet vermekten de öte, tutucu, hatta gerici olabildiklerini görmek zor değildir. Malvarlıklı üniversitelerde de, kültür piyasalarında geçerakçe söylemleri üniversite yayınları yoluyla desteklemek ve 'kültürel *show*' dünyasında 'yıldız'laşan, bir kısmının bu ayrıcalıklı statüden biraz fazla hoşlandığı güncel 'kuramcılar'ı arada bir yüksek ücretlerle davet etmek 'kültürel sermaye' birikimlerinin artmasına yardımcı olur. Başlarda 'fikirlerle yaşamayı' seçenlerin bir kısmı bile bu yaygın baskı ve övgüye dayanamayarak, aynı kültürel sermayeye katkı yapan nadide bitkiler olarak şirket-üniversitelerin vitrininde (*showcase*) sergilenmeye razı olurlar. Öte yandan, aynı süreçte üniversitedeki akademik çalışanların çoğunluğu bir tür 'vasıfsız fikir işçisi' statüsüne indirgenmek tehlikesi altına girer. Düpedüz 'beyazyakalı işçilik'tir bu; kimse kendini fazla aldatmasın.

Ulus-devletin de bu gidişata katkısı hiç azımsanamaz. Kendi

---

9 Evet, ama bugünün 'uzmanlıklar' dünyasına bir güzel uyan örneğin "[p]ostmodernizm, Ötekine açık olmakla o denli övünmesine rağmen, karşı çıktığı ortodoksiler kadar dışlayıcı ve sansürcü olabilir pekâlâ."Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, çev. Mehmet Küçük (Istanbul: Ayrıntı yay., 1999): 41. [İng.: **The Illusions of Postmodernism**, (Oxford: Blackwell Publishers, 1996): 26.]

ideolojik aygıtı olarak gördüğü üniversiteleri özgür düşünce istendiğinde acımadan döverken, uysal günlerinde sevip de koruduğu eski üniversiteye desteğini gittikçe çekip de öğrencisini 'müşteri' olarak gören özel üniversite işletmelerine alabildiğine izin verdikçe, onlara özgü işletmeci yavandilinin giderek devlet üniversitelerindeki yönetimlerce de benimsendiğine tanık olunuyor. "Özkaynaklarından beslenen, sürdürülebilir üniversite modeli" (İngilizcesiyle: *sustainable, self-reliant university*) sloganı ise bunun ideolojik kılıfı. Bu deyişle, ilk başta sanki çok güzel bir şeyden söz ediliyor gibidir. Kendine yeterli, devlet sultasından olabildiğince uzakta, özgürce araştırma ve tartışma yapılabilen bir üniversiter yapıyı hep istemez miyiz? Zaten devletin üniversitelerden elini çekmesi, bir kısmımızca yarım ağızla mırıldanmış da olsa, uzundur beklenen bir düş değil miydi? Politik müdahalelersiz bir üniversite özerkliği tam anlamıyla işlemeye başladığında gönül ve kafa rahatlığıyla bilim yapmaya yönelmeyecek miydi akademisyenlerimiz? Bu şimdilik mümkünü olmayan bir düş elbette. Ama hiç değilse hocaların şu geçim koşulları düzeltilsin en azından. Bakın özel üniversitelerde daha yüksek paralar ödeniyor, lojman var, vb. (Bu gerekçeyle hemen devlet üniversitelerinden istifa edip de cumburlop özel üniversitelere atlayan aritmetik ortalama için bunun ekonomik bir seraba dönüştüğüne de tanık oluyoruz şimdilerde. Ah, şu piyasalar!)

Bu arada, akademik endüstrinin giderek fazla esnek koşulları icabı artık 'müşteri' olarak görülen öğrencilerin doldurduğu sınıfların zaten para darlığı çeken hocaların yeterince düşünmesi ve araştırması için gereken zamanı ve enerjiyi tükettiği iddiasıyla sürekli karşılaşılır. Bu iddia birçok örnek için doğru olsa da, ancak bir yere kadar savunulabilir. Çünki, görece özerkliğin ve hoşgörünün kısmen işlediği bir devlet üniversitesinin tüm olanaklarından yararlanıp, görece daha demokratik akademik ortamları sonuna dek istismar eden,[10] örneğin,

10 Max Weber'in başvurduğumuz yazısındaki şu cümle bugün daha da geçerli: "Demokrasi gerekli olduğu yerde kullanılmalıdır yalnızca. [»Die Demokratie da, wo sie hingehört.«]", Weber, »Wissenschaft als Beruf«, A.g.e.: 529. [Ing.:

yönetmeliklere aykırı olarak küçük sınıflara dilediği saat kadar ders verip, fırsat buldukça da derslerini kendisinden daha budala bulduğu başkalarının sırtına yıkarak para, proje, statü ve iktidar peşinde koşan 'kifayetsiz muhteris'lere bile pekâlâ rastlanabiliyor. Buna katlanmayı seçenler de pek suçsuz değillerdir bu boyun eğişte herhalde. Bu durumların özellikle öğrencilerin gözünden hiç kaçmadığını da eklemeye gerek yok.

Böylesi boş iddiaların tam da tersine, yazılacak eserlere, hatta revaçtaki bilimsel projelere ışık tutacak çoğu teorik nokta ve sezilerin esasen ders ve seminerlerde öğrenciyle diyalog içinde kavrulduğunu, çoğu sezginin de bu ortamlarda apansızın, beklenmedik biçimlerde ortaya çıkabildiğini hepimiz biliyoruz. Sırf bu olgu bile ders vermekle araştırma yapmayı sanki birbirine karşıtmış sanan ya da kurnazca öyle göstermeye çalışan *daimon*'suzların en iyi deyişle ne dediklerinin farkında olmadıklarını gösterir.

Bu safsatanın gözden kaçırdığı birkaç noktaya gelelim şimdi de.

İlki, mevcut kaynakları en etkin biçimde kullanmak ve üstüne bir de kendine yeterli olmak için yeni kaynaklar yaratmanın dayandığı tek bir mantık var; o da düpedüz 'kârlılık'tan ibaret 'pazar mantığı'dır. Yatırımları, arazileri olan, hatta devlet desteğinin azaldığı koşullarda, bilimsel eğitimi besleyecek özkaynakları yaratmak amacıyla kendi dışındaki firmalar, işletmelerle, bankalarla işbirliğine girerek kâr ve faize yönelen, rant amaçlı arazi yatırımlarına girişen ve/veya kendi arazilerini bu maksatla kullanıma açan bir üniversite (hatta devlet üniversiteleri) buyrun size. Usandırana dek 'pazar rasyonalitesi'nden dem vuran, aslında ideolojik amaçlı tüm

"Science as a Vocation," A.g.e.: 134.] Çalışanlarının, demokrasinin kişilerden gerektirdiği sorumlulukların bilinciyle, 'görece' özerk bu ortamın hakkını vererek (ya da bireysel çıkarları uğruna kötüye) kullanıp kullanmadıkları elbette ayrı bir tartışma konusudur. Dikkat edilirse, burada özellikle söz konusu olan, devletin gözetimi altında da olsa darbeci müdahale dönemleri dışında akademik 'çalışanlar'ının görece nefes alabildikleri bazı devlet üniversiteleridir; yoksa birazdan değineceğimiz gibi, bir yandan devlet boyunduruğundan bağımsız bilim çığırtkanlığı yaparken, öte yandan aynı devletten sonuna dek arpalanan sözümona 'vakıf-' aslında 'şirket-üniversite' ortamları değil.

saçmalıkların hasıraltı ettiği bir gerçeğin, yani aynı pazarın 'usdışılığa' alabildiğine açık sözde-kurallarına teslim olmakta bulur bu işleyiş kendini sonunda. Cumhuriyetimizin de bir zamanlar el üstünde tuttuğu şu eski Alman tabağı *Kultur*'u beslemesi beklenen, ama kapsamı vatan ve millete hayırlı evlât olarak yetişmekle sınırlı *Bildung*'a da hafiften '*bye bye*' diyebiliriz şirketleşen bir üniversite ortamında böylece.

İkinci ve üzerinde pek de düşünülmeyen çok önemli, hem de teorik bir nokta daha var: 'Siyasi devlet' karşısında değil; tersine şekillenişinde esas bir rol oynadığı aynı devletin bünyesine kendi iç çelişkilerini taşıyan 'sivil toplum' 'siyasi devlet'le koyun koyunadır diye düşünüldüğünde, tüm eğitim kurumları gibi üniversitelerin de "devletin ideolojik aygıtı" (DİA) olarak işledikleri hemen göze çarpar. Hem de salt devlet üniversiteleri değil, özel üniversitelerin de. Althusser'in kısmen Gramsci'den esinle ama daha da önemlisi Fransa sahnesini içinden gözlemleyen biri olarak 'taslak' diye öne sürüp tartıştığı bu konu ayrıntılı işlenmeyi hâlâ bekliyor. Bu önemli nokta dikkate alındığında, somutta söz konusu ister şu devlet üniversitesi ister şu özel üniversiteymiş, hiç fark etmez.[11] 'Küçültülmesi' ideolojik

11 Farklı üretim tarzlarını barındıran tarihsel "toplumsal formasyon" sözcüğünü tarihsiz 'toplum' sözcüğü yerine kullanmayı yeğleyen Althusser "[o]lgun capitalist formasyonlarda eski egemen *Devletin İdeolojik Aygıtına* karşı verilen şiddetli bir siyasal ve ideolojik sınıf mücadelesi sonunda egemen kılınan *Devletin İdeolojik Aygıtının, öğrenimsel ideolojik aygıt* olduğu düşüncesindeyiz" diye yazarken, bu yazıdaki iddiamızı destekler yönde şunları eklemeyi de ihmal etmez. "Ancak, büyük çoğunluğu *özel* kurumlar olduğu için, kamu statüsüne sahip bulunmayan kurumları ne hakla Devletin İdeolojik Aygıtları olarak kabul etiğimizi sormak için [bu] gözlemimize karşı çıkanlar olacaktır... Gramsci daha o zaman, tek cümleyle, bu itirazı öngörmüştü. Kamu ve özel ayrımı burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun 'iktidarını' uyguladığı (bağımlı) alanlarda geçerli olan bir ayırımdır. Devletin alanı bu ayırımın dışında kalır, çünkü devlet alanı 'hukuk-ötesi'dir. Egemen sınıfın *devleti* olan devlet ne kamusal ne de özeldir, tam tersine her türlü kamusal ve özel ayırımının ön-koşuludur. Aynı şeyi şimdi de DİA'larımız için söyleyelim. DİA'ları gerçekleştiren kurumların özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir. Özel kurumlar aynen DİA'lar gibi 'işleyebilir'ler. Bunu kanıtlamak için DİA'lardan herhangi birini biraz derinlemesine analiz etmek yeterli olacaktır." Louis Althusser, Yeniden Üretim Üzerine, çev. A. Işık Ergüden - Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yay., 2006), "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları (Bir Araştırma için Notlar)": 381, 373-374. [altını ben çizdim]

sloganı altında sanki nüfuz alanının giderek daraltıldığı izlenimi verilen ulus-devletin gerçekte artan ölçüde 'derinleştiği' de bir gerçektir üstelik.[12] Şimdiki ulus-devletin sorumluluk ve yükümlülükleri dışında kurulan özel üniversiteler (vakıf üniversiteleri) bir yandan eskiden ulus-devletin üstlendiği, kişinin öncelikle devlete, ardından millete hayırlı evlât yetişecek biçimde kültürlenmesi (*die Bildung*) idealinin bir yana bırakılmasında etkin rol oynarken, öte yandan da "devletin ideolojik aygıtı" (DİA) olarak kutsal (!) görevlerini sürdürmeyi –hem de bu işlevin sanki tersiymiş görünümü altında– örtük sürdürmektedirler. Hem neden sürdürmesinler ki, hele devletten alabildiğine arpalanıyorsalar? Savundukları pazar ideolojisi gereği, tümüyle kendi kaynaklarına dayanmaları beklenilen özel üniversitelerin en azından bir kısmının, sürekli geveledikleri devletten bağımsız olma, özerklik vb. ideolojik savlarıyla tutarlı işleyecek yerde, eleştirdikleri ulus-devletten hâlâ yardım almayı sürdürüyor olmaları bu akıllıların '*ethos*'u hakkında çok şey anlatır bizlere. Bir kez daha Horkheimer'a söz verelim:

> "Çoğu zaman, akıllı olmak inatçı olmamak anlamına gelir; bu da varolan gerçekliğe uymak demektir. Uyum ilkesi baştan kabullenilmiştir ... [Oysa] Sokrates, topluluğunun ve ülkesinin en kutsal, en köklü düşüncelerini *daimon*'un [İngilizcesinde: *daimónion*] eleştirisinden, ya da Platon'un dediği gibi, diyalektik düşüncenin eleştirisinden geçirdiği için öldü. Bunu yaparken,

12 Yanlışlanmaya açık şu iddiayı öne sürmeden geçmeyelim yeri gelmişken: Bu 'derinleşme' kurulu düzenin güvenlik sorununu çözmediği gibi, tersine artırır. 'Yeni kapitalizm' koşullarını güvence altına alması beklenen şimdinin devleti, '*moral economy*' de denilen eskinin 'gelenekler ekonomisi'ne sivil toplumun yeni çelişkilerinin indirmekte olduğu son darbeyi de kaçınılmaz olarak yansıtır. Üniversitenin yerleşik gelenekleri de aynı gelişmeden payını almaktadır doğal olarak. Bıraktık ulus-devletin sürdürmesi beklenen 'hayali cemaat'in temsil ve güvenliği meselesini bir yana, görünürdeki tüm teknolojik vb. ilerlemelere rağmen, toplum devletin derinleşmesiyle aslında gittikçe eskileri yanında daha da kırılgınlaşan yeni fay hatlarıyla bezenmiş bir topografyaya dönüşmektedir. Bu yeni durum da yepyeni güvenlik sorunlarıyla yüzyüze bırakır onca görüngü (zenginlik, yoksulluk, suç vb.) barındıran sivil toplumu düzen altında tutması beklenen devleti. İşte, devletin 'derinleşmesi'yle birlikte ister istemez gelen devletin 'meşruiyet krizi' de bundan ötürüdür.

> hem ideolojik tutuculuğa hem de ilericilik maskesi ardında gizlenen ama gerçekte kişisel ve mesleki çıkarlara bağımlı olan göreciliğe [*relativism*] karşı savaşıyordu. ... Yunan'ın kutsal geleneğini, Atina'nın hayat tarzını sarsmış ve böylece çok farklı bireysel ve toplumsal hayat biçimlerine zemin hazırlamıştı."[13]

İşte sürekli kafaları karıştıran soru bu alıntıda uyukluyor. 'Siyaset'i de doğrudan ilgilendiren şimdinin üniversite siyasetleri ve ilgili çıplak gerçeklerin karşısında neden bazıları sefil siyasetlere soyunmaksızın, şirketleşmesi neredeyse tamam günümüz kitle üniversitesi ve öteki akademik çatılar altında ya da dışında, tıpkı Sokrates *figura*'sının sergilediğine benzer bir inatla değişik düşün uğraşlarına onmazcasına sarılarak 'bilim' (*Wissenschaft*) uğraşını sürdürmeye çalışmakta? Aynı insanlar Weber'in yukarıda vurguladığı seçimi nereye dek gerçekleştirebilirler hâl ve gidişin dayattığı 'işlergerçeklik' (*Wirklichkeit*), aslında 'işlermiş görünen' ama piyasaların iniş çıkışına bağımlılığı nedeniyle pek de işlemeyen (örneğin öğretim elemanı istihdamı ve maaşları konusunda) görünüşteki sözde-gerçeklik karşısında?

Önümüzde uzanan ve belki de uzun sürebilir bir geleceğe damgasını vuracak gibi görünen 'uzmanlaşma'yla birlikte gelen yavanlaşma, zaten bilinenlerin yeni kılıflarla biteviye sunulmasıyla gelen 'sıkıcılık,' bilime (*Wissenschaft*) içkin geleneklerin düşmanıdır hiç kuşkusuz. Bu gerçeklik karşısında söz konusu 'dışarıdakiler'in –hele bir de 'amatör'seler (*amatore*= âşık)– ne denli kırılgan konumlarda olduklarını da görmemek elde değil. Steiner'in şu yazdıkları umut tazeleyici:

> "Belli başlı denence ve içgörüler 'çokbilmiş' ['*the dilettante*'], genellemeci ve amatör olanlardan gelebiliyor (örn., eski yunanca Lineer B yazısının şifresinin çözülmesi). Esin programa gelmez. En temel içsezi 'canı çektiğinde çıkar gelir ve arzularımıza kulak kabartmaya gerek bile duymaz.'... yaratıcı başarı Eflâtun'un '*mania*' dediği şeyden kaynaklanır."[14]

---

13 **Akıl Tutulması**: 60. / **The Eclipse of Reason**: 10.

14 George Steiner, **Lessons of the Masters** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003): 177. Steiner'in örtük göndermede bulunduğu kişi genç

Sanırım hem bilimsel 'uğraş' alanımızda beliren yeni '*managerial*' sınıf hem de bilim pratisyenliğinin bildik aritmetik ortalaması, kendilerinin sorgusuz sualsiz kapıldığı akıntı karşısında böyle 'manyak'ların karşı kürek çekmelerine ilk elde gülüp geçiyorlardır. Gene de, modern zamanlarda herhangi bir işi ağrısız başım sürdürmeyi seçen aritmetik ortalamayı bile saplantıyla bilim-düşün uğraşını yaşam tarzı haline getirenler hakkında 'kurumerak'a[15] sevkeden bir şeyler var. Sakın bu saplantı,'şey'ler karşısında duyulan şaşkınlık, hayranlık, saygı ve coşku dolu bir başka tür çekimle yakından ilişkili olmasın?

Evvel zaman içinde Eflâtun adlı biri, tanrıların habercisi *Iris*'in babası *Thaúmas*'ın adından türeterek 'hayret-hayranlık-şaşkınlık'(*thaûma*) diye yorumladığı bu titreşimin felsefe yapmanın, feylesofluğa soyunmanın başlangıcı olduğunu *Theaitetos* diyaloğunda (155c-d) Theaitetos ve Sokrates adlı birilerinin ağzından şöyle dile getiriyordu:

> Theaitetos: Tanrılar şahidim olsun, Sokrates. Bu şeylerin manasını düşündükçe hayretten kendimi kurtaramıyorum, onlara bakarken bazı bazı, doğrusu, başımın döndüğü oluyor.
>
> Sokrates: Evet. Bu da gösteriyor ki dostum, Theodoros senin hakkında hükmünü verirken çok doğru bir duygunun tesiri altında kalmıştır. Çünkü feylesofu başkalarından ayıran vasıf da, işte bu duygudur, bu hayrettir. Felsefenin başlangıcı da budur, başka bir şey değildir. Iris'i Thaumas'ın kızı ilan eden de şecereler biliminden oldukça iyi anlayan bir kimse imiş." [altını ben çizdim.][16]

---

yaşta trafik kazasında ölen İngiliz mimarı ve amatör bir filolog sayılan Michael Ventris'dir. Karşılaştırılabilecek başka metin yokluğunda amatörce içsezisiyle Lineer B alfabesini çözen Ventris'in bu eşsiz başarısı, bu aşk, sevda dolu uğraşının semeresi Steiner'in vurguladığı "amatör" ruhunun neler başarabileceğinin tam da kanıtıdır. Zaten "*amatore*" sözcüğünün bir anlamı da 'aşık' değil midir.

15 Bkz. aşağıda Not. 14.

16 Sokrates burada Hesiodos'a ve eseri, *Theognis*'e (780) örtük imada bulunuyor. Yer yer hatalı bir çeviri için bkz. Eflâtun, Theaitetos, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Batı Klasikleri Dizisi, 1990): 39-40. Aristoteles'in de her tür bilginin başı olarak gördüğü işte bu tür coşkulu hayrettir.

Sonunda 'şey'lere toptan kayıtsız ama ikiyüzlülüğünden ötürü o denli zararlı bir boş merakîliğin kol gezdiği günümüzde bile bu 'hayret'in, bu doğurgan şaşkınlığın neden birilerini kapıp götürdüğü sorusuna elbette kesinkes yanıt getirilemez. Gene de bir noktayı biraz irdelememizde yarar var. Antik Yunan dilinde '*thaumázein*' olarak ifade edilen 'hayret' (*das Erstaunen*) ile bu sözcüğün hem zamanla Almanca'da kendiliğinden oluşmuş türevleri hem de bizzat Heidegger'in Almanca'dan türetmeleri ve bu çaba gerisindeki esas derdini bir başka yazıda ele aldığımdan[17] burada yinelemeyeceğim. Bu çekim gücünün günümüz bilimi için de taşıdığı önemi Gadamer'in bir başka toplumsal etkinlik, 'sanat' üzerine şu yazdıklarından çıkarmak da mümkün:

> "Gördüğünün sözgelimi kendini alıp götürmesi, gördüğü şeyde kendini unutuvermesi ve ondan kurtulamaması merakın da bir özelliğidir. Ama merak nesnesinin ayrıklığı, onun temelde kimseyi ilgilendirmeyişi ve etkilemeyişidir. Gözleyen için bir anlamı yoktur onun. Kendisini toparlamak için gerçekten geri gelmesine yol açacak hiçbir şey yoktur nesnede. Çünkü burada imgenin çekimini yerleştiren şey sadece biçimsel bir yenilik yani soyut bir başkalıktır [*die formale Qualität der Neuheit, d. h. der abstrakten Andersheit*]. Çekimin diyalektik tamamlayıcısının sıkıntı ve duyarsızlaşma olması gerçeği de bunu apaçık göstermektedir.."[18]

Bu arada, Nietzsche'den de kaynaklanan güçlü bir "düşün fırtınası"nın etkisi altına girdiği anlaşılan Weber, modern insanın kutsallıktan arınmış bir dünyada [*Entzauberung der Welt; entzauberten Welt*] yaşıyor oluşuna işaret etmekle kalmayıp,[19] konuşma başlığının da açıkca hissettirdiği üzere,

17 Nalbantoğlu, "Üniversite A. Ş. & *Ersatz* Bilim," A.g.e.: 399, Not. 16. Yazı değişikliklerle bu seçkiye de alınmıştır.

18 Hans-Georg Gadamer, **Wahrheit und Methode [Hermeneutik I]**, **Gesammelte Werke**, Bd. 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990): 131. [Ing.: **Truth and Method**, çev. William Glen-Doepel, ed. John Cumming ve Garrett Barden (Londra: Sheed and Ward, 1979): 111-112.]

19 »Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entza-

'bilim insanı'nın da yeni koşullardan nasibini alacağının altını çizmekteydi. Ama hemen ardından, bu koşullar altında bile "dünyanın anlamı"nın [*Sinn der Welt*] aranmasının bazılarınca sürdürüleceğini, üniversitede araştırma ve eğitimin de bu arayışın bir parçası olduğunu, dolayısıyla da bu işi salt dar bir meslek olarak görmeyerek 'fikirlerle yaşamayı' kendileri için yaşam boyu uğraşa [*Beruf*] dönüştürmeyi seçenlerin can hanelerini kaplayıveren *daimon*'un çağrısına uyarak çalışmayı sürdüreceklerini vurguluyordu. Kolay çevrilemeyen, göndermesi bol bu *daimon* ne menem bir şeydir, birazdan geleceğiz.

Weber Amerika ve Avrupa bilim çevreleri ve üniversitelerinin karşılaştırması üzerinden giderek, modern çağ koşullarında günün gereklerini göz ardı etmeksizin kendi *daimon*'unun çağrısına uyarak bilim yapmanın mümkün olduğu düşüncesindeydi. Konuşmasını da öyle bitirir zaten:

> "Çalışmaya koyulacak ve insan ilişkilerinde olduğu ölçüde uğraşımızda da 'günün gerekleri'ni karşılayacağız. Eğer her birimiz özyaşamının dokularını [diri] tutan *daimon*'unu [Almanca metinde, *Dämon*] bulur ve de ona boyun eğerse, bu çabanın ne denli apaçık ve yalın olduğu görülecektir."[20]

Tam da bu noktada Weber'in kullandığı *Dämon* (*daimon*) sözcüğünün işaret ettiği karakter yapısının bu türden 'kimileri'nde ne demek olduğunu irdelemek ve tartışmaya açmak gerekiyor.

Sokrates ve Nietzsche ile ilgili tartışma gündemlerine ara sıra geliveren ama çoğu Batı diline, bu arada dilimize de kolayca çevrilemeyen *daimon* sözcüğünün işaret ettiği şu kişinin can hanesinde oluşan 'dalgalanma,' acaba değişik tarihsel-top-

---

uberten Welt, nur in anderem Sinne. «, A.g.y.: 546. [Ing.: 148]. Altını ben çizdim.

20 »Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der >Forderung des Tages< gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der s e i n e s Lebens Fäden hält.« »Wissenschaft als Beruf«: 555. [Ing.: "Science as a Vocation,": 156]

lumsal-kişisel nedenlerle ortaya çıkıveren ve kişinin 'huy'una, meşrebine dönüşen 'enerji' şu akademik-kültürel yaşamın aritmetik ortalamasına aykırı düşenleri anlamamızda bize yardımcı olabilir mi? Burada ilk akla gelen de, bir çılgın Efesli'nin, Herakleitos'un sözleri: "Karakteri meşrebidir [huyudur] insanın" [*éthos ànthrópoi daímon*].[21]

Bir uyarıda bulunalım hemen: aşağıda *daímon*'u az çok anlatan niteliklerin, çoğu benzerlerinde olduğu gibi (örneğin aşağıda geçecek *eros* sözcüğü), tek sözcükle karşılanamadığını, ancak mecazlar yoluyla ifadelendirilebildiğini baştan belirtmek gerekir. Bunda da hiçbir mahzur yoktur modern bilimlere egemen kesinkeslik (*Exaktheit; exactitude*) saplantısıyla doğa ve toplum süreçlerini açıklamalarda kullandığı kavramların çoğu durumda zorlama soyutluklar olduğu unutulmadığı ve usyürütüşümüz konunun gerektirdiği yoğunluk ve titizliği (*Strenge; rigour*) taşıdığı sürece. Kişinin bedencanında çalkantı yaratan bu *daímon* dedikleri şey her ne ise, insanla tanrısallık arasında belirsiz bir güç olarak düşünüldüğü kadim dünyada bile kişi 'ben'liğine dışarıdan gelip vuran ama kavram olarak ele gelmeyen bir dipdalga gibi. En güzel örnek de *daímon*'una kapıldığını diyaloglarda itiraf eden Sokrates'tir. Göründüğü kadarıyla, neredeyse yarı-tanrısalmışcasına sözü edilen bu görünmez güç insanın istencini ezip geçen bir şey olarak da düşünülmüyor. *Daímon*, sözgelimi, İlyada'da sıkca geçen ve kahramanların çaresiz boyun eğdikleri *moíra* yani 'alınyazısı' değildir ve sanırım polis'in siyasetindeki bir dönüm noktasının, artık 'kişi'nin hasletleriyle, huyuyla, meşrebiyle, hepsinden de önemlisi yasa (*nomós*) önünde 'hak'larıyla tanınır[22] olduğu bir dönemin dildünyasında tarihsel belirlenimler sonucu beliren sözcüklerden biri olmalıdır. Bunu biraz daha irdeleyelim öyleyse.

Peki, nedir bu *daímon*? Belki tam da "davranışçı" ya da "bilişselci" modern psikologların yaygın sanısı tersine, asla birey

21 Herakleitos, Fragman 119 (Diels-Kranz tasnifi)

22 Bkz. Jean-Pierre Vernant, "Individual within the City-State," **Mortals and Immortals: Collected Essays**, ed. Froma I. Zeitlin (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991): 318-333.

'ruh'una indirgenemez, öte yandan kritik dönemeçlerde kişiye de daha çok neyi yapmaması gerektiği yönünde telkinde bulunan ama gene de seçme şansı sunan bir kendini kaptırış. Sözgelimi, akademik bir kaptırma; hem de güncel akıntı karşısında kürek sallayarak. Dikkat edilirse modern bilimin bildik kavramları, 'nedensellik,' 'neden-sonuç' ilişkisinden dem vurmuyoruz burada. Bu nokta çok önemli olduğundan, aşağıdaki tartışmada hep zihnimizin gerisinde durmasında yarar var. *Daimon* bireysel bir haslet değildir; ama kişiye dışarıdan gelip onun bedencanına nüfuz ederek kalıcı haslete dönüşebilen bir tür barbarca istiladır. Yalnızca 'birey' nedir bilmeyen Antik çağ insanının değil, her şeyin kendi *ego*'sundan kaynaklandığı ideolojisiyle mücehhez günümüz bireyinin de canını birden kaplayıverip katettiği yoldaki çatallarda onun sınırlı 'istenc'ini sınarcasına seçimle yüz yüze bırakıveren, bana kalırsa da 'sonunda' tarihsel bir toplumsal formasyonun labirentlerinde dolaşan, o formasyona içsel, görünmez bir yaşam enerjisi gibi düşünülebilir. Üstelik, bunun falanca kişinin huylu ya da huysuz, ya da birinin meşrebinin şöyle ya da böyle olmasıyla olan ilgisi hiç yok denilemezse de asgarîdir kanımca.

Özetle, akademik çalışmayı, bilgi üretmeyi bazıları için her ne pahasına yaşam boyu uğraş, bu uğraşı da kişinin karakteri, huyu, meşrebinin entegral parçası kılan her ne ise, işte o *daimon*'dur. Yinelersek, birinin 'insani hasletleri' (ya da yokluğu) ile 'düşünür-akademisyen kimliği' (ya da yokluğu) arasında bir bağ var ve biri diğerini kişiye özgü sınırlar içinde etkiliyor bile olsa, biz burada birinin huysuzun teki ya da meşrebinin şuna ya da buna teşne olup olmayışıyla uğraşmıyoruz. Kişinin işinde vücûd bulan düşünsel (ya da sınırlı bir sıfatlandırmayla 'akademik') ruhudur öncelikle önemli olan; yoksa, diyelim ki, 'çatlak' olup olmaması değil.

Türkiye'de d*aimon* konusuna benzer bir anlamlandırmayla yaklaştığını düşündüklerimin belki de başında gelen Prof. Dr. Şerif Mardin'in görüşüne bu vesileyle yer vermek gerekir. Türk aydınında böyle bir enerjinin bulunmadığı görüşünde olan Prof. Şerif Mardin'in iddiasını alıntılayalım:

"«Daemonic» insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın «daemonic» uzantılarının örnekleridir. «Daemonic» bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın "daemon"unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır... «Daemon»un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız «kötü» ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkumdur. İslam (resmi) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, «Daemon» «şer-şeytan»la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur... Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir *Nietzscheen*'i yaratabildiğimizi sanmıyorum... Türk ruhbilimcilerinin de ekseriyeti «daemon»u kabul etmezler. Psikologlarımızın ekserisi ise «Kutu» psikolojisine (kutu doldurmakla yapılan psikolojiye) ve *behaviorism*'e özel bir eğilim gösterir."[23]

Mardin'in değerlendirmesi doğurgan olabilecek, düşünmeyi tetikleyici bir iddiadır. Öte yandan da 'meşrep'leri, 'huy'ları toplumsal vb. davalar uğruna kendilerini harcamaya sanki iten örneğin bazı geç Osmanlı aydınları düşünüldüğünde de kanımca oldukça ihtiyatla yaklaşılması gereken bir iddia bu. Üstelik, "Hıristiyanlıkta da «Daemon» «şer-şeytan»la bir tutulmuyor muydu?" gibi bir soru ister istemez akla gelmektedir.[24]

---

23 Şerif Mardin, "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi," **Toplum ve Bilim**, No. 24 (Kış 1984): s. 13-15.

24 Üstelik, tektanrıcı dinlerde uğradığı dönüşüm sonucu *daimon* sözcüğünün kesinkes «şer-şeytan» anlamına hapsedilebildiği de söylenemez. Şöyle yazar Kierkegaard: "Demonik olanın taşıdığı anlamlar zaman içerisinde değiştiği için, artık hiçbir şeyi imlemez hale geldi, o zaman da akla gelen tek şey, bu kavramın tanımını mümkün mertebe daraltmak oldu... Demonik olan nereye kadar psikolojinin sorunudur diye sorulursa, demonic olanın bir durum [!] olduğunu söyleyeceğim." Bkz. Søren Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, Danca aslından çev. Türker Armaner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2003): "İyi Olana İlişkin Kaygı (Demonik)," s. 117-137, özellikle 121-122, ayrıca 133.

Bu arada, değinmiş olalım, Nietzsche'nin de yerine göre *dahmon*'a anlamca yakın düşer görünen Arapça '*cin*' sözcüğünün –ki 'dehâ' demek olan '*genie*'nin bu Arapça sözcükten geldigini biliyoruz– karşılığı olarak Latince '*spiritus*' sözcüğünü kullanıyor olması da oldukça düşündürücüdür.[25] Öte yandan, Nietzsche notunda 'cin'e (=*spiritus*) vurgu yaparken onu *dahmon*'la aynı ya da benzer mi düşünmektedir, bu sorunun ucu açık şimdilik.

Bugün üniversite gibi bilim kurumlarının çatısı altında çalışan bilim ve düşün insanı, Nietzsche'ninki denli yakıcı olmasa da Weber'in tartıştığımız konuşmasında vurguladığı şiddette bir *dahmon*'a kapılmış, istenç dışından gelip çarpan böylesine bir güç kişinin meşrebini biçimlemişse, geçmişten şimdiye gelen bilgi birikiminin de katkısıyla kendiliğinden pekişen bu hâl, ilerleme, derinleşme ve gönencin ve belki niteliği başka bir tür iktidarın da kaynağı olarak düşünülebilir kimilerince.

---

25 Nietzsche'nin ilgili notu şöyledir: »*gin ist arabisch und heißt spiritus (=g'inn).*«; bkz. Friedrich Nietzsche, **Kritische Studienausgabe, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Band 12: Nachlaß 1885-1887** (Berlin: Verlag de Gruyter, 1988): 1 [24], 16.]. Sonradan bu yazının genişletilmiş versiyonunu hazırlarken okuduğum başka kaynaklar vesilesiyle Nietzsche'nin 'cin' sözcüğünü Latince *spiritus*'la karşılamasını sorgulamama yol açan bir başka tarihsel ayrıntıya aklım takıldı. *Ibn Sina Risâleleri*'nin (yay. Hilmi Ziya Ülken) ikincisinden anlaşıldığı kadarıyla, günümüzde bireyin 'can'ı karşılığı kullandığımız ve öteden beri hep aynı kaldı sandığımız Arapça *al-ruh* sözcüğü hiç değilse Ibn Sina'nın devrinde, büyük olasılıkla da Latinceye yapılan çevirilerde bu ve benzer kavramlara getirilen karşılıklarda da, bugün Türkçe'ye 'Tin' diye çevirdiğimiz, Latince ve öteki bazı 'Batı' dillerinde *spiritus, der Geist, l'esprit* sözcükleriyle karşılanabilen kişi-dışı (tanrısal ya da değil) bir güç anlamında kullanılmaktaydı. Üstelik, *al-ruh* ile Arapça'da 'rüzgâr' anlamına gelen *al-rih* sözcüklerinin ikisinin de aynı kökten geliyor olması (Prof. Yasin Ceylan'ın verdiği bilgi), eski Yunanca'daki *psuché* sözcüğünün en eski anlamıyla ilginç bir benzerlik arzediyor. Buna karşılık, gene o zamanlarda kişinin bedencanını anlatmak için bugün kullandığımız'ruh' sözcüğü yerine, gene şimdilerdeki 'benlik' sözcüğü yerine geçen Arapça *al-nafs* (*nefs, nefes*; öteki bazı dillerde *anima, die Seele, l'âme*) kullanılmaktaydı ki, o da eski Yunanca *psuché* sözcüğünün en eskideki soluk, hava akımı anlamına denk düşmektedir. Bkz. **Ibn Sina Risâleleri, II (Les Opuscules d'Ibn Sina et Le Livre de la différence entre l'esprit et l'âme** par Qosta b. Luqa, édité, étudié et annoté par Hilmi Ziya Ülken (Istanbul: Istanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay. No. 552, 1953): özellikle s. 11-12.

Tartışma ve savımıza Antik dönemden dolanarak örnek getirmeye çalışalım. Eflâtun ve Aristoteles metinlerindeki en iyi örnek, bugün de kendisine 'doğa filosofları' (*phusikói*) arasında seçkin bir yer tanınan ve şaka konusu 'dalgın profesör' tipinin esin kaynağı, sonradan 'yedi bilge'lerden sayılan Milet'li Thales'tir (c. İ.Ö. 636-546).[26]

Eflâtun ve Aristoteles'in ayrı ayrı çizdikleri Thales portresi hem birbirini tamamlayıcı, hem de günümüzdeki tedirginlik verici gelişmeleri daha iyi değerlendirebilmek açısından dikkat çekicidir.

Eflâtun'un *Theaitetos* diyaloğunda Sokrates *figura*sınınn temsil ettiği erdem-severliği (*philo-sophia*) ya da bilgeliği aceleci iş bitirir başkalarınınkinden ayırdeden özellikleri diyaloğun kişilerinden Theodoros'un gözünde belirgin kılmak için Thales'in şöyle örnek getirildiğini görüyoruz:

> Sokrates: Thales misalini kastediyorum, Theodoros. Thales gök olaylarını incelemek için yukarıya bakarken bir kuyuya düşmüş, zeki ve alaycı bir Thrakia'lı hizmetçi de, gökteki şeyleri bilmeye çabalarken burnunun ve ayaklarının dibindekinden haberi yok diye alay etmiş. Aynı alay kendisini tamamıyla felsefeye vermiş olan herkese uygun gelir. Çünkü böyle birinin yakınından da komşusundan da haberi yoktur; bunların yalnız ne ile uğraştığını değil, genel olarak insan mıdırlar, yoksa ne türlü bir varlıktırlar, bunu bile bilmez. Fakat onun aradığı, dinle[n]meden soruşturduğu şey: insanı[n] gerçek özü ve bunun başkalarından eden'lik ve edilen'lik bakımından ayrılığıdır. Ne demek istediğimi elbette anlıyorsun, değil mi Theodoros, yoksa anlıyamadın mı?
>
> Theodoros: Elbette; anladım; doğru söylüyorsun.
>
> Sokrates: İşte bunun için, dostum, böyle bir kimse... kuyuya veya hayatın herhangi bir girdabına yuvarlanınca yalnız Thrakia'lı kadınlar önünde değil, geri kalan bütün halk karşısında da gülünç olur. Beceriksizliği ve acemiliği yüzünden sersemlik şöhretini kazanmak talihsizliğine uğrar. Haka-

26 Arada bkz. bu seçki içinde, "Dalgın Thales, uyanık üniversite a.ş."

rete maruz kaldığında, bu gibi şeylerin karşısındaki mutlak ilgisizliğinden dolayı hiçbir şeyin kötüsünü bilmediği için kimseye aynı şekilde karşılık vermeyi bilmez. Onun için pısırıklığı ile kendisini gülünç eder. Övmelerde ise başkaları türlü türlü yükseklere çıkarılırken onun adamakıllı güldüğü görüldüğünden deli yerine konulur... İşte bütün bunlar: hem apaçık gururu; hem ayağının dibindeki şeyler hakkındaki cahilliği, fakat hepsinden önce beceriksizliği, onu halkın gözünde gülünç kılar." (174b-175b) [vurgu ve düzeltmeler benim][27]

Thales'le ilgili bu öykünün sonradan başka biçimlerde anlatıldığına da tanık oluyoruz. Örneğin İ.S. 3. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Diogenes Laertius'un kitabının Thales'e ayrılan kısmında aynı öyküye değişik bir nüans katılmaktadır:

"Anlatılır ki, bir keresinde yıldızları gözlemlemesi için yaşlı bir kadın onu ev dışına çıkardığında bir hendeğe yuvarlanmış; imdat çağrısına da yaşlı kadından şöyle bir sert cevap gelmiş: 'Daha ayağının ucundakini göremiyorsun, ey Thales; gökleri nerden bileceksin ki?'"[28]

Aristoteles de *Nikhomakhos'a Etiğ*inde (1141b1-8) şunları yazar:

"Söylediklerimizden çıkan şu: bilgelik [*sophía*] bir bilimdir [*èpistéme*] ve doğa gereği en değerli nesnelerdeki [sezen]ustur [*nóos*; *noûs*]. Bunun için Anaksagoras'a, Thales'e ve böyle kişilere aklı başında [*phrónimos*] değil, 'bilge' [*sophós*] diyoruz, çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük, hayranlık verici [*thaumasta*], zor, tanrısal [*daimonia*] ama yararsız şeyleri bildikleri söyle-

27 Türkçe'si için bkz. Eflâtun, Theaitetos, çev. Macit Gökberk: 86-88. [altını ben çizdim]

28 Kadının sitem, hatta azarlaması Yunanca aslında şöyle: "'*sù gár, hôi Thalé, tà èn posín où dunámeos ídein tà èpì toû oüranoû otei gnósesthai?*'" Bkz. Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, İng. çev. R. D. Hicks (Londra: William Heinemann, Ltd., 1980): 34-35.

nir. Oysa aklı başındalık [*phronêsis*] insansal şeylerle ve üzerinde düşünüp taşınılacak şeylerle ilgilidir."[vurgu ve ufak değişiklikler benim][29]

Öte yandan, aynı Aristoteles bu kez de Thales gibilerin neden bilgelik (*sophía*) uğruna pratik aklıbaşındalığı (*phronêsis*) teptiklerini açıklamak için de Eflâtun'un *Theaítetos* diyaloğundaki öyküyü destekler yönde bir başka söylentiyi *Politikon*'unda (1259a3-28) aktarır. Aristoteles, aslında Thales örneğini getirirken servet edinerek tekel kurmanın yollarını açıklamakta ama bu arada Thales'in kendisini yararsız ve gülünç bulan zamanının tüccar kafalılarına verdiği dersi de anlatmaktadır:

> "örneğin Milet'li Thales'in planı zengin olmak için bir araçtır... Öykü oldur ki, felsefenin yararsızlığını Thales'e göstermek için onun yoksulluğunu örnek getirir dururlarmış; ama o astronomi bilgisinin yardımıyla daha mevsim kış iken gözlem yaparak, seneye büyük bir zeytin mahsulü kaldırılacağını tahmin etmiş ve az bir para biriktirip Milet'de ve Sakız adasında âtıl zeytin preslerini önden kaparo ödeyerek kiralayıp kapatmış. [Doğru tahmin ettiği gibi,] hasat mevsimi gelince de bir anda bu presler için ani talep çıkmış ortaya. O da kendi koyduğu koşullarla bu zeytin preslerini kiralayarak büyük bir servet edinmiş. Böylece ispat etmiş ki, feylesoflar zengin olmayı seçmişlerse bu onlar için hiç de zor değildir; ama buna aldırmazlar ki. Denilir ki, Thales de bilgeliğini öyle göstermiştir."[30] [vurgu ve düzeltmeler benim]

Dönelim artık günümüze. Bugün de aynı hasleti sergileyen sınırlı sayıda ama yeterince örnek vermek mümkündür. Şimdinin akademik çatıları altında *daimon*'unun çağrısına kulak veren kişinin dar kalıplara sıkıştırılmamış ve titiz bir 'uzmanlık'la içiçe coşku dolu bu '*mania*'yı yaşaması ideal

29 Bkz. Aristoteles, **Nikhomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997): 120-121.

30 Aristoteles, **Politics**, İng. çev. H. Rackham (Londra: William Heinemann Ltd., 1932): 54-57. [altını ben çizdim.]

bir durum elbette.[31] Çünkü Max Weber bile kendi gününün akademik yaşamını vahşi bir oyuna benzetmişti.[32] Diyelim ki, kanı ağır üniversite koşullarında bir akademisyen âtıl bir memur-akademisyenliğin rehavetinde çürümek ya da endüstriyel tempolu bir ortamda '*yuppie*'liğin yıpratıcı hırsıyla proje kalıplarına göre yazı, rapor yetiştirme furyasına kapılmayı değil de, onun yerine *daimon*'unun neyi yapacağını söylemeyip asıl neleri yapmaması gerektiğini[33] telkin etmesiyle tercihini öncelikle zevk alarak öğretmek, böylece düşünmeyi de sürekli yeniden öğrenmek yönünde kullanmış olsun. Bu durumda hoca ile öğrencileri arasındaki sözlü alışveriş ve ilişkide de Steiner'in 'ideal senaryo'su olan "karşılıklı güvenin *eros*u"ndan söz etmeye başlayabiliriz.[34]

Heidegger'in Jaspers'e gönderdiği bir mektubunda kendi kitabı *Varlık ve Zaman* ve yayın yapmak üzerine şu yazdıkları bu noktaya tersten açıklık getiren bir örnek olarak ele alınabilir:

> "Az zaman önce sözümona bir kitap yayınladığım gerçeğini arada sırada hakkında çıkan kitap eleştirilerinin hatırlatması

---

31 Bu ideale yakın bildiğim iyinin de üstünde iki örnek, "klâsikler" ve Antik Çağ alanlarında Moses I. Finley ile Jean-Pierre Vernant'ın *daimon* güdümündeki esin dolu, derinlikli çalışmalarıdır. Ayrıca, Moses I. Finley'in Antik Yunan *po-lis*'i üzerine bazı geç dönem yazılarında giderek Max Weber'in aynı konuda yazdıklarına değer verdiği, bu nedenle de katı Marxçı bazı İtalyan ve Fransız tarihçilerince eleştirilerek, onlarla tartışmak zorunda kaldığı da bilinir; bkz. M. I. Finley, "Max Weber and the Greek City-State" ve "Epilogue," **Ancient History: Evidence and Models** (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1987 [1985]): 88-103; 104-108; C. R. Whittaker, "Qui êtes-vous, Sir Moses," **Londra Review of Books**, VI/3 (6 Mart 1986): 10-11.

32 [»*Das akademische Leben ist also ein wilder Hasard.*«], Weber, »Wissenschaft als Beruf«, A.g.e.: 530. [Ing.: "Science as a Vocation," A.g.e.: 134.].

33 Hannah Arendt bu noktanın önemini şöyle vurgular: "Sokrates'in *daimónion*'unun kutsal sesi dahi ona neyi yap*maması* gerektiğini söyler. Shakespeare'in sözcükleriyle, 'insanı engellerle doldurur." Bkz. "Thinking and Moral Considerations," **Responsibility and Judgement**, ed. ve önsöz Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2003): 187.

34 Yazımın kalan kısmında ilk biçimiyle **"Kavramlar Çevrildikçe: Çeviri Düşüncemizi Biçimlendiriyor (mu?)" Sempozyumu'nda** [Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çeviribilim Bölümü, İstanbul, 14-15 Kasım 2005] bildiri olarak sunduğum, sonradan "'Çeviri/yorum', İhanet, Dostluk" başlığıyla yayımlanan [Pasaj, No. 6 (Kasım 2007-Mayıs 2008)] çalışmamdan yararlandım.

dışında artık düşünmüyorum bile. İnsan burada tuhaf şeyler yaşıyor. Şurası kesin ki, kitap [*Varlık ve Zaman*] eleştirmenler ya da benzerleri düşünülerek yayınlanmadı. Ya şu zamane tıknefesliğine ne demeli? [*Ob überhaupt, für die kurzatmigen Zeitgenossen?*] Kaç kere okudum, yok başkalarının çoktandır tohumlarını ektiği Dilthey ile Husserl'in sentezini gerçekleştiren benmişim – hem de Kierkegaard ve Bergson'dan alınıp üstüne serpiştirilmiş birkaç baharatla.... Günümüzde çokça okumayı rutin olarak sürdürüyorsan yayın yapmaya gerek olmadığı yolundaki eski inancım artık daha da güçlendi –belki bunun tek istisnası bir yere atanarak aylığının artması için yayın yapmak olabilir– ama sonunda kendinin böyle bir şeyi yapmasına bir kerelik izin verirsin."[35]

Öğretilenlerin hep geçici olduğunu baştan kabulle, bu sürecin aynı zamanda bir 'hoca'nın olası hatalarını da düzeltecek verimli bir muhalefeti olanaklı kıldığını unutmamalıyız.[36] Giderek, bazılarına aşırı gelecek bir iddiada bile bulunabiliriz Gadamer'le birlikte: üniversite amfisinde kalabalık bir 'kitle'ye verilen bir kürsü dersi yalnızca tek yönlü bir anlatıdır; birileriyle konuşmak, etkileşime girmek değil. Öğrenci öğretilen şeyi zaten baştan bildiğinin bilincinde değildir; hocalık da bu kendi bilincine varma sürecinde eyleyicilikden, aracılıkdan ibarettir.[37]

Daimon'unun işaret ettiği seçişle gelebilen hoca-öğrenci ilişkisi elbette eski 'usta-çırak' ilişkisinin aynısı olmayıp, günümüz akademik dünyasına özgü bir ilişkidir. Bu sürece damgasını vuran *eros* –ki bu sözcük de bir mecazdır– yoluyla renklenen ilişkinin iç çelişkileri kendilerini 'hoca-öğrenci' ilişkisini büyük ölçüde belirleyen 'sözlü' alışverişte dışa vurur-

35 Martin Heidegger / Karl Jaspers, **Briefwechsel, 1920-1963**, Herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 103-104 Mektup no. 70 (24 Eylül 1928) [İng.: **The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)**, çev. Gary E. Aylesworth (New York: Humanity Books, 2003): 102.]

36 Steiner, **Lessons of the Masters**: 177.

37 Hans-Georg Gadamer, "Education is Self-Education," **Journal of Philosophy of Education**, XXXV/4 (2001): 529-538; özellikle 529.

lar. Üstelik, öğrenciyi hocanın gölgesinden kurtararak bağımsızlaştırması beklenen aynı *eros*'un damgaladığı bir 'ideal senaryo'nun hep de sözlü iletişim üzerine kurulması da gerekmez. Müzik, resim, plastik sanatlar, dans gibi alanlarda hocanın yaptıklarının öğrenciye örnek oluşturduğu, sessiz ve belki de 'söz'ünkinden bile daha güçlü bir etkiden söz etmek mümkündür.

Bu gibi etkileşimler ve deneyimlerin hem yekdiğerine ve ileride daha iyi bir 'yer' için (yani her tür gelecekteki 'öteki'ne) güven, umut ve inancı güçlendirdiğini düşünen Steiner, '*confidentiality*' sözcüğünün gizlediği üç anlama [*confiding/trust*=güvenme; *confidence*=umut; *fide*=inanç][38] dikkati çekerken bir diğer önemli noktayı ön plana çıkarmaktaydı – ki bunu bilginin hatırlamaya, belleklenmeye dönüşmesi olarak da görebiliriz. Aynı Steiner bir ustanın "yaratıcı uykusuzluğu"nun tetiklediği tüm bu paylaşımın, "*eros*'un repertuvarı"nın bir parçası olduğunu eklemeyi de ihmal etmiyordu.[39]

Bu etkileşimi bir tür çeviri süreci gibi de görebiliriz. Zaten ister iki dil arasında ister aynı dil içinde olsun, her sözlü ya da yazılı çeviri [*die Übersetzung*] ya da aktarım, bir yorumu da [*die Auslegung*] beraberinde getirir. Bu da ister istemez bir yeniden-konuşlandırma demektir. Ama aynı süreç yalnızca basit bir 'aktarım' [*tradendere*] olmayıp, bir 'geleneğin' [*traditio*] aktarılışıdır da.[40] Bunlardan da öte, bu aktarma 'hoca'nın öğrettiklerinin aşılması anlamında olumlu bir çeviri/yorum, bir tür 'ihanet' de içerir. Bir başka deyişle, 'üstat-çömez' ya da 'hoca-öğrenci' ilişkisinde aktarılanlar yoluyla bir gelenekten kopuş ve kaçınılmaz ortaya çıkan ihanet.[41] Aynı sözcükler ve tam

38 George Steiner, **Grammars of Creation, originating in the Gifford Lectures for 1990** (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001): 153.

39 **Lessons of the Masters**: 27.

40 Latince 'çeviri' ve 'gelenek' sözcükleri arasındaki akrabalığı [*traditio / translatio*] anımsayalım: Madem ki her çeviri [*Übersetzung / traductio*] aynı zamanda somut tarihsel bir konjonktürün koşullarında gerçekleşen bir yorum [*Auslegung*], bir yeniden-konuşlandırmadır, o zaman burada zorunlu bir 'ihanet' [*treason*] de söz konusudur.

41 **Lessons of the Masters**: 2-3; yanında bkz. George Steiner, **Errata: an examined life** (Londra: Phoenix, 1998): 23.

karşılıkları bulunup kullanıldığı durumlarda bile, zorunlu tarihsel nedenlerle, hoca ile öğrenci arasında varolan kuşak ve zaman farkının da ister istemez yol açtığı bir 'ihanet.'

Günümüz uzmanlar dünyasının bilgi-iktidar ilişkileri ağında en azından unutuma terk edilen işte tam da kişinin *datmon*'un fırtınasına kapılmasıyla gerçekleşen bu doğurgan, yeniye gebe eleştirel kopuşdur. 'Sözlü' eğitim yanlış içerdiğinde bile, bu 'yaratıcı bir yanlış'tır. Yazıya dönüşen söz ise, ne denli yetkin olursa olsun, tam tersine onu okuyanı dinlemez. Diyebiliriz ki, yazılana sonradan meydan okunulsa da okuma hep bir yarım-ilişki olacağından, onda bir 'söyleşi'nin dinamizmini bulamazsınız. Steiner'in benzetmesiyle, düşünce yazıya döküldüğünde mermere dönüşmektedir, yazılan abidevi görünüşlü bir mermer olsa bile.

Sığ uzmanlıklar dünyası, hazırlanan tezler başta, şablonlaşmış yazı egemenliği altında değil midir bugün? Doktora tezi olarak sunulan bilimsel çalışmaların büyük çoğunluğunun ağırlıkla dar uzmanlık birikimine dayanmasından yakınmaktadır Gadamer de. Bu büyük ustaya göre, belirli koşullar altında bunun yararlı araştırma sonuçlarına yol açtığı gerçeğini inkâr edemeyiz elbette; ama bu süreçte yaşanan önemli deneyimlerin kişinin mesleki yargılama kapasitesine ve eğitimine yaptığı katkı onun dildünyada ayakta kalması ve yer tutması için hiçbir zaman yeterli olamaz. Gadamer bugün bu alandaki gerçekliğin ağırlıkla moda konulara yapışarak, çalışma sonuçları müphem olabilir korkusuyla, düşüncede, çalışmada risk almaktan kaçmak şeklinde tezahür ettiğine özellikle dikkat çekmektedir.[42] Giderek, böyle durumlarda yazının kurnaz, hatta pervasız gerekçelere açık çek verme potansiyeli taşıdığı bile öne sürülebilir. Bir kısım üniversite çalışanlarının ders, seminer vermek gibi 'söz'lü etkileşime dayanan süreçlerden neden korktuğuna, kaçtığına şaşmamalı.[43] Oysa, özellik-

42 Gadamer, "Education is Self-Education": 537.

43 Üniversite düzenine lâfda muhalif, gerçekte ise kurnaz 'kuşku stratejileri'ni seferber ederek papağanca teori yapan 'eyleyiciler'e özgü güvensizlik, umutsuzluk ve inançsızlıkla yüklendiğinde, zaten baştan zayıf sözde muhalefeti de sıfırlanan kurgusökümler ve postmodern anlatıların da (Steiner) 'sözlü' etki-

le geniş bir yelpaze oluşturan insan bilimleri alanında hoca ile öğrencilerin karşılıklı paylaşmanın önemini fark ettiği, duyguların, tutkuların, hatta reddedişlerin yeşerdiği ders ve seminerler en önemli, en şaşırtıcı 'içgörü'lerin [*insights*] de çoğu kez farkında olunmadan hocanın benliğinde ortaya çıkıvermesine yol açan deneyimlere sahne olurlar.

Yineleyelim, *daṭmon*'un güdülemesiyle önü açık ilerleyen bir etkileşim ağırlıkla 'söz'e ve yüzyüzeliğe dayanmaktadır. Bu nedenle, Steiner de aslında poetik-felsefi bir kurgu, bir *figura* olarak alınması gereken Sokrates'in Eflâtun'un diyaloglarında sergilediği karşılıklı etkileşime her zaman 'yazı' karşısında öncelik tanımaktadır.[44] Bu arada Weber'in söz konusu yazısına göndermede bulunan Steiner'in de tıpkı Weber gibi bilimlerde 'uzmanlığı' *kendi başına* alındığında iyi, hatta hayranlık uyandıran bir yetkinlik, bilgililik olarak gördüğünü de hemen belirtelim. Klâsikler, arkeoloji, karşılaştırmalı edebiyatın ya da belirli bir bölge ve kültürün tarihi gibi bilgi alanlarında sürekli öğrenci kalan 'akademisyen-uzmanlar' karşısında elbette şapka çıkarmamız gerekir – ki buna en iyi örnek bir zamanlar üniversitede saygın bir yer işgal etmiş bulunan Nietzsche'dir.

Üniversitelerde beliren yeni bilgi-iktidar topografyasına karşıtlığı kuşku götürmez aynı Steiner doğası gereği bilinmeyene açık 'söz'e dayanan eğitimin iç tarihsel gelenekleriyle oluşan 'belleğin' tekno-bilimselliğe kendini alabildiğine kaptırmış günümüz üniversitelerinde gereksiz ölçüde şişirildiği için şımarık bir 'uzmanlık kültürü'nün tehdit ve baskısıyla yok olmasından haklı bir tedirginlik duymaktadır. Peki, ancak uzun zaman içinde derinlemesine uzmanlık ve neredeyse artizanal eğitimle oluşan 'bellekhanım'a neredeyse ölümcül darbe indiren tatsız bu yeni gelişmenin günümüzde üniversite öğrenim ve eğitimi üzerindeki etkisini nasıl değerlenmektedir Steiner?

---

leşimden duyulan bu korkuyla birleştiğinde aynı işlergerçekliğe hizmet ettiğini de ayrıca belirtmek gerekir.

44 Steiner'in gözünde (A.g.e.: 32 vd.) 'yazı,' söylemin akıcılığına, devinimine son vererek onu tutsak kılar ve hele bitmemişlik ve dağıtıklığın egemen olduğu günümüzde bellekhanımı [*mnemosyne*] da yerinden eder.

"[Z]ayıf öğretim, pedagojik rutine sarılıp kalmak ve, bilinçli olsun olmasın, salt yararcı amaçlarından ötürü alaycı [*cynical*] bir öğretme tarzı yokedicidir. Böylesi [öğretim] umut denen şeyi kökünden söküp atıverir. Kötü eğitim neredeyse kelimesi kelimesine bir cinayet, mecâzi anlamıyla da bir günahtır. Öğrenciyi küçültür, sunulan konuyu gri bir içeriksizliğe sürükler; gencin de yetişkinin de aklıselimini asitlerin o en çürütücüsüne, bitkinliğin [*ennui*] bataklık gazına, sıkıntıya bular."[45]

Görünüşte işlermiş zannını veren şimdiki üniversite gerçekliğine özgü koşullarda gelecek için asla açık çek vermeyen, ama baştan çıkardığını da ahlâki seçimlerle yüzyüze bırakan *daimon*'u dinleyerek seçimini yapan bir hoca düşünelim. Tehlikeli bile olabilecek bir seçim yaparak, kendini 'seçkinyalnızlığa' ne denli mahkûm ederse etsin, araştırmaktan, öğretmekten ve hiç bitmeksizin yeniden araştırarak, sorgulayarak öğrenmekten kendini alamayacaktır böyle biri. Bunu üniversitedeki herkes yapmalıdır diyecek kadar safdil değilim; özellikle de günümüz akademik iş dünyasının 'kârlılık' güdümündeki iktidar ilişkilerini düşündüğümde. Ama şunu öne sürme hakkım var: Birisi dünya gerçeklerinden koparak şizofrenleşmeksizin 'fikirlerle yaşamayı' kendi için yaşam boyu 'uğraş' (*Der Beruf*) seçmişse, hazırgiyimci akademiklerin sanılarının tam da tersine, o kişiye bu seçiminde telkinde bulunan *daimon*, o kişinin düşüncesinin önemli kırılma noktalarında, yol ayrımlarında uğraşının umut kaynağı olduğunu onun kulağına hep fısıldayacak, ama hangi yola sapacağının kararını da gene ona bırakacaktır.

İşlergerçekliğin akıntısı karşısında bazı abdallara kürek çektirten de '*daimon*'unun sesine kulak kabartarak yapılan, sorumluluk yüklü bu gibi tercihler değil midir? Elbette bu tercih

45 "Poor teaching, pedagogic routine, a style of instruction which is, consciously or not, cynical in its merely utilitarian aims, are ruinous. They tear up hope by its roots. Bad teaching is, almost literally, murderous and, metaphorically, a sin. It diminishes the student, it reduces to great inanity the subject being presented. It drips into the child's or the adult's sensibility that most corrosive of acids, boredom, the marsh gas of ennui." Steiner, A.g.e.: 18.

salt okumak, öğrenmek, araştırmadan ibaret değildir; yoksa fikir kabızlığından öteye götürmezdi tüm bu çaba insanı. Bu tercih en başta içimizdeki 'başkası,' 'başkaları'yla da söyleşmeyi gerektirir. Yineleyelim hemen, bu iletişimin köşe taşlarından biri ve belki de en önemlisi, 'söz'ün öne geçişiyle bir tür dayanışma ruhunun yükselmesine imkân tanıyan ders ve seminer ortamlarıdır.

Bir üniversitede 'eylemliliğin' sürekli objektif bir baskı olmayı sürdürdüğü, kazanıldığında da kimilerinde tam bir uyuşturucu işlevi gördüğü 'yeni çağ'ın 'insan mühendisliği bilimleri'nde de yukarıda betimlenen süreçte kişilere yoldaşlık eden '*eros*'un kimilerini bilgi aşkının okuna hedef yaptığını düşünmek azmettirir insanı 'uğraş'ını sürdürme yönünde. Biliyoruz, *eros* da teminat belgesi vermez okunun hedefi yaptığı kişiye. Eğer bu bir tür aşk, aşk dedikleri de 'ince iş' ise, bizi '*eros*'a asıl hedef gösteren salt zihinsel değil gönül işi de olan şu 'emek' olmasın sakın? Elbette 'ince iş' çıkarıp çıkarmama kararını akademisyenin kendisine bırakan *daimon* kişinin can hanesini kaplıyor, içini kabartıp dalgalandırmayı sürdürüyorsa, bunları düşünmeye değer bulacaktır o kişi.

Steiner'in çarpıcı ifadesiyle, 'neredeyse psikosomatik' bir itkiyle *daimon*'un telkinine kapılıp da gebe ruhların ebesi rolüne soyunan, böylece çoğunluğun pençesine düştüğü '*amnesia*' karşısında bir biçimde, bilmeden bile direnerek başkalarının da 'bellekhanım'la tanışmasında aracılık, çöpçatanlık yapan bir abdal figürü. Büyük ölçüde ideal bir tipleme kuşkusuz; ama tam da bu nedenle, *daimon* geçmez, düşün uçmaz topraklarda yükselen güvensizlik, boşgurur ve korku karışık düşmanlıklar karşısında bağışıklık taşımayan akademik mozole ve diğer enformasyon mezbeleliklerinin savunuculuğunu yapmaları beklenemez aynı abdallardan. Yaygın gerçekliğin tam da göbeğindeki bu aykırı gerçeği görmek istemeyenler düşünsün.

Üniversite, a. ş. & *ersatz* bilim*

Martin Heidegger görece kısa bir dönem ders vermekte olduğu Marburg'dan Karl Jaspers'e gönderdiği 2 Aralık 1926 tarihli mektupta Berlin'deki bakanlığın, üniversitenin, özellikle de öğretim üyelerinin içinde bulunduğu durumun bazı özellikleri karşısında tavsiyelerinin etkisiz kalmaya mahkûm oluşundan, dolayısıyla kendisinin bu koşullarda içine girdiği kayıtsızlıktan söz ederken, şunu da ekler:

> "Bunları saymazsak bizim cephede her şey yolunda. Yeni evimiz muhteşem. Üniversite can sıkıcı. Öğrenciler dar kafalı ve belirli bir motivasyondan yoksun. Olumsuzluk sorunuyla fazlasıyla haşır neşir olduğumdan, *Hiçliğin* nasıl bir şey olduğunu çalışmak için burada en iyi imkâna sahibim."[1]

(*) İlk biçimiyle *Felsefe ve Sosyal Bilimler* Sempozyumu'nda (05-07 Ekim 2005, Muğla Üniversitesi, Muğla) bildiri olarak sunulmuş, ardından aynı başlıkla **Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu: Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri**, (Ankara: Vadi Yayınları: Kasım 2006): 393-404'de yayımlanmışır.

1 »Sonst geht es uns gut. Die neue Wohnung ist herrlich. Die Universität langweilig. Die Studenten bieder, ohne besondere Antriebe. Und da ich mich viel mit dem Problem der Negativität beschäftige, habe ich hier die beste Gelegenheit zu studieren, wie >das Nichts< aussieht.«, Martin Heidegger / Karl Jaspers, **Briefwechsel**, 1920-1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 69 [Ing.: **The Heidegger-**

Günümüzde korporatist devlet ve üniversiter yapıların ulaştığı noktayı sanki önceden yordamışcasına sarf edilen bu sözcükler, bir anlamda da artık pazarla içiçe geçmiş bilim ve teknolojinin düşünce ve bilginin niteliğinde yol açtığı, belki de geriye çevrilemeyecek dönüşümleri ciddi düşünmek isteyenlere benzer bir imkân sağlıyor olabilir.

Anımsarsak, Heidegger Nietzsche'nin önceden uyardığı modern dünyada 'hiçlikçiliği'n [*Nihilismus*] yerleşmesinde azımsanamaz payı olduğunu düşündüğü üniversitenin ciddi bir eleştirisini ünlü 1929 kürsü konuşmasında dile getirmişti.[2]

Özellikle bu kürsü konuşması üzerinde durduğumuzda görürüz ki, her zaman derslerine özenle hazırlandığı ve öğretmeye öncelik verdiği anlaşılan Heidegger –ki bu noktanın önemine birazdan döneceğiz– her şeyin bireysel ya da kollektif bir 'özne'nin bakışı altında 'nesne'ye indirgendiği, bu yüzden de özgürce ama titiz bir yoğunlukla başını alıp giderek 'düşünme' ve sorgulamanın köktoprağında bile kurumaya yüz tuttuğu bir çağda, 'nesnelci' (objektif) bilim ve teknolojinin ve hele onun teknik örgütlenişi olan üniversitenin artık bazı temel soruları unuttuğundan, giderek de bile bile bu sorulara sırt çevirdiğinden yakınmaktadır. Bilindiği gibi, Heidegger'in neredeyse irkiltici biçimde konuşlandırdığı sorulardan biri de 'Batı Metafiziği'nin gitgide unuttuğu şu canalıcı 'Varlık' (*das Sein*) ve onun öteki yüzü olan 'Hiçlik' (*das Nichts*) sorusuydu. Özellikle de modern teknobilimin yüzleşmekten kaçındığı Hiçlik sorusunun önemini öne çıkaran Heidegger'in sözcük oyunu yüklü şu özet cümlesi konumuzla ilgili olduğundan çok anlamlı:

> "Bilim Hiçlik (*Nichts*) hakkında hiçbir şey bilmek istemez." (»*die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen.*«)[3]

Jaspers Correspondence (1920-1963), çev. Gary E. Aylesworth (New York: Humanity Books, 2003): 71.]

2 Bkz. »Was ist Metaphysik?«, Wegmarken, 2. durchgesehenen Auflage [Gesamtausgabe, Band 9] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 111-112; ayrıca bkz., Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik? [Almancasıyla], çev. Y. Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu yay., 1991).

3 »Was ist Metaphysik?«, Wegmarken: 106.

Denecektir ki, irdelenecek işlenecek onca teknolojik ve bilimsel konu ve soru varken, üstelik de modern üniversiteler ve araştırma merkezlerinde sürdürülen binlerce araştırmanın yol açtığı ilerleme ve kazanımlar her gün gözler önüne serilir, bunların uygulamaları da birçok yaşam alanında rahat ve konforumuzu arttırırken 'Hiçlik' (*das Nichts*)" gibi fuzûlî bir metafizik soruyla neden kafaları meşgul edelim ki? Üstelik, milyonlarca insan ve de çoğu bilim insanının böyle bir derdi de yok. Benim bu yazıdaki derdim de bu sorunun üzerine alabildiğine gitmek değil. Ama Üniversite ve teknobilimin varoluşumuzu giderek niteleyen 'hiçlikçilik' karşısında ne gibi bir tutum içinde olup olmadığım en başta da biz bilimcilerin sorgulamaya hakkımız yok mu? Var diyelim. O zaman neden çoğu akademisyen bunu konu yapıp üzerine gitme cüret ve cesaretini göstermiyor?

Max Weber'in öğrenciler önündeki büyüleyici 1918-19 konuşması »*Wissenschaft als Beruf*« da bizim için bir pusula rolü oynayabilir bir diğer metin bu hususda.[4] Heidegger'in Karl Jaspers'e Freiburg'dan 8 Aralık 1932 gibi geç bir tarihte gönderdiği mektubunda yeterince bilmediğini, muhtemelen de sonuna dek kendi düşüncesine yabancı kalacağını teslim ettiği[5] Weber'in bu konuşması, bilim ve akademik alanın günümüzde vardığı noktaların izlerini daha o günlerden sürmesi nedeniyle üzerinde çok durulmuş bir metindir. Konuşmasının bir yerinde şöyle demektedir Weber:

> "Nietzsche'nin 'mutluluğu icad eden' 'son adam'ı yerden yere vuran eleştirisinden sonra, bilim temelinde yaşama hükmetmek tekniğiyle mutluluğa erişilebileceğini müjdeleyen saf-

4 Max Weber, »Wissenschaft als Beruf«, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Copyright © 1999 Institut für Pädagogik der Universität Potsdam Prof. Dr. E. Flitner[flitner@rz.uni-potsdam.de]): 524-555 [Ing.: "Science as a Vocation," From Max Weber: Essays in Sociology, çev. Hans Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946): 129-156]; ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Doğan Özlem, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, 3. basım (İstanbul: İnkılâp Kitapevi,2001).

5 Mektup no. 111, Heidegger / Jaspers, Briefwechsel, 1920-1963: 113 / The Heidegger-Jaspers Correspondence: 148.

dil bilim iyimserliğini artık bütünüyle bir yana bırakabilirim. Üniversite kürsülerini ya da editörlük koltuklarını işgal eden birkaç koca çocuktan başka kim inanır ki buna?"[6]

Kuşkusuz Weber'in vurguladığı altta yatan gerçek, antiklerden farklı olarak modern insanın kutsallıktan arınmış bir dünyada [*Entzauberung der Welt; entzauberten Welt*] yaşıyor oluşu.[7] Bilim insanı da bu koşulların dışında kalamaz. Gene de Weber yazısında bu koşullar altında bile dünyanın anlamının [Sinn *der Welt*] arandığını, gerçek bir üniversiter araştırma ve eğitimin de aynı arayışın bir parçası olduğunu, dolayısıyla da bu işi salt dar bir meslek edinmeyip yaşam boyu uğraşı [*Beruf*] yapanların can(ruh)larını kaplayan *daimon*'un çağrısına uyarak, yemin etmişçesine çalışmalarıyla gerçekleştiğinin altını çizmektedir. Modern çağ koşullarında Amerika ve Avrupa bilim çevreleri ve üniversitelerinin karşılaştırması üzerinden giderek, bir yanda günün gereklerine uymak ile öte yanda *daimon*'unun çağrısına uyarak bilim yapmak arasında bir denge sağlama çabasında olan Weber konuşmasını şöyle bitirir:

"Çalışmaya koyulacak ve insan ilişkilerinde olduğu ölçüde uğraşımızda da 'günün gerekleri'ni karşılayacağız. Eğer her birimiz özyaşamının dokularını [diri] tutan *daimon*'unu [*Dämon*] bulur ve de ona boyun eğerse bu çabanın ne denli apaçık ve yalın olduğu görülecektir."[8]

---

6 »Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum G l ü c k gefeiert hat, – dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an jenen »letzten Menschen«, die »das Glück erfunden haben«, ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran? – außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?«, »Wissenschaft als Beruf«: 540. / "Science as a Vocation,": 143.

7 »Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne.«, A.g.y.: 546. [Ing.: 148].

8 »Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der >Forderung des Tages< gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der s e i n e s Lebens Fäden hält.« »Wissenschaft als Beruf«: 555. / "Science as a Vocation,": 156.

Gel gör ki, işler öyle yürümüyor hoca-öğrenci ilişkisinin yeni şirket hiyerarşileri altında 'müşteri' hizmetlerine dönüştüğü, bilimlerin disiplin duvarları arkasına çekilerek yekdiğeriyle iletişimsizlik içine düştüğü ve 'uzmanlaşma'yla birlikte gelen 'ne işe yarar'ın Von Humboldt'un üniversite idealinin ('fikirlerle yaşamak') yerine konduğu yeni cesur dünyada. Kısacası Gadamer'in modern üniversitede üç tür yabancılaşma olarak gördüğü *Universitas scholarum*'un ve *Universitas literarum*'un çöküşleri, buna karşın *cui bono*'nun (neye yarar) yükselişi.

Artık çoğu şirket-üniversitenin günümüzde girdiği bu yolu erkenden fark eden ve ikazda bulunan çok kişi oldu. Alıntıladığımız Heidegger bunlardan yalnızca biriydi. Elli yıl önceden yordananların nasıl da yerleşmiş olduğunu bizzat kendi yurtdışı deneyimimde tüm soğukluğuyla yaşadığım belirli bir akademik bağlam hakkında Hannah Arendt'in getirdiği şu gözlem ve değerlendirmeler tartışmamıza daha da ışık tutabilir.

Arendt 1955 yılı baharını ders, seminer ve konferans vererek ve çevreyle civardaki rakip kampusları da ziyaret ederek geçirdiği Kaliforniya Eyalet Üniversitesi'nin Berkeley kampusu hakkında New York'ta oturan ve orada Bard College'da ders veren kocası Heinrich Blüchner'e yazdığı mektuplarda epey ilginç malumat verir ve kanımca doğruluğu sonraki onyıllarda olayların gidişiyle doğrulanacak değerlendirmelerde bulunur.

İlkinin 19 Şubat 1955 tarihini taşıdığı, sonuncusunun ise Haziran 1955 başlarında kaleme alındığı anlaşılan bu mektuplar ve Blüchner'in cevabi bazı mektupları günümüz Amerikan üniversitesinde sonradan tam anlamıyla gerçekleşen ve de ona öykünmeye azami çaba gösteren Türkiye üniversitelerinde şu sıralarda boy atan eğilimler hakkında ilginç ipuçları sağlıyor bizlere.

Bir kere, Arendt Berkeley kampusundaki işleyişi bir 'makine' olarak niteliyor (19 Şubat).[9] Ona göre hiçbir kişilik içermeyen

9 **Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blüchner, 1936-1968**, ed. ve önsöz Lotte Kohler, çev. Peter Constantine (New York: Harcourt, Inc., 2000): 228.

bürokratik işleyişin hükûm sürdüğü böyle bir ortamda herhangi birinden dişil/eril kişiliğe işaret eden yunanca *autós* sözcüğüyle söz etmek imkânsızdır; çünkü bir 'otokrasi'nin de egemen olduğu bu çarkta herkes bir *autón* (cansız 'şey') gibi işlem görmektedir. Bunun modern çağdaki 'şeyleşme' ve 'insan malzeme'ye dönüşmekle bir ve aynı şey olduğunu söyleyebiliriz.

Birkaç kez ziyaret ettiği, Palo Alto'daki Stanford Üniversitesi –ki kampusu bol Kaliforniya Üniversitesi'in tersine, özel üniversitedir ve Berkeley'in spor ve bilimde rakibidir– ve oradaki Hoover Kütüphanesiyle bir karşılaştırma yapmadan da edemiyor Arendt. Stanford'u ultra-modern suçluların ıslahevi olarak işleyen ultra-modern bir cezaevine benzeterek, oradaki bilim adamlarını da "abuk subuk düşlerini her sabah birbirlerine saçmalayarak para kazananlar" olarak niteliyor ve kendisine ne kadar fazla para ödeseler dünyada böyle bir yere gönderemeyeceklerini ekliyor. İkinci bir ziyaretinde de Palo Alto'yu tam bir taşra buluyor ve kendisini götüren öğrencinin de yolda hisselerinden (<"*stocks*">)[10] söz açıp da bunları en iyi nasıl işleteceğini öğrenmek için orada devam ettiğini sanki çok normalmiş gibi safdilce açıklaması tuz biber ekiyor. Fransızca "Bak şu manzaraya!" [*Tableaux!*] diye yazmış Arendt, "En azından bu hususta yoksul öğrencilere kapısını açan Berkeley'deki devlet üniversitesini tercih ederim. Bu yer gerçekten de iğrenç." (1 Mart ve 26 Nisan tarihli mektuplar).[11]

Arendt'in 16 Mart tarihli mektubunda ise Berkeley'deki öğrencilerle hocalara eleştiriler yönelttiğini okuyoruz. Öğrencilerin çalışkan ama biraz aptal, şaşkın olduğunu yazmaktan çekinmiyor. (daha sonra 24 Mart tarihli mektubunda da lisans öğrencilerinin [<*undergraduates*>] lisansüstü öğrencilerden [<*graduates*>] daha iyi ve daha açık fikirli olduklarını yazacaktır Arendt). Kendisi öğrencilerin sallapati rahatlığının asla hoşgörüyle karşılanmaması gerektiğini vurgularken bu konuda bugün bizlere 'geçmiş olsun!' dedirtecek çok basit bir kural

10 Asılları almanca bu mektuplarda ingilizce/amerikanca geçen ifade, tabir ya da alıntılar söz konusu derlemede <> işaretleri içinde gösterilmiş.

11 A.g.e.: 234, 252.

öne sürüyor: "Rahat giyim olsun ama herkes düzgün giyinmeli; blucin ya da dağınık saç vb. yok" (s. 239) Fazla rahat Amerikalılık karşısında fazla Avrupalı bir tavır olarak düşünülebilecek bu nokta bir yana koyulursa, Blüchner'in ders verdiği Bard College'deki öğrenciler hakkındaki gözlemleri (20 Mart tarihli mektubu) bütün bu öğrenci hallerinin esas toplumsal-psikolojik zeminine dikkatimizi çekmekte. Şöyle yazıyor Blüchner: "[Bard College]'daki atmosfer öyle ki herkesin seks ve psikolojik problemleri hakkında sürekli gevezelik yapmasından öğrenciler artık gerçek bir iş çıkaramıyorlar. Bu genç kuşağın sırf kendisiyle uğraşmasının [*<self-indulgence>*] sınırı yok. Öğrenim programı da bu düşün vahşilerinin yaşamı için bir kılıfa dönüşmüş bulunmakta pratikte."

Arendt'in aynı 16 Mart tarihli mektubunda Berkeley'deki meslekdaşları hakkında yazdıklarını da düşünmeden edemiyor insan. Arendt Berkeley'de gerçek bilim adamı sıfatına en yakın olanların tarihçiler olduğunu, bunun nedeni olarak da, piyasada iş bulamayacaklarından onlar için tek çarenin profesörlük yolunda ilerlemek olduğunu vurguluyor ve en sert eleştirisini konuk öğretim üyesi olduğu kendi bölümüne (siyaset bilimi?) yöneltiyor: "Bizim bölüm ise en berbatı [*absolute pits*]. Bölüm başkanının dün kampusta konuşması vardı... Neresinden bakarsan bak, anlatılacak gibi değildi."

Arendt'in eşine yazdığı 24 Mart tarihli cevabi mektup ise Blüchner'in Bard'daki gözlemlerini Berkeley'de kendininkileri destekler yönde – ki bugün de Kaliforniyanın bu bölgesinde aynı durumun daha da geçerli olduğu bir gerçek. Arendt kendi kuşaklarının içinde büyüdüğü dünyanın çöküşünden 'buradakilerin' habersiz olduğunu belirttikten sonra bir anlamda öğrencilerin masum olduklarını ve içinden geçilen yüzyılda yaşama dayanabilecek denli mücehhez [*<equipped>*] bulunmadıklarını, ama ortalıkta sürekli bir huzursuzluğun hüküm sürdüğünü ve Blüchner'in yazdığı gibi anlamsız [*<non-sense>*] bir psikoloji takıntısının her yerde boy attığını yazmış. Bunu sorumlusu olarak da zaten Amerika'da her türden ve ölçüden anlamsızlığın boy atışını gösteriyor (s. 240).

Blüchner'in karısına yazdığı önceki bir mektubunda da (6 Mart), bizim kampuslardaki şimdiki inşaat furyasını önceleyen bir gelişme aktarılmakta. Doğu yakasında çalıştığı *New School for Social Research*'te insan bilimleri için başta düşünülen [söz verilen?] paraların esamesi okunmuyor. Kütüphaneye, ders geliştirmeye ve hocalara ayrılması gereken paralar "genişlersek her şey yoluna girer" yönünde boş bir düşünceyle büyük inşaat işlerine aktarılmış. Blüchner "aslında" diyor "adamlar haklı bile olabilirler... şimdiki doğum patlamasının getireceği öğrenci dalgası düşünüldüğünde kolejleri kapamaları imkânsız." Blüchner eserlerini karısı yoluyla bildiği Heidegger'i andırırcasına hem üretimin hem de işsizliğin yükseldiği ve "robotların artan hızda işi devraldığı" bir dünyaya girdiklerini hatırlatmadan da edemiyor. Öte yandan önüne gelen herkes de öğretmen eksikliğinden söz edip duruyormuş.[12]

Arendt'in mektupları ilginç birçok ayrıntıyla dolu. Walter Benjamin'in hazin akıbetinden sorumlu tuttuğu ve hem bu mektuplarda hem de hocası Karl Jaspers'le yazışmalarında haklarında ağzına geleni söylediği Frankfurt Okulu'nun Berkeley'de kalmış mensuplarından, pek akıllı ve karakter sahibi bulmadığı Leo Löwenthal'i kendisini gezdirmek ve bazı işlerini gördürmekten kaçınmamış anlaşılan.[13] Öte yandan öğrencilerin ve derslerini dinlemeye gelen bazı hocaların onu çok beğendiklerini yazıyor. Örneğin öğrenciler başlarda despotik görünen hocalığı hakkındaki beğenilerini sonradan yüzüne karşı 'müthiş' [<*"terrific"*>] diye nitelemişler. Hatta derslerini sık sık dinlemeye gelen tarih bölümünden kıdemli bir profesör Arendt'in ders, konferans ve sohbetleri hakkında kendi-

12 A.g.e.: 235.

13 Arendt aynı mektubunda Löwenthal hakkında şöyle yazmaktan çekinmiyor: "Horkheimer kliğinin adamlarından, bunun için de onu şöförüm olarak kullandığım için zerre kadar utanç duymuyorum." A.g.e.: 235. Arendt'in en başta Adorno-Horkheimer ikilisi hakkındaki olumsuz yargısı bununla bitmez. Bir başka örnek olarak bkz. Karl Jaspers'e Chicago'dan 18 Nisan 1966 gibi geç bir tarihte yolladığı mektup, Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969, ed. Lotte Kohler ve Hans Saner, çev. Robert ve Rita Kimber (New York: Harcourt Brace & Co., 1992) içinde: 634

sine şöyle demiş: "bu yerleşkede bugüne dek gerçekleşen en iyi şeydi." [<"*is the best thing that ever happened on this campus*">] (19 Mayıs tarihli mektubu). Arendt aynı mektubunda şu kısa yarıyıl için konuk bulunduğu bölüm başta olmak olmak üzere, birçok fakülte mensubuyla neredeyse selam sabahı kestiğini, onların da bilimsel nasırlarına basan kendisinden iyice nefret etmeye başladıklarından dem vuruyor. Ama dersine girdiği anda mutlu yüzlerle karşılaşmak ona yetiyor anlaşıldığı kadarıyla. "Bu cehennemde" diye yazıyor Arendt, "bu da benim zevkim olsun." (s. 258)

Arendt'in kartlarını esas son dersine sakladığı anlaşılıyor. Berkeley'den ayrılmadan Haziran başında kaleme aldığı mektubu onun Amerikan tarzı toplum bilimleri karşısındaki tutumunu göstermesi bakımından çok ilginç. Şöyle yazıyor Arendt:

> "Son dersimde topa tuttum burada kabul gören tüm teorileri – onlar da 'davranışçılık,' 'değer teorisi,' 'psikoloji,' bir de 'işletme yönetimi gibi anlaşılan siyaset bilimi' [*<behaviorism, value theory, psychology, political science as business administration>*]. Böylece aşağı yukarı bu dört kampa bölünmüş olan hocalar da neden bana karşı olduklarını öğrenmiş olacaklar. Eklemek gerekli mi, bunun haberi tüm yerleşkeye şimşek hızıyla yayılacaktır." (s. 262-263).

Blüchner'in Arendt'e gönderdiği 10 Nisan 1955 tarihli bir mektupta yazdıklarını zikretmeksizin bu mektuplaşmalara son vermek de olmaz. Şöyle yazmış Blüchner:

"İkimizin de [bildik] akademiyaya ait olmadığımız yalın bir gerçek. Onların çoğu da bizim gibileri istemez zaten. Ama aralarına aldılar bir kere; böyle olunca da akademik yaşam bizim ellerimizde dönüşüyor ve kişisel bir ton kazanıyor ki bu onlara hiç uymayan bir şey. Yavaş yavaş bizleri çökertse de öğrencilere uyuyor gene de. Hiçbir yönetim bizim gibilere sürekli tahammül etmek istemez; burada Bard'daki bazıları örneği, meslekdaşlarımız da hasetten çatlamamak için iyi geçinmeyi seçiyorlar." (s. 246)

İnsan bu noktada Heidegger'in çok zaman önce Freiburg'dan Karl Jaspers'e gönderdiği bir mektubunda (10 Kasım 1928) yazdıklarını hatırlamadan edemiyor:

> "Derslerimde ilk haftayı geride bıraktım. Yalnızca şunu diyebilirim: merakîler mebzul sayıda. Felsefe fakültesine gelince: giderek kötüleşti, ama belki de bu her yerde böyle."[altını ben çizdim][14]

Şimdi sorulabilir, hâl böyleyken bu gibi gerçekler karşısında bazılarımız neden hâlâ değişik düşün uğraşlarına onmazcasına sarılıyor, mecazi ya da gerçek anlamda şirketleşmesini neredeyse tamamlayan günümüz kitle üniversitesi ve öteki akademik çatılar altında ya da dışında inatla sürdürmeye çalışıyor? Sanırım bazılarına boş çaba gibi görünen, gene de onları merakî kılan böylesine 'uğraş'ların, Aristoteles'in her şeyin başı gördüğü, şeylere karşı saygı ve hayret ve coşku dolu bir başka tür merakla yakın ilişkisi olsa gerek.[15]

---

14 Mektup no. 74, Heidegger / Jaspers, **Briefwechsel, 1920-1963**: 110. / **The Heidegger-Jaspers Correspondence**: 107.

15 Heidegger 1936 yılındaki bir dersinde, uzak geçmişte, başlangıçta felsefenin ortaya çıkışında oynadığı önemli role karşın, günümüzde aynı gerçek anlamda yaşanamadığını öne sürdüğü, insan-özne istenciyle açıklanamayacak "hayret"i [*das Erstaunen*] *Dasein*'ın tıpkı *Angst* ve sıkıntı [*Langweile*] gibi köksalınımları arasında sayar: özellikle şu ifadede olduğu gibi: »*Diese Grundstimmung ist das Er-staunen*«. Antik Yunan dilinde '*thaumázein*' olarak ifade edilen 'hayret' (*das Er-staunen*) ile bu sözcüğün hem zamanla Almanca'da kendiliğinden oluşmuş türevleri hem de Almanca'dan Heidegger'in kendisinin yaptığı türetmeler, üstelik Heidegger'in çabasının gerisindeki esas dert bu yazının kapsamında tartışılmayacaktır. Gene de, şimdilik bu sözcüklerin bazılarını, düzeltmeye açık Türkçeleştirmelerimle birlikte burada vermiş olalım: *das Er-staunen*: hayret (süreçte bir anda, birden kişiyi kaplayan); *das Staunen*: çarpılma, şaşıp kalakalma (daha somut şeyler karşısında); *das Bestaunen*: şaşkınlıkla bakış (sürpriz karşısında ve yargısız); *das Wunderliche*: müthiş (neredeyse büyüleyici); *das Sichwundern*: şaşırma (beğeni yok); *das Verwundern*: şaşırıcı; *das Bewundern*: hayranlık (uzun süreli, kalıcı). Bkz. Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): »Das Wesen des Er-staunens, Wiederholung«, § 38, 172, 180; ayrıca, 154-180. [Ing.: **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**, çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 133-156. Aynı temanın günümüzde bile bazılarımız için taşıdığı önem Gadamer'in şu yazdıklarında da vurgulanmaktadır: "Kendisini tümüyle sanatın oyununa teslim eden izleyici ile sadece merakı nitele-

Bugün akademik çatılar altında iş gören bir bilim insanı Nietzsche'ninki denli yakıcı olmasa bile Weber'in tartıştığımız konuşmasında vurguladığı şiddette bir *daimon* etkisi altına giriyorsa, bilginin ilerleme ve derinleşmesi düşünüldüğünde bu çok önemli. Bu hasleti çoğu zaman akademik yaşam dışında kalmış ya da oraya düşmüş bazılarının da sergilediğini görüyoruz. Uzun bir gelecek için kalıcı gibi görünen 'uzmanlaşma'yla gelen sterilleşme hiç kuşkusuz modernlik gereği bilime (*Wissenschaft*) içkin geleneklerin de düşmanı. Bu gerçeklik karşısında 'dışarıdakiler'in ne denli kırılgan konumlarda olduklarını da görmemek elde değil. Gene de, insan bilimlerinde şimdiki doğa bilimlerinde kullanıldığı anlamda 'teori' yapılabileceğine pek inanmayan,[16] buna karşılık insanlığa ilişkin en ufak

yen arzu arasında özden gelen bir fark bulunduğu açıktır. Gördüğünün sözgelimi kendini alıp götürmesi, gördüğü şeyde kendini unutuvermesi ve ondan kurtulamaması merakın da bir özelliğidir. Ama merak nesnesinin ayrıklığı, onun temelde kimseyi ilgilendirmeyişi ve etkilemeyişidir. Gözleyen için bir anlamı yoktur onun. Kendisini toparlamak için gerçekten geri gelmesine yol açacak hiçbir şey yoktur nesnede. Çünkü burada imgenin çekimini yerleştiren şey sadece biçimsel bir yenilik yani soyut bir başkalıktır [*die formale Qualität der Neuheit, d. h. der abstrakten Andersheit*]. Çekimin diyalektik tamamlayıcısının sıkıntı ve duyarsızlaşma olması gerçeği de bunu apaçık göstermektedir. Buna karşıt durumda ise, izleyicisine kendini sanatın oyunu olarak sunan her ne ise, o andaki kopuşumuzda kendini bitirmez; tersine, kendi için kalıcılık talep ettiği kadar [kendiyle gelen] bu talebin kalıcılığını da saklı tutar kendinde [*sondern schließt einen Anspruch auf Dauer und die Dauer eines Anspruches ein*]." Bkz. Hans-Georg Gadamer, **Wahrheit und Methode [Hermeneutik I]**, **Gesammelte Werke, Bd.** 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990): 131. [Ing.: **Truth and Method**, çev. William Glen-Doepel, ed. John Cumming ve Garrett Barden (Londra: Sheed and Ward, 1979): 111-112.]

16 Örneğin: "İnsanla ilgili çalışmalarda [*humane letters*], 'teori' dedikleri içsezinin [*intuition*] sabırsızlığından başka bir şey değildir." ya da "[insan bilimlerinde teori] bilimlerin kazandığı prestij karşısında sinirlerin bozulmasıdır." Bkz. George Steiner, **Errata: an examined life** (Londra: Phoenix, 1998): 5. Ama konumu bir zamanlar Max Weber'in eleştirdiği, tarihte nedensellik yerine raslantının hüküm sürdüğünü savunan Eduard Meyer'inkiyle benzeşen Steiner'in itiraz etmeyeceğini düşündüğüm önemli bir noktayı atlamamak gerekir. 'Teori' denen şeyi geçmişteki anlamıyla, örneğin Gadamer'in anladığı gibi düşünürsek ve günümüzde insan bilimlerinde öğretime taşırsak ne olacak? Teoriyle haşır neşir olmak tıpkı bir kutsama/kutlama gibi bir derdi, bir meseleyi başkalarıyla paylaşan kişinin o anda meseleye gözünü kaptırması ve düşünümünde onunla birleşmesi [*>Bei-der-Sache-sein<*] ise buna ne demeli? Gadamer şöyle yazmıştı: "*Theoros* [özgün anlamıyla] bir festivale gitme görevini üstlenen heyette yer alan kişidir... Böylece *theoros* sözcüğün tam an-

ince ayrıntıyı kutsal sayan, 'söz'ü 'yazı' önüne koyarak ona öncelik tanıyan Steiner'in şu yazdıkları insanın içine bir ölçüde su serpiyor:

> "Belli başlı denence ve içgörüler 'çokbilmiş' ['*the dilettante*'], genellemeci ve amatör olanlardan gelebiliyor (örn., eski yunanca Lineer B yazısının şifresinin çözülmesi). Esin programa gelmez. En temel içsezi 'canı çektiğinde çıkar gelir ve arzularımıza kulak kabartmaya gerek bile duymaz.'... yaratıcı başarı Eflâtun'un '*mania*' dediği şeyden kaynaklanır."[17]

Akademik çatı altında bugün bile önemli olan, sanırım kişinin iyi bir 'uzmanlık'la değindiğimiz coşku dolu 'delilik' halini içiçe geçmiş olarak yaşaması olsa gerek (klâsikler alanında bir Moses I. Finley ya da Jean-Pierre Vernant akla gelsin).[18] Böyle

---

lamıyla görendir, [*Der Theoros is also der Zuschauer im eigentlichen Sinne des Wortes*] ...*Theoria* da öncelikle öznelliğin tutumu, öznelliğin kendi kendini belirleyişi olarak kavranmamalı, tersine her ne ise görülen onun üzerinden anlaşılmalıdır. *Theoria* hakiki anlamda bir paylaşmadır; etkin değil ama edilgen bir *pathos*, yani kişinin kendini görünene kaptırması, onunla hemhâl olmasıdır. [»Theoria is aber nicht primär als ein Verhalten der Subjektivität zu denken, als eine Selbstbestimmung des Subjekts, sondern von dem her, was es anschaut. Theoria ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden (pathos), nämlich das hingerissene Eingenommensein vom Anblick.«]" **Wahrheit und Methode**: 129-130. / **Truth and Method**: 111.

17 George Steiner, **Lessons of the Masters** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003): 177. Steiner'in örtük göndermede bulunduğu kişi 34 gibi genç bir yaşta trafik kazasında ölen ve amatör bir filolog sayılan İngiliz mimarı Michael Ventris'dir. Karşılaştırılabilecek başka hiçbir metin yokluğunda ve amatörce içsezisiyle Lineer B alfabesini çözmesi çok büyük yankılar uyandıran Ventris'in bu eşsiz başarısında mesleği mimarlık tekniklerinin dolaylı bir katkısı olmuş mudur, bilmiyorum. Ama tam da Steiner iddia ettiği anlamda "amatör" ruhunun neler başarabileceğinin kanıtıdır Ventris'in bu aşk, sevda dolu uğraşının semeresi. Zaten "*amatore*" sözcüğünün bir anlamı da 'aşık' değil midir. Bu konuda şimdilik şu kitap eleştirisine bkz.: John Ray, "Great decipherers: Ventris, Chadwick and Linear B after fifty years," **The Times Literary Supplement**, No. 5074 (Haziran 30, 2000): 8-9.

18 Yukarıda başvurduğumuz yazısında Max Weber de akademik yaşamı vahşi bir oyuna benzetmiyor mu? [»Das akademische Leben ist also ein wilder Hasard.«], Weber, »Wissenschaft als Beruf«: 530. / "Science as a Vocation": 134. Hatırlanması belki de yararlı bir başka nokta da, adlarını örnek getirdiğim tarihçilerden Moses I. Finley'in Antik Yunan *polis*'i üzerine bazı geç dönem yazılarında giderek Max Weber'in açıklamalarına yer verdiği, bu nedenle de özellikle bazı İtalyan ve Fransız katı Marxcı tarihçileriyle tartışma-

bir kişi sözgelimi endüstriyel yazma furyasına boğulmuş bir 'yuppie' – ya da âtıl bir memur-akademisyenliğe sıkışıp kalmak yerine, öncelikle düşünmeyi öğrenen ve zevk alarak öğreten bir hoca olmayı hedeflemişse, işte o zaman hoca ile öğrencileri arasındaki sözlü alışveriş ve ilişkide de Steiner'in olumlu 'ideal senaryo' olarak nitelediği 'karşılıklı güvenin *eros*u'ndan da söz etmeye başlayabiliriz.[19] Her tür öğretilenin geçici olduğu gerçeğinden hareketle, bu sürecin hocanın olası hatalarını da düzeltici bir muhalefete açık olması gerektiğini belki burada eklemeye bile gerek yok.[20]

Bu kuşkusuz çok çeşitli görünümlerde karşılaşılan 'usta-çırak' ilişkisinin yalnızca biri, akademik dünyadaki bizlere özgü türüdür; ama mecazi anlamda diğerlerine de damgasını vuran *eros* ve onunla damgalanıp renklenen ilişkinin sergilediği tüm iç çelişkiler 'hoca-öğrenci' ilişkisini büyük ölçüde belirleyen sözlü alışverişte de kendilerini dışavururlar. İdealde öğrenciyi zenginleştirerek hocanın gölgesinden kurtulup (ve de olumlu anlamda ona ihanet ederek – çünkü çocuklar da büyürler) ba-

---

ya girmek zorunda kaldığıdır; bkz. M. I. Finley, "Max Weber and the Greek City-State" ve "Epilogue," **Ancient History: Evidence and Models** (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1987 [1985]): 88-103; 104-108; C. R. Whittaker, "Qui êtes-vous, Sir Moses," **London Review of Books**, VI/3 (6 Mart 1986): 10-11.

19 Heidegger'in Jaspers'e gönderdiği bir mektubunda (Todtnauberg'ten, 24 Eylül 1928 tarihli) yakınlarda çıkan kitabı "Varlık ve Zaman" ve yayın yapma hakkında, biraz da abartılı şu yazdıklarını burada örnek getirebiliriz: "Az zaman önce sözümona bir kitap yayınladığım gerçeğini arada sırada hakkında çıkan kitap eleştirilerinin hatırlatması dışında artık düşünmüyorum bile. İnsan burada tuhaf şeyler yaşıyor. Şurası kesin ki, kitap [*Varlık ve Zaman*] eleştirmenler ya da benzerleri düşünülerek yayımlanmadı. Ya şu zamane tıknefesliğine ne demeli? [*Ob überhaupt, für die kurzatmigen Zeitgenossen?*] Kaç kere okudum, yok başkalarının çoktandır tohumlarını ektiği Dilthey ile Husserl'in sentezini gerçekleştiren benmişim – hem de Kierkegaard ve Bergson'dan alınıp üstüne serpiştirilmiş birkaç baharatla.... Günümüzde çokca okumayı rutin olarak sürdürüyorsan yayın yapmaya gerek olmadığı yolundaki eski inancım artık daha da güçlendi –belki bunun tek istisnası bir yere atanarak aylığının artması için yayın yapmak olabilir– ama sonunda kendinin böyle bir şeyi yapmasına bir kerelik izin verirsin." Mektup no. 70, Heidegger / Jaspers, **Briefwechsel, 1920-1963**: 103-104. / **The Heidegger-Jaspers Correspondence**: 102.

20 Steiner, **Lessons of the Masters**: 177.

ğımsızlaştırması beklenen, hoca-öğrenci etkileşiminde *eros*'un yıkıcı, yakıcı değil, yapıcı rol oynayacağı varsayılan bu ideal senaryonun ille de sözlü diyalog üzerine kurulması gerekmez. Müzik, resim, plastik sanatlar, dans vb. alanlarında hocanın etkisi sessiz, kendi icrasıyla gelen ve öğrenci tarafından öykünülen örneklerde bolca görülebilir.

Aslında daha çok poetik-felsefi bir kurgu, bir *figura* olarak alınması gereken Eflâtun'un Sokrates'inin 'söz'e dayanan diyalogundaki karşılıklı etkileşimi her zaman 'yazı'ya tercih eden Steiner,[21] Batı kültürü(ndeki) dahil, geçici saydığı tüm eğitimin ve ona içsel gelenekler ve onlarla oluşan belleğin zücciaciyeciye dalan fil örneği bir 'uzmanlık kültürü'nün tehdit ve işgali altında oluşundan oldukça tedirgindir. Bu noktada onun da Weber'in kısaca değindiğimiz yazısına göndermede bulunduğunu belirtmiş olalım. Steiner de tıpkı Weber gibi *kendi başına* uzmanlığı iyi ve hatta hayranlık uyandıran bir bilgililik olarak görmektedir. Klâsikler, arkeoloji, karşılaştırmalı edebiyatın ya da belirli bir bölge ve kültürün tarihi gibi bilgi alanlarında sürekli öğrencilik yapan 'akademisyen-uzmanlar' karşısında elbette şapka çıkarmamız gerekir – ki yakın bir örnek olarak pekâlâ bir zamanlar üniversitede saygın bir yer işgal etmiş bulunan Nietzsche'yi gösterebiliriz.

Ama kapitalizme özgü kültür pazarının öteki meta alanlarının izinde kendi bünyesinde geliştirdiği şirketler dünyasına gereken uzman yani kalifiye –bu da kuşku götürür ya–[22] işgü-

21 Steiner'in gözünde (A.g.e.: 32vd.) 'yazı' söylemin akıcılığına, devinimine son vererek onu tutsak kılar. Bellekhanımı da yerinden eder yazı, hele bitmemişlik ve dağınıklığın egemen olduğu günümüzde. Yazıya dönüşmüş sözün okuyucusunu dinlememe özgürlüğü vardır. Kanımca diyebiliriz ki, yazılana sonradan meydan okunsa bile söyleşi anının karşılıklı dinamizmi bu yarım-ilişkide görülmez. Üstelik kurnaz gerekçelere bile imkân tanır yazı. Oysa sözlü eğitim, yanlış içerdiğinde bile 'yaratıcı bir yanlış'tır içine düşülen.

22 Siegfried Kracauer de 1920'lerin sonunda bu gidişatın tümüyle bilincinde olarak 'uzman kültürü' denen şeyin uzmanlaşılan dar alana hapsolduğunun, dolayısıyla daha geniş toplumsal manzara karşısında kaçınılmaz olarak miyopluğa düştüğünün, bunun da özellikle siyasi çalkantılı bir dönemde sorumsuzlukla bir tutulması gerektiğinin altını çizmekteydi. Üstelik, 'uzmanlık' olarak nitelenen uğraşların hiç de gerçek anlamda bir uzmanlık sayılamayacağına [»*in Wahrheit kein Sondergebiet ist*«] dikkatleri çeken Kracauer, bugünün

cünün böylesine iğne oyası yapan uzmanlardan çok farklı olduğunu, bilen 'usta'ya özgü bilgi üretiminin artık bir de teknolaşan bilim alanında seri imalata dönüşmesinin getirdiği kalıplara dayalı tekdüzelik ve kısırlaşmanın içsel gelenekler ve bellek üzerinde ölümcül bir etkisi bulunduğunu da göz ardı edemeyiz.

Buna insanbilimleri alanından getirilebilecek iyi bir örnek de ilk bakışta pozitivist söylemlere karşıymış görünen cafcaflı söylemleri çabucak –hele *epigone*'leri elinde– sıradan metaya dönüşen postmodern, kurgusökümcü ve çokkültürlülüğü pazarlayan akademik-kültürel uzmanlıklardır. Sözde devrimci bu tür kültür uzmanlıklarının aslında alttan alta her tür statükonun yardakçısı olduğuna aymak için fazla mesai harcamak gerekmez. Max Weber'in de öğrenciler önünde yaptığı konuşmasında, tanrılar, peygamberler ve bilgelerin terk-i diyâr eyledikleri, kutsallıktan ârî, kime ve neye hizmet edeceğimiz belli olmayan şu modern dünyamızda devletin ayrıcalıklı kulları olarak ve benzeri zayıf ikameleri üniversite sınıflarında kehânette bulunmak üzere peyda olan binlerce profesörü [*Tausende von Professoren als staatlich besoldete oder privilegierte kleine Propheten in ihren Hörsälen ihm seine Rolle abzunehmen versuchen*], 'büyüden arınmış' aynı kuru dünyada dinsel-mistik (ya da değil) boy atarak kitap pazarını [*der Büchermarkt*] yaşantılara ilişkin saçmalıklarıyla işgal eden zayıf ikameleri [*das Surrogat*] ya da gösterişten ibaret tüm >*Ersatz*<ları [*als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens* (altını ben çizdim-HÜN)] tel'in edercesine söyledikle-

---

"disiplinlerarasılık" çağrılarını neredeyse önceleyerek, "uzman kültürü"nün bir anlam taşıyabilmesi için uzmanlaştığı ayrıntıları daha kapsamlı bir modeli besleyecek biçimde seferber etmesi gerektiğini vurgulamaktaydı. Bkz. »Der Fachmann« [1931], Schriften, Band 5/2 [Aufsätze 1927-193] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990): 404; aynı nokta için bkz. Thomas Y. Levin, "Introduction" to S. Kracauer, **The Mass Ornament: Weimar Essays** (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995): 10.; ayrıca bkz. benim "Üniversite A.Ş.'de bir 'homo academicus': 'Ersatz' yuppie akademisyen," **Toplum ve Bilim**, 97 (Yaz 2003) [*Homo academicus alla turca* özel sayısı]: ss 18-19 ve not 23. Aynı yazı gerekli düzeltme ve eklemeler yapılarak eldeki seçmeye de alınmıştır.

ri, sanırım biraz da bugün benzer vak'alar karşısında şu çılgın akademik uğraşı seçenlerce sergilenmesi gereken tutuma dikkatimizi çekiyor. Onca, örneklerini verdiği durum düpedüz ya üçkağıtçılık ya da kendini-aldatmadır.[23] Belki de bazı durumlarda ikisi birden.

Tüm bunların farkında ve karşısında olan Steiner de artizanal eğitim süreciyle gelen 'bellekhanım'a neredeyse ölümcül darbe indiren aynı gelişmenin günümüzde üniversiter öğrenim ve eğitim üzerindeki etkisini şöyle değerlendiriyor:

> "Üstad ele geçirir; kapıları kırar açar; arındırarak yeniden inşa etmek üzere dümdüz eder geçer. Zayıf öğretim, pedagojik rutine sarılıp kalma, bilinçli olsun olmasın salt yararcı amaçları gereği alaycı [*cynical*] bir öğretme tarzı ise yok edicidir. Böylesi umut denen şeyi kökünden söküp atıverir. Kötü eğitim neredeyse kelimesi kelimesine bir cinayet, mecazi anlamda da bir günahtır."[24]

Hoca ne denli sonunda seçkinyalnızlığa mahkûm olursa olsun, düşüncesinin önemli kırılma noktalarında, yol ayrımlarında ona refakat ettiğini hissettiren *daimon*'u hazırgiyimcilerin gözünde umutsuz bu uğraşının tam tersine bir umut kaynağı olduğunu hatırlatacaktır ona. Oynakca güvensizlik umutsuzluk ve inanç yoksunluğu sergileyen, üstelik kurnaz 'kuşku stratejileri'yle yüklü kurgusöküm ve postmodern anlatıların (Steiner) akıntısı karşısında kürek çektirten de, kişiyi güdüyorsa eğer, kendi '*daimónion*'unun sesine kulak vermekten geçer. Bu süreç salt, okumak, öğrenmek, araştırma yapmak olmayıp başkalarıyla iletişim içerir. Bu iletişimin de köşe taşlarından biri, belki de en önemlisi, sözel olanın öne geçtiği, cemaat ruhunun yükseldiği ders ve seminer ortamlarıdır. Hoca ve öğrencilerin paylaşmayı da karşılıklı öğrendiği duygu, tutku, hatta reddedişlerin yeşerdiği bu ortamlar aynı zamanda da, özellikle insan bilimlerinin uçsuz bucaksız alanında

23 »Das ist einfach: Schwindel oder Selbstbetrug.«, Weber, »Wissenschaft als Beruf«, A.g.e.: 551-552, 553. / "Science as a Vocation," A.g.e.: 153, 154-155.

24 Steiner, A.g.e.: 18.

en önemli, şaşırtıcı 'içgörü'lerin [*insights*] de çoğu kez farkında olunmadan ortaya çıkıverdiği deneyimlere sahne olurlar. *Daimon*'unu dinleyerek, Steiner'in çarpıcı ifadeleriyle, neredeyse psikosomatik bir kavrayışla ister istemez gebe ruhların ebesi rolüne soyunan, dolayısıyla 'Varlığın unutumu' bile diyebileceğimiz bir 'amnesia'dan kurtularak belleklenmemizde aracılık yapan hoca tipinin günümüzün pozitivist mozolesinin rahibi olamayacağını düşünmek hiç de zor değil.

Aynı ortamlar ve deneyimlerin hem yekdiğerine ve ileride daha iyi bir 'yer' için (yani her tür gelecekteki 'öteki'ne) güven, umut ve inancı güçlendirdiğini de teslim etmek gerekir. Steiner de ingilizce '*confidentiality*' sözcüğünün barındırdığı üç anlam [*confiding/trust*=güvenme; *confidence*=umut; *fide*=inanç][25] üzerinden bir başka önemli noktayı ön plana çıkarmaktadır – ki o da bilginin hatırlamaya, belleklenmeye dönüşmesidir. Bir ustanın yaratıcı uykusuzluğuyla tetiklenen tüm bu paylaşımın, mecazi anlamda "eros'un repertuvarı"nda olduğunu yazmayı da ihmal etmiyor aynı söz ustası.[26]

Bir üniversitede eylemliliğin hep baskı olmayı sürdürdüğü, kazanıldığında da tam bir trankilizan işlevi gördüğü 'yeni çağ'ın insan bilimlerinde bu 'eros'un kimimizi şimdi bile tavlayabildiğini gözlemlemek sevindiricidir. Bunun karşısında, akademik endüstrinin esnek koşullarında özellikle insan ve toplum bilimleri alanında kalabalık sınıfların zaten parasız hocalara düşünmek ve araştırmak için gereken zamanı da enerjiyi de yok yere tükettiği –ki çoğu durumda ikisi de doğrudur– iddiasıyla karşılaşılırsa, bunu ciddiye almak ancak bir yere kadar mümkündür. Parasızlık çekildiği bahanesiyle proje peşinde koşmak gerektiğini sürekli geveleyen, bu arada vermekle yükümlü oldukları derslerden hile ve dolanla kaçanlarla –hele uygun koşullara sahip üniversiter ortamlarda–[27] kar-

25 George Steiner, **Grammars of Creation, originating in the Gifford Lectures for 1990** (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001): 153.

26 Steiner, **Lessons of the Masters**: 27.

27 Burada "uygun koşullara sahip üniversiter ortamlar"la kastedilen, pazarın boyunduruna girmek üzere beğenmediği devletten bağımsızlığını ilân ederken aynı devletten olabildiğince arpalanmayı ihmal etmeyen sözümona 'vakıf-' ama

şılaşırsanız eğer, nâçîzâne tavsiyem kötü bir '*sophistes*'in bile yapmayacağı pervasız bir safsatadan ibaret bu gibi kurnazlıklara kulak asmamanızdır. Hele, 'âsûde' bilim yapabilmek yalanıyla demokrasi korsanlığı yaparak ders vermekteki isteksizlik ve kabiliyetsizliklerine kılıf yaratarak bu işten sürekli kaçanlara rastlarsanız hiç... Dilerseniz, "öyleyse üniversitede hâlâ ne arıyorsun?" diye sorabilirsiniz öylelerine – tabii, o hınzır *daimon* içinizi kabartıyorsa mide bulandırıcı böylesine haksızlıklar karşısında.

Dememiş miydi şu bizim çılgın Efesli, "karakteri meşrebidir insanın" [*éthos ànthrópoi daímon*][28] diye.

aslında 'şirket-üniversite' ortamları olmayıp, tüm kuşarılmasına karşın akademik 'çalışanlar'ına hâlâ görece nefes aldıran devlet üniversiteleridir. Aynı çalışanların bu 'görece' özerk ortamı demokrasinin kişilerden gerektirdiği sorumlulukların bilinciyle hakkını vererek (ya da kendi bireysel çıkarları uğruna kötüye) kullanıp kullanmadıkları elbette ayrı bir tartışma konusudur. Gene de Max Weber'in başvurduğumuz yazısındaki şu cümlenin geçerliği şimdilerde daha da artıyor: "Demokrasi gerekli olduğu yerde kullanılmalıdır yalnızca." / »Die Demokratie da, wo sie hingehört.«, Weber, »Wissenschaft als Beruf«, A.g.e.: 529. / "Science as a Vocation," A.g.e.: 134.

28 Herakleitos, Fragman 119 (Diels-Kranz tasnifi)

Patikalar mı, otoyollar mı?*

Yoktur gülün n'içini, açar açtığı için
Sormaz gördü mü biri diye, kendini gözlemediği için

Die Ros' ist ohn Warum,
sie blühet, weil sie blühet.
Sie achtet nicht ihrer selbst, fragt nicht, ab man sie siehet.

Angelus Silesius (Johannes Scheffler)
(1657)

"'Etik' [dedikleri] önceden benimsenmiş, yaşayan bir değerler sistemi üstünde yükselir."

diye yazar Gadamer; ardından da şunları ekler:

"[Buradaki] çatışma insanın içinde, sorgulayışlarında, esinlenişlerindedir; yoksa uzmanlığa özgü ihtisaslaşmış bilgi ile bu bilginin pratik yaşamın toplumsal gerçekleri için ne anlama geldiği arasında değil. İnsanlar olarak şeylerin kendi doğal düzeninden o denli uzaklaştık ki, artık doğal bir ethos'u da izlemez olduk. Yunancada *ethos* sözcüğüyle doğanın hem in-

(*) Bu yazı daha önce benzer bir başlıkla Patikalar: **Martin Heidegger ve Modern Çağ**, der. H. Ünal Nalbantoğlu (Ankara: İmge Yayınları, 1997) adlı yayında çıkmıştı. Epey bir elden geçirdiğim bu versiyonda aradan geçen zamanın gerektirdiği düzeltme ve eklemeler yapılmıştır. Yazıyı ilk kaleme alırken çeşitli noktalarda birçok dostun düşüncelerine başvurmuştum. Bugün de hepsine teşekkür ediyorum. O zaman da yazdığım gibi, hâkimiyeti 'zaman' adlı velete birlikte devrettiğimiz rahmetli Ulus S. Baker'in yazının ilk biçimini okuduğunda yer yer öğreti savunduğum yolundaki boşgörüşüne bugün de katılmıyor, olası bütün hataların faturasını da kendime çıkarıyorum.

sanlara hem de hayvanlara bahşettiği yaşam tarzı anlatılır. Alışkanlık ve içgüdüsel yönelimler hayvanlar arasında o denli güçlüdür ki, onların tüm davranışlarını belirler.

"Buna bir keresinde kendim de tanık oldum. Kötü geçmiş bir yazdı. Bir serçe çifti balkonumuza yuva yapmışlardı. İkinci yavrularının yumurtadan çıkması epey gecikti. Bu durumda zamanında göç isteği yavruları besleme içgüdüsüne baskın çıktı; ana ve baba serçe zavallı küçük yavruları açlıktan ölmeye terk ettiler. Sonradan küçüklerin kemiklerini yuvada bulduk. Doğa düzeninin diğer yaratıkların davranışına hükmettiğini [yeniden] hatırlatan bir örnek.

İnsan olarak, bizleri yönlendirecek böylesine açık seçik içgüdülere sahip değiliz. [Ama] 'seçme özgürlüğü' adını verdiğimiz bir şeye sahibiz, ya da en azından kendi gözümüzde öyle. Yunanlılar aynı şey için *proairesis* sözcüğünü kullanıyorlardı. Kendi seçtiğimiz yönde davranmanın önkoşulu, soru sorma ve gerçekleştirilemese bile olasılıkları görme yeteneğidir. Elbette olasılıkları görmek için gereken düşgücünden yoksun olanlar kolayca hataya düşmezler. Bu nedenle diyebilirim ki, yalnızca Heidegger ve kendilerine filozof denilenler değil, genelde insanların hepsi hataya düşerler ve esas önemlisi, mutluluk ve parlak başarı peşindeki gizli düşlerinin kurbanı olurlar. Bu da kişinin kendi koşullarını ve diğer insanlarla ilişkilerini nasıl değerlendirdiğine bağlıdır. Her birimiz kendimizi yanlış tartmak ve yanılsamalara [*illusion*] yapışmak tehlikesiyle yüz yüzeyiz."[1]

Böyle yazar Heidegger'in yabanıl düşüncesini kentlileştirdiği söylenen düşünür felsefenin siyaset alanındaki yetersizliğini vurguladığı bir yazısında 'ethos' ve kişisel 'ahlâk' sorularına geldiğinde.

Biz önce gelelim *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ*[2]

1 Hans-Georg Gadamer, » Politische Inkompetenz der Philosophie«, **Sinn und Form: Beiträge zur Literatur**, XL/1(1993): 8. [Ing.: "The Political Incompetence of Philosophy," **Diogenes**, XLVI/2 [No. 182] (Yaz 1998): 6.

2 Eldeki yazının ilk hâliyle yukarıdaki başlıkla baştaki dipnotta referansı verilen derlemede yer almak üzere kaleme alındığını okura hatırlatmakta yarar görüyorum.

başlıklı kitap için hazırlanan yazılara: Heidegger'in düşünce patikalarını da göz önünde tutarak yapılan bu kişisel katkılara gerekli ilk zemini, kitabın çıkışından önce birkaç yıldır ODTÜ Sosyoloji Bölümünde sürdürülen, "Bilgi Sosyolojisinde İleri Konular" resmî adlı bir seminer ortamı hazırlamıştı. Heidegger ağırlıklı olmakla birlikte, seminerin asıl çağdaş toplumsal ve düşünsel sorunlarla ilgili olduğunu, bu arada Lukács, Althusser gibi başka düşünürlerden de dolanımda bulunulduğunu burada belirtmek gerekir. Söz konusu seminer daha baştan bir Heidegger 'uzmanlığı' geliştirmek amacıyla tasarımlanmadığı gibi, 'üstad'(!)ın görüşleri üzerine Heidegger yandaşlarının ve ya da 'Meßkirch'li sihirbaz'ın büyüsüne kapılanların aralarında sürekli bilgi alışverişinde bulunabilmelerine olanak sağlamak için düşünülmüş de değildi. Heidegger'in bir şey üzerine değil, bir şey düşündüğü (Hannah Arendt) söylenmiştir. Heidegger uzmanlığı işte bunu becerebilen bir uğraş olamaz. Çünkü, modern çağın bir uğraşı, alanı, ya da disiplinindeki uzmanlar, alanlar arasında çekilen duvarlar içinde tutsaktırlar ve yakın başka alanlarda ne olup bittiğinden çoğu kez haberdar değildirler. Yazılı olmasa da tanımı gereği, hiçbir tür 'uzmanlık' bir şey çağırdığı için düşünce seli içinde akmaz; tam tersine, her tür uzmanlık bilgisi 'şey'lerin "buradayım" diyen sessiz seslenişini dinlemediği gibi, 'şey'leri en azından karşımızda 'burdalaşım'larıyla değil, bizim onları karşımıza diktiğimiz biçimde inceleme nesnelerine dönüştürerek, uzman-Öznenin o soğuk gözlemci bakışı altında irdelemeye çalışır. Bazen bu bile değil; nazik bedeniniz için en iyi salatalık sütü uzmanını, ya da terörizm uzmanlarını düşününüz. Her durumda, öncelikle işevuruk (*Zuhandene*) ya da el ve gözaltında (*Vorhandene*) nesneleşmiş olmadıkları sürece, 'şey'lerin kendi dilini konuşma hakkı ellerinden alınır. Bu durumda da 'şey'ler ancak "modern Özne" denilen tarihsel kurmacanın bir türünün onları 'formatlaması'na göre konuşabilirler. Uzmanlık dilinin Batı Metafiziğinin artık kendini tamamlayış ve içe çöküşünün göstergelerinden birisi oluşuna dikkatlerin Heidegger tarafından çok önceden çekilmesine, üstelik başkalarının onun düşüncesini iz-

leyen uzmanlara dönüşmesinden hiç hoşlanmamasına karşın, günümüze uyar 'esnek üretim' teknikleri kullanılarak, adamcağızın post-modern kültür endüstrisi ve ticaretinin (*der Betrieb*; *busyness=business*)[3] neredeyse Calvin Klein'ı haline getirildiğine tanık oluyoruz. Postmodern düşünü benimseyen jet sosyetenin 'Yüce [*sublime*]' olana yeniden duyduğu arzu ve talebi[4]

---

3 M. Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, Holzwege (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950): Zusätze 2 & 3, 90-91'da [Ing.: "The Age of World Picture," Appendixes, 2 & 3; The Question Concerning Technology and Other Essays, çev. William Lovitt (New York: Harper Torchbooks, 1977): 138-139] eski tür bilgin kişinin yokoluşunun altını çizerek, uzman kişinin artık bir kitaplığa gereksinim duymadığına, kitapların başlıklarının bile yazarla kitapevlerinin ortak kararına bağlı olduğuna, bilimsel konferansların nitelik değiştirdiğine dikkatleri çekmekteydi. Araştırma faaliyetinden söz ederken Heidegger'in "*des blossen Betriebs*" ifadesini kullanması ilginçtir. "*Der Betrieb*" sözcüğünün Almanca da uğraş, iş, sınai faaliyet gibi anlamları yanında, 'şirket' ya da 'işletme' karşılığı olarak da kullanıldığını bu arada hatırlatmadan geçmeyelim. Ingilizce çeviride Türkçede 'meşguliyet,' 'iş' ya da 'sürdürülegelen faaliyet' gibi sözcüklerle karşılanabilecek '*mere business*' sözcüğü kullanılmıştır. (»Die Zeit des..«: 30 / "The Age of..": 138) Sanıyorum, Heidegger'in 'yalnızca' (*blossen*) sözcüğünü kullanışında araştırma faaliyetini de bir tür çağa özgü düşünmesiz, boşuna koşuşturma olarak görerek, küçümsemesi gizlidir. Ingilizce çevirideki '*busyness*' (meşguliyet) sözcüğünün '*business*' (iş) sözcüğüne dönüştüğünü görmek için de büyük bir düşgücü gerekmez. Bunların ışığında, yazdıklarının 'Eserler' (!) olarak görülmek yerine, arayışlar, bilinmeyene doğru kararlı dememiz gereken yolalışlar (Yunanca'da *méth-odos*), yol açmalar, düşünce patikaları olarak da anlaşılması gereğinin altını çizen düşünür, ilgili konularda kendisine soru yöneltildiğinde, yazdıkları ya da söylediklerinin yalnızca 'işaretler' olarak anlaşılması, başkalarının kendi düşünce yollarını kendilerinin çizmeleri gerektiğini de ayrıca belirtmiştir. Gel gör ki, Heidegger üzerine uzmanlıkla geçinenlerin, adamcağızın diğer işaretleri gibi bunu da görmezden gelmelerinin önüne pek geçilemedi galiba. Bu konuda oldukça çarpıcı bir teşhis için bkz. John Van Buren, "Heidegger's *Sache*: A Family Portrait," Research in Phenomenology, XXII (1992): özellikle 178-181.

4 '*Sublime*' (yüce) olana çekimin bir yerlerde 'burjuva mistisizmi' olarak nitelendirildiğine daha önce bir başka yazıda işaret etmiştim ("Türkiye'de Modern Mimarlık Pratiği ve Söylemi," 70 Sonrası Mimarlık: Tartışmalar (Ankara: Mimarlar Derneği, 1927 yay., 1996): 120, not. 28. Örneğin John Beverley şöyle yazmaktadır: "Monteverdi'den hemen öncenin Italyan maniyeristleri sanat çalışmasının dinsel dogmadan biçimsel olarak özerk olduğunu ilân etmişlerdi. Ama eğer müziğin geç Barok dönemde ve 18. yüzyılda artan ölçüde laikleşmesi bir yanda Dokuzuncu Senfoninin Jakoben ütopyacılığına yol açarken, öte yanda da Kant'taki 'Yüce'nin estetiğini, yani burjuva ego'suna özgü tür mistisizmi de üretmiştir. ["Just before Monteverdi, the Italian Mannerists had proclaimed the formal autonomy of the art work from religious dogma. But if the increasing secularization of music in the European late Baroque and 18th century

karşılamak üzere hizmet veren ve dilimizde 'Heidegger Ticaret Anonim Şirketi' olarak adlandıracağım çokuluslu bir korporasyonun ortaya çıktığını söylersek sanırım fazla abartılı bir benzetmede bulunmuş olmayız.[5]

---

led on the one hand to the Jacobin utopianism of the Ninth Symphony, it produced on the other something like Kant's aesthetics of the sublime, that is a mysticism of the bourgeois ego."]" John Beverley, "The Ideology of Postmodern Music and Left Politics" in **Postmodern Culture** cilt 1, no. 1 (Sep. 1990.): s. 6. (Beverly'nin yazısı daha önce şu dergide çıkmıştır: **Critical Quarterly** 31.1 (Bahar 1989): özellikle bkz. s. 42.) Gerçekten, Aydınlanma Çağı'nda kutsallıktan epey bir arınmış olan Avrupa'da temelde kentsoylu bireyin damıtılması üzerine kurulu "Özne"nin yetileri arasında olduğu görülen "estetik yargı" ya da "beğeni" (Burke, Kant) modernlik eşiğini aşmakta olan kentsoylu birey için yeterli değildi. Tanrıdeviren bu birey tanrıların çekip giderken arkalarında bıraktıkları boşlukta "Aman! ben ne halt etüm!" demek, dolayısıyla ruhunu dengeli besleyebilmek için katkı maddesi olarak birşeylerin büyüklük ve yüceliği karşısında bir miktar korkmak ve göstermelik de olsa tevazu duymayı yeniden öğrenmek zorundaydı. Ama kentsoyluya özgü kifayetsiz muhterislik düşünüldüğünde, bunun bile özne-merkezli olması gerekiyordu. Bu hususun yetkin bir değerlendirmesi için bkz. Terry Eagleton, **Ideology of the Aesthetic** (Oxford: Basil Blackwell, 1990): özellikle 53-57, 88-95; T. W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970): 292-296. [Ing.: **Aesthetic Theory**, çev. Robert Hullot-Kantor (Londra: The Athlone Press 1997): 196-199.] Adorno daha da ileri giderek, özellikle Karl Jaspers, M. Heidegger gibi düşünürleri şiddetle eleştirdiği **Jargon der Eigentlichkeit: Zur Deutschen Ideologie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967 [1964]) başlıklı kitabına 1967'de düştüğü yeni bir önsözde 'yüce'nin kullanılışı hakkında şunu ileri sürer: "Yücenin düşkün olan bir şeyin örtüsü haline gelişi hiç de yeni değildir. Muhtemel kurbanlar işte böyle hizada tutulurlar. Ama yücenin ideolojisi artık dışlanmadan kendini tanıyamamaktadır... Çağdaş Alman ideolojisi liberal hatta seçkinci belirli öğretiler öne sürmekten kaçınmaya dikkat eder. [Bunun yerine] ideoloji dilin içine taşınmıştır... Dil de kendini ya piyasaya, ya lafebeliğine ya da şimdinin egemen bayağılığına teslim etmiş bulunmaktadır." [Ing.: "Author's Note" (1967), **The Jargon of Authenticity**, çev. K. Tarnowski ve F. Will (Londra ve Henley: Routledge & Kegan Paul, 1986 [1973]: xxi.]

5 Bu yazılanları fazla abartılı bulanlar için, Van Buren'in şöyle benzer bir gözlemde bulunduğunu belirtmem gerekir: "[Heidegger,] giderek serpilen bir Heidegger Korporasyon'u tarafından düşüncesinin nesnelleştirilerek kurumsallaştırılmasından, böylelikle yeni-metafizik bir kesinlik kazanarak dünyayı yeniden-sunacak, [bu kez de] Heidegger'ci bir "dünya tablosu"nun *Gestell*'ine dönüştürülmesinden kaçınmak istiyordu... Keza, bu Heidegger Ticaret Anonim Şirketi tarafından [İngilizce yazıdaki '*Betrieb of Heidegger Inc.*' ifadesini Türkçede böyle karşılamayı yeğledim. H.Ü.N.] düşüncesinin tarihsel araştırma metodlarının 'çerçevesi' (*Gestell*) içinde sunulacak biçimde düzene sokulan bir 'hazırda enformasyon rezervi'ne indirgenmesine karşı çıkıyordu." A.g.y.: 180.

Geçmiş yıllar anımsandığında, seminerlere katılanların büyük çoğunluğunun bağımsız düşünceler üretmekten çok, değişen derecelerde Heidegger'in düşünce yolları üzerine ortak bir söylem/logos alanının oluşturulmasına katkıda bulunduklarını, bunun karşılığında da aynı devingen alandan yararlandıklarını söyleyebiliriz. Zamanla gelen birikim ve tartışmaların ivmesinin yol açtığı ayma anları dışında, en azından kendim için genelde böyle olduğunu söyleyebilirim. Yıllar sonra bugün de sürdürdüğüm, varış noktası olmayan bu düşünce yolculuğunda –zaten önemli olan tam da yolculuğun kendisi ve girilen keçi yollarında karşılaşılan sürprizler değil midir?– sözünü ettiğim seminere düzenli katılanların küçük bir kısmı aldığımız, 'modern çağ öznesi' konulu özel dosyaya katkıda bulunmak önerisine sıcak baktılar. Asıl önemlisi, katkıda bulunanların Heidegger'in boy hedefi yaptığı, modernliğe özgü 'öznelcilik' tuzağına düşmemek için bilinçli istenç göstermeleriydi.

Bu gibi girişimler aynı zamanda yazanların öznelliğin kabuğu dışına çıkmasına, özüyle sözüyle ve 'ahlâk'ıyla 'kendi'nin yazı yoluyla yeniden kurgulanmasına olanak yaratır. Yazı sahiplerinde bu yönde bilinç ve çabanın, belki de bir dönüşüm sürecinin varolduğunu gözlemek sevindirici olmuştu. Kirlenmeye daha baştan aday 'kariyerist' hırsların yerli ya da yabancı birçok kültürel-akademik çalışmaya egemen olduğu gerçeği ve bu ruh halini besleyen "kültür ticareti"[6] alanında giderek çir-

---

6 M. Heidegger »Überwindung der Metaphysik (1936-1946)«de açıkca ticaret ve işhayatını çağrıştıran »*Betrieb der Kultur*« ve »*im Sektor>Kultur<* « ifadelerini kullanmaktadır. Bkz. **Vorträge und Aufsätze. 1936-53** [Gesamtausgabe, **Band VII**] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v.d): 78, 91. [Ing.: "Overcoming Metaphysics" **The End of Philosophy**, çev.: Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, 1973: 72, 95] Bunun yanında Heidegger'in Beyrut'ta davetli olup da gidemediği bir sempozyuma gönderdiği kısa mektuptaki şu pasaj konumuz açısından canalıcı nitelikte:

> "Teknolojik-endüstriyel uygarlığın dünyaçağı [*Das Weltalter der teknologisch-industriellen Zivilisation*] adım adım artan bir tehlikeyi beraberinde getirirken, bunun temelleri üzerine çok az düşünülmekte. Şiir, sanatlar ve tefekküre dönük düşüncenin [*des besinnlichen Denkens*] o temelden diriltici etkisiyle sesini duyuran hakikati yaşamak artık olanaksız. Bu alanlar saptırılarak uygarlık endüstrisi'nin [altını çizen benim] araçları haline geldiler. Bunlarda barınan dil de kalıcı bir biçimlendirme gücün-

kinleşen rekabet düşünüldüğünde, bu tür çabaların önemi pek de azımsanmamalı.

Gene de bu yönde gereksinim duymak bir şeydir, başkalarının katkı ve emeğine saygılı bir sorumlulukla ve cesurca o uzun ve ince yola düşmek ise bir başka şey. Eldeki küçük katkılar demetinde böyle bir sorumluluk ahlâkının yerleşmiş olduğu sevindirici olsa da, akademik ve hele kültürel yaşamın genelinde bunun her zaman gerçekleştiğini söyleyemeyiz. İçinde yaşadığımız, 'tasarrufçu bireyciliği' baştacı eden, anlamsızlığa bulanmış modern kentsoylu çağının bedencanlar üzerindeki değişik baskıları, bu baskıların getirdiği ve bireylerin yüzleşmekten çoğu kez kaçtığı bedensel rahatsızlıklar yanında, huzursuzluk, güvensizlik, kaygı ve savrukluk, elbette yaygınlaşma, daha da kötüsü, çaresiz kanıksanma tehlikesi gösteren değişik sapkınlıklara da yol açmaktadır. Bir zamanlar kimi yafta sevenlerce üstüne basa basa "modern-sonrası [*post-modern*] durum" olarak nitelenen çağın ulaşılan şu noktasında gözlemlenen belirgin 'kişilik parçalanması'nın bir yandan sürekli savrulma tehlikesi altında, bireysel (!) akıl ve ahlâk şablonlarıyla kendi bütünlüklerini zorlukla ayakta tutabilen bireylerde[7] ger-

---

den yoksun, o uçup giden hızlı ma'lûmat akışı içinde yitip gidiyor. [»Die genannten Bereiche sind zu einem bloßen Instrument des Zivilisationsbetriebes gefälscht. Ihre in sich selbst ruhende Sprache verschwindet im Flüchtigen der sich überstürzenden Informationen, denen die bleibend prägende Gestaltungskraft fehlt.«]

İşte bu nedenle, o eski temel soruları daha da inatla tartışan *sorgulayıcı* bir düşünceye gerek var; öyle sorular ki, sürekli yenilenen dünyadaki ölümlülerin huzursuz gürültüsünü bastırsın.[*die den Aufenthalt der Sterblichen immer neu in seiner Unruhe durchwalten*]"

»Ein Grußwort für das Symposion in Beirut November 1974«, **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges *1910-1976***, **Gesamtausgabe, Band 16** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 742. [Ing.: "A Greeting to the Symposium in Beirut in November 1974," **Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers**, ed. G. Neske ve E. Kettering, çev. Lisa Harries ve Joachim Neugroschel (New York: Paragon House, 1990): 253.]

7 Bunun erken ve vahim bir haberini G. Lukács'ın özellikle I. Dünya Savaşı ertesinde her bakımdan ciddi bir bunalıma düşen Avrupa burjuva toplumu üzerine şu gözleminde okuyoruz: "Ani yazgı değişmeleriyle dopdolu Birinci Dünya Savaşı'nın karanlık günleri ve ardından gelen dönem genel ruh halinde çok belirgin bir değişikliğe yol açtı. Öznelci eğilim ortadan kalkmamıştı ama temel tınısı değişmiş, havası tümden dönüşüme uğramıştı. Dünya artık Ben'in ["*I*";

çekte teslimiyetçi, cıvık bir alaycılığa bile yol açtığını, öte yandan da "dün dündü; bugünse bugün" ideolojisinin en başta gündelik insan ilişkileri olmak üzere, her türlü toplumsal etkileşime egemen tek performatif akılcılıkmışçasına benimsenmeye başlandığını söyleyebiliriz. Ama bu teslimiyetçilik özellikle düşün alanlarında, eski dönemlerde bile toplumsal ve kişisel düzeylerde ne ölçüde yararlı olduğu ciddi kuşku götüren bir sahte-ironi ve sinisizm[8] arkasına gizlendiğinde, oldukça vahim toplum ve insan manzaralarıyla, arada da 'okumuş' portreleriyle karşılaşılabiliyor. Sürekli iktidar istenci yüklü 'hava'lar sergileyerek, bilirbilmez başkalarını ve bu arada belki kendilerini de kandıran, modern ya da postmodern düşüncenin otoyollarındaki hızlı araç sürücülerinin önünde sonunda çaresizliklerini bile oynayan varlıklara dönüştüklerini görmek için de çok derin semptomatik okumalara pek gerek yok.

Böyle bir zaman kaybı göze alındığında da, şimdinin okumuşlar dünyasında böyle geçerakçe eğilimlerin, gözde düşünürlerin düşünce emeğinden yararlanan, yalnızca araçsal aklın gerektirdiği sofistikasyonlarla bezeli çokbilmiş ürünlerin satır aralarında gizlendiğini de görüyor insan. Başkalarının söyledikleri, yazdıkları ve yayınladıklarıyla diyalog içinde doğallıkla oluşan düşün mekânlarını, hele sahici ve doğru her hakiki söyleşinin katılanların gözlerini dikmelerine yol açtığı o beklenmedik "üçüncü"yü şimdiki 'birey'in[9] seri-üretim düşün ve ahlâkını

---

altını ben çizdim. H.Ü.N.] sürekli kostüm ve istediğinde manzara [dekor] değiştirerek üzerinde iç trajedi ve komedilerini oynayabileceği çok amaçlı koskoca bir sahne olmaktan çıkmış, artık bir yıkıntı alanına dönmüştü... Artık sağlam bir dayanak kalmadığından, [zaten] yapyalnız Ego korku ve tedirginlik içinde terk edilmiş durmaktaydı." **The Destruction of Reason**, çev. P. Palmer (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981): 490.

8 "Son tahlilde, adına 'Sinik' [literal anlamıyla, *kanis* (köpek)] sözcüğünden türetmeyle, *kunikós*, yani 'köpeksiler' ya da 'itherifler.' H.Ü.N.] denen kişi ortada gezinip her şeyi eleştirerek tefe alan tuzu kuru biriydi. Salt dürüst insanların düzeltilmesi gereğinde anlaştıkları şeylere değil, her şeye burun kıvırdığı, hiçbir eylem önerisi de getirmediği, hatta tam tersine eyleme girişilmemesini savunduğu için saldırıları o denli geniş bir alana yayılıyordu ki, hiçbir etkisi kalmıyordu." Bkz. M. I. Finley, "Diogenes the Cynic," **Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies** (Harmondsworth: Pelican, 1977): 98.

9 'Kişi' ile 'birey' arasında yapılan ayrım şekilde ve yapay görünse de, F. Nietzsc-

da dönüştürmek ve kendi 'kişilik' gelişmesi yönünde yoğurmaya girişmek yerine, sonunda "istenç istenci"ne boyun eğmeye mahkûm, neredeyse bedensel bir kör "iktidar istenci"nin dürtüsüyle 'özel mülkiyet'lerine geçirmeye yeltenenlerin sayısı hiç de az olmasa gerek. Bu gibilerince sergilenen sofistikasyonların[10] da onların lüzumsuz yaşam stratejilerinin vazgeçilmez par-

---

he'nin modern çağ insanı hakkındaki teşhisinin önemli ölçüde doğruluk payı taşıdığı söylenebilir. Bilindiği gibi, onun gözünde modern çağın bireyi gerçekte kendisi, yani 'kişi' olma çabasına girişmekten korkan bir 'sürü hayvanı'dır. Örneğin bkz. **The Will to Power**, çev. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967): par. 18, 782-784. [Özgün dilde Nietzsche'nin toplu eserlerinde aynı paragrafların yeniden dağılımı için bkz. **Kritische Studienausgabe**, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, **Bände XI [Nachchlaß 1884-1885], XII [Nachlaß 1885-1887], XIII: [Nachlaß 1887-1889]** (Berlin: Verlag de Gruyter, 1988): par. 18 = **XII**:7[3], par. 782 = **XIII**:11[137], par. 783 = **XI**:40[26]; par. 784 = **XII**:10[82].] Roland Barthes da yorumlamanın iktidar-istenci olarak nasıl işlediğini açıklarken, Nietzsche'ye gönderme yaparak, günümüze ilişkin şunu söylemekte: "Belki de özne yanılsama olarak değil de, kurmaca (fiction) olarak geri geliyor. Son ve ender bir kurmacaya girişerek, kendini birey olarak bir biçimde düşlemeyle, kurmaca bir kimliğe bürünmeyle birlikte gelen bir tür haz vardır. Bu kurmaca artık bütünlük yanılsaması değildir; tam tersine toplum denen tiyatroda kendi çoğulumuzu sahneleriz. Duyduğumuz haz bireyseldir, kişisel değil.." **Le plaisir du texte** (Paris: Éditions du Seuil, 1973): 98. [İng.: **The Pleasure of Text**, çev. R. Miller (New York: Hill and Wang, 1975): 62.]

10 Platon'un sofistler hakkındaki genel yargısını kuşkuyla karşılamak gerekse de, onun sofisti gerçek bilge kişinin (*sóphos*) kötü bir taklidi olarak niteleyişi, ilk bakışta '*dissimülasyon*'lara fazlasıyla rağbet eden günümüz dünyasının eldeki metinde örnek verilen toplumsal tipine de uyar görünür. Ama eski Yunan dünyasında "öznelcilik" diye bir şeyin varlığından söz edemeyeceğimize göre, Platon'un filozofun taklidi olarak aşağıladığı sofist gene de günümüzdeki bireyci taklitlerden ayrılmaktadır. Platon'un yargısı için özellikle bkz. **Sophist** boyunca; örneğin 268c de şu söylenenler: "***Theaitetus:*** Bilge diyemeyiz, bu olamaz, çünkü, onun bilmediğini gördük. Ama bilge taklitçisi [mimētés d'ōn toù sophoù] olduğuna göre, şüphesiz bu ona biraz yaklaşan bir ad olacaktır. Ve daha şimdiden onun hakkında şunu söyleyebiliriz: İşte gerçekte olduğu gibi, bütün varlığı ile karşımızda, bizim meşhur Sofist." Eflatun, **Sofist**, çev. M. Karasan (İstanbul: Maarif Vekâleti, Dünya Klasiklerinden Tercümeler/Yunan Klasikleri, No. 16, 1943). Ayrıca bkz. M. Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, Holzwege: Zusatz 8, 98. / "The Age of World Picture," **The Question...** içinde, Appendix No. 8: 147. Buraya kadar betimlemeye çalıştığımız toplumsal tipin ortaya çıkışı da işte ancak dünyanın tabloya dönüşmesiyle olanaklı idi. Heidegger yazısında bu konuda şunları söylemektedir: "Tablolaşmış dünya özünde dünyanın bir resmi demek olmayıp, dünyanın tablo-resim olarak kavranması ve anlaşılması demektir. [»Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als

çası olarak, iş yaşamı başta, modern yaşamın hemen her alanında gözlemlendiği akılda tutulduğunda, ortak emek ürünlerinden ince ayar aşırmalarla karşılaşıldığında bile insanlar şaşırmıyor artık. Oysa yaygınlaştığı gerekçesiyle bu türden istismarları doğal görüp kanıksamamaktır asıl önemli olan.[11]

Adına 'sorumluluk' denen şey henüz ortadan kalkmış da değil üstelik; uzun süre silinecek gibi de görünmüyor. Gadamerin sözlerini biraz değiştirirsek, 'sorumluluk' dedikleri zaten '*ethos*' diye bilinen bilişsel/normatif toplumsal dokunun hamurunda vardır. Gadamer de, başta alıntıladığım yazısında geçmişte Almanya'nın içine düştüğü, şimdilerde bizdekine benzer bir genel toplumsal-siyasal-ahlâkî bunalım durumunun altını özellikle çizmekte, bunu da Max Weber'in 'sorumluluk etiği'yle, daha doğrusu bu etiğin yitimiyle ilişkilendirmekteydi.[12] Heidegger'in ya da bir başka gerçek düşünürün yazdıklarını, düşünmeye çalıştıklarını kültür pazarında cila-

---

Bild begriffen«.]" (, »Die Zeit des Weltbildes«: 82 / "The Age of World Picture": 129) Böyle olunca da herhangi bir var-olanın Varlığı [*Sein des Seiendes*] onun kendisini burdalaştırarak sunmasıyla değil, artık çağdaş özne tarafından temsil edilebilir-sunulabilir olmasında aranmaktadır.

11 Bu satırlar ilk yazıldıktan sonra gerçekleşen Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin "Modern Çağda Üniversite ve Yüksek Öğretim Modelleri" konulu sempozyumunun (29-30 Kasım 1996, Ankara, TÜBİTAK) "Yüksek Öğretimde Krizin Neresindeyiz?" konulu ikinci oturumundaki konuşmacıların sıklıkla akademik yaşam ve yazında "intihal" (çalıntı) olaylarının tedirginlik verme ötesinde boyutlara ulaştığının altını özellikle çizmiş olmaları, doğrudan gözlemlediklerimin bende uyardığı ciddi kuşkuyu daha da güçlendirmiş bulunuyor.

12 "Almanya'nın bu dönemde insanı şaşırtacak ölçüde siyasallıktan arındırılışı Max Weber'in 'sorumluluk ahlâkı' diye bir ifadeyi öne sürmesine yol açtı. Sanki her tür etiğin özünde sorumluluk yatmıyormuş gibi! Her ne ise, etik salt tutuma ilişkin bir soru değildir; o aynı zamanda doğru davranış ve bu nedenle kişinin yaptıklarının ve atladıklarının doğurduğu sonuçların sorumluluğunu kabul etmesi anlamına gelir. Insanların Kant'ta (bu arada yanlış bir biçimde) buldukları 'ilke etiği' gerçekte Almanya'daki siyasi zayıflık ve dayanışma yokluğunun ifadesinden başka bir şey değildi. Bu zayıflık 19. yüzyılın yetkeciliğe yatkın Alman burjuva toplumunun hastalığı haline dönüştü. Göründüğü kadarıyla bu aynı zamanda laikleşmesi inançlarının daha şiddetli savunulması ve sonunda ilke ve vicdan konularında katılaşmasıyla beslenen Protestan dininin zayıflamasıydı da. Sonuçta esas olarak diyebilirim ki, her birimiz taşımamız gereken sorumluluğu önünde sonunda kendimizde buluruz." »Politische Inkompetenz der Philosophie«, **Sinn und** Form: 11. / "The Political Incompetence of Philosophy," Diogenes: 10.

lı sermayeye bilir bilmez dönüştüren kurnazlıkların yüz yüze gelmekten kaçındığı şey, onun sanki tam da şimdilerde dünyada ve bizde yaşanan 'ethos' parçalanmasının özünü, aslını çok önceden anlatıyor olmasıdır.

Heidegger'i okumuşlar arasında yaygın bir kanıya yaslanılarak bu noktaya karşı çıkılması olasılığı vardır. Bu kanıya destek olarak da Jean Beaufret'nin savaş sonunda Heidegger'e yönelttiği bir soruya düşünürün verdiği uzun yanıt gösterilir. Heidegger'in düşüncesinde etiğin nereye oturduğu yönündeki soruya karşılık yazılan, o uzun "Hümanizma üzerine Mektup"ta düşünür etik sorusunun felsefe açısından çözümsüz olduğunu açıkça belirtir.[13] Heidegger'in "Batı metafiziği"yle özdeş tuttuğu

13 Bireysel ve toplumsal ahlâkla hiç kafasını yormadığı sıklıkla ama yanlış ve sorumsuzca öne sürülen Heidegger'in, tam tersine, tüm *opus*'unda etik sorunlarla ilgilendiğini Fred Dallmayr da yakınlarda çıkan bir çalışmasında vurgulamış bulunmaktadır; bkz. **The Other Heidegger** (Ithaca: Cornell Univ. Press,1993) Chap. 4: "Heidegger on Ethics and Justice": 106-131, özellikle 109, 130. Ayrıca, Silvia Benso, "On the Way to an Ontological Ethics: Ethical Suggestions in Reading Heidegger," **Review of Metaphysics**, XXIV (1994): 159-188. Biz Heidegger'in 'etik' üzerine ne düşündüğünü asıl kendisinden dinleyelim: "'Değerler' karşısında konuşuyoruz diye insanlar insanlığın en yüce niteliklerini böylesine aşağılama cüreti gösteren bir felsefeden dehşete kapılıyorlar. Onların gözünde değerleri yadsıyan böyle bir felsefenin bir adım ötede her şeyin değersiz olduğunu ilan etmesinden daha 'mantıklı' bir şey olabilir mi?... İnsanlar her yerde 'hümanizma, 'mantık,' 'dünya,' 'Tanrı'dan sözedildiğini duyarken bunlara bir karşıtlıktan sözedildiğini de işitirler. Bu sözcüklerle tanışıktırlar ve olumlayarak benimsemişlerdir. Ama söylentiler nedeniyle pek de kasıt olmaksızın hemencecik sanarlar ki, bir şeyin karşısında konuşulan şey otomatikman ilkinin olumsuzlamasıdır ve bu 'olumsuzlama' yıkıcılık anlamı taşır." Ama bunların hemen ardından şu yazdıklarına ne demeli?: "Değerler'e karşı düşünmek 'değer' olarak anlaşılan her şeyin –örneğin, 'kültür,' 'sanat,' 'bilim,' 'insan onuru,' 'dünya,' 'Tanrı' gibi– değersiz olduğunu düşünmek değildir. Burada önemli olan, bir şeyi bir 'değer' olarak nitelendirmenin tam da o şeyin gerçek değerini ortadan kaldırdığına aymaktır. [»Das Denken gegen >die Werte< behauptet nicht, daß alles, was man als >Werte< erklärt – die >Kultur<, die >Kunst<, die >Wissenschaft<,, die >Menschenwürde<, >Welt< >Gott<. – wertlos sei. Vielmehr gilt es endlich einzusehen, daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als >Wert< das so Gewertete seiner Würde beraubt wird.«] Az sonra da ekliyor Heidegger: "Bu nedenle değerlere karşı düşünmek varlıkların değersiz ve boş şeyler olduğunu dünyaya ilan etmek demek değildir." M. Heidegger, »Brief über den Humanismus (1946)«, 10., ergänzte Auflage [ayrıca Wegmarken = **Gesamtausgabe, Band 9** içinde] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 39-41. [Ing.: "Letter on Humanism," çev. Frank A. Capuzzi, **Basic Writings**, expanded ed. D. Farrell Krell (New York: HarperCollins, Pubs., 1993): 249-251.]

felsefe, dilerseniz de felsefe adını yakıştıracağınız Batı-dışı düşünce tarzları düşünüldüğünde bu teşhis doğru olmakla birlikte, ben Heidegger'in Varlığın –ki bu ne Tanrı ne de kozmik bir plandır– sessiz çağrısını dinleyebileceği umuduyla dalıp pek de çıkamadığı düşünce patikalarına girildiğinde, temcit pilavı gibi ısıtılıp ısıtılıp sofraya sürülen eski 'etik' tabaklardan kökten ayrılan yepyeni bir etik üzerine düşünülmek zorunda kalınacağını sanıyorum. Pratiğe taşındığında (örneğin bizzat Heidegger'in kendinde) sapkınlaşma eğilimi sergilese bile... Yazgısının yersiz-yurtsuzluk olduğu öne sürülen 'beşer'in sürekli şaştığı şu yeryüzünde şimdiye dek sert bir eylem planına dönüşmüş hangi etik gösterilebilir ki, sapkınlaşma eğilimi sergilememiş olsun.

Yukarıda akademik yaşam ve 'sorumluluk ahlâkı'na değinmemi gerektiren neden de bu noktayla yakından ilişkilidir. Uzak yakın başkalarıyla birlikte olmanın ister istemez getirdiği, "sorumluluk etiği"ne asgarî sağduyuyla yaklaşma istenci gösteren herkesin toplumsal ve bireysel ahlâk üzerindeki etkilerini kolaylıkla görebileceği modern bilimsici-teknolojik gidiş hakkında bizzat Heidegger'in yaptığı uyarı burada büyük önem taşıyor. Şimdilerde varılan noktadan geriye bakıldığında, Heidegger'in çok önceden uyarısını verdiği gelişmenin bizleri de sonunda etkisi altına aldığını, seksenli yıllarda özallaştırılan Türkiye'de 'çözülmüş esnaf artığı ve 'yuppie' müsveddesi[14] zihniyetlerin bulamacı' olarak nitelendirilebilecek yeni –hem de Heidegger'in üç kuruşluk değer vermeyeceği– çarpık bir tür pleb-kentsoylu ruhunun yükseldiğini öne sürmek sanırım pek yanlış olmaz. Dahası, bu önlenebilir yükseliş içinde ruhları yoğrulanların salt kendilerinin sandıkları 'bireysellikleri'ni kuşatan dünyayı kendilerine hep borçlu sanmak gibi bir ya-

14 "'Yuppie' müsveddesi" nitelemesi, özünde, sonradan hazırladığım bir yazımda ihtiyatla kullandığım ama her nedense hiç beklemediğim sıklıkta başkalarınca zikredilen "*ersatz yuppie*" deyişiyle aynı toplumsal olguya ('Batı' metropollerindekine öykünen çarpık pleb-kentsoylu ruhu) işaret etmektedir. Söz konusu yazı, "Üniversite A.Ş.'de bir 'homo academicus': '*Ersatz*' yuppie akademisyen" başlığıyla Toplum ve Bilim, 97 (Yaz 2003) [*Homo academicus alla turca* özel sayısı]'de yayımlanmış olup, üzerinde yapılan değişiklikler ve yeni eklenenlerle oluşan son biçimiyle bu seçkiye alınmıştır.

nılsamayla, başkalarını nesneleştirip kendi küçük amaçları için sadece bir araçmışcasına kullanmayı düşünürken potansiyel birer düşman olarak da gören, neredeyse paranoyak-şizofren bir ruh hâli sergilediklerini gözlemek bile mümkündür. Bu durum aslında, bireycilik pompalanan modern öznenin bedencanında kuluçkalanmakta, fırsat çıkınca da ortaya saçılıvermektedir. Günü belirleyen toplumsal-tarihsel süreçlerin sürüklediği küçücük bir molekül yığını olan modern özne (alaturkası dahil) bırakınız Heidegger'in vurguladığı *Dasein*'lık durumuna aymayı, bilincindeyse işine geldiğinden 'kendi olduğu yanılsaması'yla yaşayan, tüketimine lütfen arzedilmiş (müşteri velinimetimizdir!) paket-program iç hakikatleri yerine göre ve gene işine geldiğince geveleyen, kevgire dönmüş, iki arada-bir derede (*dazwischen*) bir yaratıktır.[15]

---

15 Sorun biraz da parçalanmış bir dünyada bazı düşünürlerin "iletişim esrimesi" olarak nitelediği durumun içinde yetişmekten ve buna alternatif yaşam tarzlarının ve etiklerin geçmişte bulunduğunu ve ileride de olabileceğini düşünme olanağının baştan bireyin elinden alınmış bulunmasından kaynaklanmaktadır. Kültür (*Kultur*) ve kültürlü yetişme (*Bildung*; buna 'vatan ve millet için hayırlı evlat olarak yetişme' de denilebilir.) kavramlarına bile, bu kavramların içinde yeşerdikleri ortam ve zamanı düşünerek ihtiyatla yaklaşan Adorno hem toplum ve hem de bireyin ruh hali açısından bizde yeni gelinen noktayı 'Batı' için çoktan söylemişti. Bütün kuşkularına karşın gene de tarihte ortaya çıktığından beri çelişmeli olan bu iki nosyonu savunacağı, 1959'da yayınlanan "Yarım (Sahte)-kültürlülük Kuramı"nda ("Theorie der Halbbildung") şunları söyler: "*Yarım anlaşılan ve yarım-yaşananlar kültürün ilk aşaması değil, ölümcül düşmanıdırlar. Bilincin sürekliliğinin parçası olmaksızın bilince giren kültür unsurları zehirli maddelere dönüşürler.*" Theodor W. Adorno, »Theorie der Halbbildung, [1959]«, Soziologische Schriften I (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979): 108.

[Ing.: "Theory of Pseudo-Culture," Telos, No. 95 [XXVI/1] (Bahar 1993): 30.] Zamanımızı ve bu arada toplumumuzu giderek damgalayan "sahte-demokratik satıcı ideolojisi" güdümündeki sahte-kültürlenmenin meta-fetişizminin boyunduruğuna koşulmuş ruhtan başka bir şey olmadığını, bu koşullar altında öznelliğin bir 'toplu narsisizm'e yol açtığını, bunun da her tür bireysel güdünün köküne dek inmiş bir toplumsal acizliğin göstergesi olarak okunması gerektiğini belirtir. Bence bu yazıda, bizdeki medyatikleşmiş kültür endüstrisinin aday ya da değil çoğu eyleyicisini de niteleyebilecek anahtar teşhis şöyledir: "Yarım-kültürlü kişi benliği olmaksızın beni (kendini) kurtarmak uğraşındadır. O artık burjuva kuramının tanımladığı anlamda, yani deneyim ve fikirler anlamıyla, öznelliği gerçekleştiremeyecek durumdadır... Bilincin sürmesi demek olan deneyimin yerini, seçilmiş, kopuk, birbiriyle değiştirilebilir ve uçarkaçar bir malûmatdar olma hali almıştır ki, pekalâ görüle-

Genelde 'kültür ticareti'nin, bu arada da akademik yaşamın yeni koşullardan etkilenmeyeceğini düşünmek safdillik olurdu. Kökleri Avrupalı ama bir süredir *Amerikanismus*'un[16] kaptan köşkünü işgal ettiği tekno-bilimsel sibernetik çağın çerçevelemesi (*das Ge-stell*) içinde öznellikler dahil her şeyin mübadele değerlerine indirgendiği yeni kentsoylu dünyasında sözü geçen dönemde Türkiye'nin akademik yaşamı da hızla yerini aldı. Bugün artık yalnızca kültür alanının değil üniversite ortamlarının da, başlarda sırtlarından besletilen, seksenli yılların ülke kültürüne armağanı özel üniversite işletmeleriyle rekabete zorlanarak, şirketleşmeye yöneldiklerini unutmayalım. Heidegger'in uyarısında yer alan, bilgin kişinin ortadan kalkışı, araştırmacının artık bir kitaplığa gereksinim duymamaya başlaması, yayınlanacak yazıların başlığına dek kültür ticareti işletmeleriyle yazar tarafından ortak kararlaştırılması, vb.[17] gelişmeler, 'istenç istenci' gereği işleyen kör rekabetin hızlandığı böylesi bir kültürel ve akademik pazarın "bilgi fabrikaları"nda "bilgi"nin –daha doğru bir deyişle, sağlıklı bile

bildiği gibi, bu da anında başka malûmat tarafından silinip atılır. [»Der Halbgebildete betreibt Selbsterhaltung ohne Selbst. Worin nach jeglicher bürgerlichen Theorie Subjektivität sich erfüllte, Erfahrung und Begriff, kann er sich nicht mehr leisten;... Erfahrung, die Kontinuität des Bewußtseins,... wird ersetzt durch die punktuelle, unverbundene, auchwechselbare und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Informationen weggewischt wird.«]," »Theorie der Halbbildung, [1959]«: 115. / "Theory of Pseudo-Culture," 33. Üstelik, "Sahte-kültür, paranoya, 'benimle uğraşıyorlar' kompleksiyle bağlantılıdır. [»*Sie gesellt sich der Paranoia, dem Verfolgungswahn.*«]" (116 / 34). Heidegger de **Einführung in die Metaphysik**'inde (1935) şunları demektedir: "İnsan (*der Mensch*) ancak sorgulayan, tarihsel (*fragend-geschichtlicher*) bir varlık olarak kendini bulabilir; ancak böyleyse o bir benliktir (*ein Selbst*). İnsanın benliğinin (*die Selbstheit des Menschen*) anlamı şudur: ona açılan Varlığı tarihe dönüştürmeli, onun içinde de yer tutmalıdır. Benoluş onun her şeyden önce bir 'ego' (*ein >Ich<*) ve bir birey olması (*ein Einzelner*) demek değildir." (Tübingen: Max Niemeyer,1953): 111. [Ing.: **An Introduction to Metaphysics**, çev. R. Manheim (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., Inc., 1961): 121.]

16 "'Amerikanizm' Avrupalı bir şeydir [»Der Amerikanismus ist etwas Europäisches«.]" diye yazmıştır Heidegger. Bkz. "Die Zeit des Weltbildes," **Holzwege**: Zusätze 12, 103. / "The Age of World Picture," Appendix 12, A.g.y.: 153.

17 "Die Zeit des Weltbildes," **Holzwege**: Zusatz 3: s. 90-91. / "The Age of World Picture," **The Question Concerning Technology...**, Appendix 3: s. 139. Ayrıca bkz. yukarıda, not 3.

olsa bu değerini hemen yitiren "enformasyon"un– iktidar sağlamaya da yönelik bir tür "simgesel sermaye"ye dönüşmesinin erken örnekleriydiler. Giderek para getiren projelere göz dikilen bir iş ortamına dönüşmeye zorlanan akademik yaşamın gene de en önemli özellikleri arasında sayılan ve adına 'bilimsel ahlâk' denilen 'düşsel' (*imaginaire*) *ethos*'u şimdiyle karşılaştırıldığında daha kaba yollarla delmeye çalışanlara geçmişte de rastlanıyordu. Sanırım askerî diktatörlüğün yolunu açtığı yıllara damgasını vuran özallaştırmanın akademik ortama yaptığı bir başka abidevî katkı da, tüm düşselliğine karşın gene de dürüst bilim işçiliğinin *sine qua non*'u olmuş 'bilimsel ahlâk' kalkanında büyük bir delik açarken, dönemin bir başka yan ürününü, 'belleksiz'leştirilen bir kuşaktan süzmeleri kapitalizmin kalifiye 'insan malzeme'si olarak yetiştirilmeleri için üniversite 'işhayatı'na armağan etmiş olmasıdır. Doğal olarak, bu dönüşüm sürecinde işe alınma ve işe alma ölçütlerinin de görselliğe ve görünüşlere daha çok önem veren 'cesur yeni dünya'ya uygun hâle getirildiğine tanık olundu. Aralarında her zaman bulunabilecek istisnalar hariç, istatistik ortalaması hakkında "varlıkları post-modern (ya da değil) küreselleşmenin varlığına armağan olsun!" demekten öteye bir temennide bulunmanın zor olduğu bu kesim düşünüldüğünde, söylenebilecek şey şundan ibaret: Pazarın gizli diktatörlüğüyle siyasî baskının elele işlediği toplumsal dönemlerde, topluma egemen ve milletin 'geleneksel' değerleri, fazilet, vb. retoriğiyle mangalda kül bırakmazken köşeden malı götüren 'çözülmüş köylülük ve esnaflık' tortusu kurnazlıkların, aynı dönemin "toplumsallaşma" süreçlerinden (aile-içi yetiştirme, adölesan deneyimleri ve yalnızca biçimde –yani *Halbbildung*– eğitim) geçen kuşağa yaptığı katkı da, özellikle 'araçsal akıl'dan fazlasını gerektirmeyen bir yükselme ve 'köşeyi dönme' hırsını aşılamak olmuştur. Bu nedenle, moda çeviri dille, kalifiye(!) "insan kaynakları" olarak görülen ve kendilerini öyle görmekten başka alternatif sunulmamış çoğu bilim insanı adayının öncelikleri arasında 'bilimsel ahlâk' denilen o 'düşsel'i (*imaginaire*) içine sindirmek yoktu artık. Çünkü akademik pazardaki rekabette de

ayakta kalma ve başarma strateji ve taktiklerini geliştirme yolları ve bunlar için gerekli hırs ön plana çıkmıştı.

Daha da somutlaştırılırsa, yeni dünya düzeninin genel *ethos* parçalanması içinde yetişenler hakkında ne denilebilir? Düşünülürse, akademik-bilimsel ortamdan bile yarı-hipotetik örnekler vermek mümkündür. Bugün artık kendi kariyer pazarı oluşmuş 'akademik' yaşamda da düşün metaları üretirken ve varolan hiyerarşik iktidar ilişkilerini taşırken varolan yapılaşmaları dönüştürmek yerine, yeniden-üretilişine katkıda bulunanların bu işyaşamı dışındaki toplumsal-ekonomik ve siyasal gelişmelerce hiç belirlenmeyeceğini düşünmek yanlış olur. Genel toplumsal-kültürel konjonktürün içinde, rastlantılar sonucu, 'merak' (*die Neugier*) edip de bazı düşünürler ve konuların cazibesine kapılarak, öğrenmeye yönelen akademik kariyerin ilk basamağındakiler formel bilimsel gerekleri elbette yerine getirmek zorundadırlar. Gene de bilim insanını malzemeye, 'insan kaynakları'na dönüştürme yönünde ciddi baskı yaratan 'akademik enformasyon pazarı'nı, sonuçta da insan-eyleyiciler arasında alabildiğine kamçılanan ve çoğu kez haksızca sürdürülen rekabeti gözden kaçırmamak gerekir. Bu zihniyeti doğalmışcasına aşılayan önceki 'erken toplumsallaşma' süreçlerinden geçerken hayatta-kalma güdüleriyle yüklenen bireyi daha baştan (*a priori*) dış dünyada sürekli tehdit görmeye ve o dünyayı hep kendine borçlu görmeye öylesine koşullamış olabilir ki, oyunun gereği teknik-biçimsel yükümlülükler ötesinde, akademik *ethos*'un yazılı olmasa da oyuncularca bilinmemesi olanaksız o 'gizli boyut'unun (sorumluluk ahlâkı) birey-eyleyici gözünde önemi kalmayabilir.[18] Bu nedenle, günümüz akademik yaşamı ve kül-

18 Duyarlı bir okur için burada önemli olan, herkesin aklına kolaylıkla gelebilecek örneklerin işaret ettiği genel durumdur yalnızca. Bu genel durum hakkında Horkheimer'ın da Batı'daki 60'lı yıllar kuşağının bir kesitiyle ilgili, üzerinde düşünülmeye değer şöyle bir değerlendirmesi vardı: "Önceki inananlar kuşağıyla karşılaştırıldığında, kuşkucu bir kuşağın kötü işlere karışmaya aşılı olduğu söylenemez. Tersine, kariyer yapma yönünde üzerlerindeki tüm baskılara rağmen düşkırıklığına uğrayacak yaşamları onlarda yaygın bir anlamsızlık duygusunu besler ki, bu da sahte imanın yeşermesi için en elverişli topraktır. [»Gegen Beteiligung an der Untat ist eine skeptische Generation nicht besser gefeit als eine gläubige. Vielmehr bedingt das ernüchterte Leben, bei

tür pazarında yer tutmak, giderek iktidar kurmak için genellikle izlenen geçerakçe stratejide 'sorumluluk ahlâkı' türünden şeylerin değeri pek kalmamış görünüyor pragmatik-yararcı nedenlerle 'akademik ahlâk' gibi boş lâfları uygun zamanlamayla, yeri geldiğinde gevelemek ötesinde; o da eğer bireyin dışından gelebilecek uyarılar ya da çevre baskısı varsa. Bu durumda, 'gemisini kurtaran kaptan' kariyerizmi pekalâ anlatısı, dipnotları ve referansları geçerli biçimsel ölçütlere uygun yazılı ürünler çıkartıp yayınlattırabilir. Burada her zaman bilinçli bir aldatma olduğu düşünülmemeli – ki bu konuya da birazdan geleceğiz. İcabında dış cephesine pseudo-poetik sıva atıldığında, bu türden kaçak-inşaat süreçlerinin performatif-manipulatif yanı (*die Machenschaft*) başkalarınca her zaman fark edilmeyebilir; ama ya 'meta-değeri' kazanarak kültür güncelliğinin köpüğünde dolaşıma giren 'bireysel' düşün ürünleri, ortak emeğin üstüne konan bir öznelci mülkiyet temeli üzerinde yükseliyorsalar?

Yineleyelim, burada mutlaka bilinçli bir oyun, bir aldatmaca bulunduğunu öne sürmüyoruz. Yüzeysel okunduğunda değinilen örnekle ilgisizmiş görünen, 'gündelik *Dasein*'a (*das alltägliche Dasein*) özgü 'düşüş' (*das Verfallen*) ve 'fırlatılmışlık/savrulmuşluk' (*die Geworfenheit*), özellikle de 'yavansöylem' (*das Gerede*), 'merak' (*die Neugier*) ve 'belirsizlik' (*die Zweideutigkeit*) üzerine Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da (1927)[19] yürüttüğü o enfes tartışmanın yukarıdaki örnek ve değerlendirmeye de ışık tutacağını düşünüyorum.

Bunu biraz açalım şimdi:

Heidegger ilk olarak 'yavansöylem' (yavansöz; boş konuşma) dediği şeyi tartışırken, onu gündelik yaşamda Dasein'ın

---

allem Druck zur Karriere, das umfassende Gefühl der Sinnlosigkeit, in dem der falsche Glaube wohl gedeiht.«]," Max Horkheimer, »Die Aktualität Schopenhauers«, Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, **Sociologica II**, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1967): 139. [Ing.: "Schopenhauer Today," **The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse**, ed. Kurt H. Wolff & J. Barrington-Moore, Jr. (Boston: Beacon Press, 1967): 70.]

19 **Sein und Zeit** (Tübingen: Max Niemeyer, 1979): 166-180 [Ing.: **Being and Time**, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (New York: Harper & Brothers, 1962): 210-224. Bundan sonra SZ ve BT olarak kısaltılacaktır.]

anlama ve yorumlamasının varlıkbiçimini (*die Seinsart*) oluşturan olumlu bir öge gibi görür. Zaten her söylem söz etmekle başlamaz mı? Dilden başka nedir ki bu? (»*Sie ist Sprache*« diye belirtir Heidegger) Ama şöyle bir şey var: gündelik *Dasein* daha baştan sallantılı bir zemin üzerinde durmaktadır (*die Bodenständigkeit*). Bunu akılda tutarak düşünmeyi sürdüren Heidegger ifadeleşen söylemin iletişim olduğunu ekler. (»*Sichaussprechende Rede ist Mitteilung*«) Ne kadar öğrenilirse öğrenilsin, sözün, söylemin anlamsızca tekrar edilerek 'sözsürüm' (ya da 'sözyayım'; *das Weiterreden*) ve 'söylenti' (*das Nachreden*; dar anlamda alındığında, 'dedikodu') yoluyla dolaşıma girmesi, *Dasein*'ın üzerinde zorlukla durduğu zemin kırıntısının da tümüyle yitmesine yol açar; zemin yokolur.

Biraz sabır, verdiğimiz örnekle ilgi kurmaya daha yeni başladık.

Esas önemli ve 'yavansöz' ya da 'boş lâf' yerine, 'yavansöylem' ifadesini tercih etmemize neden olan önemli nokta şundan ötürü: Yavansözün salt konuşma ve işitmeyle, yani sözle sınırlı kalmaması, yazıya da yayılarak, ne denli titiz hazırlanmış görünürse görünsün, çalakaleme, kuruyazıya, 'yavanyazı'ya (*das Geschreibe*) dönüşme tehlikesidir benim bu sözcüklerin çevirisinde bu denli titizlik göstermemin nedeni. Heidegger, bu dönüşmeyle ilgili olarak, sözyayılmasının, söylentinin salt kulaktan dolmalık üzerine kurulu olmadığını (»*Das Nachreden gründet hier nicht so sehr in einem Hören sagen*«), onun bu kez de besinini, yüzeysel ya da değil, yalnızca okumadan sağladığını açıkça belirtir (»*Es speist sich aus dem Angelesenen*«).[20]

Yavansöz ya da yavanyazının (yani genelde 'yavansöylemin') zeminden tümüyle yoksun kalışı (*die Bodenlosigkeit*), onun kamusal alana (*die Öffentlichkeit*) sunulmasının, orada açılıp saçılmasının önünde hiçbir engel oluşturmadığı gibi, tam tersine bu sunumu (diyelim ki kültür piyasasına sürümü) teşvik eder, azdırasıya kamçılar. Yavansöylem bir şeyleri önceden içine sindirmeksizin –"bir şeyleri 'ben'in bir parçası yapmaksızın" olarak da değiştirebiliriz Heidegger'in söyledikleri-

20 **SZ**: 169 / **BT**: 212.

ni–[21] her şeyi anlama olasılığıdır, demektedir düşünürümüz (»*Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache*«).[22] Zaten tersi olsaydı yavansöylem tehlikeye girerdi. Ama yavansöylem önlemini önceden almıştır; onu herkes başarabilir. Çünkü yavansöylem bireyi katıksız ve doğru anlama görevinden (*die Aufgabe echten Verstehens*) azâd etmiş, onu bu yükten kurtarmıştır. Bunu da farklılaşmamış –ve de eklemek gerekir ki, farklılaşmaya açık olmayan– bir anlaşılırlık (*ein indifferentes Verständnis*) sağlayarak gerçekleştirir. Her şey öyle apaçıkmış gibi görülünce de, şeyleri gerçekten anlamanın yolu kapanıverir. Henüz bilinmemiş, anlaşılmamış olsa bile, artık hiçbir şeyin gizi yoktur yavansöyleminiz için. Yeni olanın getireceği sürprizler bile yavansöyleme içkin hesaplılık ve baştanbilinirlik nedeniyle, anında sürpriz olmaktan çıkar, belirdikleri noktada çabucak tüketilirler.

Bu kolaya kaçışın 'sorumluluk ahlâkı' gibi zor taşınan değerlerden kurtulma olasılığına da cevaz verdiğine, bu noktaya aşağıda tekrar dönmek üzere, şimdilik işaret etmekle yetiniyorum.

Gene de, yavansöylemin hakkını verelim bizler de, Heidegger'in yaptığı gibi. Yavansöylemin doğru (*echte*) anlamanın yolunu tıkaması için ille de her zaman sözde ve yazıda bilerek gözboyamaya, aldatmacaya girişilmesi gerekmez; yavansöylemin varlıkbiçimi (*Seinsart*) temelinde bilerek bir şeyi bir başka şeymiş gibi göstermek üzerine kurulu değildir çünkü.[23]

Gelelim ikinci noktaya, 'merak' (*die Neugier*) konusuna. Akademik-kültürel ya da değil, gündeliğin harala gürelesi, güncelliğin köpüğü içinde tekerlenen, savrulan *Dasein* aslında hiçbir yerde barınıyor, yer tutuyor değildir (*die Aufenthaltlosigkeit*). Heidegger'in *Dasein*'ın düşüşüyle (*die Verfallen*) kastettiği de işte bu tutunamayış, kalıcı olmayıştır; özelde de, güncelliğe kapılmaya teşnelikle gelen düşkünlük bu olsa gerek. Günde-

21 Krş. Adorno'nun aynı konuda yukarıda Not 15'te yazdıkları.

22 SZ: 169 / BT: 213.

23 »Hierzu bedarf es nicht einer Absicht auf Täuschung. Das Gerede hat nicht die Seinsart des bewußten Ausgebens von etwas als etwas.«, SZ: 169.

lik Dasein'a özgü bu tutunamayış, 'merak'ı da hakiki olmaktan çıkarır. Bireylerin söylediklerinde, yaptıklarında, yazdıklarında yansıyan böylesine köksüzleşmiş, hakikiye, sahihe değer veremeyen *Dasein*'ın bu neredeyse sahte 'merak'ı, bizdeki halk deyişiyle 'ayran gönüllü'dür. Bu gibi bir merak sebatla, kararlılıkla sürdürülen bir gözlemle tamamlanmaz; tam tersine, huzursuzlukla, durmaksızın yeni ama güncel, aktüel olan her şeyi koklayarak izini sürmeyle, ayırdetmeksizin –ki bu içselleştirilmiş bir değerler hiyerarşisi gerektirir bence– her yeni ve değişik olanla tanışma (*immer Neue und den Wechsel des Begegnenden*) dağıtıklığıyla (*die Zerstreuung*) yüklüdür böylesi bir 'merak.'[24]

Esas önemli noktaya yaklaşıyoruz.

Heidegger, yukarıda değersizleşmeye yatkın olduğunu vurguladığım huzursuzluk ve köksüzleşmenin altını yeniden belirgin bir biçimde çizecektir 'belirsizlik' (*die Zweideutigkeit*) konusuna geldiğinde. Yavansöylem huzursuzca havayı koklayarak yeninin izini süren (*Auf-der-Spur-sein*), yeni olan için bir önce ilgilendiğini hemen terk ediveren, bir anlamda vefasız bir nitelik de sergiler. Gündelik birarada-varlığımız (*alltäglichen Miteinandersein*) içindeyken sanki herkesin uzansa değebileceği, herkesin bir fikri olabileceği yanılsamasıyla yaşanıldığında, neyin doğru anlamayla ortaya çıktığına, neyin böyle olmadığına (*was echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht*) karar verilemez duruma düşülür. İşte budur Heidegger'in 'belirsizlik' olarak adlandırdığı şey. Gündelik yaşamın bu bulanıklığı, içindeki onca açıkgözlülük örneklerine karşın, salt dünyaya (*die Welt*) yayılmakla kalmadığı gibi, birarada-varlığı (*Mitsein*), en sonunda da *Dasein*'ın kendi Varlığını kaplar.

Bu durum içinde olunmasına karşın, her şeyin gerçekten anlaşıldığı, avuç içinde olduğu ve doğru söylendiği sanılır.

24 **SZ**: 172 / **BT**: 216. Heidegger bu barınamayış ve köksüzleşmeye özgü 'merak' hakkında şunları söyler: "[Bu] merak hem her yerdedir, hem de hiçbir yerde bulamazsınız onu. 'Dünyada varlık'ın (In-der-Welt-sein) bu tarzda oluşu gündelik Dasein'ın da yeni bir Varlıkbiçimine (*die Seinsart*) sahip olduğunu gösterir, hem de Dasein'ın kendini sürekli yerinden ettiği bir biçimin... Yavansöylem merakın nasıl bir yol izleyeceğine bile karar verir. Der ki insana: okumak ve görmek gerek mutlaka. Aynı merak heryerde olup da hiçbir yerde bulunamadığından yavansözün kucağına düşer." **SZ**: 173 / **BT**: 217.

Oysa temelde hiç de öyle değildir durum. Yeninin, en yeninin izinin sapkınca sürekli sürdürüldüğü bu durumda her şey önceden biliniyordur; oyunun kuralları vardır. İstenmeyen hakikati sergileyen sürprize de yer yoktur bu oyunda.

Heidegger'in vurguladığı daha da önemli bir nokta var: Onca belirsizliğiyle yavansöylem en yeniyi, moda olanı koklaya ve izleyedursun, doğru anlamayla ortaya çıkarılan her yeniyi de, deyim yerindeyse, 'hızlı yaşayışıyla,' (*»schneller lebt«*), çalçeneliğiyle altetmeye, hatta boğmaya çalışacaktır.[25]

Heidegger'in canalıcı teşhisi de şudur: Sesini en yüksek perdeden çıkararak, doğru anlama sonucu ortaya çıkan bir başka yeniyi bastırmaya çalışan yavansöylemin, en işbitirmeye dönük ve işgüzarca, akıllıca (kurnazca) 'merak'ların kamçılandığı (*die findigste Neugier den »Betrieb« im Ganghalter*) 'gündelik' içinde birçok şey oluyor bitiyor görünse de, temelde hiçbir şeyin olduğu falan yoktur. Bu boşa kürek çekme durumu aynı zamanda, 'belirsizlik' içinde, karşılıklı olarak gizlice birbirini gözlemeyi, özellikle de 'Öteki'ni (*das Andere*) yakın takip ve gözetim altına almayı getirir. "'Birbiri için' maskesi altında" der Heidegger, "'yekdiğerine karşı' oynanır."[26]

Heidegger'in fenomenolojik dönemine ait olduğu öne sürülmüş olan *Varlık ve Zaman* üzerinden yapılan bu gerekli dolanımın somut örneğimizi bir yerlere oturttuğunu umarım. Örneklediğim eğilimlere geçmişte de rastlandığına başlarda işaret etmiştim. Günümüzde değişen yalnızca, bunun Türkiye'ye özgü yeni giysiler içinde ivme kazanmış olmasıdır. Sanayicilerinin bile belirsiz, iç-çelişmeli bir küreselleşmeye ayak uydurmaya çalışan büyük tüccarlardan öteye pek geçemediği bir ortamda (özel sektörümüzün kısa erimde rantabl bulmadığı için Ar-Ge alanını geliştirmedeki isteksizliği ve bilinçli ayak sürüyüşü bunun en açık kanıtıdır) çözülmüş esnaflığa özgü güdülerin, ahlâka fazla gerek duymayan yuppie-müsveddesi 'kariyerizm'lerle içiçe geçerek oluşturduğu böylesi bulamaçlar

25 SZ: 174 / BT: 218-219.

26 »Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.« SZ: 175 / BT: 219.

yakın geleceğin olası 'entel' insan manzaralarını bilimsel inceleme nesnelerine dönüştürmek isteyen sosyologlar için bir kez daha ilginç toplumsal-psikolojik *Zuhandene*'ler ve *Vorhandene*'ler sunmaya aday görünüyorlar. Heidegger'in kökten yeniden sorgulama gereği duyduğu Varlığa ilişkin sorular nasıl olsa günümüz biliminin objektifliği sorunuyla ilişkilendirilmiş, incelenen de inceleyen de dünya üzerindeki kör teknolojik egemenliğin (=istenç istenci) gerektirdiği 'malzeme'ye (*der Bestand*) indirgenmiş bulunuyorlar.[27]

İşte bu tam da Heidegger'in ürpertiyle gözlediği durumdur. Varlık peçesinin geçici olarak sıyrılma olasılığının hep olduğu *Da-sein* denilen açıklıkta, o ışıldama (*die Lichtung*) noktasında zaman olarak anlaşılması gereken Varlığın çobanlığını sürdürmek, onun güdücüsü olmak zorunluluğu altındaki 'insan'ın, o yegâne 'ölümlü' var-olanın (*das Seiende*) en önemli hasletlerinden biridir ereksiz düşünme, salt tefekkür içinde yitip gitme. Sepet dolusu düşünce dizgesi, öğreti, kuram, ideoloji bolluğuna karşın, hesap-kitapçı düşünmenin her yeri kaplaması sonucunda, ereksiz düşünmenin, salt tefekkürün 'unutum'a uğradığı, uzman-akademisyenlerin öznel istençlerininin giderek daha da güdümünde kalarak mübadele-değeri kazandığı, bundan da korkutucusu, 'çaresizlik' ardına sığınmayan bir azınlık dışında kalan 'kurnaz' çoğunluğun bu gönüllü köleliği gönül-

27 Heidegger'in birçok yazısında vurgulanan bu konu ileri yaşında onunla yapılan bir televizyon görüşmesinde de ele alınmıştır: bkz. » Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser «, **Antwort: Martin Heidegger im Gespräch**, Hrsgb. Günther Neske & Emil Kettering (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1988): 21-28 [Ing.: "," **Martin Heidegger and National Socialism**, *passim*; özellikle s. 83.] Bu noktanın altını çizerken zihinde tutulması gereken bir başka nokta daha var ki, o da Heidegger'in yukarıda gönderme yaptığımız "Overcoming [*Überwindung* (aşmak, yenmek, geride bırakmak) ama *Verwindung* (olumsuza alışmak, bir şeyle yaşamayı öğrenmek) anlamında] Metaphysics" yazısında teknolojiyi [*die Technik*] "artık kendini bütünlemiş ve kapsamlı hale gelmiş olan [*verwindet*] metafizik içinde yaşamayı öğrenmek, onu hazmetmek zorunda kalan bir dünyada "istenç istenci"nin [*der Wille-zum-Wille*] kendini düzenleyiş ve hesaplayışının temel görünüş biçimi" olarak yorumlamasıdır; bkz. A.g.y.: 93. Heidegger, bu durumun belirli bir işlerlik, düzen ve huzur getirdiğine, ama asıl tekinsiz [*unheimlich*] ve korkulması gerekenin de bu olduğuna değişik yazı ve kendisiyle yapılan görüşmelerde işaret eder.

den yaşamaya dünden hazır olduğu yeni bir 'dildünya'dan (*die Welt*) söz ediyoruz burada.[28]

28 Burada Heidegger diline özgü iki sözcüğü ('*ölümlü*' ve '*dünya*') biraz açmakta yarar var. Heidegger daha 1928-29 yıllarında metafiziğin temel kavramları üzerine sürdürdüğü derslerinde cansız ya da bazı canlı varlıkların 'dünya'sı olamayacağını, insan denen canlı dışındaki hayvanların dünya kurmada zayıf kaldığını (*weltarm*), oysa insanın dünya kurabilen tek canlı olduğunu, bu yazıda girişemeyeceğimiz ölçüde ince ayrıntılara girerek enine boyuna tartışmaktaydı. Bkz. M. Heidegger, **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit**, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983: 389-396. [Ing. **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude**, çev. W. McNeill ve N. Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995), Chp. 5, "Unfolding the Guiding Thesis that 'the Animal is Poor in World'...": 268-273.] Heidegger sonradan da 'dünya' (*Welt*) konusunda şunları söyleyecektir: "Dünya yalnızca hesaplanabilir ya da hesaplanamaz, tanış (bildik) ya da değil karşımızda duran (*vorhandenen*) şeylerin (*Dinge*) toplamı (*Ansammlung*) olmadığı gibi, salt bu verili şeylerin toplamının (*Summe des Vorhandenen*) içine yerleştirileceği, bizim kurduğumuz, düş ürünü (*eingebildeter*) ve önümüze koyduğumuz bir çerçeve de (*vorgestellter Rahmen*) değildir. Dünya dünyalaşır (*Welt weltet*)... Dünya karşımızda duran, görebileceğimiz bir nesne (*ein Gegenstand*) asla değildir. Nerede tarihimizin özvarlığımıza ait kararları varsa, bizler tarafından kabul görüyor ya da terk ediliyorsa, bilinmezden geliniyor ve yeniden sorgulamayla keşfediliyorsa, orda dünya dünyalaşır (*da weltet die Welt*). Oysa taşın dünyası yoktur (*Der Stein ist weltlos*). Aynı şekilde bitki ve hayvanın da yoktur dünyası (*Pflanze und Tier haben gleichfalls keine Welt*); ama onlar istençleri dışında içinde asılı bulundukları bir çevrenin gizli kalabalığına aittirler (*aber sie gehören dem verhüllten Andrang einer Umgebung, in die sie hineinhängen*)." M. Heidegger,"Der Ursprung des Kunstwerkes," **Holzwege**: 33-34. [Ing.: "The Origin of the Work of Art," **Poetry, Language, Thought**, çev. A. Hofstadter (New York: Harper & Row, Pubs., 1971): 44-45.] Bu arada belirtelim, Derrida Heidegger'in hayvan üzerine tezini hayvan bir yanda dünya sahibi imiş görünürken aslında bunun kipinin dünya sahibi olmaması şeklinde belirlenmesi nedeniyle, kendi içinde çelişmeli, antropo-teleolojik bir yorum olarak nitelemektedir; bkz. "'Eating Well,' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida," **Who Comes After the Subject?** ed. E. Cadava, P. Connor ve J.-L. Nancy (New York: Routledge, 1991): 111-112. Gene de denilebilir ki, 'dünya(lar)' ancak yerküre denilen ve hasbelkader cinsimizin oluştuğu şu gezegen üstünde, yerküre ile gerginlik ve çatışma (*polemos*) içinde, insan denilen, dile sahip (daha doğrusu dil içine doğan) tek canlı tarafından kurulabilir. Varlık sorusunun (*Seinsfrage*) da evi olan 'dil'den ötürüdür ki, insan yegane varoluşa sahip ve 'ölümlü' var-olandır (*das Seiende*). Bir başka yerde "Varoluşa sahip [tek] var-olandır insan. [*Der Mensch allein existiert*]" diye yazar Heidegger, "Taş vardır [*ist*], ama varolmaz. Ağaçlar vardır, ama varolmazlar. Atlar vardır, ama varolmazlar. Melekler vardır, ama varolmazlar. Tanrı vardır, ama varolmaz. Ama 'yegâne varolandır insan.' önermesi hiçbir biçimde insanın tek gerçek varlık (das Seiende) olduğu, bütün ötekilerin ise gerçek olmadıkları, yalnızca görünüşler ya da insana ait fikirler oldukları anlamına alınmamalıdır... Va-

Okur bağışlasın önündeki yazı yer yer ironikleşiyorsa, ama kendimizi örneğin televizyonun enformasyon olma değerini bile yitirmiş imaj bombardımanına sürekli 'zapping' yaparak boyun eğenlerin değil de, gözledikleri, okudukları karşısında dikkat harcayanların arasında görüyorsak, üzerinde durduğum noktaya ilişkin epey somut örneğe rastlarız. Örneğin, seksenli yıllar konjonktüründen kendini 'ilerici' olarak sıfatlandıran bir kısım kültürel ve bilimsel ortamlar ve eyleyiciler de etkilenmiş, küçük bir kesim de medyatik ve parasal nasiplerini almış bulunuyorlar. Medyatik kültür endüstrisi koşullarında, edebiyat ve sanat üreticilerinin de, onlarla işbirliğine giren şirketlerin de pazarlanacak *pret-à-porter* kültür mallarını daha fazla tükettirmek amacıyla, artık salt yapıtı değil sanatçıyı da imajıyla paketleyerek kültür pazarının dolaşım sürecine sürüşlerini, maske-kişiliklerin medyatik promosyon nesnesine dönüştürülüşünü görmezden gelmek olanaksız. Bu koşullarda başka işalanları ile kültür işhayatı arasında kökten fark bulunduğu yolundaki görüş te geçerli bir gerekçe olamaz. Eh olacak o kadar, yeni dünya düzeninde geçmiş edimleri şu ya da bu yönde aktörler de her şey gibi çerçevelenmiş bir dünyanın emre hazır malzemesi (der Bestand) olmaya adaysa, diyelim ki geçmiş 'ileri-

---

roluşsal oluşundan ötürüdür ki insan öteki var-olanların bilincini kazanabilir ve onları sunabilir, temsil edebilir kendine." *Was ist Metaphysik?* metninin (1929) "Giriş" kısmı olarak bilinen ama epey sonra yazılmış » *Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* (1949)«. Bkz. Metafizik Nedir?, çev. Y. Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1991): 16. [Ing.: Existentialism: From Dostoevsky to Sartre, ed. W. Kaufmann, düzeltilmiş ve genişletilmiş baskı (New York: New American Library, 1975) içinde, s. 272.] Bu durum dille mümkündür ancak. Bu nedenle de diğer varlıklar yokolurken insan ölür; çünkü sınırlılığını ve ölümlülüğünü düşünme gücüne sahiptir. Hayvan olmanın özü de Heidegger'in tartışmasında yaşamın özü demek olduğuna göre, buradan yazımızın da odaklaştığı kategori olan "modern özne"nin Heidegger tarafından neden *animal rationale* olarak nitelendirildiğini anlamaya bir kapı aralamış oluruz. Bu nitelemenin "Batı" öncesi batıda yapıldığı, bildiğim en eski metin Seneca'nın bir mektubudur; bkz. Ahlâki Mektuplar/Epistulae Morales, Kitap I-XX, çev. Türkan Uzel (Ankara: TTK yay., 1992), Mektup IV, 41: 101. Heidegger'in *animal rationale* karşısına ustaca diktiği *homo humanus* (bkz. »Brief über Humanismus« / "Letter on Humanism") ve bu arzulanan varoluş düzeyinde kökten farklı bir etiğe yol açma olasılığının gizlendiği yönündeki sezgimden yukarıda söz etmiş bulunuyorum.

ci' ya da 'muhafazakâr' olmuş, ne fark eder ki? Pazar koşullarını göz ucuyla izleyen bir 'kültür mühendisi' olarak, yatırım amaçlı üretmek, ardından işletmek, arada da aynı yatırıma indeksli bir geçmişin hiç değilse rantını yemek neden olmasın! Bu bakımdan, promosyon için gerekli persona'nın ve 'eser'inin 'ilerici'liği sanısını reklâm yoluyla kültür tüketicisinin zihnine yerleştirmede yarar görenlerin masum olduklarını düşünmek biraz zor.[29]

Dünya yalnızca bir tiyatro sahnesi gibi algılandığında oraya çıkmak görece kolay, inmek çok daha zordur. "İnsanın yeryüzünde ozanca barındığı" yolunda sık sık çiğnenen Hölderlin dizesi bile bu sahnede bir repliğe dönüşür. Heidegger'in yalın düşünebilmek için sık sık çekilmek gereğini duyduğu, ozanların bile ender başarabildikleri o barınışla hiçbir benzerliği yoktur bunun. Modern dünyacıkların egemen olduğu yeryüzünde biz yegâne ölümlülerin nasıl barındığına, yer tuttuğuna

---

29 Genelde konuşursak, şapka çıkarmamız gereken istisnalar dışında, bu durum birçok modern çağ yazar ve sanatçısı için neredeyse olmuş bitmiş bir olay. Günümüz bağlamının sanatçısı ve çalışması hakkında Luc Ferry'nin gözlemi ise şöyledir: "Modern sanatçıyı niteleyen bir şey varsa o kesinlikle [sanatçının] eskiye göre daha az yetenek sergilemesi değildir. Çok basit bir nedenle, çoğu çağdaş sanatçıda arzulayış türünün değiştiğini söylemek mümkün. Amaç artık kendi kendine yabancı düşmüş bir dünyayı keşfe çıkmak, onun bilgisine ulaşmak için sanatı bir araç olarak kullanmak değildir (burada da genelgeçer yargılarda bulunmaktan kaçınmak gerekir, çünkü çarpıcı istisnalar da var; her genre'ı bağrına basan postmodern atmosfer böyle genellemelerden hazzetmez); bugün sanatçı çalışmasını tanımlarken onu kendi benliğinin uzantısı olarak, iyi hazırlanmış bir kartvizit gibi görmektedir." **Homo Aestheticus: The Invention of Taste in the Democratic Age**, çev. Robert de Loaiza (Chicago: The University of Chicago Press, 1993): 11. Ama bu ve benzeri güncel ayak uyduruşların sonucu hakkında belki de Horkheimer'ın şu teşhisi büyük bir doğruluk payı taşımaktadır: "İster içgüdüyle ister geçerakçe işleyiş böyle diye pazarı gözünün ucuyla izleyen, güncellik peşinde koşan yazın kurulu düzene hizmet eder." A.g.y.: 56; krş. T. W. Adorno, »Zu einem Porträt Thomas Manns«, **Noten zur Literatur [Gesammelte Schriften, Band 11]**, III (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.): 335-344. [Ing.: "Toward a Portrait of Thomas Mann," **Notes to Literature**, cilt II, çev. S. Weber Nicholsen (New York: Columbia Univ. Press, 1992): *passim*.] Heidegger'in yazdıklarına dönersek, Nietzsche'nin "son insan"ını tartıştığı derste şunu da söylediği görülüyor: "Edebiyat ticareti (*Litcraturbetrieb*) dahil her alanda şu ünlü 'sokaktaki adam' [»*Mann von der Straße*«] mebzul sayıda hizmetinizdedir." Martin Heidegger, **Was Heißt Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): 70. [Ing.: **What is Called Thinking?**, Ing. çev. J. Glenn Gray ve F. Wieck (New York: Harper & Row, Publishers, 1968): 73.]

bir bakalım. Kazanç, başarı ve ün peşinde hırslı koşuşturmanın, iş temposunca sürekli hırpalanan, eğlence ve dinlence sanayiince de sahte-kültüre bulanmış bireye sonuçta huzursuzluk ve güvensizlik faturası çıkardığı bir tutunamayıştır burada söz konusu olan. Heidegger de bunu açıkca ifade ediyor, şiirin aslında edebiyat denilen modern uğraşın bir dalı, hele boş zamanlara sığdırılmaya çalışılan bir estetik kaptırma hiç olmadığının, oysa egemen standartların edebiyatın geçerliliğini belirlediğinin, edebiyat sanayiinin olduğu yerde şiirin de sanki bir edebiyat dalı ve 'ustalık,' neredeyse bir uzmanlık imişçesine ele alındığının altını çiziyordu. Bu koşullarda, sözgelimi edebiyat ya da sanat tarihi de birer bilim ve eğitim dalı sıfatıyla varolabilmekte, örneğin 'Avrupa edebiyatı' başlığı altında, şiir de bir inceleme nesnesine dönüştürülebilmektedir.[30]

Heidegger, bilinen 'düşünce dönemeci'ni (*die Kehre*) esas sergileyen "Sanat Yapıtının Kökeni" başlıklı 1936 yılı derslerinde "hakikat"in (*die Wahrheit*) mantık (*die Logik*), "güzelliğin" (*die Schönheit*) ise estetik (*die Ästhetik*) boyunduruğuna koşulduğu bu genel bağlam değişmesini şöyle betimlemekteydi:

> "İşte çalışmalar (*die Werke*) kolleksiyon ve sergilerde ayakta ya da asılı duruyorlar. Ama çalışmalar olarak oralarda kendi başlarına durmalarına izin verilmiş mi, yoksa oralarda sanat endüstrisinin nesneleri (*die Gegenstände des Kunstbetriebes*) olarak mı duruyorlar? Çalışmalar [bu yerlerde] kamunun ve özel kişilerin sanatı değerlendirmesine sunuluyorlar. Resmî kuruluşlar çalışmaların bakım ve korumasını üzerlerine almışlar. Sanat eksperleri (*der Kunstkenner*) ve eleştirmenleri (der Kunstrichter) onlarla meşguller hep. Sanat kolleksiyoncularının (der Kunsthandel) işi onları pazara arzetmek. Sanat tarihi [bilim dalı da], çalışmaları bir bilimin inceleme nesnesi yapmış. Onca koşuşturma içinde çalışmanın kendisiyle yüzyüze kalabiliyor muyuz gerçekte?"[31]

30 »...dichterisch wohnet der Mensch...«, **Vorträge und Aufsätze**: 181-182. / "... Poetically Man Dwells...," PLT: 214.

31 M. Heidegger,"Der Ursprung des Kunstwerkes," **Holzwege**: 25, 29. / "The Origin of the Work of Art," **PLT**: 36, 40.

Çok sonraları, 4 Nisan 1967'de Atina'da Bilimler Akademisi'nde yapacağı bir konuşmada Heidegger bu noktayı hem tekno-bilimsel, sibernetik 'dünyatasarımı'yla (*Weltentwurf*) hem de toplumsallığı (*gesellschaftliches Wesen*) aynı dünyaya tutsak kılınmış 'öznellik'le (*Subjektivität; Ichheit*) ilişkilendirerek yeniden ele alacaktır.[32] Yukarıdaki alıntı zihinlerde tutulduğunda, Heidegger'in düşüncesi değişmemiş, tersine çok sözü edilen 'kültür ticareti'nin (Kulturbetrieb) kendini meşrulaştırdığı temel daha da açıklığa kavuşturulmuştur. Sanki soruyormuşçasına, modern öznellik çağında sanatın neye tekabül ettiğini irdeleyen düşünürün yanıtı açıktır. Modern Batılı-Avrupalı sanatlar (*die abendländisch-europäischen Künste*),[33] güç kaynağı/kökeni ikibinbeşyüzyıl öncesi Hellas'ında belirmiş olmasına ve her an şimdinin yazgıdüzeninde (*das Geschick*) gizleniyor olmasına karşın, o zamanki sanattan çok farklı bir çağrıya karşılık vermektedirler. Elbette bugünün sanatı da henüz endüstri toplumunun basit bir

32 Kullandığım metin için bkz. M. Heidegger, "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens," **Denkerfahrungen: 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983): 135-149. Aynı yazı daha önce **Distanz und Nähe: Reflexionen** und **Analysen zur Kunst der Gegenwart (Festschrift für Walter Biemel)**, der. P. Jaeger & R. Lüthe (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1983): 11-22'de de çıkmış olup, Joseph J. Kockelmans'ın Heidegger ve sanat üzerine geniş çalışmasında kullanılan kaynak da budur; bkz. **Heidegger on Art and Art Works** (Dordrecht: Martinus Nijhoff Pubs., 1986): 204; 230, not 95. Konuşmanın oldukça kapsamlı bir özeti için bkz. W. Biemel, "Elucidations of Heidegger's Lecture 'The Origin of Art and the Destination of Thinking'," Ing. çev. J. Stambaugh, Reading Heidegger: Commemorations, der. j. Sallis (Bloomington ve Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1993): 370-382.

33 'Batılı-Avrupalı' nitelemesi fazlasıyla Batımerkezci görünebilir. Ama yeterince küreselleşmiş bir tekdüzeliğin hüküm sürdüğü dünyamızda sanatların da hemen her yerde aynı çağrıya karşılık vermek zorunda oluşu nedeniyle, Heidegger'i özellikle bu geç döneminde Batımerkezcilikle yaftalamak biraz haksızlık olur. Nitekim, aynı yazıda kendisi modern sanat çalışmalarının ait olduğu yerin artık evrensel uygarlık olduğunu ve halk ve ulusal kültür sınırlarının aşıldığına değinir ("Ihre Werke entspringen nicht mehr den prägenden Grenzen einer Welt des Volkhaften und Nationalen. Sie gehören in die Universalität der Weltzivilisation." A.g.y.: 140). Heidegger'in konuşmasını özetleyen Walter Biemel de düşünürü 'Avrupamerkezcilik'le suçlamanın yanlış anlamadan kaynaklandığı görüşündedir. Bkz. W. Biemel, "Elucidations of Heidegger's Lecture 'The Origin of Art and the Destination of Thinking'," A.g.y.: 371.

imalat, bir seri üretim alanına tümüyle indirgenmiş değildir; sanat üzerinde bilimsel-teknolojik dünyanın bu yönde yoğun baskısına karşın.[34] Ama modern sanatın uzak geçmişteki kökeniyle süregiden içbağı ne denli güçlü olursa olsun, aradaki nitel farkı da görmemezlikten gelemeyiz.

Antik çağın sanatı *tékhne* olmakla birlikte –ki bu modern teknoloji değildir asla–[35] her zanaat gibi *phúsis*'ten bağım-

34 H. W. Petzet'in ansıdığı kadarıyla, Heidegger'in Mart 1950'deki Bühlerhöhe'de katıldığı tartışmalarda yaptığı bir müdahaleye de burada yer vermeliyiz. Heidegger 'soyut' sanat ile teknoloji arasındaki bağı açarak şunu söylüyor: 'soyut' sanat teknolojinin varlığını ortaya döken bir araç-gereçtir [»*Instrument des Wesens der Technik*«] ve bu niteliğiyle de adına ne denli sanat denilirse denilsin, sanattan kökten farklıdır ve kendini de sanat sandığı ölçüde yanlış anlamaktadır; bkz. Heinrich Wiegand Petzet, **Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976** (Frankfurt am Main: Societäts Verlag, 1983): 72. [Ing.: **Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929-1976**, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1993): 66.]

35 Heidegger 1942 yaz yarıyılında Freiburg Üniversitesi'nde gene Hölderlin, özellikle de onun "Tuna" (*Der Ister*) şiiri üzerinden ördüğü ve beklenebileceği gibi çağımızın bilimsici söylemlerine bütünüyle ters düşen yabansöylem (ya da şiirinde) bu noktayı çarpıcı bir biçimde açıklığa kavuşturur. Heidegger'in öznellik ve nesnellik ötesine geçmeyi amaçlayan 'yorum'una (!) göre, hem neden-sonuç ilişkisi açısından hem de insan elinde araç olarak düşünüldüğünde, modern teknolojiye özgü makineler önceki tarihsel çağların aletlerinden kökten farklıdır. Kendine yeterli bir duruma geçen modern teknolojinin en önemli ayırdedici özelliği, onun artık insan ve onun her düzeydeki erekleri doğrultusunda hizmete koşulan bir araç olmaktan çıkmış olması ve kendine özgü bir egemenlik biçimi yaratmış bulunmasıdır. Hemen aşağıda belirteceğimiz gibi, bizzat kendisi modern öznellik olan teknoloji kendi içinden ve kendi için –ki bu dur 'istenç istenci' denilen şey– gelişmekte, kendine özgü bir disiplini hem cansız maddeler hem de insan dahil canlılara uygulamakta, yerküre üzerinde gene kendine özgü bir yayılmacılık ve fetih anlayışıyla devinmektedir. Modern teknolojini güden metafizik özünde düşünüldüğünde, bunun kendine özgü bir 'hakikat' ürettiği de gözden kaçırılmamalıdır. Böyle düşünüldüğünde 'Batı metafiziği' denen yazgının mutlak zaferi olarak beliren modern teknoloji çağını makine sistemleri üzerine kurulu diye 'materyalistik' olarak nitelemenin çok yanlış olduğunu vurgulayan Heidegger, modern makine teknolojisinin tarihsel ve 'tinsel' olarak anlaşılması gerektiğinin özellikle altını çizmektedir. Bkz. Martin Heidegger, **Hölderlins Hymne »Der Ister«**, **[GA, Band 53]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): Wiederholung, 79. [Ing.: **Hölderlins Hymn »The Ister«**, çev. W. McNeill ve Julia Davis (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1996): Review, 44, 53.] Bir başka yerde de Heidegger'in şöyle yazdığı göze çarpıyor: "İstenç istenç istenci olarak olagelir [zaten]. [»Der Wille west als der Wille zum Willen.«]" "Wozu Dichter?" **Holzwe-**

sız düşünülmezdi. Phüsis'in biz modernlerin anladığı gibi salt 'doğa'ya indirgenmediği, kendine içkin çelişme ve mücadeleyle (*polemos*) her şeyi kapsayan bir sürekli 'doğuş,' 'oluş,' bir akış olarak anlaşıldığını bu arada belirtmeden geçmeyelim. Sanat aynı doğuş ve akışın parçasıysa, phüsis'i karşısına almadan ona uyar, tekabül eder; ama şeylerin basit sureti (das Nachbild) olmaksızın, onları bir çerçevede kopyalamaksızın (*das Abbild*), şeylerin neyseler öyle burdalaşmalarının (*die Anwesenden*) önüne duvar örmeksizin. Phüsis ve tekhne sır dolu bir biçimde birliktedirler ve sanat bu giz yüklü ve bu gizin ender açılıp kapandığı yerde sanat olabilmektedir.

Modern çağın bölümlenmiş sanat dalları için hiç de öyle değildir durum ama. Her şeyden önce, "Yöntemin bilimler üzerinde zaferini" (Nietzsche) sergileyen çağdaş bilimsel-teknolojik bir dünyada, bu dünyanın sibernetik olarak tasarımlandığı (*die kybernetisch vorgestellte Welt*) bir evrede ve bu evreye özgü endüstriyel toplumun sürekli geri-beslemeli işleyiş ve denetim mekanizmaları (*der Regelkreis*) altında, bilindiği sanılan insan-hayvanın bu kendi kendine işleyen düzenekte en uç öznellik noktasında konumlandırıldığı[36] bir evrensel du-

---

ge (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950): 258 [Ing.: "What are Poets For?," PLT içinde: 102.]

36 "Sanılır ki, toplumsal olması nedeniyle insanın Ben-hali aşılmıştır. Oysa modern insan o toplumsallıkta öznelliğini hiç de terk etmiyor. Tersine, endüstri toplumu Ben-halinin en aşırı noktaya çekildiği durum, yani öznelliktir. Endüstri toplumunda insan tümüyle tekbaşına, kendine ve dünyasının kendi tarafından oluşturulan ve kurumsallaştırılan alanlarına yaslanarak yaşar." (»Man meint zwar, durch sein gesellschaftliches Wesen sei die Ichheit des Menschen überwunden. Aber durch dieses gesellschaftliche Wesen gibt der moderne Mensch seine Subjektivität keineswegs preis. Vielmehr ist die Industriegesellschaft die ins Äußerste hinaufgesteigerte Ichheit, d.h. Subjektivität. In ihr stellt sich der Mensch ausschließlich auf sich selbst und auf die von ihm zu Institutionen hergerichteten Bezirke seiner gelebte Welt.«), "Die Herkunft..": 144. Az ilerde de şunu söyler Heidegger: "Ya endüstri toplumu? O başlıbaşına öznelliktir. Bütün nesneler bu özneye göre düzene sokulmuştur. Endüstri toplumu tüm nesnelliğin sorgusuz sualsiz tek ölçüsü durumuna getirmiştir kendini. Bu da şunu gösterir: endüstri toplumu kendi açtığı alana kilitlemiştir kendini." (»Und die Industriegesellschaft? Sie ist die sich auf sich selbst stellende Subjektivität. Auf dieses Subjekt sind alle Objekte zugeordnet. Die Industriegesellschaft hat sich zum umbedingten Maßstab aller Objektivität aufgespreizt. So zeigt sich: Die Industriegesellschaft existiert auf

rumdan söz ediyor Heidegger. Sibernetik olarak çerçevelenmiş dünyadaki teknolojik-bilimsel ilerlemeler nedeniyle, cansız ve canlı organizmalar, otomatik makineler ve canlı varlıklar arasındaki ayrım da giderek silinmeye yüz tutmaktadır.[37] İnsan denen canlı varlık da tekdüzeliğin, tekbiçimliliğin (*die Einförmigkeit*) gerektiği bu sibernetik düzenekte aynı geri-beslemeli denetim çemberi (*der Regelkreis*) içinde yerini almıştır. Sorarmış gibi yapmasına karşın, Heidegger kendi kendine işleyen 'istenç istenci' yüklü bu sibernetik dünya tasarımında sanatın da yalnızca ma'lûmât (*die Information*) akış kanallarından biri, bir geri-besleme olarak göründüğünü, çok konuşulan 'kültür uğraşı'nın (*der Kulturbetrieb*) da bu sibernetik dünya temelinde kendini meşrulaştırdığını öne sürüyor.[38] Bu

---

dem Grunde der Eingeschlossenheit in ihr eigenes Gemächte.«), A.g.y.: 146. Heidegger'in bu sözleri ilk okunduğunda ya da her türden 'modern öznellik' kafesinde kalarak düşünmede ısrar edildiğinde bulanık görülebilir. Bu yüzden bir başka metninde 'öznellik' üzerine söyledikleri bu noktayı aydınlatmaya yardımcı olabilir: Heideg-ger orada öznelliği hiçbir biçimde bireyle sınırlanan bir şey olarak görmemekte, özne olma olanağını yaratan nedenlerin temel kuralı, yasası olarak görmektedir. Daha da ilginci, Heidegger salt 'öznelcilik' denilen modern çağ hastalığına yüklenip 'öznelliği' aklıyor da değildir. Modern teknolojik çağda akıl ilkesinin çağrısına uyarak oluşan öznellik aslında delice bir tempoda oluşan topyekün tekdüzelik içinde her tür bireysellik ve kişisel özelliğin yitip gitmesinden başka bir şey değildir; bkz. Der Satz vom Grund, (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1992 [1957]): Zehnte Stunde, 138. [Ing.: The Principle of Reason çev. R. Lilly (Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Presss, 1991): X. Ders, s. 80.]

37 Bu noktada ister istemez akla, 'kültür endüstrisi'nin hegemonyası altında insanların tinsel-bedensel dünyalarının ayırdedici bir başka özelliğinin silinişi de akla geliyor. Adorno tarafından bu noktanın altı şöyle çizilmektedir: "Sahte-kültürün etkisi uzundur salt zihinle sınırlı kalmayıp, insanın duyumsal yaşamını da çarpıtmış bulunmaktadır.[»Halbbildung beschränkt sich längst nicht mehr bloß auf den Geist, sondern entstellt das sinnliche Leben.«]" Theodor W. Adorno, »Theorie der Halbbildung, [1959]«: 108. / "Theory of Pseudo-Culture": 27.]

38 Soru biçiminde konulan teşhis şöyledir: "Modern sanat endüstri toplumunun ve bilimsel-teknolojik dünyanın denetim devreleri için gerekli bir geri-besleyici enformasyon olarak ortaya çıkmıyor mu? O çok sözü edilen 'kültür ticareti' de kendi meşruiyeti için gereken dayanağı tam da buradan sağlamıyor mu? [»Erscheint die moderne Kunst als eine Rückkoppelung von Informationen im Regelkreis der Industriegesellschaft und der wissenschaftlich-technischen Welt? Bezieht von hier aus der vielgenannte >Kulturbetrieb gar seine legitime Begründung?«]," A.g.y.: 146. Heidegger Jugendstil sanatçısı Heinri-

da Heidegger'in başka yazılarında çoğunluk Hölderlin'e atıfla sözünü ettiği tehlikenin (*die Gefahr*) boy attığı noktalardan biri değil de nedir?

Tehlikenin boy attığı sibernetik-tasarımlı dünyamız hakkında Heidegger'in daha 1936'daki dersinde imada bulunmasının yanında, bir başka ders ortamının (1940) sonradan yayınlanan ana metnine yaptığı oldukça ilginç bir eklemeye de burada yalnızca işaret etmekle yetineceğim:

> "...dünyanın çivisi çıkmış –çivisi hiç çakılı mıydı, o da belli değil ya– bu durumda, dünya-ölçeğinde bile olsa modern insanın yaptığı planlama bir dünya düzeni yaratmakta başarılı olabilir mi? sorusu ortaya çıkıyor."[39]

Bu yakın patikada dolandıktan sonra biz gene şiire dönelim. 'Edebiyat-Sanat Sanayi & Ticaret A.Ş.' tüketiciye malûmat zerkedip onları biçimlendiren (*in-form*)[40], arada da belki hoşça vakit geçirten mamulleriyle kültür pazarında damping yapadursun, Heidegger'in özgürce 'burdalaşma'sına izin verdiği şiir, örneğin bir Hölderlin, böyle midir acaba? Ozanca ve şiirsel olan Hölderlin'in durduğu açıklıkta günümüze özgü şiirsever imgelem içinde tüketmiyordu ki kendini. Heidegger'in giriştiği gibi, yalın ve 'şey'leri buyurmadan düşünmek yeryüzünde barınış/yertutuş ile esin (poesie) yüklü ozancanın içiçe

---

ch Vogeler'le ilgili olarak H. W. Petzet'e hitaben 17 Mayıs 1972'de kaleme aldığı bir mektupta da, Hegel'in belirttiği gibi, büyük sanatın dünya kurmaktan aciz kalarak sonunun geldiğini ve Varlığın yazgıdüzeninin (*Geschick*) getirdiği evrensel teknoloji ve iktidar istenci çağında sanatçının ve çalışmalarının adına 'toplum' denilen dermeçatma gecekonduyu dolduran kurugürültü içinde 'dünyasız' ve yersiz yurtsuz dolaşmaya mahkum olduğunu yazar. Bkz. H. W. Petzet, A.g.y.: 140.

39 Martin Heidegger, Martin Heidegger, »Vom Wesen und Begriff der *Phúsis*. Aristoteles, Physik B,1«, **Wegmarken**, [GA **Band** 9], 2. durchgesehene Aufl. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 244. [Ing.: "On the Essence and Concept of *Phúsis* in Aristotle's Physics B I," çev. Thomas Sheehan, in **Pathmarks**, ed. William McNeill (Cambridge, ve New York: Cambridge University Press, 1998): 224]. [Alıntıdaki tümcenin altını bir başka zaman tartışma gündemine getirmek umuduyla ben çizdim. H.Ü.N.]

40 Heidegger'in Amerikan İngilizcesinde yüklendiği anlamda düşünülmesi gerektiğinin altını çizdiği ma'lûmât (*Information*) üzerine tartışması için bkz. **Der Satz vom Grund**: 203. / **The Principle of Reason**: özellikle s. 124.

olduğunu, hatta yertutmanın ozanca/şiirsel üzerine kurulu olduğunu söyler. Böylelikle düşünce bu ikisinin de temel doğasının ne olduğunu sormaya geçer. Çağdaş öznelliğe özgü gizli-saldırgan ve 'ressentiment' yüklü şimdiki sözümona barınmanın (aslında tutunamayışın) o bildik psikoanalitik vb. yorumları geride bırakılarak, insanın varoluşu da böylesi bir yertutuş olarak düşünülmeye başlanır. Kaldı ki, o bildik, sıradan yorumda bile örneğin konutlanma, insanın birçok başka yertutuşundan –daha doğrusu, 'tutunabilme' çabalarından– yalnızca biridir.[41]

Buna karşın, 'yertutuş' Hölderlin'de insan varoluşunun temel niteliği, ta kendisidir. Böyleyse, şiir modernlik koşullarında barınabilme ya da tutunabilme çabasının her türüne kolayca ithal edilebilen bir şey olamaz.[42] Onun içindir ki, Heide-

---

41 Heidegger'in daha önce değindiğimiz (bkz. not 33) dersinin sonunda bu husta konumuz açısından önem taşıyan noktayı şöyle dile getirir: "Bu ozanın şiire dökülüş ozan ego'su çevresinde dönüpdurmaz. Hiçbir Alman ozanı Hölderlin'in kutsalşiiri (*hymnal poetry*) denli kendi ego'sundan uzaklaşmayı başarabilmiş değildir. Budur bugün bütün 'cemaat' teranesine karşın, metafizik yani tarihsel açıdan öznellik ağına takılıp kalmışbizlerin bu şiirdeki sözü doğru işitmekte onca güçlük çekmemizin nedeni. Uzun zamandır özbilinç ve öznellik terimleriyle düşünmeye alışmış modern, çağdaş insanı bu şiiri duymaktan alakoyan şey yalnızca şudur:... Hölderlin ozanın özünü şiire döktüğünde, insan öznelliğinde temellenmeyen ilişkileri ilişkileri şiirselleştirmektedir. Bu ilişkilerin üstünlüğü ve akışı kendi özlerinden kaynaklanır. Ozan ırmaktır, ırmak ta ozan. [»Der Dichter ist der Strom. Und der Strom ist der Dichter.«]" **Hölderlins Hymne »Der Ister«**: 203. / **Hölderlin's Hymn "The Ister"**: 165.

42 Arada belirtelim, burada çok fazla mimari metafor bularak, 'yertutuş'u, 'barınma'yı, 'inşa' 'yı ya da Osmanlı metinlerinde geçen 'şenlendirme'yi mimarlık uğraşının tekelinde görmek, birçok modern uğraşla aynı zeminsizlikten çeken 'modern mimarlık' disiplinine özgü bir önyargıdan başka bir şey olmadığı gibi bir indirgemeciliktir de. Örneğin, Arapça kökü ne tür insan faaliyetinden gelirse gelsin, 'inşa' (yapma, kurma, kaleme alma, yazıya dökme) sözcüğünün Osmanlı şiirinde 'kurgu' anlamında kullanılışı, dil içinde tarihsel olarak belirlenmiş bir dünya 'kurmayı da ifade eder. Keza halk deyişiyle, 'şenlendirme,' 'şeneltmek' (boş bir yerin insanların yerleş[tiril]mesiyle yurt, yuva yapılması) gibi sözcüklerin Osmanlı ve benzeri uygarlıklarda kullanılışı, Heidegger'in şu söylediklerini de desteklemektedir: "İnsan yalnızca gökyüzü altındaki yeryüzünde yerleşerek, bir şeyleri ekip büyüterek ve bina dikerek barınmaz. İnsanın bütün bunları gerçekleştirebilmesi ancak şiirsel ölçüyle yapması ve dikmesiyle mümkündür. Ozanlar olduğu oranda hakiki inşa' vardır, o ozanlar ki, barınmanın yapısı [altını ben çizdim; HÜN]

olan mimariyi de değerlendirenler, ölçüsünü belirleyenlerdir. [»Der Mensch wohnt nicht, insofern er seinen Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel nur einrichtet, indem er als Bauer das Wachstum pflegt und zugleich Bauten errichtet. Dieses Bauen vermag der Mensch nur, wenn er schon baut im Sinne der dichtenden Maß-Nahme. Das eigentliche Bauen geschieht, insofern Dichter sind, solche, die das Maß nehmen für die Architektonik, für das Baugefüge des Wohnens.«.]." »...dichterisch wohnet der Mensch...«, **Vorträge und Aufsätze**: 181-182. / "...Poetically Man Dwells...," **PLT**: 227. Bu arada, modern edebiyat tarihçiliğince özellikle 'Osmanlı Divan Edebiyatı' olarak incelenen türde 'ölçü'ye bazen suyu çıkana dek verilen önemi hatırlayabiliriz. Heidegger'de şiir modernlerin anladığı anlamda salt nazmı değil, düzyazıyı da kapsar; bu hususta Osmanlı'daki "münşe'at" mecmualarını anımsayalım (bellek tazelediği için Evrim Binbaş'a teşekkürlerimle). Günümüze gelince, 'modern mimarlık' (ya da herhangi bir başka 'modern' uğraş) adına konuşulduğunda, indirgemecilikler bir tür uyanık ya da bilinçsiz ('kendiliğinden') ideolojik işleyişle o uğraşa meşruiyet kazandırmaya yararlar. Gerçekte, günümüz koşullarında artık eski bina yapma zanaatı bitmiştir; sonunda çoğu kez müşteri iktidarına koşutlu mimara kalan iktidar alanı da "*more geometrico*" kulvarında, yüksek teknolojili aynı torna tezgahından çıkma prefabrik yapı parçalarını sonunda müşteri beğenisine hitap edecek süsleme ve bezemelerle ('*wallpaper*' işlevi) konut, işyeri, okul, eğlence merkezi, vb. olarak düzenlemekle sınırlanmıştır. Elbette, bu yeni mekân düzenlemeleri insan kimliklerinin de yeniden biçimlenişine yol açarlar. Bırakalım 'zamansız mimarlık' gibi söylemleri, şimdi geldik esas soruna. modern öznelliğin ne denli barınabildiğine, tutunabildiğine şu kutsallıktan arınmış dünyada. Le Corbusier'nin "barınma makinesi" (*machine à habiter, maison util*) olarak tanımladığı evin, eskinin ve Heidegger'in "barınılan yer"i ile hiçbir ilgisi kalmamıştır. Biz susalım da burada, Adorno konuşsun *Minima Moralia* 'sının 18. Yansısında (Evsizlere Sığınak [*Asyl für Obdachlose*]): "Günümüzde esas anlamıyla barınmak imkânsızdır... Sıradan düşyoksunları için uzmanlarca tabula rasa (boş kağıt üstünde, hiç yoktan) tasarlanan ve imal edilen işlevsel (functional) modern yapılar... oraları işgal edenlerle hiçbir ilginin kalmadığının yaşayan örnekleridirler; oralarda anlamı zaten çoktan yitmiş bağımsız varolma nostaljisine bile güle güle denilmiştir. Modern insan tıpkı hayvan gibi zemine yakın uyumayı arzular... Bir döneme özgü gerçek ama satın alınmış bir evi sığınağı sanan her kim olursa olsun kendini canlı canlı mumyalamış demektir. Ev geçmişte kaldı artık... Salt işleve dönük eğriler başlangıçtaki amaçlanışlarından artık sapmış bulunuyorlar ve tıpkı Kübizmin temel yapıları [biçimleri] gibi yalnızca süsleme haline gelmekteler." Böylece betimlediği durumu varolan mülkiyet ilişkilerinin körlemesine sürdürümüyle bağlantılandıran Adorno "şeyler karşısındaki bu sevgiden yoksun ilgisizliğin" zorunlu olarak başka insanlara ve kişinin kendine de döneceğini belirttikten sonra, şöyle bitirir: "Nietzsche "Şen Bilim"inde "Evsahibi olmayışım bile şanslı olmamın bir parçası." diye yazmıştı. Buna günümüzde şunu da eklemek gerekir: kendi evini ev olarak görmemek, orada kendimizi 'evimizde' hissetmemek, ahlâkın bir parçasıdır... Nesneler karşısında, sonunda insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlık... Sahtelik içinde doğru yaşam olamaz. [es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein...

gger Hölderlin'de dilegelen 'ozanca'nın bizzat yertutuşu yertutuş yapan, biz ölümlülerin barınmasını olanaklı kılan tek şey olduğunu söylüyor. Burada ille de ozanca yaratıdan söz edilecekse, bunun her zaman 'tekinsizlik' içinde, sabırla, ucuza kaçmaksızın, 'ince iş' olarak sürdürülen bir tür dünya kurma olduğunu düşünmek gerekir. Peki ama biz insanlar böylesi zor bir çabaya girerek bir şeylerin aslına ulaşma iddiasını nereden ediniyoruz?

Heidegger'den dinlerseniz, ancak dilin bize yalın seslenişine, onun doğasına saygı göstererek böyle bir iddiayı öne sürebilir, yaşama şansına kavuşabiliriz. Bunu yapmaya birileri girişirken dört bir yanda dizginlerinden boşanmış kurnaz konuşmalar yer alıyor, yazılıyor; kitle iletişim araçları yoluyla yayılıyor hiç de masum olmayan bu konuşmalar, yazılanlar.[43] Gerçekte dil/şiir ona egemenken, insan kendinin dilin biçimlendiricisi, egemeni olduğu yanılsamasıyla her tür oyuna, kılığa girebiliyor.[44] Ta ki "Dünyazaman"ın (=Varlık; *Sein als Weltzeit*) dilinden başka bir şey olmayan o küçük çocuk gelişigüzel oy-

---

einer lieblosen Nichtachtung für die Dinge, die notwendig auch gegen die Menschen sich kehrt,... Es gibt kein richtiges Leben im falschen.]" **Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben** (Berlin und Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951): 55-59. [Ing.: **Minima Moralia: Reflections from Damaged Life**, çev. F. N. Jephcott (Londra: Verso, 1978): 38, 39.]

43 Bkz. Martin Heidegger, »Die Sprache«, **Unterwegs zur Sprache**, [**Gesamtausgabe, Band 12**] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994): 10, 17-18, 27-28, 30. / "Language," **PLT**: 190, 198, 207-208, 210. Heidegger bir başka yerde de tarihle ilgili modern çağ disiplinlerinin bizi malûmata boğmalarına karşın, nadiren tarihin içeriğine aydığımızı, gazete, radyo, televizyon ve kağıt-kapak kitapların (*paperbacks*) her yerde genelgeçer standard haline geldiğini, bunları yadsıyacak denli kör olmamamız gerektiğini, ama bundan da büyük körlüğün neden bütün bunların çağa egemen olduğunun aslını astarını araştırmaksızın gözübağlı benimsenmesi olduğunu belirtir; bkz. Martin Heidegger, »Grundsätze des Denkens (Freiburger Vorträge, 1957, 1. Vortrag)«, **Gesamtausgabe, Band 79: Bremer und Freiburger Vorträge** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994): 81-96; özellikle 82-83. [Ing.: "The Principles of Thinking," **The Piety of Thinking**, çev. J. G. Hart ve J. C. Maralda (Bloomington: Indiana University Press, 1976): 49.] Benzer bir vurgu için ayrıca bkz. "Die Zeit des Weltbildes," Zusatz 3, **Holzwege**: 91. / "The Age of World Picture," Appendix 3, **The Question concerning Technology**..: 139.

44 »...Dichterisch wohnet der Mensch...«, **Vorträge und Aufsätze**: 184. / "...Poetically Man Dwells...," **PLT** içinde, özellikle s. 215.

nadığı damataşlarından birini sessizce, bireylerin önüne sürüp yavansöylemlerini kesene dek.[45]

Sanıyorum, belirlenen konuda katkıda bulunan yazarlar, Heidegger'in arzuladığı ve günümüz koşullarında bile olası gördüğü, 'farklı-laşan'ın, 'öteki'nin düşünmesine ve onun doğal olarak üreteceği ahlâka açık kalarak ve bireysellikleri-mizin bu dünyaya çok şey borçlu olduğu inancıyla, düşünmeye ve düşündüklerini yazıya dökmeye çalıştılar. Ortak emek ürünü bilgileri özel mülkiyete geçirmek için aportta bekleyen o sevimsiz alaturka kentsoylu tekbenciliğini geride bırakmak yönündeki her çaba bizlerin Nietzsche'nin söz ettiği "sürü hayvanı"ndan uzaklaşmamıza yardımcı, modernlik denilen tepeleme anlamsızlık yüklü çağ[46] insanının unufak olmuş karakter ve ahlâk dokusu yerine sabırla yenisini kurmak yönünde ufacık birer adım olarak düşünülmeli. Yazı sahipleri de, kültür pazarına egemen güdü ve beklentiler karşısında ayık kalarak böyle bir çaba harcamayı değerli buldular. Başarılı olundu mu, bilmem. Umarız öyledir. Hele metinler yazarlarından kurtularak kültür tüketicisi kolaylığına kaçmayan okur önünde 'burdalaşsınlar' da görelim.[47]

---

45 "Dil sessizliğin (dinginliğin) kahkahasıdır [sözcüğün literale yakın anlamıyla, 'çınlaması']." »Die Sprache.«, **Unterwegs**...: 27. / "Language," **PLT**: 207. Ayrıca, Heraclitus, Fr. 52 (Diels-Kranz tasnifi): "geçenzaman [ölümlülerin zamanı] zaman bir veleddir aşık oynayan; veledindir hakimiyet" [*aiōn patos ésti paizon, pesseúon. paidòs hé basileíe*] (çeviri Heraclitus'un bilebildiğimiz mizacı da akılda tutularak yapılmıştır); krş. M. Heidegger,"Wozu Dichter?," **Holzwege** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950): 258 [Ing.: "What are Poets For?," **PLT** içinde: 102.]

46 M Heidegger, **Nietzsche, Zweiter Band** (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1989 [1989]): IV. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht, 28-29. [Ing.: **Nietzsche** cilt III (**The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics**) [1961], çev. J. Stambaugh, D. F. Krell. F. A. Capuzzi (San Fransisco: Harpe & Row, Pubs., 1979): 177-179.]

47 Kitabın yayımlanışından günümüze geçen zamanda genel olarak *Patikalar* hakkında övgülü sözler işittimse de, tek tek yazarların katkıları hakkında şu ya da bu yönde ayrıntıda görüşleri çok fazla işitmediğim gibi, yazılı bir yorum/eleştiri de gözüme çarpmadı bugüne değin. Dolayısıyla, başarılı olup olmadığımızı şimdilik olumlu olarak yanıtlıyorum; ama bu büyük ölçüde kişisel yargımla sınırlı. O nedenle, yukardaki son üç cümleyi yazıldıkları gündeki gibi tutmayı tercih ettim.

Uzun sözün kısası, genelde 'modern öznellik,' özelde de Heidegger'in bu konudaki yıkıcı katkısı üzerinde odaklaşan eldeki dosyaya yapılan katkılar imzalı da olsa, yazıların tasarrufçu bireycilik yüklü küçük "kültür ticareti" ve "kültür mühendisliği" hesapları dışında kaygılar ve arayışlarla hazırlandıklarını görmek sevindirici. Bu da yazı sahiplerinin, öznelci güdülerin yönettiği araçsal-akılla okunduğunda ahlâka kayıtsız sanılan Heidegger'in dalıp da geri dönemediği o koruluğun bizlerin de tek başına açmak zorunda kalabileceğimiz başka daryollarında gizlenen 'ahlâkî' çağrıyı salt düşünmekle kalmayıp, gönülden arzuladıklarının da işareti gibi. "Belki ben öyle görüyorum," demek istemiyorum; çünkü sınırlı bir doğruluk payı taşımakla birlikte aynı ifade kolaylıkla kentsoylu tekbenciliğini dışavuracak biçimde uluorta kullanıldığından, burada okuyucunun yanlışlamasına açık bir iddiada bulunmakla yetineceğim: Eldeki yazılar 'var-olan'lar (*die Seiende*) olarak, kalabilen etik alanda da öyle beliriyorlar.

Patikalar'a zamanında katkıda bulunan yazarlar, düşüncesindeki her noktaya katılmasalar, hele düşündüklerinin pratik yaşama geçirilmesine olanak vereceği yanılsamasıyla, kapıldığı ve gönüllü ödün verdiği yoketme ve intihara yatkın faşist siyasî eğilimin karşısında olsalar bile, Heidegger'in önemli sorgulamasından esinlenerek, olabildiğince gönül ve kafa açıklığıyla hazırladıkları yazılarıyla belki de 'Günbatımı diyârı'nın bu son düşünürüne bir 'çam sakızı, çoban armağanı' sunmak, böyle teşekkür etmek istemişlerdi.

Ben de yazının o zamanki versiyonunda yarı-somut örneklerden yola çıkarak, 'modern öznellik' ve insanlık durumuna ilişkin küçücük bir anlatı sunmaya çalışmıştım. Orada sergilenen görüşlerimde temelde hiçbir değişme olmadı aradan geçen zamanda. Yazıyı bu seçki için yeniden gözden geçirirken, tıpkı o zaman yaptığım gibi, 'ölümlüler'in yer tutmak zorunda olduğu şu yerkürede çağdaşlığın en son model tezgâhta ama artık 'yatık iplik'le dokunduğundan çabuk delinen toplum '*ethos*'undan mümkün olduğunca uzak bir noktaya çekilmeye özen gösterdim. Böylelikle, bireysel ruh fragmanlarını

toplamakta güçlük çektiği için halihazır yaşam stratejilerinde yeni bir kişisel ahlâk kurmak çabası öncelik taşımayan savruk modern insan-öznenin bu topraklarda biten bir türünü belirgin bazı nitelikleriyle betimlemeye çalıştım. Yazı söz konusu toplumsal türün gözünde hiçbir anlam taşımayabilir. Zaten her dönemde örnekleriyle karşılaşılan o türden olanlar için değil, 'diğerleri' okusun diye yazılmış bulunuyor.

Peki, kim bu 'diğerleri'? Onlar ne sonuna ulaşıldığı öne sürülen tarihin 'son insan'ı (*der letzte Mensch*) olarak alabildiğine 'iktidar istenci' sergilemeye heveslidirler, ne de bu *animal rationale*'nin ideal tamamlanma noktası 'insanüstü'ne (*Übermensch*) ulaşmak özentisi içindedirler diye düşünüyorum.[48] Heidegger'in sözünü ettiği *animal rationale*'lerin mebzul sayıda olduğunu; bu arada, 'yokolmak' yerine 'ölen' tek hayvan türü olarak, Gadamer'in örneğindeki kuş ailesinin 'zayıf' dünyası içine doğma şansının daha baştan elimizden alındığını da unutmayalım bu arada. Öte yandan, Heidegger'in çağrısız çağrısındaki *homo humanus* düzlemine geçmenin öyle biz istiyoruz diye 'armut piş, ağzıma düş' gerçekleşmeyeceğini anımsadığımızda, sabır ve metanetle kendi 'sorumluluk etiği'mizi kurmamız gerektiği, dahası, gerçekten öyleyseler eğer, 'düşün dünyaları'ndaki 'öteki'lerin bu sorumlulukdan kaçmalarının da pek öyle kolay olmadığı sonucuna varırız. 'Sorumluluk etiği'ni kendilerinde kurmaya yönelen öylelerinin gözünde, sürekli tepelenen ya da rafa kaldırılan 'yurttaşlık' ve diğer haklarını vicdan yüklü bilinçle (fr. *la conscience*) ve sorumlulukla savunan 'kişi'ler olmak daha bir önem kazanır.

Böylece, yazıya konu aktör-eyleyicileri 'anlamsızlık' oyununun sergilendiği modernlik sahnesinde sürdürdükleri o alabildiğine iktidar istenci yüklü 'boş konuşma' ve güdük kentsoylu performanslarına terk ederek çekilebilir insan daha anlamlı işler çıkaracağı köşesine. Ama pek de ufak olmayan bir sorunla yüzyüzeyizdir bu kez de.

Çağdaş bireye özgü *animal rationale*'yi geride bırakma ve

48 "'İnsanüstü' onun [Nietzsche] gözünde son insan dediğinin tamamlanışı idi. İnsanüstü, *animalitas*'ın güçlenişinin en uç *rationalitas*'ıdır." A.g.y.: 177.

hakiki bir 'yurttaş'lık yoluna düşme çabası belki de geçmişte bir yerlerde olduğu varsayılan bir yuvaya (*Heimat*) dönme çabasından değil de, üzerinde yuvasızlık ve tekinsizliğin sürekli kolgezdiği yeryüzünde yurdu-yuvayı benliklerimizde yeniden üretmeye girişmekten geçmektedir.[49]

---

49 Heidegger de buna yönelik sorgulamasını hemşehrileri huzurunda yaptığı bir konuşmada şöyle dile getirmektedir: "Şimdi neyi anımsayabiliriz, ki bu düşünce anı [*der Augenblick des Nachdenkens*] yurtakşamı [*der Heimatabend*] ile bağ kursun? En yakındaki yurdu [*das Heimat*] üzerine düşünümdür. Ne var ki, genelde bunun üzerine çok söylendi ve yazıldı. Bu arada "yurt" teması cansıkıcı oldu; bu durum rastlantısal olmayıp, nedeni derinlerde yatıyor. Bunun üzerine düşünmeye değer.

[...] Bu olacakların üzerinde durmasak da, ne olduklarını dile getirmesek de onlar bizi sürekli bulur, belirleyici olurlar. Bunun her yerde çok yönlü belirtileri var. Örneğin bunlardan biri, kent ve köy evlerinin çatılarında sıralandığını gördüğümüz televizyon ve radyo alıcılarıdır. Bu işaretler neyi belirlemekte? Bunlar insanların dıştan göründüğünde "oturdukları" [*wohnen*] yerlerde artık evde [*das Haus*] olmadıklarını gösterir. İnsanlar gün gün, saat saat yabancı [*fremde*], çekici, tahrik edici, ama aynı anda da eğlendirici ve öğretici alanlara çekiliyor. Bu yerler elbette kalıcı ve güven verici duraklar değil, sürekli olarak yeniden en yeniye değişim içindeler. İnsanlar da bütün bunlara kapılıp sürükleniyorlar. Yurt-yuva olandan [*Heimische*] yuvaya-benzemeyenin [*Unheimische*] içine çekiliyorlar. Tehlike [*die Gefahr*] altındayız; bir zamanlar yurt [*das Heimat*] diye belleğimiz çözülüyor, çöküyor. Yuvaya-benzemeyenin gücü insanı o denli altetti ki, insan buna karşı hiçbir şey yapamıyor. [Peki], yuvaya-benzemeyenin üzerimize gelmesine karşı nasıl savunmaya geçebiliriz? Ancak yuvaya özgü olanı sağlıklı tutan ve koruyan güçleri sürekli uyararak; yuvaya özgünün güç kaynaklarını akıtarak ve bu akışa uygun, doğru yolu [*rechte Bahn*] sağlayarak. [...] Öncelikli olan, yuvaya-benzemeyenin içindeki sürekli tehdid ve etkin erki [*der wirkende Macht*] tüm açıklığıyla görmektir. Gün geçtikçe daha da doğrulanan bir durumun yerleşme olasılığı kendini gösteriyor. Bu durum, insanın adı yurt olan bir şeyi artık tanımadığı, artık ona gerek duyınadığı durumdur. Yuva yok olmak zorunda kalınca ne olur? O zaman insan için yuvaya-benzemeyen de yoktur artık? Peki, sonra? O zaman, insanın yalnızca sürekli çıkar oyunlarıyla uğrunda yarıştığı, yeniden en yeniye [*vom Neuesten zum Aller neuesten*] çok hızlı bir değişme değişme var demektir. Yuva olanı kurtarmaya ve korumaya hazırsak, bu olasılığı göz ardı edemeyiz. [...] Yuvaya-benzemeyen içinde bir tür yuvaya ait olana dönüş gerçekleştiriyoruz. [»*Inmitten des Unheimischen vollziehen wir eine Rückkehr in das Heimische.*«] Acele etmeden ve özenle bu yolu izlersek yuvaya dönüş [*die Heimkehr*] bütün yuvaya benzemeyen içine kaçışları önler; her keresinde ona karşı koyabiliriz." "Messkirch'in 700. Yılı: 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma," çev. Leylâ Baydar & Hasan Ünal Nalbantoğlu, **Defter**, No. 42 (Kış 2001): 45, 46-47, 51. [aslı: »700 Jahre Messkirch«, **Gesamtausgabe, Band 16: Reden und Andere Zeugnisse: Eines Lebensweges, 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 574-582. özellikle, 574, 576-577, 581.]

Bu zor girişim nasıl gerçekleştirilebilir? Bu konuda tek yetkili ses olduğunu düşünmeksizin, onun 1936'da şu söylediklerine kulak kabartabiliriz:

> "Buradaki asıl mesele çağın esasını (*das Wesen des Zeitalters*) çağ içinde hüküm süren Varlık hakikatini (*Wahrheit des Seins*) ta baştan sürekli akılda tutmaktır. Ancak bu yolla sorgulamaya gerçekten değer olan yaşanabilir; yani elaltında, gözönünde tutulandan (*das Vorhandene*] öteye tam anlamıyla geçilebilir ve insanın dönüşümünü Varlıktan çıkan bir zorunluluğa çevirerek gelecek yaratılabilir. Hiçbir çağ onu yadsıyan buyruklarla geride bırakılamaz. Yadsıma yadsıyanı yoldan çıkarmaya yarar yalnızca. [*Kein Zeitalter läßt sich durch den Machtspruch der Verneinung beseitigen. Diese wirft nur den Verneiner aus der Bahn.*]."[50]

Ama modern çağın (*die Neuzeit*) olagelişine, bu olagelişin her dönemin adamı teslimiyetçi okumuşlarca karşı gelinemez sanılan gücüne gelecekte başarıyla karşı durulması isteniyorsa eğer, hiçbir şekilde üzerinde egemenlik kuramayacağımızı bile bile, özgün ve kapsamlı bir 'düşünüm'e (*die Besinnung*) kendini kaptırmaya açık ve mümkünse hazırlıklı olmamız gerekmez mi?

Bunu başarmanın güçlüğü ortada. Burada biz istedik diye gelmeyecek, yani onca 'iktidar istenci' seferber etsek de kendimizi kaptıramıyacağımız bir durumdan söz edildiği de açık. Gene de böyle bir 'düşünüm'ün yaşanabileceği 'kayran,' 'açıkalan' (*die Lichtung*] için zorunlu açıklığı (*das Offene*) sergilemek yönünde asgarî istenç göstermesi gerekiyor modern çağın bildik olagelişinden en azından bıkkınlık duyanların.

Peki, ama 'Batı metafiziği' olarak bilinen çöken galaksiyle özdeş, şu adına felsefe dedikleri arayış için ne diyeceğiz bu arada?

Bir zamanlar Novalis adlı biri "Felsefe gerçekten de sıla özlemi, her yerde duyulan eve, yuvaya dönüş güdüsüdür." [*Die*

50 »Die Zeit des Weltbildes«, Zusatz 1, **Holzwege**: 89-90 [Ing.: "The Age of World Picture," Appendix 1, **The Question...**: 137-138.]

Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu Sein.[51]] diye yazarken, bu arayışın neden ibaret olduğunu az ve uz anlatmamış mıydı? Öyleyse, anlamsız lâf ebelikleriyle boşluk doldurmak yerine, uğraşmaya değer soruların olası yanıtları peşinde koşturmak da boşa kürek çekmek değil, sıla özlemini gidermek olsa gerek.[52]

---

51 Günümüzde felsefeyle yanılsamalardan uzak uğraşacaksak eğer, Novalis'in bu önemli deyişinin Heidegger'in **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit**: 8. / **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude**: 5.'da yer alan aşağı yukarı şöyle çevrilebilecek bir versiyonu da vardır: "Biz felsefe yapanlar hiçbir yerde evde *olmadığımızda* ancak, felsefe böyle bir güdü olabilir."»Ein solcher Trieb kann Philosophie nur sein, wenn wir, die philosophieren, überall *nicht* zu Hause sind«. [vurgu Heidegger'in] Bu temanın 'düşünmek'le içiçe açımlanışına çok iyi bir örnek olarak bkz. Hartmut Büchner, »Heimat und Denken«, **Symposion Heimat der Philosophie: Partnerschaftsfeier Unoke-Meßkirch, Reden und Vorträge am 3. und 4. Mai 1985 in Meßkirch** (Meßkirch: Druckherei Heinz Schönebeck, nd): 72-82

52 Heidegger de sorulmaya değer sorular ardından çıkılan seyahatin boş serüven olmayıp, tam tersine yurt-yuva yitiminin (*die Heimatlosigkeit*) dildünyanın yazgısını (*das Weltgeschick*) çizdiği bir çağda, evine, yurduna yuvasına dönüşün gerçekleştirilmesi olduğunu yazmıştır. Örneğin 4 Nisan 1972'de şu yazdıkları: »Die Wanderschaft in der Wegrichtung des Fragwürdigen ist nicht Abenteuer, sondern Heimkehr.« [vurgu Heidegger'in]. Bu cümlenin Heidegger'in elyazısıyla ifadesi için bkz. Hartmut Büchner, »Heimat und Denken«, **Symposion...**: 78. Heidegger'in'te yer alan şu iki yazısı 'dil' ve 'yurt-yuva' arasındaki bağı daha da yakından irdelemektedir: »Sprache und Heimat (1960)« ve »Das Wohnen des Menschen (1970)«, **Aus der Erfahrung des Denkens [Gesamtausgabe Band 13]** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983): 155-180, 213-220. Özellikle »Das Wohnen des Menschen (1970)«de bilgisayarlarınki gibi yapay dillerin [...*Die Sprache der Informatik des Computers.*] giderek hesap-kitapçı bir insanlık için ölçü oluşturduğu [»*Das Maß für den nur noch rechnenden Menschen ist das Quantum.*«] bir yeryüzü/dünyada (s. 219) hiç de ölçü bulunmadığı yollu Hölderlin'den esinle şu yazdıkları: "'Var mıdır bir ölçü yeryüzünde?' [sorusunun] ardından hemen yanıtı geliyor aklımıza: >Hiç yoktur<.[» >Giebt es auf Erden ein Maß?< Und wir bedenken die unmittelbar folgende Antwort: >Es giebt keines.<.«]" (s. 215).

Üniversite a.ş.'de bir 'homo academicus': *ersatz-yuppie* akademisyen*

Bn. Martin: Öyküden çıkarılacak ders ne peki? [*Quelle est la morale?*]
İtfaiyeci: Onu bulmak sizin işiniz. [*C'est à vous de la trouver.*]
Eugène Ionesco, **Kel Kantocu (!)** [***La Cantatrice Chauve***]

"Ne alır kafaları, ne duyar gönülleri"**
[...tís gàr aùtôn nóos he phrén...]
Herakleitos, **Fragman 104** (Diels-Kranz tasnifi)

"Bilgili siniklik, uyumluluğun başka bir biçimidir sadece."
Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**

Günümüzde 'bilimsel' ya da 'akademik' sıfatlı toplantılara ve yazılara sinmiş bir dil vardır. Başlarda 'objektiflik' sergilemesi gibi haklı bir nedenle 'mesafeli' olması istenmiş ama artık sık-

(*) Bu yazı daha önce *II. Mimarlık ve Felsefe Sempozyumu: Etik-Estetik*, 31 Ekim 2002-1 Kasım 2002 için hazırlanan "Modern mimarlık ötesinde "*ethos*" ve "*ahlâk*" sorunu" başlıklı bildirinin belirli noktalarda eklemeler yapılarak açılmış ve değiştirilmiş biçimidir. Yeni biçiminin ilk taslağı "*Ersatz Yuppie* Akademisyen Kimdir? [Nedir?]" başlığıyla *Türk Sosyal Bilimler Derneği* konferanslar dizisinin bir halkası olarak 30 Nisan 2003 tarihinde katılanların eleştirel görüşlerine sunuldu. Yapıcı katkılarından ötürü hepsine teşekkür ederim.

(**)Aristoteles metinleri başta, 'can,' 'ruh' (*psuchê*) üzerine onca yazılmış eski Hel-las'da bu ve benzeri sözcüklerin günümüzdeki gibi psikolojik anlamda anlaşılmadığını, fizyolojik denilebilecek sözcükler olarak bedene (*sôma*) özgü nitelikleri anlattığını unutmamak gerekiyor. Dolayısıyla da insan edimleri doğrudan bedensel, fizyolojik diyebileceğimiz sözcükler yoluyla anlatıldığından, aslında 'diyafram' karşılığı "*phrén*" sözcüğü "*thumós*" sözcüğüyle birlikte "yürek" olarak çevriliyor olsa da, kendim şimdilik "gönül" olarak karşılamayı yeğledim. Beden-ruh ayrımının akla bile getirilmediği bir döneme özgü dile benzer bir anlatımı Türkçe 'kan beynine sıçramak' ifadesinde de görebiliriz. Bu sözcüklerin özgün anlamları için bkz. Azra Erhat, **İşte İnsan /Ecce Homo/** (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975)[1969]: 33-41.

lıkla sıradan ve sıkıcı da olabilen bu dili bilimsel toplantı katılımcıları ile bu tür yazıların okuyucu kitlesi çoğunlukla benimser görünür. Üstelik, aynı dilin protokol gereği 'bile bile lâdes' paylaşılan bir tür akademik diploması dili ve yavansöylemine kolayca dönüştüğüne de sıklıkla tanık olunur. Bense bu yazıda biraz aykırı bir yol izleyerek, kendi biçem arayışıma uygun ve '*ersatz*' olmamasına özen gösterdiğim bir dili ikame ederek, içinde bulunduğum akademik *ethos*'la bir derdim bulunduğunu, bu derdin de insan olarak salt kendimi değil, hepimizi ilgilendirdiğini hatırlatmak istiyorum. Gene de, yazıda teori rehberliğinde olmasına dikkat ettiğim gözlem ve değerlendirmelerin, hatta önyargıların, akademik pratiği sürdüren eyleyicilerin özellikle bir kuşağıyla sınırlı kaldığını belirteyim.

Öte yandan, günümüzde neredeyse her alanda gündeme getirilerek habire tartışılan 'etik' var. Reklâm panolarına bile yerleşen 'etik' konusunda çoğu boş söylem reçetelerini bir yana atmak da sorunu çözmüyor. Çünkü bu sorun daha derinde ve "karakter çürümesi"nin alabildiğine hızlandığı, daha korkutucusu, kanıksandığı bir dönemde, sırf uğraşım sosyoloji gibi 'resmîyet' kazanmış akademik alanlarla sınırlı kalmayıp, birçok başka yaşam alanının da sorunu hâline gelmiş bulunuyor. Tartışmamızın bir boyutu felsefenin de başağrısı 'etik'se ve günümüzde çoğu modern meslek/uğraşta da 'etik reçeteler' ikide bir gündeme gelip bol keseden söyleme konu olmuşsa, ilk elde bir noktanın altını çizmekte yarar var: o da 'etik' sorunların kolay şablonlara indirgenemeyeceği ve sözcüğün 'etik'ten çok '*ethos*'u ilgilendirdiği[1] gerçeğidir. Bu ise sonunda, Türkiye'de yaşayanlar olarak varoluşumuzla çok yakından ilgili.

Öyleyse, bu yazıda da günümüzün nesnel tarihsel-toplum-

1 Çağdaş meslek ve uğraşların 'etik' yönünü işleyen bazı yayınlarda bu noktanın gözden ırak tutulmadığı görülür. Mimarlık üzerine bir çalışmasında Karsten Harries şöyle yazmaktadır örneğin: "Üçüncü kez de bu kitap için aynı başlığı seçiyor olmam, ortaya koyduğu sorunun sürekli bir mesele olarak karşıma dikilmesi – ki burada 'etik' [*ethical*] denilince bu sözcüğün, uluorta 'iş etiği' ya da 'tıp etiği'nden dem vurduğumuzda anladığımız 'etik'ten çok, Yunandaki 'ethos'la ilgili olması: [dolayısıyla] bu kitap 'mimari etik' denilebilecek alanla hiç de ilgili değildir." **The Ethical Function of Architecture** (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997): xii.

sal koşullarının baskısı altında '*ethos*' ve onunla yakından ilişkili olarak 'birey/kişi ahlâkı'nın başına neler geldiği akademik uğraş gibi özgül bir toplumsal pratik, onun içinde de somut bir toplumsal tipleme üzerinden ve gereğinde "semptomatik" okumalara dayanılarak irdelenecek.

Bu yönde bir irdelemeye girişildiğinde, örneğin son otuz yılda bir alevlenip bir sönerek 'bilimsicilik' (*scienticism*) ve 'pozitivizm'e karşıt görünen çuval dolusu söylemde, hedef alınan konumun bu kez de yepyeni bir kılıfta karşıtı konumları (sözgelimi, feminizm, çokkültürlülük, vb.) gizlice bir kuşatma, çevirme hareketinde bulunduğu, hatta yer yer onların diliyle kendini savunduğu bile ileri sürülemez mi? Durum gerçekten böyle olduğunda değişen toplumsal koşulların nesnel zorlamasıyla başlarda haklı gerekçelerle muhalefette bulunan konumların da zaman içinde adda değilse de özde dönüşüme uğramaları, hatta çöküşe geçmeleri, sonunda da egemen düzenlere eklemlenerek uyum sağlamaları, aynı kuşatma ve ağır baskının göstergesi sayılmalı.[2] Bu baskıların değişik ölçülerde akademik kişilikler üzerinde de işlemeyeceğini kim iddia edebilir? Kimse edemez.

Ülkemiz üniversitelerinde de, 12 Eylül çocuğu özel üniversitelerin başını çektiği ticari işletme modelinin giderek benimsendiği güncel ortamda akademisyenlere ne olduğu sorusu, akademik 'ethos'un ve akademisyen ahlâkının başına ne geldiği yönünde, temelinde felsefi bir sorudan kopuk düşünülebilir mi? Max Weber'in salt siyaset alanı değil, bilime de ne olduğu konusunda 1919'da öğrencilere uyarılarının[3] altında da yatan

---

2 Yakınlarda kapanan ve arkadan gelen öykünmecilerinin yanlış nitelemesiyle "Birmingham Okulu" diye bilinen öncü "Kültür Çalışmaları Merkezi"nin kurucu ve baş teorisyenlerinden Stuart Hall'un daha 1990'da yazdıkları, açılmasına çalışılan yeni alanın ve bu çabayı güden baştaki niyetlerin diğer toplumsal bağlamlarda başına neler geldiği konusunda yeterince ders çıkarılabilecek düşünme malzemesi sağlamaktadır bizlere; bkz. Stuart Hall, "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities," **Ekim**, No. 53 (1990): 11-23, özellikle 22-3.

3 Burada doğrudan Weber'in "Görev/Uğraş olarak Bilim" [»*Wissenschaft als Beruf*«] başlığıyla tanınan ve modern dünya koşullarında özellikle Almanya'da bilimi belirlemeye başlayan eğilimlerin getirdiği tehlikelere dik-

şu 'inanç etiği' (*Gesinnungsethik*) ile 'sorumluluk etiği'nden (*Verantwortungsethik*), ithal 'yuppie' müsveddesi taşeron akademisyenliğin serpildiği yeni Türkiye koşullarında artık söz etmek olanaklı mı? "İş etiği," "pazarlama etiği," "sağlık etiği" gibi bond çanta (pardon, o eskide mi kaldı acaba?) dolusu reçetenin konunun felsefi ardalanı tümden unutularak kalıpsöylemlerle gündeme getirildiği bir dönemde bu 'etik' saplantısı "semptomatik" okunduğunda acaba aslında bir yitimin dışavurduğu rahatsızlığa, daha da beteri bu güncel konunun 'sembolik sermaye'ye dönüştürülüşüne işaret ediyor olabilir mi?

Felsefi boyutu salt bizde olduğu gibi bilerek taşeronluk yapanlarca değil, her tür Avrupamerkezciliğe özgü budalalıklar tarafından da kurnazca göz ardı edilen bu gibi soruları Kant ve Hegel'den bu yana hiçbir çaplı düşünür hasıraltı etmeye yanaşmamıştır. Bu düşünürler, değerler içeren "ne olması gerektiği" (*Sollen*) sorusunu "ne [olmakta] olduğu" (*Sein*) sorusundan bağımsız, kopuk tartışmaya yönelen yapay ele alışlara hiçbir şekilde itibar etmemişlerdir. Aynı sorun 'Batı'-dışı başka inanç/bilgi dairelerinde tarihte ve günümüzde benzer biçimde konuşlanmış mıdır, buna şimdilik bir yanıt getiremeyeceğim. Ama *Realpolitik*ci 'Batı'nın kendine baştacı ederken unutuma terk ettiği bu 'öteki' düşünürlerin, o 'Batı'nın rezil politikaları ne denli dıştalarsa dıştalasın, katkılarıyla aynı metafizik içinde uzundur yer tutmuş ötekiler için de esin kaynağı olmayı sürdürdüklerini kabul etmemiz gerekir. Çünkü, tanrıların valizlerini toplayıp terki diyâr ettiği, dolayısıyla dünyanın kutsallıktan, büyüden arındığı (Weber: »*Entzauberung der Welt*«) modernlik koşullarında insan yüksek ama tekdüze mutlulukla donatılmış bir yaşama kavuşturulurken, "bellekhanım"ın (*Mnemosyne*) da hızla kapıdışarı edildiği ve şu çölleşen (Ni-

---

katleri çektiği konuşmasını kastediyorum. Bkz. »Wissenschaft als Beruf« [Vortrag, gehalten im Winter 1918/19 vor Studenten der Münchener Universität zur Orientierung über Berufsfragen.], **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre** [http://www.pscw.uva.nl/sociosite/TOPICS/weber.html] [Ing.: "Science as a Vocation," **From Max Weber: Essays in Sociology**, çev. ve ed. Hans H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946): 129-156.]

etzsche: »*die Wüste wächst...*«) yeryüzü ve dünyada[4] tüm kalburüstü düşünce yollarını örtük ya da açık niteleyen sorulardan biri hep *ethos* ve ahlâk olmuştur.

Bunun bir anlamı daha var: böylesine kaygan bir konunun 'mesele,' 'dert' (*Sache*) haline gelmesi, toplumsallaşma sürecinin erken dönemlerinden, aile terbiyesinden başlayarak ileri yaş dönemlerine dek kişi benliğini saran, değişen varoluş koşullarında tüm iç çelişmeleriyle içselleştirilen ahlâki sıvadan ötürüdür. Dileyen bunu '*habitus*' olarak da düşünebilir. İyi kötü sorgulansın ya da ayakta kalma, iktidar edinme güdüleriyle yeri geldikçe (örneğin akademik işhayatında) kalıplaşmış dile sermaye edilsin, toplumun sıvası olmuş 'değer'lerden söz ediyoruz sonunda. Şu ya da bu kişisel (ya da 'bireysel') nedenle akademik alan uğraş seçildiğinde de, işlermiş görünen gerçeklikler içinde ne denli bozuk paraya dönüşürse dönüşsün, tüm düşselliğiyle ve iç çelişkileriyle bir değerler hiyerarşisi ve ahlâk sorunuyla hep yüzyüze kalınıyor. Yaşam stratejileri gereği yaşanan ahlâki çelişkiler ne kadar bellekten kovulmaya çalışılırsa çalışılsın, gene de değişik yollarla kendilerini hatırlatıyorlar tek tek her birimize.

Aynı sorunu 'akademik yaşam' dedikleri artık 'uzmanlık'lara bölünmüş uğraşlar bütünlüğünü etkileyen değişmelere her dönemde hemen kendini uydurarak kabuk değiştiren "*homo academicus*" türleri üzerinden de düşünürken ardalanda tutmakta yarar gördüğüm bir başka nokta daha var: o da iktidar-mülkiyet ilişkilerinin kültür piyasasındaki değişim ve dönüşümlerden bağımsız düşünülemeyeceği gerçeği. Tarihin akışında se-

---

4 "Çölleşme hızla kovuluşudur bellekhanımın. 'Çöl büyüyor' sözü çağımızın geçerakçe değerlendirmelerinin dışındaki bir yerden gelmektedir. Nietzsche neredeyse 70 yıl once 'çöl büyüyor' derken şunu da ekliyordu: 'içindeki çölleri saklayana yazık.'" [»Die Verwüstung ist die auf hohen Toren laufende Vertreibung der Mnemosyne. Das Wort >die Wüste wächst< kommt aus einem anderen Ort als die gängigen Beurteilungen unserer Zeit. >Die Wüste wächst< sagte Nietzsche vor fast 70 Jahren. Er fügt hinzu: > weh dem, der Wüsten birgt <.«], Martin Heidegger, **Was Heißt Denken?** (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): 11-12. [İng.: **What is Called Thinking?**, İng. çev. J. Glenn Gray ve F. Wieck (New York: Harper & Row, Publishers, 1968): 30.]

dimentasyona uğrayan insanlık deneyimlerinden üremiş ahlâki değerler günümüzde 'meslek kodu' gibi bağlayıcılıklar yoluyla zorbela işletilmeye çalışılırken,[5] aslında öznesiz uğraş ve meslek pratiklerine geçiliyor ve yeni bir 'yapay'doğa gereği giderek daha makinemsi yeni bir insan-doğasının ortaya çıkıyor olması da tartışacağımız meselenin bir başka boyutu. En geniş anlamıyla kökenleri uzak geçmişteki *tekhne*'ye götürülebilecek 'insan yapıntıları'nın (*human artifices*), bu yepyeni 'yapay' doğayı (*physis*) nasıl oluşturduğunu ve eskiden büyük ölçüde müdahalesiz akan doğa'nın yerine nasıl hızla geçtiğini ileride ciddi irdelemek, bir anlamda Fredric Jameson'un deyişiyle "görsel ontoloji"sini[6] geliştirmek zorundayız. Yeni

5 Örneğin İngiltere'de mimarlık meslek kodunun 1968'deki etik konumu, mimarların ticari baskılardan kendilerini kesinlikle uzak tutmaları, işadamları gibi davranmamaları, inşaat alanında ya da yapı malzemesi imalatçısı şirketlerde hisseleri ya da başka çıkarları olmaması, kendi reklâmlarını yapmamaları ve aralarındaki rekabette fiyat kırmamaları konusunda sarih hükümler taşımasına karşın, hem piyasanın hem de mimarların en büyük müşterisi olan İngiliz Hükümeti'nin baskısı altında bu hükümlerin yaptırım gücü 1980'lerin ilk yarısında epeyce aşınmış bulunmaktaydı. Bkz. Martin Seymes, Joanna Eley, Andrew D. Seidel, **Architects and their practices: A changing profession** (Oxford: Butterworth Architecture, 1995): 22-23. Biz de burada akademik uğraşın genel yapısını gözönünde tutarak örnekler yoluyla aynı sorunu tartışmak durumundayız.

6 Jameson, önceki bir çalışmasının girişinde de şöyle demektedir: "İçinde yaşadığımız toplum artık çoğunlukla imalâtımız ürünlerden ibaret ve imgelerini topladığımız bir dünya sunuyor bizlere. İnsanlarca üretilmiş bu yapay evrenin bir ontolojisini çıkarmak eğer halâ mümkünse bu [çaba] görsel olanın, diğer duyuların terk edip gittiği ve ilk elde göze çarpan yanı kalmış varlığın ontolojisi olmak zorunda. Bütün iktidar ve arzu mücadeleleri burada, yani bakışın hakimiyet kurması [kavgası] ile görsel nesnenin sınırtanımaz zenginliği arasında yer tutmak zorunda. Uygarlığın en üst düzeyinin (hiç değilse şimdiye dek) insan doğasını ahlâkçılığın bile artık kesip atmak istemediği bu oynaklığa dönüştürmüş olması tam bir ironi." Fredric Jameson, **Signatures of the Visible** (New York ve Londra: Routledge, 1992): 1 [altını ben çizdim]. Jameson'un bu konuya ayrılmış yeni kitabı **A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present** (Londra: Verso, 2002)'da Lukács ile ilgili kısımlara da bkz. (özellikle s. 82-5). Lukács'ın daha önceki **Die Eigenart des Ästhetischen**'inde girişilen genel tartışma ölümünden sonra yayımlanan "Ontoloji'ye Giriş"inde açılmaktadır: "Tarih dönüşsüz bir süreçtir," diye yazar Lukács, "bu nedenle de tarihin ontolojik incelemesinin zamanın dönüşsüzlüğünden başlaması doğaldır. Burada gerçek bir ontolojik ilişki demetiyle [*ontologischer Zusammenhang*] yüzyüze bulunduğumuz apaçıktır. Eğer zamanın bu niteliği [*Wesensart*] her tür varolanın vazgeçilemez temeli [*unaufheb-*

"hazır giyim" teorik modalar peşinde koşarken, bu yeniden keşfe önem verirsek eğer, Lukács'ın son dev eserinde varoluşun "ontolojik" boyutuna yaptığı vurguyu unutan bizlerin konunun bu yönüyle de yolun daha başında olduğumuzu teslim etmemiz gerek.

Ama günümüz toplumsal işbölümü içinde uğraşlarda aranılan 'meslek ahlâkı' ve kör değneği gibi bellenilen 'meslekçi' ideolojilerin altını oyan, baskın bir başka işleyiş daha var ki, o da gerçekte kaostan ibaret piyasalara zorbela kırılgan bir kozmos getirmeye çabalayan sermaye düzeninin hiç vazgeçemediği şu bayağı olduğu denli usdışı, ilke bile denilemeyecek 'kârlılık prensibi' ve her şeyin 'mübadele değerleri' olarak algılanışı. Yığınla etik reçeteyi daha baştan kof kılan şey de önünde sonunda işte bu gerçekte işlemeyen ama içselleştirilmiş işleyiş. Her türden çalışma/iş yaşamı dışına taşarak diğer yaşam alanlarına da gizli ya da açık bulaşan bu usdışılık göz ardı edildiği sürece, meslekî ve diğer değerlerin, ahlâk ölçülerinin sorgulanması tamamlanmış sayılmaz. Bu özellikle 'fikirlerle yaşamak' yerine fikirleri bir 'kültür sermayesi' olarak piyasaya sür-

bare Fundament eines jeden Seins] olmasaydı, varlığın zorunlu tarihselliği [*notwendigen Geschichtlichkeit des Seins*] sorunu ortaya atılamazdı bile." **Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins** (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1984, 1986; [bundan sonra **Prolegomena zur Ontologie**]), 1. Halbband: 612-13. [Ing.: G. Lukács, **Ontology: Marx (Marx's Basic Ontological Principles)**, çev. D. Fernbach (Londra: Merlin Press, 1978): 70.] Önceki bir çalışmamda belirttiğim gibi, Lukács'ın kerelerce değindiği ama arzulayıp da gerçekleşmesine ömrünün yetmediği, ilk göz ağrısı estetiğe yeniden dönüşüyle başlayıp ontoloji ara istasyonunda sona eren yetkin bir etik teorisine ulaşabilme çabası, onun haketmediği ölçüde ilgisizlikle karşılaşmış son dönem yapıtlarında yer yer dışa vuran bitmemiş bir çağdaş '*odyssey*'dir. Önümüzdeki döneme egemen olacağı söylenen 'görsellik' düşünüldüğünde, bu yolda harcanacak her emek ahlâk açısından da önem taşımakta. Şimdilik Lukács'ın şu sözcükleriyle yetinelim: "soyutlamalar ve düşünce deneylerinin (*Gedankenexperimente*) aldığı biçim ve tuttuğu yön epistemolojik ya da metodolojik görüş açılarınca, hele mantıksal olarak hiç belirlenemez (*erkenntnistheoretische oder methodologische (am wenigsten logische)*); [tersine] bunları belirleyen, eşyanın [şey(ler)in] bizzat kendisidir (*die Sache selbst*)." *G.* Lukács, **Prolegomena zur Ontologie**, 1. Halbband: 596 / **Ontology: Marx**: 49. Üstelik, 'etik,' 'ahlâk' sorusunu 'emek' sorusundan bağımsız düşünmek mümkün olabilir mi? [özellikle bkz. "Die Arbeit" 2. Halbband: 7-116; aynı bölümün İngilizce çevirisi: G. Lukács, **Ontology: Labour**, çev. D. Fernbach, Londra: The Merlin Press, 1980)]

meyi seçmiş akademisyenlere hatırlatılması gereken önemli bir nokta.

Eğer "etik" (*Ethik*) Adorno'nun deyişiyle ahlâkın (*Moral; morality; moeurs; mores*) "rahatsız vicdanı" ise, kısılmasında sayısız yarar olan neon ışıklar[7] (mübadele değerleri; kârlılık) altındaki bu sorun için de benzer teşhiste bulunabilir, bizzat ahlâkın ahlâkçılık yapmaktan utanması, ürkmesi sonucu, "etik" denen şeyin yapay olarak ortaya çıktığını, ama ahlâkın çelişkili doğasını görmezden gelen, bu çelişkilerin üstünü örten bir uyumluluğa kurban giderek sonunda işlemediğini öne sürebiliriz.[8]

---

7 Bu benzetmeyi bilerek kullanıyorum; hem de salt Heidegger'in yapay ışıkların iyice aydınlattığı yerde ardalanın daha da karanlıklaştığı ve tekinsizleştiği yolundaki ifadesinden taşıyarak değil. Adorno da 'kitle kültürü' üstüne bir yazısında şöyle yazıyor: "Kentlerin üstünde gecenin doğal ışığını bastıran neon yazılar toplumun doğal âfetinin, onun donarak ölüşünün habercisi göktaşlarıdır. Ama gökten inmiş değiller. Yeryüzünden denetleniyorlar. Bu ışıkları söndürmek ve insanlar inandığı sürece gerçek olma tehlikesi taşıyan karabasandan uyanmak gene insanlara kalmış." »Anhang: Das Schema der Massenkultur: Kulturindustrie (Forsetzung) [1942]«, Theodor W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Gesammelte Schriften, Band 3** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997): 335. [Ing.: "The Schema of Mass Culture," Theodor W. Adorno, **The Culture Industry: Selected Essays in Mass Culture**, ed. J. M. Bernstein (Londra: Routledge, 1991): 83.]

8 "Etik ahlâkın vicdan azabıdır. [»Ethik ist das schlechte Gewissen, das Gewissen über sich selber.«]" Theodor W. Adorno, **Probleme der Moralphilosophie (1963) [Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 10]**, Hrsg. von Thomas Schröder (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996): 21-22; 269-70, Anmerkung des Herausgeber 19. [**Ing.: Problems of Moral Philosophy**, ed. Thomas Schröder; çev. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2000): Lecture 1 (7 Mayıs 1963), s. 9-10 ve 185, Not 20, 21.] Adorno aynı konuya ayrılan önceki derslerinde de (VIII. Ders: 8 Kasım 1956) bu teşhisini şöyle dile getirir: "Etik kavramı ahlâk felsefesinden çok daha popüler. [Çünkü öbürü gibi] katı gelmiyor, insani göndermeleri ağırlıkta gibi; insan eylemlerini raslantıya terk etmiyerek, insan davranışının değerlendirilebileceği özel bir evrensel düzey vaadediyor sanki. Etik vicdan azabı, yani kendiyle ilgili vicdan. Kendi içerdiği zorlayıcılığı çağırmaksızın vicdan hakkında konuşma çabası" (s. 185-86, Not 21). Şimdilerde reklâm panolarında bile boy gösteren "etik değerler" [!] sloganı, büyük olasılıkla bilmeden, "etik" kalıplar dışında da "toplumsal değerler"in varlığına işaret etmekte – ki bununla ilgili bir tartışma daha once şu yazımda yer almıştı: "Matematik Değerler aslında Toplumsal-Estetik Değerler midir?" **Bilgi ve Değer: [Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü 'Bilgi ve Değer' Sempozyumu (17-18 Mayıs 2002) Bildirileri]** der. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi yayınları, 2002): 176-192.

Yakınlarda yitirdiğimiz düşün hemşehrimiz Hans-Georg Gadamer yıllar önce günümüz 'kitle' üniversitesini niteleyen, ama 'fikirlerle yaşama'nın da çanına ot tıkayan baskın üç eğilimden söz etmişti[9] Günümüzün "kitle üniversitesi" koşullarında "fikirlerle yaşamak" (»*das Leben in Ideen*«) idealinden giderek uzaklaşıldığının ve "neye/kime yarayacak?" (*cui bono; wem gefällt es?*) sorusunun öne çıktığının altını çizen düşünür, bunun üç tür yabancılaşmayla (*eine dreifache Entfremdung*) sonuçlandığına dikkatleri çekmekteydi. Bunlardan birincisi, *Universitas Scholarum*'un çöküşü ve öğrencilerin bir "insan-kaynak," giderek de "müşteri" olarak düşünülmesinin yolunun açılışı; ikincisi, bilimlerin disiplinler olarak birbirinden koparak bölümleşmesi ve yekdiğeriyle iletişimsizlik içine düşmesi sonucu çökmeye başlayan *Universitas Literarum*; bu ilk ikisiyle yakından bağlı üçüncüsü ise, yukarıdaki "*cui bono?*" sorusunun yol açtığı "dar uzmanlaşma." Üniversite kütüphanelerinin birer veri bankasına dönüşmeye başlamasının bu gelişmenin doğal bir uzantısı olduğunu da burada eklemiş olayım.

Bu koşullarda Gadamer'in gözünde bilgin kişiden beklenebilecek üç hasletten,[10] yani çok özel anlamda dalgın Thales ola-

9 Hans-Georg Gadamer, »Die Idee der Universität – gestern, heute, morgen«, **Die Idee der Universität: Versuch einer Standortbestimmung** (Berlin: Springer-Verlag, 1988): 1-22. [Ing.: "The Idea of University – Yesterday, Today, Tomorrow," **H.-G. Gadamer on Education, Poetry History: Applied Hermeneutics**, çev. Monica Reuss ve Laurence K. Schmit (Albany: SUNY Press, 1992): 47-59.]

10 İlginçtir, Gadamer 1946'da Leipzig Sovyet askeri bölgesi içindeyken Üniversitenin Rektörü olarak yaptığı ve Sovyet askeri otoritesince basılmasına izin verilen (»*Veröffentlicht unter der Lizenz, Nr. 88 der Sowjetischen Militärverwaltung in Deutschland*«) açılış konuşmasında [*Rektoratsrede*, 5 Februar 1946] Gadamer bilim adamından (*der Mann der Wissenschaft*) sahip olması beklenen ve Alman bilim adamlarını Nazi yönetimi altındayken unutmakla suçladığı, bilim insanının sahip olması gereken bu üç hasleti anadilinde şöyle özetlemektedir: »Erstens: er muß auf eine Weise geistesabwesend sein können, die nur dem im Angesicht letzter Wahrheitsfragen Stehenden widerfährt... Zweitens: [Er] geht im Verfolg seiner Arbeit durch Zweifel an sich selbst, die bis zur Verzweiflung anwachsen können... Das ist die Tragödie des Forschertums... Drittens: [Er] muß von echter Bescheidenheit sein.«. Hans-Georg Gadamer, **Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft**, Leipziger Universitätsreden, Heft 14 (Leipzig: Johann Ambrosius Barth/Verlag, 1947): 13-15.

rak kuyuya düşmenin –hâkimiyet kayıtsız şartsız 'bilgi'nindir– bilim insanının trajik bir figür olarak yalnızlığı ve bu yalnızlığı tüm ağırlığıyla omuzlarına alma cesareti göstermesinin, neon ışıklı sahte tevazulara kaçmadan gerçek bir alçakgönüllülük sergilemesinin önemine kendim de daha önce değindiğim için,[11] burada daha fazla üzerinde durmaya gerek yok sanırım. Ama, zorunlu döndük işte günümüze; özelde de bugün akademik yaşamı "uğraş" (*als Beruf*) seçtiği iddiasındaki bizlere.

Öyle görünüyor ki, hem parolasını 'abidevi' olandan "bitmemiş" ve "parçalanmış" olana değiştiren modernlik[12] hem de bizleri 'bellekhanımdan' boşanmaya zorlayan teknobilimin (Horkheimer)[13] piyasalarla alabildiğine hemhâl olduğu günümüz koşullarına bir güzel kendini uyduran üniversiter yapılanmalar içindeyiz. Sermaye düzeninin özgül olarak üniversite alanında baskınlaşan işleyişini yakın çekime alırken özel ve devlet üniversitesi ayrımı da sanıldığı denli önem taşımıyor. Devlet üniversitelerinin yetkililerince iyi niyetle söylense bile 'müteşebbis üniversite' ifadesinin kullanılıyor olması, bazı özel üniversitelerde öğrencilere 'müşteri' denmesi hiç de masum olmayan nesnel bir gidişata işaret etmekte.[14] Bunun üstüne

11 İlk versiyonu için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş.," **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık** (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): 34-35. Yazı yeniden gözden geçirilerek bu seçkiye de alınmıştır.

12 George Steiner, **Grammars of Creation, originating in the Gifford Lectures for 1990** (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001): 320.

13 "Teknoloji belleği gereksiz kılar. [»*Technik erspart Erinnerung.*«]," Max Horkheimer, »Die Aktualität Schopenhauers«, Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, **Sociologica II**, 2. Auflage (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1967): 137. [Ing.: "Schopenhauer Today," **The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse**, ed. Kurt H. Wolff ve Barrington Moore, Jr. (Boston: Beacon Press, 1967): 68.]

14 'Kitle üniversitesi' çağında akademik özgürlüğün yitip gidişini Adorno çok önceden şöyle dile getirmişti bile: "Öğretim özgürlüğü artık yozlaşarak müşteri hizmetlerine dönüşmüştür ve denetime boyun eğmek zorundadır. [»*Freiheit der Lehre wird zum Kundendienst erniedrigt und soll sich Kontrollen fügen.*«]" »Marginalien zu Theorie und Praxis«, **Stichworte: Kritische Modelle II** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969): 186. [Ing.: "Marginalia to theory and Praxis," **Critical Models: Interventions and Catchwords**, çev. Henry W. Pickford (New York: Columbia Univ. Press, 1998): 274.] Vurgu benim.

bir de "bitmemişlik" ve "parçalanmışlık" gereği ortaya çıkarak aynı süreci damgalayan bir özellik daha var ki, o da artık "kâr getiren, yararcı ve gösterişçi yapıntıların... her *genre*da büyük bir çoğunluk oluşturmakla birlikte, gelip geçici (*ephemeral*) olduğu"[15] gerçeğiyle sürekli yüzleşmek zorunda kalıyor olmamız. Sırf bu rahatsızlık veren gerçek nedeniyle, söz konusu gelip geçiciliği genel bir tartışmayla sınırlamayıp, modernliğe özgü "akvaryum teşhirciliği"ni (*fishbowl exhibitionism*) başka alanlardan, söz gelimi toplumsal bilimlerden somut örnekler yoluyla irdelemezsek, hem analizimiz hem de bu sorunun hepimizi ilgilendiren "etik" boyutun tartışması eksik kalır.

Öte yandan, etik reçetelerin fazla uyumluluk göstermeleri nedeniyle işlemeyişleri karşısında, çatışan çıkarlar gereği ne denli erozyona uğrasalar da, her toplumda paylaşılan, örtük benimsenen, az çok uyulmak zorunda kalınan, işine gelmeyince hasıraltı da ediliverilen, ama çıkar çatışmaları irili ufaklı yaşandığında da karşıtlarınca hatırlanıp hatırlatılan ahlâk ölçüleri hâlâ var. Bu ise toplumsal-tarihsel bağlamın yaşam kuralları, normları ve çağdaş sosyal psikologların donuk deyişiyle bu normların duygusal ağırlık kazanmasıyla ortaya çıkan 'değer' ölçülerinden bağımsız düşünülemez.[16] Bu noktanın önemine yazımızın sonunda yeniden döneceğiz.

Aynı soru 'semptomatik' okunduğunda, bir tür meslek hastalığının belirtisi olarak da düşünülebilecek etik reçeteler karşısında, örtük de olsa kabullenilen ya da uyulmak zorunda kalınan "o şey"in, "yapılması yerinde/doğru olan"ın (Kant'taki "*das Daß*" ve "*das Tunliche*," Aristoteles'deki "*to hóti*" ve "*tò déon*")[17] akademik pratiklerde ve ötesinde nereye kadar işle-

15 George Steiner, Grammars of Creation: 309.

16 Bu noktanın ayrıntıları için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Etik, Estetik, Teknik," Defter, No. 45 (Kış 2002): 187-229; özellikle 191-203.

17 Aynı şey estetiğin alanı için de söylenebilir; hele şu "yaşamın estetikleştirilmesi" ifadesini ayağa düşüren 'yuppie bozuntusu' enteller düşünüldüğünde... Adorno şöyle yazmıştır: "Etik yaşamda *tò déon*'un (Aristoteles) nasıl kendi ilkesi (*to hóti*) vardır ve pratik felsefeye [Kant] başvurmak zorunda değildir, aynı şey estetik için de geçerlidir ve onun da teorik bir sanatbilime [*Kunstwissenschaft*] başvurması gerekmez." »Paralipomena«, Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973): 393. [Ing.:

diğini sorgulamaya dönüşecektir. Bunun iyi bir yolu da, 'etik' üzerine aşırı genel yavansöylemler döktürmek yerine, bu sorgulamayı belirli bireylerin somutta sergilediği bir "toplumsal tip"i (*social type*) tartışma yoluyla sürdürmek olabilir.

Şimdiki üniversiteler bir yanda oynak genel ve akademik-kültürel piyasa koşullarına uyum göstereceğiz diye yeniden-yapılanmak yarışında birbirleriyle aşık atarken, öte yanda da 'kitle üniversitesi' çağında iyice aşınmaya uğratılmış 'akademisyen ahlâkı' efsanesinin bu gidişi sanki örtmek istermişcesine inatla kullanılışını, aradaki çelişkinin getirdiği huzursuzluk ve vicdan rahatsızlığını düşünelim bir. Başat olmasa da 'etik' şablonların bu denli gündeme gelmesinde söz konusu huzursuzluk ve rahatsızlığın önemli payı olsa gerek. İşte bu çelişkili durum nedeniyle hem dünya piyasası hem de bol lâf salatasına konu 'yeni ekonomi' koşullarında Türkiye'de de giderek işletme anlayışıyla sürdürülen 'müteşebbis' üniversite eğitiminin nasıl yeniden-yapılandığını, bunun da modern üniversite *ethos*'uyla akademisyenlerin sergilemesi beklenen ahlâk üzerindeki derin etkilerini somut örnekler üstünden yakın gözleme almak ve tartışmak, seçtiğimiz 'uğraş' gereği kaçınılmaz hale geliyor.

İşte bu yönde bir adım atarak, "toplumsal tip" olarak ele alacağımı yukarıda belirttiğim bir örnek üzerinden sorgulamamıza girişmenin tam sırası.

Birazdan açıklayacağım gibi, sosyolojide bir anlamda ölmeye yatırılmış "toplumsal tip" kavramını etik ve ahlâkla da yakın ilişki içinde kullanmak bana anlamlı göründü. Bu konularda bir sürü kaynak gösterilebilir; ama kendi hesabıma, 'müteşebbis üniversite' çağında akademik *ethos*'dan geriye artık ne kalmışsa onunla içiçe bir *homo academicus*'un, böylesine özgül bir akademik "toplumsal tip"in karakter ve ahlâk dokusunu tartışmaya dönük bu yazıdaki gözlem ve değerlendirmelerin teorik dayanaklarını çoğu kez Gadamer, Adorno ve Steiner'ın yaşamla ilgili gözlem ve düşünümlerinde buluyor olmamız ayrıca ilginç.

Aesthetic Theory, çev. Robert Hullot-Kantor (Londra: The Athlone Press 1997): 263.]

Gene de "geriye artık ne kalmışsa" ifadesi ister istemez bir başka sorunun da uyanmasına yol açıyor: Öyle ya, geçmişte ağırlıkla cemaat ruhu ve baskısıyla işletilen "o şey"den (*to hóti*) ve "o şey" gereği 'yapılması doğru olan'dan (*tò déon*; *das Tunliche*; *'the right thing to do'*), herkesin iyiliğine olduğu açıkça görüldüğü için kişinin uyması beklenen doğru çözüm [*àgathòn kai déon*; *gut und bindend*) arayışından geriye kalan nedir ki şu bitmemişlik, parçalanmışlık yüklü günümüzün klinik dünyasında? Hele, günümüzde oldukça yıpranmış bir kentsoylu mülkiyet anlayışına ters düşmeksizin –Allah saklasın!– önümüze sürülen suya sabuna dokunmaz etik reçetelerin, hatta hepimizce az çok paylaşılan ve/ya da uyulan (ya da uymaya mecbur kalınan) genel, örtük ve asgarî ahlâk (*minima moralia*) ölçülerinin bile şu 'yeni ekonomi' ve 'yeni çağ' uydurmacasına pek bir uyar sahte-uygarlık cilasının üstünü örttüğü acımasız gerçekler karşısında sürekli tökezledikleri akıllara geliverdiğinde? Soru böyle konuşlandığında, en azından etik ve ahlâk formüllerini benimser görünen bireylerin ister istemez açmazlara, tutarsızlıklara düşmelerini, nesnel koşulların zorladığı ikiyüzlülükler içine itilmelerini de bir ölçüde anlamak imkân dahiline giriyor.[18]

Bu 'nesnel' duruma dikkat çekmek, söz konusu, aşağıda açacağımız "toplumsal tip"e örnek oluşturan böylelerinin 'öznel' davranışlarını kara gözümüzde aklamayı beraberinde getirecek değil elbette. Çünkü, nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, en azından "bilim"i kendine "uğraş" (*Wissenschaft als Beruf*)[19] seçtiği izlenimi veren kişinin ödemesi gereken bir yaşam faturası vardır. Eğer bir kişi "fikirlerle yaşamak" idealini seçmiş görünüyorsa, çoğu kez akladığımız sıradan çoğunluğun birçok durumda gönüllü benimsediği nesnel koşullara, yani kişinin pekalâ kaçınabileceği durumlara düşmemeye özen göstermek, bilimsel uğraşın gerektirdiği örtük ya da açık kabullenilen "o şey"i (*to hóti*) bir yandan eleştirirken öte yandan da unutma-

18 Aynı konuda genel bir tartışma için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "'Yeni' Ekonomi Koşullarında 'İnsan'" Defter, No. 44 (Yaz 2001): 11-23.

19 Max Weber'in 1919 Kış Yarıyılında öğrencilere yaptığı aynı başlıklı konuşma hatırlanırsa, bu noktanın önemi daha da açığa çıkar (bkz. yukarıda Not 3).

mak zorundadır. Bu aynı zamanda demektir ki, kişi o uğraşı ve uğraşın gerektirdiğini baştan seçmeyebilirdi de. Kimsenin de buna diyecek bir şeyi olmazdı.

Bu ince noktayı yazı sınırlamaları içinde açarken salt deneyim ve gözlemlerle yetinmeyip, onları olabildiğince kuramsal düşünüm planına çekmek gerekiyor. Günümüzde çoğu çalışma ve yaşam alanlarında zorlama etik reçetelerin işlemediği gerçeği bir yana, az çok iç tutarlılık sergileyen, bütünleşik bir *ethos*'dan bile söz edilemeyeceğini, buna karşın örtük işleyen "o şey" gereği akıntıya direnen eğilimlerin de varolduğu gerçeğini unutmamak gerekli. Ama ya bu 'akıntıya karşı' durmak bile içinde yer tutulan, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal koşulların zorlamasıyla bir tür akademik-kültürel tip tarafından "kültürel sermaye birikimi" amaçlı bir kozmetik olarak kullanılıyorsa, ne olacak?

Bu ve benzeri soruların yanıtı aranırken, önünde sonunda parçalanmış bir toplumsal pratik olarak şimdinin akademik *ethos*'unu niteleyen şeyin gelecek karşısında içine düşünülen umutsuzluk, 'ütopyasızlık' olduğu göze çarpıyor.[20] Herkesin bildiği bu durumun Nietzsche'nin sürü hayvanı olarak nitelediği çağdaş 'birey'in tartışacağım bir türü olan *homo academicus*'a özgü "nesnel öznelliği" yani onun toplumsal karakterini, ruhsal yapısını nasıl etkilediğini de bu vesileyle tartışma gündemine getirmek gerekiyor. Çünkü bu etkinin bireysel ahlâkla sınır-

20 Theodor W. Adorno, **Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan (İstanbul: Metis Yayınları, 1998): Yansı 127 (*Wishful Thinking*), s. 203-205 [bundan sonra MM olarak kısaltılacaktır]. Adorno'nun teşhisi, günümüzde etik konusunda bireyselliğin açmazını ve ütopyanın önemini anlamamız için çok önemli. Kendisi şöyle der 127. Yansı sonunda: "Birbirine yabancılaşmış ruhsal bölmelerin senteziyle giderilemez düşüncenin kopukluğu, terapötik yöntemlerle akla akılдışı öğeler aşılamakla da giderilemez [*nicht die therapeutische Versetzung der ratio mit irrationalen Fermenten*]; tek çare, düşünceyi antitezci düşünce olarak kuran o istek öğesi [*Element des Wunsches*] üzerinde bilinçli olarak düşünmektir. Bu öğe, ancak hiçbir dışsal tortu kalmayacak ölçüde düşüncenin nesnelliği içinde eritildiği anda [*ohne heteronomen Rest in die Objektivität des Gedankens aufgelöst wird*] Ütopya'ya yönelen bir dürtüye dönüşebilir." (s. 205) Alıntılarda önemli görülen ve köşeli paranteze alınan kavram ve deyişlerin Almancaları için kitabın şu baskısına başvurulmuştur: **Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben** (Berlin und Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951).

lanmayan, onun ötesine de bulaşarak öncelikle meslek/uğraş etiğini etkileyen ciddi doğurguları var. Ters yönde düşünüldüğünde de, 'meslek etiği' denen şeyin gündelik yaşamın devininde sergilenen 'birey ahlâkı'ndan tümüyle bağımsız düşünülemeyeceğini teslim etmek gerek. Tahmin edilebileceği gibi, bir "toplumsal tip" (*social type*) olarak bütünü üzerinde odaklaşacağım örneklerin yer aldığı akademik ortam, tüm karşı çaba ve dikkatlere karşın bireylerce arada bir açmazlarına düşülen bir toplumsal kurum. Kısacası, özellikle ülkemizde seksenli yıllarda hızla özel işletme zihniyetine kavuşturulup şimdilerde öğrencisini 'müşteri' gören –dolayısıyla aşağılayan– ve en komiği bunun şablonunu bile kendi geliştirecek yerde, güdümlü beyinlerce öykünülen 'gelişmiş' sermaye düzenlerinin akademik-kültürel endüstrilerinden ucuz yoldan, çoğu kez de beceriksizce ithal eden "University, Inc." düşünülmeksizin söz konusu "toplumsal tip"e giren bireylerin 'asgarî müşterek' karakterini ve bu karakterin nasıl hızla aşındığını tartışmak olayı psikolojikleştirmekden öteye pek gidemez.

Eğer bu yazılanlar bir eleştiri olarak da görülecekse, şunu da eklememizde yarar var: Aradaki tüm disiplin, teori ve uygulama farklılıkları bir yana, akademik endüstrinin patronları, işletmecileri ve bilim işçileri olarak tümümüz kültür sermayesi piyasasında pusulasız seyreden bu teknede seyahat ediyorsak, 'ahlâk,' 'etik,' '*ethos*' gibi kaygan ve 'lüzümsuz' konular, 'o şey' gereği, bizde hâlâ hepimizin ve her birimizin sorunu olmayı sürdürüyorlar. Bu yüzden, akademik piyasada hem ayakta kalmak hem de başarılı bir akademik kariyer yapmak isteyenler, öne çıkma yarışında başkalarının gözünde dürüstlükleri konusunda kuşkulara sıklıkla yol açan körlemesine hırs ile hırsına gem vurmak, kendini dizginlemek arasındaki o bulanık çizgiyi tutturmakta zorluk çekerler.

Birazdan yeterli soyutlukta açılacak örnekler akademik ortamın çalışanlarına bir şeyler hatırlatabilir, düşüncelerinde yankılanabilir umudundayım. Umulur ki, bu olası yankı salt usumuzda değil gönlümüzde de çınlasın. Neden ilk elde safdil bir beklenti gibi görülebilecek bu ifadeyi eklemeye gerek duy-

dum? Çünkü, modern çağın zihinlere, sezenusa (*noûs*; Aristoteles) empoze ettiği yapay ayrıma karşın, Adorno'nun enfes saptamasıyla, "[z]ekâ ahlâkî bir kategoridir. [*Intelligenz ist eine moralische Kategorie.*] Duygu ile anlamanın birbirinden ayrılması [*Die Trennung von Gefühl und Verstand*]... insanın birbirinden kopuk işlevlere bölünmesini hipostazlaştırır."[21]

Bu duruma tüm akademik düşünce ve 'tasarım' alanlarında, özelde de sosyal bilimlerde rastlıyoruz. 'Îcâd' (*invention*) ile 'yaratı' (*creation*) arasında kesin bir ayrım çizgisi çekilemeyeceğinin de bilincinde olarak, bu bağlamda 'îcâd' sözcüğünü dilimizdeki olumsuz anlamıyla (örn. "gene ne îcâdlar!" deyişinde) alabilir ve çağı niteleyen 'îcâdcılığın' hem resmî disiplinim hem de nice başka alanda çoğu düşün ürününü gerçek bir 'yaratı' olmaktan yoksun kıldığını öne sürebiliriz. Bu durumun metalar fetişizminin boyunduruğunda, seri üretim ve tüketim koşullarıyla ve 'yeni kapitalizm'e özgü esnekliği olanaklı kılan teknolojik ivme artışıyla çok yakın bağı var. Adorno yaşasaydı, saptadıklarının bu şiddette doğrulanışı karşısında dehşete kapılabilirdi.[22]

---

21 Theodor W. Adorno, MM, Yansı 127 (*Wishful Thinking*): 203. Bu ifadeyi "zekâ bir ahlâk kategorisidir" olarak da çevirmekte bir mahzur görmüyorum.

22 Adorno'nun 1945-47'deki acılı saptamalarının, günümüze de ışık tuttuğunu görebiliyoruz. Örneğin şöyle yazar: "Bugünün koşullarında bir tröstü yönetmenin bir basınçölçeri okumaktan daha çok zekâ, deneyim, hatta eğitim gerektirdiği düşüncesi sadece iğrenç bir ideolojidir. Maddi üretimde bu ideoloji inatla savunulur, oysa tinin maruz kaldığı bunun tam karşıtıdır. Bugün ipliği pazara çıkmış *universitas literarum* doktrinidir bu, ilim irfan cumhuriyetinde [*Republik der Wissenschaften*] herkesin eşit olduğu doktrini – bir cumhuriyet ki sadece herkesi herkesin gözetimcisi olarak istihdam etmekle kalmamakta, herkeste herkesin işini yapmasına yetecek nitelikler bulunduğunu da öne sürmektedir. Değiştirilebilirlik, mübadelenin nesnelere uyguladığı işlemlerin aynısının fikirlere uygulanmasına yol açar [*Vertretbarkeit unterwirft die Gedanken derselben Prozedur wie der Tausch die Dinge*]. Ölçülmez [*karşılaştırılamaz*] olan tasfiye edilir böylece [*Das Inkommensurable wird aus geschieden*]. Düşüncenin ilk görevi mübadele ilişkilerinin [*Tauschverhältnis*] sonucu olan o her şeyi kapsayan ölçülebilirliği [*allumfassende Kommensurabilität*] eleştirmektir; bu ölçülebilirlik, üretici güçleri engelleyen ve onların karşısında yer alan tinsel üretim ilişkilerini [*als geistiges Produktionsverhältnis*] oluşturuyordur... Zihnin istihdam saflarına çekilişini sadece değiştirilmezlik durdurabilir. [*Unvertretbarkeit allein könnte der Eingliederung des Geistes in die Angestelltenschaft Einhalt tun*]." MM: Yansı 83 (*Başkan Yardımcısı*), s. 133.

* * *

İşte yukarıda önerdiğim ve sosyologların kullandığı teorik araçlardan "toplumsal tip" (*social type*) kategorisini tam da bu noktada işe koşmak bence anlamlı olacak (fazla şişirmeden Baudelaire'in *flâneur*'ünü,[23] Simmel'in "yabancı"sını [*Der Fremde*],[24] Mills'in "beyaz yakalılar"ını,[25] hatta Said'in 'sürgünde entellektüeller'ini düşünelim).[26] Böylece, etik üzerine aşırı genel ve boş lâf etmek, yavansöylemler düzmek yerine, gün-

23 Walter Benjamin'in *Passagen-Werk* sayfalarında şu yazdıkları, bir tür 'sinematik zaman' uçukluğuyla *flâneur* sözcüğünü sihirli bir sözcükmüşcesine dile dolayan, bununla aslında bu toplumsal tipi kendi sorumsuzca yaşama arzularının modeline dönüştürerek pek bir yüceltenlere ufak bir uyarı oluşturabilir: "*Flâneur*'ün kişiliğinde aydın, pazara çıkmıştır. Niyetinin pazarı görmek olduğunu söylerse de, aslında niyeti kendisine bir alıcı bulmaktır. Henüz koruyuculara sahip olduğu, ama pazarla da tanışmaya koyulduğu bu geçiş döneminde aydın, *bohème* olarak belirginleşir. Ekonomik durumunun belirginsizliğine koşut olarak, politik işlevi de belirsizdir. Bu durum, hepsi de *bohème* çevresinden gelen meslekten komploculardа en çarpıcı biçimde dile gelir." Walter Benjamin, Pasajlar, çev. Ahmet Cemal (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993): 99 [aslı: «Dans la personne du flâneur l'intelligence se familiarise avec le marché. Elle s'y rend, croyant y faire un tour; en fait c'est déjà pour trouver preneur. Dans ce stade mitoyen où elle a encore des mécènes, mais où elle commence déjà à se plier aux exigences du marché, (en espèces du feuilleton) elle forme la bohème. A l'indétermination de sa position économique correspond l'ambitiguïté de sa fonction politique. Celle-ci se manifeste très évidemment dans les figures de conspirateurs professionelles, qui se recrutent dans la bohème.», «Paris, Capitale du XIXème siècle», Gesammelte **Schriften, V/1: Das Passagen-Werk**, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982): 70]; Bu büyük ve bitmemiş çalışmanın çevirisini değerlendiren George Steiner de *flâneur*'ün temsil ettiği manzarayı şöyle dile getirmektedir: "*Flâneur* tipi sinematik zamanda oluşan tüm bir kent panoramasına göndermede bulunur." George Steiner, "Work in progress: Shops, sewers, boredom, barricades: Walter Benjamin's mappings of Paris above and below ground," **The Times Literary Supplement**, No. 5044 (Aralık 3, 1999): 4.

24 Georg Simmel, »Exkurs über den Fremden«, ex: **Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung** (Berlin: Duncker & Humblot Verlag, 1908 [1. Auflage]): 509-512 [Almanca metin için bkz. http://socio.ch/sim/unt9f.htm] [Ing.: "The Stranger," **On Individuality and Social Forms**, ed. Donald N. Levine (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1971): 143-9.]

25 C. Wright Mills, **White Collar: The American Middle Classes** (Londra: Oxford Univ. Press, 1951).

26 Bu ele gelir kavramı kullanan çalışmalardan biri için bkz. Ulus Sedat Baker, **From Opinions to Images: Towards a Sociology of Affects**, basılmamış doktora tezi. ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Eylül 2002.

delik deneyimlerimizde değişik görünümlerine tanık olduğumuz bir olguyu kısmen bu mikrososyolojik kategori yoluyla ele alabileceğiz.

Akademik dünyamızda bir "toplumsal tip" oluşturduğunu düşündüğüm örneklerin elbette sayıca az ya da çokluğu bireylerarası farklılıkları öne çıkarabilir ya da bulanıklaştırabilir. Üstelik, bireyin karakter yapısının toplumsal kökence de biçimlendirilişi ve geleceğe yönlendirilişi nedeniyle, özgül bir "toplumsal tip"e giren bireyler arasında yığınla fark bulunabilir; ama önemli olan, hemen her örnekte üç aşağı beş yukarı görülen ortak paydaya, ortak olduğu için de soyutlanabilir özelliklere dikkat etmek.

Ayrıca, kökleri toplumumuzun tarihinde aranması gereken ufak tefek onca çarpıcı olumsuz gerçek var ki, aşağıda adlandıracağım özgül "toplumsal tip"e yapısal damgasını vuruyor. Bu tip örneğin kendi söyleminde inceleme "nesne"sine dönüştürerek kültür sermayesine girdi yaptığı toplumsal kesimlerle gerçek bir yakın temasa, yüzyüzeliğe mecbur kaldığında, neden ince kat atılmış onca uygarlık ve (yavan)kültürlülük cilası birden dökülüp de birkaç kuşak geriye gidildiğinde şeceresi, soyu zorbalık timsali bile olabilen sözde-seçkinliğe içkin hunharlıklar dışarı vurabiliyor?[27] Bu gibi saptamalar yukarıda

27 Kanımca Cumhuriyetin en değerli ideolog-düşünürü olan Akçuraoğlu Yusuf Bey daha önce yazıp da sonradan yayınladığı "İttifaka dair" makalesinde (9 Haziran 1336/9 Nisan 1920) o günlerde İttihad ve Terakkî Fırkasının muhalifleri çevresinde dönüp dolaşan, "[k]apitalistlerden başka, İstanbul'un uluslararası sermayesi sayesinde hoşça geçinmeye alışan sayısı az ama toplumsal etkileri sayılarından fazlaca bir epigoni entellektüeller zümresi"nin varlığına dikkat çekerken bir bakıma şimdikilerin de erken habercisi bir '*avant-garde*'dan söz etmiş bulunuyordu. [bkz. Akçuraoğlu Yusuf, Siyâset ve İktisad hakkında birkaç Hitâbe ve Makale (İstanbul: Yeni Matbaa, 1340/1924): 21-32; özellikle 31. Altını ben çizdim.] Bu saptama, pleb-yurttaşlığı kendileri için az gören, üstelik ansal çıkarları gereği buna hiç de hevesli olmamak kurnazlığı içinde olan şimdinin *parvenu*'leri için haydi haydi geçerlidir. Bilgiyi de kendi tekelinde gören erken Cumhuriyetin seçkin ailelerince öncelikle kendi soylarını sürdüreceklere aşılanmaya çalışılan 'kültürlülük,' kendi dil ve tavırlarında sergilemeye çabaladıkları o donuk incelik, nesnel toplumsal koşulların hızla değişmesinin getirdiği yeni fırsatları sinsice izleyen bir *Halbbildung*'a uygun yaşam stratejisi olmaktan öteye de pek geçemez. Bir kısmı ebeveynlerinin mesleğini seçen yeni kuşaklara aşılanan ve doğası gereği 'öteki'lere önyar-

üzerinde durduğumuz etik ve ahlâk konusunu somutta irdeleme olanağı da sunuyor bizlere. Bu bakımdan, ıslah olur fikrini pek uyandırmayan kemikleşmiş bir vurdumduymazlığı ısrarla sergilediğini düşündüğüm bu özgül akademik "toplumsal tip"i neden bizler de "nesne"ye dönüştürüp incelemeyelim, bundan kendimize ahlâki dersler çıkarmayalım ki?

Nedir peki bu özgül toplumsal tipte aranacak ortak payda? Akademik bağlam mı? Bu durumda evet. Bir döneme özgü *ethos* mu? Eğer şimdilerde böyle bir şeyden söz edilebilirse hiç kuşkusuz...

'Etik' sorusunu belirttiğim bağlamda ve söz konusu "toplumsal tip" üzerinden tartışacaksak, 'yeni kapitalizm'e özgü koşulların artık seri i'mâlâta güdümlenmiş akademik 'fikir işçileri'nin toplumsal karakteri üzerindeki çözücü etkisini göz önünde tutmaksızın tartışmanın bir yerlere gidemeyeceğine yukarıda işaret etmiştim. Dış dünya içini boşaltırken, ayakta kalmak içgüdüsüyle gene aynı dünyanın kendisine pompaladığı bireyci ideolojilere canhıraş sarılan bu gibi modern bireylere işletmeye dönüşen akademik dünyamızda da sıkça rastlanmaktadır artık.[28]

---

gılı aile gelenekleri ve 'habitus'ları yanında, dıştan gelen tehlikeler (!) altında bu gibi ailelerin sınıfsal temellerindeki kayma ve dönüşümler toplumumuzun günümüze uzanan tarihinde henüz değişik boyutlarıyla derinlemesine tartışılmış değil. Geçerken, o günlerin baskın epigoni entel modalarına tükenmez kaynak oluşturmuş Fransa'ya bugün neler olmakta diye sormadan edemiyor insan. Sözgelimi, şimdilerde Anglo-Amerikancılık tarafından kemirilen burnu büyük Fransız akademik-kültürel dildünyasının eleştirisi bu yazının amacını aşsa da, George Steiner'in bir kitabında öteden beri "böbürlenmeye yatkın retorik, pişmemiş çokbilmişlikle karışık kaliteli [!] dedikodunun (*rhetorical bombast... immature sophistries and high gossip*)" sahnelendiğini belirttiği aynı dünyanın bugün vardığı nokta hakkında yazdıklarını da ister istemez hatırlamak zorunda kalıyoruz. Bkz. George Steiner, My Unwritten **Books** (Londra: Weidenfeld ve Nicholson, 2008), Chapter 3, "School Term": 133.

28 Adorno MM'daki aynı yansısını (83: *Başkan Yardımcısı*, s. 134), kitle üniversitesi çağında asgarî duyarlığa sahip herkesi halîf sarsabilecek şu sözlerle bitirir: "Bir kalemle bir silgi, bir tabur asistandan daha yararlıdır düşünceye. Kendilerini ne düşünsel üretimin bireyciliğine tümüyle teslim etmek ne de insanı içten içe hor gören eşitlikçi değiştirilebilirliğin kolektivizmine gözü kapalı dalmak isteyenler, sorumluluğun paylaşıldığı bir özgür işbirliği ve dayanışma noktasına çekilmek zorundadırlar. Başka her şey, zihnin iş dünyasından türemiş biçimlere ve sonunda o dünyanın kendisine saulması demektir." [altını ben çizdim]

Günümüzden geriye, geçmişe dönüp bakıldığında, bu gelişmenin tohumlarının çok önceden aynı akademik toprağa saçıldığını, ilk filizlerini ise 'Amerikan onyılı' 1950'lerde verdiğini söylemek mümkün. Dolayısıyla, kabaca, geçici bir sınıflama yapıldığında bile, tarih içinde Türkiye üniversitelerinde bir sonrakinin tohumlarının bir öncekinde yeşermekte olduğunu gözlemleyebileceğimiz akademisyen tiplemelerinden söz edebilir; burada yakın çekime alacağımız bir yeni türüne bakarak da gelecekte, kabuk değiştirmekte olan üniversitede entellektüel ufku çok sınırlı uzmanlaşmış[29] bir 'akademik işçi' kitlesinin şimdiden belirmeye başladığını öne sürebiliriz. Hiç kuşkusuz, tüm bu tiplemeleri barındıran akademik bağlam Türkiye'deki üniversiter yapılanmanın yurtdışı dünyadaki dönüşümleri izlemesi ve yeni durumlara tartışmasız uyum göstermesinden bağımsız düşünülemez. Öte yandan daha kırklı yılların sonunda, aynı tiplemeleri örneğin Amerikan sosyolojisinde boy hedefi yapan teşhis ve değerlendirmeler hiç de az değildi. O yıllarda profesyonel bir meslek dergisinde çıkan yazısında sosyolog Nathaniel Cantor, "[m]etinlerde ya da derslikte sürdürülen entellektüel pinpon'un anlamakla [*understanding*] karıştırılmaması gerektiği" konusunda bizleri uyarıyor,[30]

---

29 Siegfried Kracauer daha 1920'lerin sonunda "uzman kültürü" denen şeyin kaçınılmaz olarak uzmanlaşılan dar alanın ötesindeki daha geniş toplumsal manzara karşısında bir miyopluk sergilediğinin, bunun ise özellikle siyasi çalkantılı bir dönemde sorumsuzlukla bir tutulması gerektiğinin altını çizmekteydi. Üstelik, 'uzmanlık' olarak nitelenen uğraşların hiç de gerçek anlamda bir uzmanlık sayılamayacağına dikkatleri çeken Kracauer, bugünün "disiplinlerarasılık" çağrılarını neredeyse önceleyerek, "uzman kültürü"nün bir anlam taşıyabilmesi için uzmanlaştığı ayrıntıları daha kapsamlı bir modeli besleyecek biçimde seferber etmesi gerektiğini vurgulamaktaydı. Bkz. »Der Fachmann« [1931], **Schriften**, V/2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 19): 404. Bu son nokta için ayrıca bkz. Thomas Y. Levin, "Introduction" to S. Kracauer, **The Mass Ornament: Weimar Essays** (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995): 10.

30 Nathaniel Cantor, "The Teaching and Learning of Sociology," **The American Journal of Sociology**, LV/1 (Temmuz 1949): 24. Cantor'un gözleminin Adorno'-nun çoğumuzca yalnızca bir zihin (*noûs*) kategorisi olduğu sanılan zekânın 'bir ahlâk kategorisi' olduğu yolundaki enfes saptamasıyla da yakından ilişkili görülmesi gerektiğini söylemekle yetineceğim şimdilik. Gene bkz. Theodor W. Adorno, MM, Yansı 127 (*Wishful Thinking*): 203.

bilginin (*knowledge*) yaşam için ne anlama geldiğinin bu gibilerce sorgulanmayışına dikkatleri çekiyordu:

> "Uzmanlaştıkları konular dışında bu bilim insanları pencere pervazına yapışmış eşekarıları kadar çaresizdirler... tek kelimeyle, bu kişiler zekâdan yoksun [*without being intelligent*], yalnızca ma'lûmât sahibidirler [*informed*]."[31]

Tartışacağım "toplumsal tip"in parçası olduğu bazı toplumsal ve bireysel niteliklerin ilk çiçeklenişinin göstergesi sayılması gereken olayların başlarda sol-liberal hava koşullarında ve genelde her tür "yetke"ye 'muhalefet' eylemi ve bunu haklı çıkarmaya çalışan söylemi altında gerçekleştiğini görmek ilginç bir teorik ve etik değerlendirmenin de yolunu açıyor. Aslında yetkenin her türüne karşı çıkmak edimi baştan kuşkuyla yaklaşılması ve hangi çocukluk hastalığının belirtisidir diye 'belirtik' (*symptomatique*) okunması gereken bir husus. Önlem alınmadığında en azından bir kurumun alt-birimlerinde zor oluşmuş demokratik işleyişleri sorumsuz bir şımarıklıkla tehlikeye atan bu gibi sahte-muhalefetler salt gençlik hastalığı olmayıp, bizimki gibi ülkelerde iktidar pozisyonu edinmeye yönelik küçük burjuva çıkarlarını da sahte-hakçalık (ve sözümona ahlâklılık) perdesiyle örten birer '*dissimulation*' örneğidirler. Hiç kuşkusuz, daha önceki dönemin üniversite yaşamına egemen orta Avrupa kökenli yetkeciliğin altmışlı yıllarda bir ölçüde zayıflaması sonucu akademik alanda eleştirinin dizginlerinden boşalması çok doğaldı. Bu eleştiri (örneğin 68'liler) yer yer abartılı biçimde yanlış hedeflere yönelmiş olsa da, aynı onyılda yer alan toplumsal gelişmelerle ve çalkantılarla içiçe düşünüldüğünde genel planda belirli bir toplumsal hedeflilik sergiliyordu. Sorunun püf noktası şurada: hangi zamanda hangi toplumsal-siyasi koşullar akademik yaşamı kuşatmışken, ne tür bir yetkeye ve asıl hangi maksatla? Bu soruyu göz ardı etmeksizin, Türkiye'den bazı özgül ve anlamlı gözlemlerle özellikle bu son noktayı açarak değerlendirmemizin zihin-

31 Aslı, C.E.M. Joad, **Guide to Modern Wickedness** (New York City: Ryerson Press, 1939): 294'de.

lerde uyandırdığı "etik bunun neresinde?" sorusunu daha somutta konuşlandırmanın zamanı böylece gelmiş bulunuyor.

İşte bu amaçla, özellikle yetmişli yılların sonundan şimdiye uzanan zaman diliminde Türkiye'de akademik çevrenin gidişatını genel ekonomik ve politik gidişatla ilişkili düşünürken, bugün orta yaşlarında olan bir akademik kesitin çağdaş Türkiye'nin 'insan manzaraları'ndaki yerine oturtmaya çalışalım.

Yetmişli yılların sonuna doğru akademik ortamı kuşatan totaliter dış güçlerin açık baskısı yaklaşırken, özellikle en gelişmiş yerleşkelerde büyük güçlükle görece gelişebilmiş demokratik işleyişlerin, Weber'in çok önem atfettiği "sorumluluk ahlâkı"ndan (*Verantwortungsethik*) uzak olanlara birkaç boy büyük geldiğine tanık olunmuştur. Somut geçmiş deneyimler bugün hatırlandığında, sanırım o günleri yaşayan çok kişi küçük kişisel ya da grup çıkarlarının kurnazca ardında gizlendiği dizginsiz ve sorumsuz eleştiri örneklerini yatırabilir tartışma masasına. Uçta örneklerin kendilerinde zaten olmayan 'demokratikleşme' adına demokratik hoşgörünün en fazla sergilenebildiği ortamlarda demokrasi korsanlığına dönüşmüş olduğu gerçeği önemli bir sosyal psikolojik inceleme konusu olabilir; ama salt demokrasiyi hazmedemeyiş sayıltısıyla böyle bir irdelemeye girişilemez. Yetmişli yıllarda toplumun dönüşümüne ilişkin umutların giderek zayıflamış olması, bir tür güçsüzlük duygusuyla birlikte giden eyyamcı bir 'ayakta kalma' güdüsü ve stratejilerinin özellikle belirli kesimlerde ön plana çıkmasında rol oynamış olması da hesaba katılmalıdır bu durumda.

Dikkat edilmesi gereken esas nokta, daha fazla talepte bulunanların ne dedikleri, ne tür söylemlerle taleplerini sıvadıkları değil, oynak ama nesnel toplumsal konumları gereği gerçekte ne yapıp eyledikleri ve bunun hepimizi ilgilendiren ne gibi ahlâki doğurguları olduğudur. Günümüzün yaygın *ethos* parçalanması düşünüldüğünde, bolca sunulan etik reçetelerin yanında "o şey" olarak nitelenen örtük ahlâk ölçüsünün işleyip işlemediğini bu türden yakın örnekler yoluyla saptamak, etik/

ahlâk üstüne onca genel söz sarf etmekten çok daha anlamlı. Böylece hem modern toplumun bireyleri üstüne çaplı düşünürlerce öne sürülen iddiaların günümüz Türkiye'sinde küçük bir sınamasını yapmış olacağız, hem de sanırım bu küçük çaba sanırım 'etik' konusunda hazırdaki 'hümanist' reçetelere sığınmanın yararsız, hatta sakıncalı olduğunu bir kez daha hatırlatacak bizlere.

* * *

Şimdi de her birimizi bekleyen böyle bir tehlike karşısında uyarıcı olduğunu düşündüğüm olguyu 'inceleme nesnesi'ne dönüştürelim ve şimdilik "*ersatz-yuppie* akademisyen"[32] olarak adlandıracağım "toplumsal tip"e biraz daha yakından bakalım.

Ülkemizde ve belki başka 'çevre' toplumlarda da yetmişli yılların sonunda öğrenci, ardından da öğretim elemanı olarak akademik yaşama giren küçük bir kesit burada söz konusu olan. Aralarında baştan gelen onca sınıf farklılıklarına karşın, kökenlerinin yükselme hırslarının kaynağının her zaman toplumsal katmanlaşmanın diplerinde aranmaması gereken bir kesit bu. Beklenti düzeylerini toplumsal statükoda hangi katmanlara göre ayarladıklarından çok, hangi ayakta kalma ve kariyerde yükselme stratejileri ve taktiklerini seferber ettikleri, ne gibi eylemlerle amaçlarını gerçekleştirmeye çalıştıkları

32 Bu geçici sıfatlandırmaya alternatif öneren birçok arkadaş arasında Dr. Belkıs Ayhan Tarhan'ınki bir yakın okuma grubumuzun geçmişte işlediği M. Heidegger'in *Was heißt Denken?/What is Called Thinking?* başlıklı derslerindeki Parmenides ve Herakleitos fragmanlarından esinle, "'gönül'süz akademisyen" oldu; yani aynı kitapta tartışılan, usu yüksek hızda işlerken bir türlü 'şey'leri dert edinip gerçekten gönlüne çekemeyen ve tam da Nietzsche'nin "son insan" (*die letzten Menschen*) olarak nitelediği ve modernlik (*Neuzeit*) koşullarının büyüyen çölleşmesine (»*Die Wüste wächst...*«) denk düşen tür içinde düşünülebilecek bir tip. Türkçede yanlış anlaşılmasının biraz önüne geçebilmek için "gönlüdar akademisyen" diyebilirdim; ama burada tartışacağım toplumsal tip dışında başka nice akademik tipin de 'şey'leri gönlüne çekip derdi, meselesi (*das Sache*) yapmak yerine, onları birer kuru inceleme 'nesne'sine indirgedikleri düşünüldüğünde, aynı kısalıkta daha betimleyicisi şu ana dek zihnime düşmediğinden '*ersatz-yuppie*' sıfatlandırmasını kullanmayı şimdilik sürdüreceğim.

daha önemli. Bu bizi ister istemez hem ethos hem de söz konusu toplumsal tipe özgü ahlâk dokusunu düşünmeye zorlayan bir nüans.

Bu toplumsal tipi temsil ettiğini düşündüğüm bireylerin ileride 'yuppie' olamasa bile karikatürü olmalarını kolaylaştıran şişkin beklenti düzeyleriyle uyarlı ve biraz da yetiştikleri ortamların *lingua franca*'larının biçimlemesiyle gelişmiş ülkelerin metropollerindeki üniversiter yaşama gözlerini diktiklerini, ilk olanakta bu ülkelere kaçtıklarını, bir kısmının da bir yandan geride, üniversitelerindeki kadrolarının boş tutulması için cansiperane mücadele verip böylece nice yetenekli yenilerin önünü tıkarken dışarıda lisansüstü eğitimlerini uzattıklarını, en iyi olasılıkla değişen sürelerde tamamladıklarını düşünün.[33] Özellikle bir özelliğin altının çizilmesi de gerekir. En azından 'çevre' toplumun üniversiter yaşamında ellerini fazla nasırlaştırmamak için 'ampirisist' yaftasını hemen yapıştırarak, alan ya da arşiv tarama gibi görgül çalışmalara burun kıvıranlar bu küçük grup içinde önemli bir alt-grup oluşturur. İleride 'yuppie' döneminin göstergelerinden sayılan neredeyse şehevî tüketim kalıplarının ('lite' bira, dekafeine kahve, vb.) aslında teorisyenlik yaparken de bir benzeriyle ('lite' teori, 'lite' urbanism gibi) karşılaşılacaktır. Bu noktada bilinmeyen, yepyeni bir olguyla yüzyüze değiliz; şimdilik...

Ama şu getireceğim ve yeterince örneğin dışavurduğu olayı/olguyu az daha deşersek, hem kuluçkalanmış bir kurumsal etik sorunuyla hem de bireyler düzeyinde ahlâki bir sorunla hemen yüzleşiriz. Kimi *ersatz-yuppie* adayının gönlünde uyuklayan aslanın (sözgelimi *yeşil kart*) yurtdışına çıkınca birden uyanıvermesi, öte yandan bunun hemen gerçekleşemeyebileceği kaygısıyla, dışarıda geçen doktora sürelerinin bir tür sigorta olarak alabildiğine uzatılmaya çalışılması; ama aynı anda, seksenli yılları damgalamış politik düzenlemele-

33 Neden 'karikatür' diyorum. Çünki böyleleri kendilerini şimdiden 'büyük akademisyen' görüp, kendilerini fikir kabızlığı ötesine geçirecek iğne oyası çalışmayı sevmezken, öykündükleri hakiki 'yuppie'ler kendi özgün '*corporate*' bağlamlarında çok çalışmak zorunda olan 'beyaz-yakalı' kölelerdir.

rin kadro darlığına düşürdüğü bölümlerini hiç düşünmeden, durum kesinleşene dek kendi kadrolarını olabildiğince tutma çabaları; sonuçta da bu benmerkezci çabalara rağmen kadroların tutulduğu bölümlerde gene de sürdürülen hoşgörü nedeniyle eğitim, öğretimi etkileyen irili ufaklı darboğazların (yeni eleman alamama, vb.) ortaya çıkması. Bu tür hoşgörülerin gidilen ülkelerdeki bölümlerin yönetimlerinin de çalışanlarının da zihniyetine epey yabancı bir 'yurdum akademisyeni' zihniyeti olduğunu bu arada hatırlatmış olalım. Dikkat edilirse, memleketteyken işine geldikçe gevelenen şu 'ahlâk' bu durumda geleceğin yurdum akademisyenlerince kapı dışarı edilmiş bulunmaktadır.

Demek ki dışarıya kapılanmaya çalışanların en azından bazılarının kafasında tezlerini kısa zamanda bitirip ülkesine ve kadrolarının tutulduğu bölümlerine dönerek varolan koşullarda eğitime destek olmak gibi bir kaygı yok. Üstelik durumunu haklı çıkarmak için geçmişte bölümlerinin onlar için hiçbir şey yapmadığı gibi hazırda gerekçeler hep var (acaba gidilen bölümlerde Türkiye'deki kadar karşılıksız yapılıyor mu?). Toplumca 'özallaşma'nın akıntısına kapılınsa da hâlâ bir şeylerin yapılabildiği bu ülkede eğitimin geleceği söz konusu olduğunda, el kapılarından içeri nihai giriş yapma çabasını inatla sürdürdükleri zamanla aşikârlaşan bu yaygın umursamazlık (ve de 'umarsızlık') örneği kesimin, tam bir duyarsızlık sergilediği çok görüldüğünden 'kültürel çalışmalar'ın 'öteki'lerine duyarlılık sergilemeleri de beklenemez herhalde. Bu konuda öznel ya da nesnel bin dereden su getirilebilir; ama tam da bu noktada nesnel bir ikiyüzlülük içine düşüldüğü de bir gerçek. Madem ki, 'etik,' 'ahlâk' üzerine bol keseden kelâm dinlemekteyiz, bu hem ahlâki hem de 'etik' bir soru değil midir?

Bitmedi, biz gene önceye gidelim. Genel çizgileriyle vereceğim yaşanmış örnekler, dışarıya kapılanmayı gerçekleştiren bazılarının toplumsal karakterinde aslında önceden var olup da özellikle 'Yeni Dünya'nın 'esnek imalât' koşullarında birden çiçeklenen yerli tohum ve filizlerin anlaşılmasında yardımcı

olabilir. Richard Sennett bunu başka işkollarından örneklerde "karakter çürümesi/aşınması" olarak nitelendirir.[34]

Üniversiteleri hem de bazı öz mensupları eliyle yeniden düzenleyen 12 Eylül patronlarının 'görece' demokratik akademik ortamları gözetim altına aldığı kırılgan dönemi hatırlayalım. Örneğin, olumsuz dış koşulların kuşatması altında, olabileceği denli demokratik bölüm toplantılarında gayrıresmî de olsa katılma ve fikir beyan etmeleri ayrıcalığına sahip olanlarla birlikte tartışılan ve onların da o sırada benimser göründüğü ortak kararlara uygun ve bugün için bile olası en nesnel ölçülerle

34 Richard Sennett, **The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism** (New York: W. W. Norton & Co., 1998) [Türkçesi.: **Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri**, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2002).] C. Wright Mills gibi Sennett'in bir zamanki hocası David Riesman da ünlü çalışmasında, "içe yönelik" ("*inner-directed*") olarak nitelediği eski Amerikan orta sınıf tipleri karşısında özellikle kırklı yıllar sonunda çok belirginleşen yeni orta sınıf tipinin prototipi "beyaz-yakalı"ları onların "dışa yönelik" ("*other-directed*") karakter niteliğine vurgu yaparak incelemişti. Bkz. David Riesman, Nathan Glazer ve Reuel Denney, **The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character**, abridged edition with a 1969 preface (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1973 [orig. 1950]): özellikle 263-66. Ameri-ka'da yaşarken kültür endüstrisinin kitleleri aptallaştırıcı düzleme tekniklerini irdeleyen Adorno da, Riesman'ın bu eski ve yeni karakter tiplemesi arasında yaptığı ayrımı kullanmış ve eski protestan ethos'un ve "içe yönelik" tipin gerileyişine koşut gelişen "dışa yönelik" (ve dış nesnel koşullar karşısında çaresiz) tipin popular kültürce nasıl yansıtıldığını televizyon dizilerinden örnekler yoluyla çözümlemiştir. Adorno'nun gözünde eskinin popüler romanları incelendiğinde, vurgunun içe dönüklük (*inwardness*), ruhun iç çelişkileri ve psikolojik açmazlar üzerine yapıldığı gözden kaçmaz. Oysa şimdinin popüler kültürünün, özellikle de görsellik yoluyla bireyin teslimiyetini gerçekleştiren televizyonun istediği ve güçlendirdiği tip salt dışa dönük olmakla kalmayıp, işte bu yol ve teknikler sayesinde dışarıya tümüyle teslim olmuş, düşüncesi ve duyguları klişeleşmiş bir tipe dönüşür. Televizyonun sahte-gerçekçiliğince (*pseudorealism*) körüklenen bu yeni durumun ahlâk kodları üzerindeki çürütücü etkisini irdeleyen Adorno şöyle yazıyor: "Orta sınıf 'ontolojisi' neredeyse fosilleşmiş haliyle korunurken orta sınıfların [eski] zihniyetinden de koparılmıştır. Yaşama koşulları ve kafa yapıları itibariyle artık kendisiyle hiçbir uyarlığı kalmamış insanlara empoze edilen bu orta sınıf 'ontolojisi' gittikçe otoriterleşirken içi de boşalmıştır." T. W. Adorno, "How to Look at Television," **The Quarterly of Film, Radio, and Television**, VIII (Bahar 1954): 218 ve dn. 2. [Adorno'nun yazısının çıktığı dergi 1951 öncesi Hollywood Quarterly adıyla çıkmış olup, 1958'den günümüze dek de Film Quarterly adıyla yayın hayatını sürdürmektedir. Bundan sonra QFRT olarak kısaltılacak.]

hazırlanmış sınavlarda arkadaşları lisansüstü programa giremedi diye ortak alınan kararın ihlâli demokrasi adına yüksek perdeden ses çıkararak istenmişse, buna ne buyrulur? Üniversitenin üstüne dışardan onca zorbaca abanma ayan beyanken, güçbela korunabilen bir demokratik filizlenme böylesine bile bile kurban edilme tehlikesi içine itilmişse, burada bir demokrasi korsanlığı yok mudur? Üstelik, böylesine eyyamcı orta ve alt-orta sınıf şımarıklıklarına benzersiz hoşgörüyle yaklaşan akademik ortamları ateşe verebileceklerini düşünmeksizin, sol ve sıradan liberal literatürden hazımsızca alınan fikirleri esas niyetlerine kamuflaj yaparak, bölümlerinde demokrasi olmadığı, vb. gibi suçlamalarla ama aslında bireysel ve grup çıkarları yönünde durumu istismar edenlerde bıraktık 'meslek etiği'ni, hangi kişisel ahlâkdan söz edeceğiz? Şimdiden geriye, o aşırı tekinsiz günlere bakıldığında, o zaman ihtimal verilmeyen bir durum bu ve sözde sol ve demokratik söylemlerin bir toz bulutu olarak nasıl gözlere serpildiği çok iyi bir tarihsel-sosyolojik görgül araştırma nesnesi olabilir.

Gene de, üniversitenin ruhuna aykırı antidemokratik önlemlerin alabildiğine işlediği o dönemde, sınırlı özgürlük ortamlarının istismarını basit bir körlük olarak nitelemek, derinde yatan bir işleyişi kolay geçiştirmek olurdu. Burada bir körlükten söz edilebilirse eğer, ben bunun bir ayakta kalma stratejisinin parçası ve bilerek oynanan bir körlük olduğunu, demokratikliğin işlediği sınırlı özgürlük alanının da antidemokratik olarak nitelenmesinde sayısız kişisel çıkar ve yararın rol oynadığını bir sav olarak öne sürüyorum. Ayrıca, bu episod ve benzerleri yalıtılmış olaylar sanılsa da, gençlik heyecanı vb. gibi sudan nedenlerle kolayca geçiştirilemeyecek 'yapısal' bir sorunla karşı karşıyayız bu noktada. Bu gibi örneklerden çıkarak şunu bile öne sürmemiz mümkün: Sözümona "sivil toplum" adına ve 'antidemokratik' nitelemesiyle açıkça haksızlık edilen hoşgörü ortamlarına dışarının baskıcı güçlerine neredeyse parmakla gösterircesine böylesine umarsız karşı çıkışlar, yıllar sonra "*ersatz*"ların kemâle erdikçe sergilemeye başladıkları antidemokratiklik ve tutuculuğun da erken haberci-

si olarak okunabilir. Sunduğum "*flashback*," bıraktık akademik etiği bir yana, acaba şu sıradan 'asgari ahlâk'a Türkiye'de ne olduğu konusunda bizlere ne anlatıyor?

Daha da ilginci: Buradayken hiçbir baskıyla karşılaşmadıkları ve kıt kaynaklara rağmen kendilerine cömertçe sunulan olanakları karşılığında doğru dürüst bir şey yapmaksızın savurganca harcadıkları halde, örneğin dışarıya kapak atınca, ağızbirliği etmişçesine bu ülkeyi "mahpusane gibi gördüklerini" ilân ederek, geri dönüşlerini olabildiğince ertelemek ya da asimetrisine karakterlerini kolayca oturttukları o muhteşem 'Batı'da yer tutup hiç dönmemek için ellerinden geleni yapanlar da aynı kişiler değil mi? Bu arada, çok önemli bir ayrıntıya dikkat! Yineleyelim, bir "toplumsal tip" örneği olarak türlü '*aporia*'larıyla işlediğimiz bireylerin hiçbiri Türkiye'de ne takibata uğramış, ne işten atılmış, ne hapse girmiş, ne de işkence görmüşlerdir. Soralım bu durumda: Şimdilerde hazır ithal şablonlar üstünden 'demokrasi,' 'kimlik,' 'çokkültürlülük,' 'toplumsal cinsiyet,' 'mimarlık var mı yok mu?' diye bol keseden söylem üretenleri tuzları kuruyken –böyle kalmaya hep çabaladıkları da bir gerçek– Türkiye'yi bir 'mahpushâne' olarak algılamaya iten, karakterlerinin ortak hamurunu böyle kılan yerel yapısal nedenler nelerdir? Kolayca geçiştirilemeyecek önemli bir sosyolojik soru bu. Daha da önemlisi, 'mahpushâne' olarak gördükleri halde aynı bireylerin en azından bir kısmı yabancı ülkedeki konumlarını sağlam kılana dek neden halâ eski bölümlerindeki kadroları işgal edip başkalarının önünü tıkama pahasına bir ayaklarını bu ülkede tutmak gereğini duyuyorlar? Acaba bu ruh hali Adorno'nun işaret ettiği "asalak psikoloji"nin (*parasitäter Psychologie*), "insanın ağzını açık bırakan tuhaflıktaki varoluş-sonrası"nın (*eine wunderliche Post-Existenz*) bir türü ya da göstergesi olarak düşünülebilir mi?

Tek başına örneklerin sergilediği onca fark bir yana, burada açımlamasına çalışılan tipe örnek bireyleri dış ülkede belirleyen en önemli parametre aslında "yayın yap ya da toz ol" (*publish or perish*) ilkesine her pahasına uymak ve oraların üniversiter ortamlarında yer edinmek amacıyla güneuyar, çoklukla da

düşünden yoksun aceleci 'proje'ler[35] icad etmek değildir. Esas belirleyici etken, nesnel konumları gereği onları bir tür modern kulluk statüsüne iten ve bir tür modern "Efendi" (*Herr*) olarak düşünülebilecek, sözde-'gelişmiş' dünyanın kalburüstü, tercihen *'top ten'* akademik kuruluşlarında dönegelen çarktır. Bu görece küçük "efendi"nin hem 'merkez'deki toplumlar hem de yerküre üzerinde egemenlik sürdüren daha güçlü "Beyler"le (uluslararası korporasyonlar, devlet ve 'derin' devlet, vb.) değişik boyutlarda sürdürdüğü yatak muhabbetini tartışmak bu yazının sınırlarını aşıyor. 'Çevre' ülkelerden gidenler arasında bu içiçeliğin farkında olup bu duruma içerliyor görünenler varsa da çoğunluğun kendi çıkar ve kafa bağımlılığını niteleyen diyalektikte "uşak" (*Knecht*) konumunu kısmen çaresizlik ama çoğu örnekte de kurnaz bir gönüllülükle benimsediği bir gerçek.[36] Öte yandan, şimdiki "Efendi" kapitalizme özgü anonim

35 Adorno belli ki yalnızca tartışmağım toplumsal tiptekileri değil, olumsuz enerjisi hepimizi kara deliğine çekebilecek güçteki şimdinin '*ethos*' dağılmasını sezenusunda tutarak şöyle yazıyordu: "Herkesin her zaman birtakım projeleri olmak zorunda. Boş zamandan [*Freizeit*] azami yarar sağlanması gerekiyor. Planlanıyor bu zaman dilimi, çeşitli girişimlerde bulunmak için kullanılıyor, gezilerle, akla gelebilecek her türlü mekân veya gösteriye yapılan ziyaretlerle veya sadece mümkün olan en hızlı yolculuk türleriyle tıkış tıkış doldurduluyor. Düşünsel çalışmanın [*die intellektuelle Arbeit*] üstüne de düşüyor bütün bunların gölgesi. Rahatsız bir vicdanla [*mit schlechtem Gewissen*] yapılmakta bu çalışma, sanki daha önemli bir işten, sırf hayali olsa bile daha acil bir işten zaman çalıyormuş gibi. Düşünsel çalışma, kendimi kendi gözlerimde meşru kılabilmek için, büyük bir basınç altında ve zamana karşı yürütülen hummalı bir etkinlik havasına bürünmek, her türlü derin düşünüşü [*Besinnung*] ve dolayısıyla kendini dışlayan bir çaba olmak zorunda... Çoğu yerde olduğu gibi burada da üretim sürecinin biçimleri [*die Formen des Produktionsprozesses*], özel yaşamda [*im Privatleben*] veya bu biçimlerden muaf tutulmuş çalışma alanlarında tekrarlanmaktadır. Yaşamın tümü bir mesleğe benzemek zorundadır [*Das ganze Leben soll wie Beruf aussehen*]; bu benzerlik, henüz dolaysızca maddi kazanca yönelik olmayan şeyi de gizleyecektir. Ama burada açığa çıkan korku [*Die Angst*] sadece [çok] daha derin bir korkunun yansımasıdır." MM, Yansı 91 (*Vandallar*), s. 143. [altını ben çizdim]

36 "Efendi"-"uşak" diyalektiğinin özgün ve soyut tartışması için bkz. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden, 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970): »Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft«, pp. 145-155 [Ing.: Hegel's Phenomenology of Spirit, İng. çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977): "Lordship ve Bondage," pp. 111-119.]

bir üniversite işletmesi (Amerikancada "bilgi fabrikası") olduğundan, 'Eski Dünya'nın geçmişte kalmış soyluluğuna özgü o uşağını hem döver hem de sever raconu özellikle 'Yeni Dünya' koşulları için hiç geçerli değildir. Yeni "Efendi" zaten kullanıp atacağı sürüsüne bereket yetenekli emek-gücünü ("yedek akademik işsizler ordusu") sözümona "serbest" piyasa koşullarında bir "mal" olarak istihdam eder. Zaten kendi çokkültürlü ülkesinin sayısı giderek artan 'kültürlü' işsizler ordusu, içinden gerekli koşulları karşılayan, o an için en işe yarar olanın seçileceği bir işgücü rezervi her daim hazırda, el altındadır. Çark çoğu kez güvensizlik üzerine kurulu kısa dönemli sözleşmelerle döndürülür. Oraların öğrencileri de "müşteri" olduklarının tam bilincinde olup, akademik işletmeye ödedikleri paranın karşılığını fazlasıyla alma uyanıklığıyla durumu alabildiğine sömürmeye yatkındırlar. Zorbela bir yarıyıl için ders verme şansına kavuşmuş bizimki gibi ülkelerden gidenler yana, üniversitelerin az güvenli orta kademesi bile derslerine adam çekmek ve yönetime gönderilecek yıl sonu öğrenci değerlendirmelerinde yüksek puan tutturmak uğruna, öğrenci-müşteriler karşısında olmadık 'show'lara girmek zorundadırlar.

Biliyoruz ki, söz konusu 'merkez'lerde 'çevre' ülkelerden gelip kapıyı çalan, Romalı olmayı kafasına koymuş yetenekli işgücü her zaman vardır. Bu yabancı işgücü arzı, oralardaki *corporate* Efendi'nin anonim gözünde hiç kuşkusuz kendi profesörlerinin kitap yetiştirmek ve bol paralı projeleri kovalamak uğruna vermekten kaçındığı hammaliye derslerin verilebilmesi için bulunmaz bir olanaktır. Çevre ülkelerden gelen az çok birikimli doktora adayları da çok iyi öğrenmişlerdir kendilerinin potansiyel yatırım sermayesi olduğunu ve emek-güçlerini iyi bir mal olarak pazarlamaları gerektiğini. Çok iyi bilirler ki, bizim örneğimizde olduğu gibi, geride bıraktıkları ülkede utanmazca sürdürdükleri *alla turca* kurnazlıklar oralarda işlemez. Bu nedenle, kendilerini satışa arzetmenin çağdaş uygarlığa özgü ince tekniklerini iyi öğrenmek zorundadırlar. Sürekli '*rating*' yarışındaki 'merkez'in üniversiteleri de gerektiğinde yurttaş işsizler havuzundan seçmek yerine, bunlar gibi eli

mahkûm 'öteki'ler arasından en iyi gördüklerini geçici istihdam ederler. Seçimi belirleyen esas etken de 'gelişmiş' toplumdaki akademik işgücü piyasasının dalgalanmalarıdır. "Kültür endüstrisi" ile koyun koyuna yaşayan akademik piyasa, "genelde piyasalar"nın şu temel "değiştirilebilirlik" ilkesini 'gelip geçici' gördüğü bu insan-metalara uygulamaktan hiç kaçınmaz.

Kısacası, 'cehennete' kapak atan bu işgücünün en azından başlarda pazarlık gücüne sahip olduğu söylenemez. Üstelik, geçmişte *alla turca* kurnazlıklarla har vurup harman savrulmuş nice radikal söyleme karşın, bu işgücünün dışarının anonim 'Efendi'leri önünde, Ece Ayhan'ın dizelerindeki[37] çaçanın "Siz sermayesiniz ayol!" demesine "Hiç bile, benim nüfus kağıdımda 'ağır işçi ekmek karnesi verildi' duruyor," yanıtını yapıştırma cesareti gösteren yenidüşme cıgaralı ses kadar bile direniş gücü yoktur. Kanımca Hegel'in "Efendiden" çok "uşak"-tan korkulması gerektiği yolundaki imâsını yeniden hatırlatan 'varoluşsal' bir gerçeklikle yüzyüzeyiz burada.[38]

Tam da bu noktada Adorno'nun müziğin modern teknik organizasyon ve araçlar yoluyla kompozisyonu ve icrasında aşırı uzmanlaşmanın getirdiklerini bir yazısında tartışırken Hegel'in konuşlandırdığı diyalektik ilişkiyi analoji olarak kullanışı akla düşüyor. *Universitas* idealinin 'merkez'de olduğu gibi Türkiye'de de geçirdiği dönüşümü açıklamayı hedefleyen olası bir çalışmaya gelecekte taşınmasında yarar gördüğüm Adorno'nun teşhisi şöyle: "Amaçların araçlara boyun eğdirmesi ne denli tamamlanırsa, araçların amaçlar üzerindeki hakimiyeti de o denli tehdidkâr bir hal alır: işte budur efendi ile uşak arasındaki estetik diyalektik. Her bütünleştirme-

37 Ece Ayhan, "Kârhane," Çok Eski Adıyladır (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1982): 25.

38 Bunu destekleyen savları Adorno'nun aynı yapıtında bulabiliriz. Efendi ahlâkının içkin anlamının [*Der implizite Sinn der Herrenmoral*] "yaşamak isteyen herkes başının çaresine bakmalı" [*wer leben wolle, müsse zupacken*] önermesinde bulunduğuna dikkatleri çeken düşünür şunu da eklemeyi ihmal etmez: "Sahiden kötüdür köle ahlâkı; Efendi ahlâkının sona ermeyişidir [Die Sklavenmoral ist schlecht in der Tat: sie ist immer noch Herrenmoral]."; bkz. MM. Yansı 60 (*Ahlâk için kısa not*), s. 99 ve Yansı 119 (*Fazilet Timsali*); s. 192. [altını ben çizdim]

ye [*Integration*] bir çözülme [*Disintegration*] sürecinin refakat ettiği sahtelik içinde [*im Falschen*] bir gidiş. Çözülme bu öğenin [*jenes Moment*] bütün [*im Ganzen*] içinde tümüyle yitip gitmesine yol açarken onu korur da; bütünü de bütün yapan budur."[39] Yakınlarda yeniden alevlenen "üniversitenin yıkımı" (bkz. aşağıda Not 42) tartışmaları hatırlanacak olursa, üzerinde düşünmeye değer bir nokta bu.

Böylesi koşullarda tutunabilmek uğruna, dış ülkede yararlı olacağı kestirilen bir partner bulunduğunda eski birlikteliği tekmelemek türünden çıkarcılıklar bir yana, sektirmesiz izlenip başvurulan periyodik yeşil kart piyangoları gibi çıkan her fırsat birer umut kapısıdır bu lüks-göçmen potansiyel akademisyenler için. Diğer 'çevre' ülkelerden gelen benzerlerinin de aynı yolları deniyor olması yarışı amansızlaştırır elbette. Yarışın potansiyel adaylar arasında gizli ya da açık, vahşi bir rekabete yol açması kaçınılmaz olduğundan, 'çevre'den gelenler daha doktora çalışmaları sırasında yerliler ve diğer yabancılarla yarışmakla kalmazlar, ülkedaşlarıyla da yer yer çirkin boyutlara ulaşabilen bir çekişme içine girerler. Bunun da hiç kuşkusuz, onların zaten sallantılı kişi karakteri, ahlâk dokusu üzerinde olumsuz etkisi olacaktır. Daha da ilginç olan, bu durumun göçmen akademiklerde bazen yerlilerden bile hızlı kanıksandığı ve kişinin kendi karakterinin çürüyüşü karşısında neredeyse hayvansı bir dürtüyle çabucak aldırmazlık, duyarsızlık içine girdiğidir. Son çözümlemede, bu duyarsızlık, 'şeyler'i fark etme yeteneğinin içinde yitirildiği evrensel düzleştirme sürecinden (Gadamer)[40] kopuk düşünülemez.

---

39 »Je vollständiger der Zweck die Mittel sich unterjocht, desto drohender wird die Herrschaft der Mittel über den Zweck: ästhetische Dialektik von Herr und Knecht. Desintegration gesellt sich, im Falschen, jeglicher Integration. Sie läßt jenes Moment im Ganzen bloß verschwinden, das erst als darin aufbewahrtes das Ganze zum Ganzen machte.« Theodor W. Adorno, »Musik und Technik«, Musikalische Schriften I-III: Klangfiguren [Gesammelte Schriften, Band 16] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997 [1978]): 232. [Ing.: "Music and Technique," Sound Figures, çev. R. Livingstone (Stanford, California: Stanford University Press, 1999): 199-200.]

40 Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« [1974], Gesammellte Werke, Band 8: 123. [Ing.: "The Relevance

Bu bize şunu gösterir: geçici olarak "*ersatz-yuppie* akademisyen" olarak adlandırdığımız ve metalar dünyasının renklerine uyarlı biçimde gri tonlarından oluşan bu tayfta, bıraktık kalıcı dayanışmaları bir yana, kısa erimli ilişkilere yatkınlıktan bile söz etmek zordur. Görünürdeki her işbirliği aslında çıkar ve karşı tarafın gerçek ya da sanal olası düşmanlığının sezilmeye çalışıldığı güvensiz ve ihanete hazır bir hesap-kitap temelinde gerçekleştirilmektedir.[41]

Bizimki gibi ülkelerden gidip de onca tezgâhın öğrenilmesine ve ardarda proje üretme faziletine kavuşulmasına karşın, dışarının akademik korporasyonlar dünyası kendi sergilediği göstermelik uygarlık cilası gerisinde, bu tipleri pek de kendisinden sayıp adam yerine koymadığından, aralarından Romalılığa daha uzunca bir süre ve belki de hiç kabul edilmeyeceklerine sonunda ayanlar içlerinden geçici olmasına dua ederek mecburen döndükleri şu 'mahpushâne' ülkenin üniversite ortamına salt dışarıda edindikleri 'satıcı' zihniyetini taşımakla kalmazlar, karakterlerinde çoktandır yer etmiş bulunan

---

of the Beautiful: Art as play, Symbol, and festival," **The Relevance of the Beautiful and Other Essays**: 36.]

41 Bu durum aslında modern bireyin tüm uygarlık cilası gerisinde, kendisi dahil 'şeyler' karşısında duyduğu genel korku, güvensizlik ve sonunda sevgisizlikten kaynaklanır. Gene Adorno'ya göndermede bulunursak: "Gözetilecek çıkarları ve gerçekleştirilecek planları olan 'dünyevi kişinin' gözünde, karşılaştığı insanlar otomatik olarak dost veya düşmana [*Freund und Feind*] dönüşür. Kendi planları içinde oynayabilecekleri rolü kestirmeye çalışırken onları daha en baştan nesneye indirgemiştir [*reduziert er sie gleichsam vorweg zu Objekten*]." MM, Yansı 85 (*Muayene*), s. 135. Keza, Yansı 18'de de (*Evsizlere Sığınak*) bu yönde bir saptamayla karşılaşıyoruz: "Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi 'evimizde' hissetmemek, ahlâkın bir parçasıdır... Nesneler karşısında, sonunda insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlık... Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz. [»es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein...einer lieblosen Nichtachtung für die Dinge, die notwendig auch gegen die Menschen sich kehrt... Es gibt kein richtiges Leben im falschen.«]" (s. 41). [Altını ben çizdim ve son cümleyi almanca "sahtelik içinde doğru yaşam olamaz" diye çevirmenin çok daha doğru olacağı düşüncesindeyim] Bu arada, daha çok metaforik anlamda kullandığı "sürgün entellektüel" tipini bu sevgisizliği sergileyen yaltakçı profesyonellerden titizlikle ayıran Edward Said'in de aynı Yansı 18'i kullandığını görüyoruz; bkz. Edward W. Said, **Entellektüel: sürgün, marjinal, yabancı**, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı yay., 1995): 61-62.

görünmez derin izlere yeni kaygıları, dünya karşısında gizli ya da açık içerleme ve güvenilmezlikleri de katarak dönerler. Döndüklerinde bile dışarıya Türkiye'den çok daha fazla gönülden bağlı, çıkan ilk fırsatta da kaçacağı aşikâr bu gibilerde asıl korkulması gereken, toplumsallaşmaları sonucu karakterlerinde yer tutmuş *alla turca* özelliklerle Batı'da edinilen modern akademik '*Knecht*'e özgü donuk klinik yanın oluşturduğu çelişkili bulamaçdır. Bir yandan taşıdıkları ahlâki çelişkinin bir gün bir yerlerde kendilerine hatırlatılma olasılığını göz ardı edip hiç unutmadıkları kurnaz adımları havayı koklayarak yeniden atarken, öte yandan 'kıymetleri'nin Efendi'lerce sonunda takdir edileceği umuduyla el kapılarını da sürekli çalmayı hiç eksik etmez, ömürlerini böyle geçirirler. Dışarıda da artık sürünmeye başlamış akademik koşulların[42] zorlamasıyla çaresiz döndükleri şu beğenmedikleri ülkenin akademik ve kültür endüstrilerinde az çok yer tuttuklarında da bu özel tür azgelişmiş modernlerin toplumsal-bireysel ahlâki dokusunu yakın çekime almak çok eğlenceli oluyor bazen; tabii komedinin hızlandırılmış trajedi olduğunu akılda tutarak...

Akademik ömürlerini dış metropollerin akademik-kültürel endüstri çarkında öğütmeye dünden hazırdırlar. Bu uğurda şimdiki üniversite kurallarından çok önce dış yayına öncelik vererek bu yönde en son düşün modasını dışarıdayken izlemiş, bu arada ahlâktan arî küresel 'araçsal aklın' güdümüne girmişlerdir. Kariyer başlarındayken meslek dergilerinin '*peer-review*' sisteminde adı saklı hakemlerin ortasında her nabza şerbet verebilecek renksiz bir uğultunun tutturulmaya çalışılması da geleceğin konformizmine işaret ettiği gibi, uluslararası kongrelere kabul edilen bildirilerinin her şeye rağmen pas kokan dili de yolun başındakileri bekleyen aynı konformizmin habercisidir. Bu kongreler çoğunlukla borsaya benzerler. Tanınmışlık derecenizle doğru orantılı olarak, hem olası alıcıla-

42 Bu konuda hatırı sayılır bir literatür olmakla birlikte, şimdilik bkz. **Oxford Literary Review'un The University in Ruins** özel sayısı (ed. Timothy Clark & Nicholas Royle, cilt 17, 1995); özellikle, Bill Readings, "Dwelling in the Ruins" (pp. 15-28).

rın dikkatini çekmeye hem de gücünüzün yeteceğini tahmin ettiğiniz olası rakiplerinizin yazdıklarını diğer meslekdaşlar önünde esnek bir dille batırmaya çalışırsınız.[43] Bu arada uluslararası akademik turizmin irili ufaklı ortamlarına özgü yağmacı turist ruhu ve doymaz açgözlülükle maddi manevi getirileri olabilecek yeni 'bağlantılar' (Amerikancanın şu çok şey anlatan "*connection*"ı) peşinde de koşulur. '*Ersatz-yuppie* akademisyen'lerin '*deadline*'lar öncesinde organizatörler ve yayıncılara e-postaladıkları sığ ama tekdüze kongre ruhuna uyar şablon çırpıştırmalarında da en ağırlıklı kavramlar dayanılmaz bir hafifliğe kavuşurken, en önemli sözcükler de yere düşüp pul olur ve 'yeni akademik ekonomi'nin ivmesi yükselen trendlerini anında izleme kaygısının ağırlığı altında hazmedilmeksizin hızla tüketilip terk edilirler.[44] İşte Adorno'nun ifadesiyle, 'şey'ler karşısında sergilenen ve kaçınılmaz olarak insanlara da dönecek olan sevgisizliğin bir örneğini vermiş olduk. Bu niteliğiyle düşünüldüğünde *ersatz* ürünlerin en cilâlı teoriklik sergilediklerinde bile okuyan ve dinleyenlerde uyandırdıkları his ve sezgi, entellektüel bir *kitsch* ile yüzyüze kalındığıdır.[45]

---

43 Konumuz için çok önemli bir kitap üzerine Zygmunt Bauman tarafından kaleme alınan bir yazıda ("The Man from Waco," **The Times Literary Supplement**, No. 5075, Temmuz 7, 2000, pp. 5-6) bu noktanın altı özellikle çizilmektedir. Söz konusu kitap için bkz. Guy Oakes ve Arthur J. Vidich, **Collaboration, Reputation, and Ethics in American Academic Life: Hans H. Gerth and C. Wright Mills** (Champaign, Illinois.: Univ. of Illinois Press, 1999). Bauman bu durum karşısında Durkheim'ın bir zamanlar ahlâkın dinsel temelleri çöktüğünde onun yerini meslek etiğinin dolduracağı yönündeki umudunu hatırlamadan edemiyor.

44 Söz konusu durum yeni ortaya çıkmış değildir. Kant'ın 1798 yılında yayıncı ve felsefeci Friedrich Nicolai'ye gönderdiği, kamuya açık alaycı iki mektup da çağı yakalama trendlerinin daha o zamanlarda kitap piyasasınca belirlenişine (dolayısıyla gelip geçiciliğine) işaret etmekle kalmıyor, bunun karşısında sabırla bilim yapanların nasıl durduğuna gerçek bir örnek de oluşturuyor. Bkz. »Über die Buchmacherei: Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai von Immanuel Kant«, **Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VIII**, Berlin 1912/23 (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 433-38. [Ing.: "On Turning out books: Two letters to Mr. Friedrich Nicolai from Immanuel Kant." Immanuel Kant, **Practical Philosophy**, çev. ve ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997): 621-25.]

45 Adorno'nun müzikte *kitsch* üzerine yazılarından birinde (1932) yaptığı şu çok ilginç saptamanın çalıştığımız düşün alanlarında, ilk elde kalburüs-

Uluslararası akademik-kültür endüstri ve turizminin gönüllü tele-işçiliğine soyunan bu yeni insan-makinelerin 'merkez'in yönlendirimi altında kendi ya da başka 'çevre' toplumları üstünden, küresel olduğu kadar bireysel düzeyde de işleyen çok yönlü bir istismar mekanizması içine girmeleri ise olayın esas önemli bir başka boyutu.

'Merkez' galaksi kültürel sermaye ve işgücü piyasasındaki "fazla üretim" krizleriyle uzak ve bilinmez geleceğe (Derrida'nın *le futur* karşısına diktiği şu *l'à-venir*) uzanan kendi çöküşünü adım adım yaşarken, kendi bünyesindeki toplumlar hakkında kapısını çalan azgelişmişlerden öğreneceği fazla bir şey yoktur elbette. Haklıdır da 'merkez' bu algısında çoğu zaman; çünkü sancılı faturasını 'öteki'lere çıkaran kendi tarihsel yazgısını gene kendi dildünyasından çok daha ehil kalemler kaç kez ve yeniyetmelerin –ne hadlerine üstelik– hiçbir zaman erişemeyecekleri düzeyde anlatmayı başarmışlardır.[46] Güncel ve moda teorik şablonlar öncelikle 'merkez' ülkelerin kalburüstü düşünürlerince üretilmektedir ve zaten 'çevre'den gelme ikinci sınıf işgücü ordusu da bu ürünleri yakından izler. Gelişmiş kapitalizme özgü akademik-kültürel endüstriler, fazlasıyla bilip de büyük ölçüde tükettikleri kendi kültürel, mimari, vb. ortamları hakkında bu yeniyetmelerden bir şey öğrenmeye muhtaç değilken 'çevre'deki 'öteki'ler hakkında tüketilebilir yeni 'malûmat'a hep aç olduklarından, yeniyetmeler

---

tüymüş yanılsaması yaratan ürünleri için de geçerli olduğu kanısındayım: "*Kitsch*'in en kötüsü de 'düzeyli' görüneni [*Der ärgste Kitsch ist der mit >Niveau<*], kompozisyon özentisi taşıyan ve baştan hemen fark edilmeyenidir. Onun maskesini yırtıp atmanın tek yolu *teknik* eleştiriden geçer; 'ciddi' [*in >ernst<*] olması istenmiş müzikteki *kitsch* ögeler [*Kitschelemente*] her zaman teknik tutarsızlıklarıyla kendilerini ele verirler. [Ama] şu da doğrudur: teknikteki tutarsızlık yalnızca başlama noktasıdır; teknikteki tutarsızlığın ille de kitsch olması gerekmez." Theodor W. Adorno, »Kitsch«, Musikalische Schriften, V-V: »*Musiksoziologisches*« [Gesammelte Schriften, Band 18], (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984): 794. [Ing.: "Kitsch," Essays on Music, ed. Richard Leppert, çev. Susan H. Gillespie (Berkeley: Univ. of California Press, 2002): 504.].

46 George Steiner'in eşsiz bir dürüstlük ve alçakgönüllülükle yazıldığını düşündüğüm, yukarıda da yararlandığımız son çalışması Grammars of Creation işte tam da bunun kanıtıdır.

için 'Efendi'nin gözünde kabul görmenin en iyi yolu, 'çevre'yi günün modasının şablonlarına uygun kesimlenmiş bir 'arzu nesnesi'ne ve de akademik endüstri için 'hazırda malzeme'ye (*der Bestand*) dönüştürerek 'kavramlar piyasası'nda satışa arzetmektir. Ortamın patolojikliği karşısında zorlanan ve bazı ahlâki ögelere tutunmak istedikçe açmazda kalan bireyler bile sonunda kendileri için en rasyonel seçimi yaparak, 'merkezin' talep edip satın alabileceğini kestirdikleri, çıktıkları toplum ve kültürler üzerine veri, bulgu ve değerlendirmeleri utangaçça paketleyip uluslararası kültür piyasasına arzederler. Bu işlem çoğu kez içselleştirilmiş reklâmcılık teknikleriyle gerçekleştirilir. Kup ve ölçüler 'merkez'den kaynaklanan teorilerce sağlandığına göre, yapılacak en akıl kârı iş çevreden yapılacak fikir hammaddesi, en fazla da yarı-mamul fikir ihracında taşeronluk, acentalık, en fazla da, eskimiş bir deyişle, "*compradore*"lik rolünü üstlenmektir. Bu arada unutmayalım, 'merkez'den gelen talebin de güneuyar, işevurulabilir ortalamanın üstüne pek çıktığı söylenemez.[47]

Dolayısıyla, küresel koşulların "*academia*"sında 'merkez'e bağımlı işleyen kültür mallarının şablonu ithal "yeniden-üretimi," aralarından bazılarının '*second best*' diye diğer 'çevre' ülkelerde oyalanıp ayakları geri giderek geçici dönüş yaptığı aynı taifenin kendilerini 'çevre'de 'merkez'in işine yarar kültürel yatırıma dönüştürme çabasıyla biteviye yinelenir. Bunun

47 Yazımın önceki versiyonunu okuyarak fikirlerini ileten çok değerli hocam Dr. Necat Erder'in deyişiyle, aslında 'merkez'lerin o sıra öncelikle neyi görmek ve dinlemek istediğine uyarlanıp da teklif edilen, kabul ve finans gördüğünde de 'çevre' toplum ve kültürlerde sürdürülen araştırma sürecinin iki cephesi var: bir yüzünü pahalı teorik çerçeve ithali, öteki yüzünü ise ucuz bilgi ihracı oluşturmakta. (28 Kasım 2002 tarihli telefon görüşmesinden). Hocamın katıldığım bu doğru teşhisi bence ekonomik bağımlılığa göndermede bulunan bir benzetmeden de ötede anlam taşımaktadır. Çünkü "*ersatz-yuppie* akademisyenler" her mevsim ithal ettikleri pahalı teorik çerçeveleri çoğu zaman "kalite kontrolü"nden geçirmek gibi bir ahlâki-zihinsel zekâ gücünden yoksun olduklarından –"zekâ bir ahlâk kategorisidir" (Adorno)–, ithal bile olsalar çoğu suya tirit çerçevelerin yerel koşullara aceleci uyarlanmasından çıkabilen veri ve yorumlar da bilgiyi anlamsız bir 'fast food' meta alışverişine dönüştürüyor. Ne de olsa, günümüz seri üretim koşullarında 'merkez'lerin beğenisinin pek bir 'seçici' olduğu pek söylenemez.

yeni bir türü de son zamanlarda dışarıdaki üniversiteler ile ortak oluşturulan 'lite' programlar yoluyla hem orada hem burada 'ilim irfan cumhuriyeti'ne 'lite' katkıda bulunmaktır. Bu arada, yatırım olarak düşündükleri güncel kavramları (artık iyice ayağa düşen, demokrasi, sivil toplum, kadın, çokkültürlülük, kimlik, '[Ö!]teki,' vb.) kullanarak akademik-kültürel piyasada köşe kapmaya uğraşırlar ve sözgelimi oryantalizmi eleştirirken bile aslında 'esnek' bir oryantalizm ve pozitivizmin 'çevre'de acentalığını yaparlar.[48] Böylesi *parvenu*'lerin pozitivizme ürkütücü yatkınlığından (»*Spätkommer und Neukommer haben eine beängstigende Affinität zum Positivismus*«) zaten ta ne zaman önce söz edilmemiş miydi?[49] Alternatif gibi sunulan kültür ma'mülleri bile sıkar ölçüde tektipleşen gelişmiş ülkelerin endüstriyel irfan piyasasına indeksli mesleki kimliğini –ki bu bile Nietzsche'nin şu çağdaş "sürü bireyi"ne giydirtilen şablon kişiliğin bir başka türüdür– kişisel yatırım ve kâra dönüştürmeye dünden hazır *ersatz*'lar, bizimki gibi toplumlarda 'muhalif' rolünü oynadıklarında da 'kimlik,' 'öteki coğrafyalar' 'başka mimarlıklar,' 'postfeminist okumalar' gibi tapon-ithal "fikir üretim araçları" yoluyla yerel hammadde ve 'malzeme'yi işlemeye koyulurlar.[50] Göstermelik, papağanca radikallikler de

48 Bu tipe girenler geçici ya da daimi –inşâ'allah– statüyle 'merkez'e kapak attıklarında da tartıştığımız akademik bağımlılık mekanizmasının gerçekte nasıl işlediğine ayık oralı bir bilim adamının ifadesiyle "misafir oryantalistimiz" (*our resident orientalist*) olarak hafife alınabilmektedirler. 'Çevre'den misafir gelmiş böyle bir akademisyen hakkındaki bu nitelemeye tanık olan ve yazımı okurken hatırlayarak bana ileten çok değerli hocam Dr. Necat Erder'e yeniden en içten teşekkürlerimle. Derslerini almış çoğumuzun yetişmesinde büyük katkısı olan Dr. Erder tanıyanların çok iyi bildiği o keskin gözlem, analiz ve ifade gücüyle, üzerinde yeterince durmadığım şu iki noktaya da dikkatimi çekti: 1. Söz konusu eğilim salt tartışılan türe özgü olmayıp, 80'ler öncesinde de vardı ve daha geride ellili yıllara dek götürülebilir; şimdiki zaman aralığını eskiden farklı kılan şey, bilginin metalaşma sürecinin küresel boyutlarda derinleşmiş olmasıdır. 2. Eskiden 'çevre' ülkelerden 'merkez'e gidenlere, kendi statülerine denk düşen oralılarla eşdeğer para ödenirken, şimdi buradan gidenler genelde çok daha az paraya fazla iş yüklenmek zorundalar. (28 Kasım 2002 tarihli telefon görüşmesinden.)

49 **MM**, Yansı 32 (*Vahşiler daha soylu değildir*), s. 55.

50 Yazımın baştaki versiyonunlarından birini okuyan Sinan Kadir Çelik iddiamı destekleyici bulduğu Terry Eagleton'dan şu alıntıya dikkatimi çektiği için

sergileyebilen bu yavan projelerin açıkhava 'mahpushâne'de gizli içsıkıntılarını ertelerken geçici bir vicdan rahatlatma işlevi –bu da hediyesi– gördüğünü belirtmeden geçmeyelim. Başkalarıyla 'hakiki' bir iletişim çabası gibi sunulduğunda da dilin parıltılı kalması yönünde gösterilen aşırı işgüzârlık, muhalifliğin de aslında iktidar amaçlı oynandığının işareti olmakla kalmayıp, acele yetiştirme baskısı altında yazanların konularını gönüllerine çekmek şöyle dursun, yeterince kavramamış olabilirler mi sorusuna bile yol açıyor okuyanda. Kullanılan dil ve kavramların ince ayrıntılarına, iç çelişmelerine inilseydi, ortaya çıkabilecek sonuç taşeronluk yapanların işine pek de gelmezdi zaten. Bu nedenle, bolca tüketilen sözde-radikal,

---

kendisine teşekkür ederim: "Kimilerininse başat sistemin tamamen olumsuz olduğunu yani, bu dikişsiz ve çelişkisiz bütün içerisindeki hiçbir şeyin tanım gereği bir değer taşımayacağını- varsayacaklarını ve bunun getirdiği yılgınlığın sonucunda, esrarengiz bir Öteki'yi idealleştireceklerini öngörmek olanaklıdır. Kendilerinden başka bir kimse olmama özlemindeki birinci dünyanın bazı evlatlarının da suçluluk duygusuyla kendi kendilerini üzmeleri, sözünü ettiğim bu öteki kültüne eşlik edecektir. Bu durumda yabancı, sapkın, egzotik, maddi varlığa bürünmez olana duyulan ilgide devasa bir artış olacağını kestirmek zor değil. İnsanlara uzak duran hayvanlara duyulan ilgi artacak belki; ya da radikal teorisyenler karınca yiyenlerle veya Alpha Centauri [Kentaurus takımyıldızı içindeki en parlak ve gökyüzündeki tüm yıldızlar arasında parlaklıkta üçüncü sırada olan yıldız (ç.n.)] sakinleriyle iletişim kurmak için çılgınca uğraşırlarken bir yandan da bu iletişimin, uygun olacağı üzere, kavranılmaz olarak kalmasını umacaklardır." Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı yay., 1999): 19-20. [İng.: **The Illusions of Postmodernism**, (Oxford: Blackwell Publishers, 1996): 7.] Öte yandan, bu ve benzeri 'kaçış'ların salt şimdinin 'new age' takılmalarından ibaret olmayıp, değişik görünümler altında oldukça uzun bir geçmişi bulunduğunu da anımsamakta yarar var. Max Horkheimer 1949'da İngilizce çıkan önemli kitabı **Akıl Tutulması**'nda bu hususta şunları yazmaktaydı: "Yarı-dinsel, yarı-bilimsel zihin tedavileri, ruhçuluk, yıldız falı, Yoga ve Budizm gibi eski felsefelerin ya da mistisizmin ucuz baskılarının yanı sıra klasik nesnelci felsefelerin, ortaçağ ontolojilerinin popüler uyarlamaları da tüketime sunulmaktadır.. Ne var ki, nesnelden öznel akla geçiş bir rastlantı değildi; düşüncelerin gelişim süreci de herhangi bir anda keyfi olarak geri çevrilemez. Eğer aydınlanma biçimindeki öznel akıl, Batı kültürünün ayrılmaz bir parçası olan inançların felsefi temelini yok etmişse, bu temelin çok zayıf çıkmasından ötürü yapabilmiştir bunu. Öyleyse bu inançların yeniden canlandırılması da yapay bir çabadır: sadece bir boşluğun doldurulması amacına hizmet eder." Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çeviren ve önsöz Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1986): 96-97. [İng.: **The Eclipse of Reason** (New York: The Seabury Press, 1974 [1947]): 61-62. Altını ben çizdim.]

egzotik jargon herkesin tanış olduğu, suya sabuna dokunmayan mütearifelerin sınırlarında gezinmekten ibarettir. Tanrıların terki diyâr ettiği ve kahramanlık ekonomisinin esamesinin okunmadığı bir çağda bunu da bir dereceye kadar anlayabilirdik; ama o zaman bir çalışmayı 'entellektüel' bir uğraş olarak sıfatlandırmanın bir anlamı kalmıyor, çünkü bu tür etkinlikte bile ma'lûmât, gerçek bir "söyleşi" ve "iletişim" arzulandığından değil de, bir tür endüstriyel etkinlik olarak iktidara tahvil edilmeye çalışıldığından, burada da aç(ık)gözlü bir teknik hesaplılık işlemektedir.

Gizlice kendilerini besleyen 'medeniyetler çatışması"nda arada sıkışıp kalmadıklarında, farkında bile olmaksızın güçlü tarafın bastırdığı konumu tam da ona karşı görünen söylemler içinden dolanarak savunur, geri beslerler. Bu gibiler, örneğin şimdilerde artık örgütleri bile şirketleşen bulanık bir 'sivil toplum' adına mücadele veriyormuş gibi görünmeye çalışırken, öteki bazıları da gülümser insanseverliğin ayrımtanımaz temsilcisidir. Yukarıda 1980'ler başından örneklediğimiz gibi, yolun başındaki hotzot radikallik, şimdinin uzaklığından 'semptomatik' okunduğunda, zaman içinde radikal retoriğin içi boşalırken kabuğunun kalınlaşmasıyla orantılı ivmelendikçe kendini daha da sinsice gizleyen bir teslimiyetçiliğin sırıttığı görülecektir. Bir grubun iktidar odaklı, 'gönül'den arî hırçınlığı yanında, ötekilerinki ise 'neo-oryantal' fikri sermayelerini 'günbatımı' ülkesinden alıp, günbatımındaki yerel alternatifleri bile düşünmeksizin 'gündoğumu' toplumları ve kültürlerine uygulamak, buralara ait çoğu ikinci el bölük pörçük verileri güncel teorik sözcüklerle bezeyip iadei itibar peşindeki ikiyüzlü hümanizmaların hizmetine sunmaktır.

İşte global "Beyler"le koyun koyuna olduğu için ahı gidip vahı kalmış bir uluslararası "ilim irfan cumhuriyetinin" taşeronluğunu 'çevre'de sürdürenler, sözgelimi, bölgelerindeki iki ülkenin falanca disiplindeki eğitim sistemlerinin karşılaştırmalı eklektik bir envanterini editör ve yayınevlerinin belirlediği '*deadline*'lara yetiştirmek zorunda kalırlar. Bu uğraş da gene bir gün 'merkez'de kıymetlerinin takdir edileceği umuduy-

la, öncelikle de dış akademik-kültürel piyasalar[51] koklanarak, aynı içselleştirilmiş reklâmcı zihniyetiyle sürdürülür. Bu arada 'mahpushâne' görüldüğü halde mecburen dönülen ülkenin iç akademik ve kültürel pazarını da pek ihmal etmemek gerekir. İçinden çıkılan toplumuna duyulan bu gibi 'ulvî' (!) duygular bir yana, işler dışarıda iyi gitmediğinde geri adım atılacak sağlam bir zemin, bir iktidar konumu her zaman hazır tutulmalıdır, güneuyar alaturka-alafranga bulamacı b4 akademik müteşebbislerin hesap denkleştirerek kâra geçmeleri için.

"Oyunun kuralları böyle şimdiki akademik dünya koşullarında, biz ne yapalım," diye itiraz edilebilir. Biz de Brecht'in bir deyişini değiştirip "insanlık bunlardan daha uzun ömürlü olmayı bilecek güce de sahiptir" yanıtını rahatlıkla getirebiliriz bu gibi eyyamcı klişelere. Ama sorun şurda yatıyor asıl: Gözünde kendi promosyonu her şey ve herkesden önce gelen bu yeni 'teorik araştırma teknisyenleri" tam bir duyarsızlıkla bu gibi sözlere kulaklarını tıkayarak işlerini yürütmekteler çoktandır. Adorno'nun tartıştığı (bkz. Not 33) televizyonun 'sahte-gerçekçiliği'ne çaresizlik ve şizofrenik bir teslimiyetle boyun eğmiş "dışa-yönelik" (Riesman) izleyici örneğine özgü bazı karakter özellikleri günümüz *ersatz*'larında da bariz gözlemlenebiliyor. Böyle bir ruhsal güdüleniş eleştirel-teorik plandaki yazına da yansıyor. Yazılanlar da giderek, tıpkı Adorno'nun 'sahte-gerçekçiliğe bir başka örnek olarak getirdiği kırklı yıllar Amerikasının içeriksiz magazin öykülerini andırmaya başlıyorlar.[52] Böylesi okumuşlara özgü bir yabancılaşma-

51 Aynı piyasa içinde ve "enformasyon toplumu" koşullarında üniversiteyi ile onun bir parçası olan "insan bilimleri"ni ve bilimsel "çalışma"yı bekleyen tehlike ve tekinsizlikler üzerine çok sayıda yazı çıkmış olmasına karşın, bu konunun üstüne geçmişte de gitmiş olan Jacques Derrida'nın bir yazısı bizim burada tartıştığımız meselelerle ilgili çok önemli ipuçları taşımaktadır. Eldeki yazının fazla uzamaması için bu ipuçlarını şimdilik izlemeyeceğimi belirterek okuru ilgili kaynağa yönlendirmekle yetiniyorum: bkz. Jacques Derrida, "The University Without Condition," Without Alibi, ed., çev. ve önsöz Peggy Kamuf (Stanford, California: Stanford University Press, 2002): 202-237.

52 "Bu öyküler" der Adorno, "okuyanlara 'gerçekçi' olmayı öğretirler; kişi romantik fikirleri bir yana bırakmalı, her ne pahasına olursa olsun uyum göstermelidir; bundan fazlası hiçbir bireyden beklenemez. Bireysellikle toplum arasındaki o ezeli orta sınıf çelişkisi artık puslu bir belleğe indirgenmiştir."

yı (*Entfremdung*) ortadan kaldırmak yönünde, Brecht'in "yabancılaştırma-etkisi"ni (*Verfremdungseffekt* ya da kısaca *V-Effekt*) andırır bir tekniğin henüz geliştirildiğini sanmıyorum.

* * *

Madem ki özgül bir karakter aşınmasından söz açtık, şimdi de gelelim günümüz 'esnek' akademik imâlât koşullarının tartıştığımız "toplumsal tip"tekilerin karakter ve ruh yapısına çıkardığı faturaya. "Bu da onların sorunu olsun" deyip geçebilirdik ama bunu da tartışmakta olduğumuz 'etik' ve ahlâkla yakından ilişkili olduğu için bir ölçüde tartışmak gerekli. Grinin tüm tonlarını görebileceğimiz bu tayfın sırtından atmaya çalıştığı nasıl bir faturadır, önemli gördüğüm birkaç gösterge üzerinden bunu da açarak bitireceğim. Bunlar da herkesin yaşamdaki birincil deneyim ve gözlemlerde üç aşağı beş yukarı bulabileceği ve çıkarsayabileceği soyutlamalardan ibaret.

El kapılarını çalan bir tür işgücünden başka bir şey olmayan bu küçücük kesimin toplumumuzda kendilerini sergileyip satma tarzları üstünkörü irdelendiğinde bile, kendilerinin akademisyen *ersatz*'ı olmakla kalmayıp, o dünyalarda özellikle seksenli yıllarda serpilen '*dystopic*'olduğu denli hırslı ve paragöz bir 'yuppie' cumhuriyetinin *ersatz*'ı olduklarını bile öne sürmek mümkündür. Adorno'nun acımasız teşhisini doğrularcasına, uluslararası akademik endüstri ve turizmin koşullarını gönüllü kabullenenlerin gelecekleriyle ilgili benmerkezci 'tasarım'larında özbenliklerini hakkıyla ekip biçmek (*cultura animi*) hiçbir öncelik taşımaz. Onları güden tek şey neredeyse hayvansı (*tierisch*), donuk ve sinik (her iki anlamda) bir içtepiyle ne pahasına olursa olsun öncelikle dış akademik dünyada kendilerine yer açmaktır. Eskinin zanaatsı çalışması zaman alacağından ve belli bir kendiliğindenlik gerektirdiğinden sabır gerektiren bu çalışma tarzı *ersatz* türü modern akademik

"How to Look at Television," QFRT, VIII (Bahar 1954): 220. Radikal görünse de gizli statükocu *ersatz* yazınına özgü popüler kültürde de bu tür bir sahte-gerçekçilik gizleniyor. *Ersatz* yazının esin kaynaklarından ve bizzat kendileri şizofrenlik sergileyen o sevimsiz Baudrillard yazıları söz konusu sahte-gerçekçi gazellerin günümüzdeki en belirgin örneği sayılsa gerek.

beyaz-yakalı işçinin işine gelmez. Bunun yerine, endüstriyel düşünme ve yazım formatına uyarlanmış bu kültür tüketimine indeksli zihin yapısı en fazla zanaatsılık gerektiren teorik planda oynamaya başladığında da içi boş reklâm sloganlarına benzer bir koflukta lüks bir aptallık sergilemekten öteye gidemez.[53] Üstelik, Horkheimer'in çok önce, 1930-40'larda ileri sanayi toplumunda, özellikle de Amerika'da gözlemlediği gibi "[i]kiyüzlülük, sinikliğe dönüşmüştür: artık kendisine inanılmasını bile beklememektedir." Horkheimer hemen eklemeyi de ihmal etmez:

> "Sanat, arkadaşlık,ya da din gibi şeylerden söz eden bir sesin birkaç saniye sonra bir sabunun reklâmını yaptığı işitilmektedir. Düzgün konuşmayla, müzik kültürüyle ya da ruhsal kurtuluşla ilgili broşürler, mide gazı ilaçlarının erdemlerini anlatan broşürlerden tanıdığımız bir üslupla yazılmaktadır. Hatta, bunların tümü de aynı uzman metin yazarının ürünü olabilmektedir."[54]

---

53 Bu satırları yazarken kısmen Max Horkheimer'in **The Eclipse of Reason** [1947]): 98-99'da yazdıklarıyla kurduğum yakın benzerlik üzerinden gittim. [Türkçesi: **Akıl Tutulması**, 123-124.]

54 **Akıl Tutulması**: 125. / **The Eclipse of Reason**: 100-101. Bütün bunları düşünürken akla ister istemez, 1950'li yılların Amerikancı ve 'Soğuk Savaşçı' Türkiye'sinde kısmen de propaganda aracı olarak çevrilip yayınlandığından şüphe duyulan, bugünkü Donald Trump'ın öncülü olarak da görülebilecek Dale Carnegie'nin **How to Win Friends and Influence People** başlıklı bilinen kitabı gelmektedir. Carnegie'nin dilimize kazandırılan ve o zamanın kitap şirketlerinden Plâstik (!)Yayınları'nın neşrettiği 'şaheserler' arasında yer alan şu kitabına da bakılabilir: **Nasıl Kazandılar, Nasıl Yükseldiler?**, çev. Leylâ Yazıcıoğlu (İstanbul: Plâstik Yayınlar, 1954). Bir zamanlar Türkiye'de fikrine onca değer verilen, bence de her genç *ersatz*'ın yakın tarihimizin tercihleriyle kendilerininki arasındaki derin bağı keşfedebilmek için eserlerini okuması gereken Dale Carnegie'nin düşünsel soykütüğüne bir göz atıldığında şöyle küçük bir ayrıntı dikkatimizi çekmiştir: Arabistanlı Lawrence diye adı konan ve o güne dek pek de esamesi okunmayan sıradan bir İngiliz sabotajcı subayını modern bir Aslan Yürekli Richard'mışçasına kurgulayıp lanse ederek, tarihte belki de ilk kez medya/propaganda/kamu ilişkileri/gösteri dünyalarının ahlâk-ötesi ortaklığı altına imza atan Lowell Thomas adlı bir gazeteciydi. Ona bu pervasız girişiminde kameramanı Harry Chase Lawrence'ı filme alarak ve bilinen fotoğraflarını çekerek yardımcı olmuştu. Amerika'da 1919'da zamanın teknolojisine uygun gösterilen bu sessiz filme Thomas'ın yazıp okuduğu alabildiğine şişirilmiş senaryo ile dış

Yeterince nesnel bu durumu, gerçekte olmasa bile şizofren-paranoid bir ruh gereği varsayılan rakipler, hatta düşmanlarla dolu bir dünyada, gerektiğinde güçsüz olanı ezmeler, gerektiğinde gizli kâr amaçlı göstermelik insansı incelikler, profesyonel sıcaklıklar, gerektiğinde de 'yeni dünya'msı teklifsizlikler sergilenerek sürdürülen bir ayakta kalma stratejisi olarak da değerlendirebiliriz.[55]

Böylesi bir çaba sonucunda gerçekleşen şey, 'seçkinyalnızlığın' (*solitude*; *Einsamkeit*) ürettiği süremde (*duration*), o din-

müzik eşlik ediyordu. "İyi de, neden bunca ayrıntı?," diye sorulabilir. Şöyle: Şov'u İngiltere'ye de taşıyan Thomas, gemi yolculuğu sırasında gösterisine yaptığı ekleme ve düzeltmelerde Dale Carnegie'nin yardımına başvurmuştu. Kaynak: Philip Knightley, **A Hack's Progress** (Londra: Jonathan Cape, 1997): 130-131. Bu türden '*show*'ların akademik dünyaya da bulaşması için henüz erkendi o sıralar.

55 Yazının erken bir versiyonunu okuyan bir meslekdaşım, Edip Cansever'in **Şairin Seyir Defteri**'nden [**Toplu Şiirleri II** (İstanbul: Adam Yay., 2001 [1982]): "*Bezik Oynayan Kadınlar, Seniha'nın Günlüğünden/II*"; s. 226.] şu dizelere dikkatimi çekti: "*Oysa / Başlamak ne kadar güçtür, ne kadar incelikli / Sürdürmek, sadece sürdürmek / Öylesine kolay: / Hiçbir şey olmamış gibi / Kalp atışları, saat zembereği / Yıllar yıllar yıllar / Çözülmemiş bir bilmeceyle birlikte / Kalıcı bir gülümseme yapıp da sevgisizliği...*" Öte yandan, Adorno da "[İ]arklılıkların ayrıştırılmasıdır incelik [*Takt*]," diye yazarken inceliğin şimdiki nominal kullanılışı hakkında şunu da eklemeden edemiyordu: "Özgürleşmiş ve tümüyle bireyselleşmiş incelik sonunda sadece bir yalan haline gelir [*Schließlich wird der emanzipierte, rein individuelle Takt zur bloßen Lüge*]... Kişilere teklifsiz davranma ve onları oldukları gibi kabul etme önerisinin ardında gayretkeş bir 'yerine oturtma' [bir yere koyabilme] isteği yatıyordur aslında." **MM**, Yansı 16 (*İnceliğin diyalektiği üzerine*), s. 38. İnsan onun bir başka yansıda şu yazdıklarını da düşünmeden edemiyor: "Bütün siyasi kamplarda rastlanır onlara, hatta sistemin yadsınmasının fazlaca veri alındığı ve bu yüzden de kendine özgü bir konformizmin, gevşek ama incelikli bir konformizmin serpildiği muhalif kampta bile. Belli bir iyi kalplilikle sempati toplarlar, başkalarının işlerine gösterdikleri o sevecen ilgiyle – spekülasyon haline gelmiş diğerkâmlık! [*Selbstlosigkeit auf Spekulation*] Zekidirler, şakacıdırlar, duyarlı tepkileri vardır: Eski bezirganın zihniyetini [*alten Händlergeist*], bir gün öncesinin psikolojik keşifleriyle süslemişlerdir. Her konuda yeteneklidirler, aşkta bile, ama inanmadan. Aldatırlar, ama içgüdüsel bir tepkiyle değil, ilke gereği aldatırlar: Kendilerini de başkalarına kaptırmak istemedikleri bir kâr olarak değerlendirdikleri için [*noch sich selber werten sie als Profit, den sie keinem anderen gönnen*] aldatırlar. Bir çekme-itme ilişkisi vardır zekâyla [?] aralarında, bir dostluk-nefret bağlantısı [*An den Geist bindet sie Wahlverwandtschaft und Haß*]: Düşünceliler için hem kışkırtıcı bir konudurlar, hem de onların en büyük düşmanıdırlar." **MM**, Yansı 4 (*Suda Balık*), s. 24. [altını ben çizdim]

ginzamanda ortaya çıkabilecek 'yaratım' olamazdı elbette. Buraya kadarki tartışmamız düşünüldüğünde, her alanda hakiki bir 'yaratı'nın gerçekleşmesi için 'olmazsa olmaz' şu seçkinyalnızlığın ne denli güç bir şey olduğu sanırım hemen anlaşılacaktır. Bilim ve teknolojideki ilerlemenin seçkinyalnızlıkla ters orantılı olduğunu çok iyi fark eden Steiner'in "benliğin hasadı" (*harvesting of self*)[56] için gerekli gördüğü, dış dünyayı olabildiğince dışarıda bir yerlerde tutarak dinginlik (*tranquillity; ataraxia*) içinde üretebilmenin, yukarıda saydığım nesnel nedenlerden ötürü söz konusu toplumsal tip için ne denli zor, hatta olanaksız olduğunu aklı başında herkes herhalde teslim eder. Asgarî duyarlığa sahip her kişiye sevimsiz gelecek gözü doymaz bir ihtirasla iş çıkaranlardan hakikatin aranması için vazgeçilmez o melankoli ve yalnızlığı seçmesini, ahlâki bakımdan da elini taşın altına sürmesini beklemek bana biraz abesle iştigal etmek gibi geliyor. Çünkü seçkinyalnızlığı gerçekten 'seçkin' kılan en önemli özellik, onun kendi özgezamanını ("zaman olmayan zaman"), dolayısıyla da 'yaratma' olanağını neredeyse bir 'oyunsuluk' coşkusuyla üretiyor olmasıdır; yoksa, söz konusu tiplerin yaptığı gibi '*deadline*'lar boyunduruğunda çalışarak değil.

Özellikle dış akademik piyasalara göz dikilen bir yarışta ahlâkî sıvalarından ne kaldıysa o da dökülen, ahlâkî-etik sorunlara duyarlılıkları kendi yavansöylemlerine malzeme olduğu ölçüde önem taşıyan, boşçalışkanlıkları ise sürekli *Angst*'dolu bir hırs tarafından körüklenen bireyler yerleşik akademik düzenlere kurnazca uyum gösterirken ve/ya da göstermelik bir toplumsal 'dışarıdalık' ve 'muhalif' oyununu oynarken bile sürekli yüksek gerilim hattında kaldıklarından olacak, her birine farklı çıkan bir bedencan faturasının ellerine tutuşturulması da kaçınılmazdır. Sevinç ve coşku yanında keder ve acının da değerinin verildiği 'özgürzamanı' yaşayıp tatmalarını böylelerinden bekleyemezsiniz. Her ne kadar şu asimetrik "iş zamanı-boş zaman" ayrımını empoze eden kapitalizm, 'kültür' denen derme çatmalığı 'boş zamana' tıkıştırmış olsa da, bıraktık özgürzamanı bir yana, bu tip-

56 Steiner, A.g.y.: 213 ve 315.

lerin kendi *Halbbildung*'ları[57] üstüne düşünmek için bile zamanları yoktur. Bilmezler; bilseler de korkarlar buna girişmeye.

Her durumda, bu gergin varoluşun psikosomatik sonuçları da olacağını düşünmek zor olmasa gerek. Sözümona 'gelişmiş' toplumlara özgü ve ne denli seçkin görünürse görünsün gizli şiddet yüklü boşyaşam tarzlarına açık ya da örtük öykünmenin, ama orman yasalarıyla işleyen 'gelişmiş' akademik piyasalarda pek de adam yerine konulmayışın bedencana çıkardığı bedeldeki payı hiç de az olmasa gerek. Sonuçta başka coğrafyalardan çok da farklı olmayan bir biçimde, Türkiye koşullarında da ya bireyin içine doğup yetiştiği ya da sonradan dahil olma savaşı vererek ikinci doğumunu gerçekleştirmeye çabaladığı sınıf ve katmanların toplumsal tahakkümleri için çok bile olan üçbuçuk *Bildung*'la doğru orantılı çıkar söz konusu fatura. Ahlâka umarsız hırs kimilerinde yan ürün olarak ciddi psikosomatik rahatsızlıklara yol açarken, daha uyanık ve sahte profesyonel sıcaklıkla gemisini yürüten çeyrek *Bildung*'lu diğerlerinde ise bedencana yaklaştığı sezilen tehlikenin önüne sahte-mistik pratiklerle geçilmeye çalışılır. İç huzursuzluğun yoğun baskısı bazı durumlarda bireyi öyle noktalara sürükleyebilir ki, onun kendine ayırdığı zaman dilimleri hasta bir sağlıklılık (*pathischen Gesundheit*) saplantısıyla ve bir şeylere 'ermek' bönlüğüyle,[58] sözgelimi, çoğu hilekâr

57 "Yarım (sahte)-kültür [*Halbbildung*] metalar fetişizmi pençesine düşmüş tindir. [»Halbbildung ist der vom Fetischcharakter der Ware ergriffene Geist.«]" Theodor W. Adorno, »Theorie der Halbbildung, [1959]«, **Soziologische Schriften 1** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979): 108. [Ing.: "The Theory of Pseudo-Culture," **Telos**, No. 95 [XXVI/1] (Bahar 1993): 28.]

58 "Bön" sözcüğünün "aptallık"tan daha yerine oturduğu önerisinde bulunan Dr. Orhan Tekelioğlu'na teşekkürlerimle; ama Türkçe kökten gelen "bön" sözcüğü sanki tartıştığımız 'toplumsal tür'de pek rastlanmayan bir hasleti biraz barındırıyor gibi: o da 'masumiyet.' "Akılsızlık" hatta "ahmaklık" sözcüklerini öneren dostlar da olmadı değil. Bence odağa aldığımız toplumsal tipe giren örnekler, gerek başkalarını gözetici yalın ahlâka bile kayıtsız dargörüşlülükleri gerekse hem başkalarına hem de sonunda kendilerine bedel çıkartan huzursuzlukları nedeniyle genelgeçer bir aptallık içine düşseler de, özellikle kısa erimli adımlarında "araçsal aklı" seferber edebildiklerine göre, onları 'akılsızlık'la niteleyemeyiz. Sonuçda, hangisini seçersek seçelim, bu durum hem genel/nesnel hem de bireysel /öznel bir aptallaşma, budalalık, bönleşme olarak düşünülmek zorunda.

ve kaçınılmaz olarak birey hedonizmini de kamçılayıcı kaliforniyamsı *'new age'* pratikleriyle doldurulur.[59] Parayı basan her müşteriye sunduğu renkli faaliyet ve boşsöylemler yoluyla bireyin iç boşluğunu gene boşlukla doldururken, can durumunu da bir güzel masajlayıp sömüren yaygın bir sahte-tinsel *'Otherness'*-hizmetleri sektörü hemen hazırdadır. Bu tür etkinlikler *'ersatz-yuppie'* akademisyenlerin vicdanlarıyla hesaplaşmaktan kaçmaları için tam da biçilmiş kaftandır hani. Ama sonunda bireyci kurnazlıkları terk etmek için hiçbir çıkar göremeyecek kadar hırs ve 'araçsal akıl'la mücehhez bu gibileri genel bir aptallığın da göstergesidirler aslında. Böylesine budalalık içindeyken her an onları tepelemeye hazır insafsız bir dünya karşısında aczlerinin de bilincinde olan bireylerin can (ruh) yapıları da yaş ilerledikçe kemikleştiğine göre,[60] iç gerginliği gidermek için başvurulan beden yıkama yağlamaları, dönen çarkın çarpıttığı karakterlerinde, bıraktık temel olmasını, hiçbir önemli dönüşüme yol açamaz.[61] Gerçek şu ki, 'stres

---

59 Adorno başvurduğumuz yapıtının daha önce de alıntıladığımız bir yansısında [MM, Yansı 91 (*Vandallar*), s. 144], bu teşhisi doğrularcasına şunları eklemekteydi: "Bir şeyler yapmak ve bir yerlere gitmek [orijinalde İngilizce *"Doing things and going places"*], sinir sisteminin yaklaşan ürkütücü kolektifleşmeye karşı bir tür aşı geliştirme çabasıdır... Tehlikeyle yarışarak onu geçmektir burada başvurulan teknik. Kişi, gelecekte yaşamayı beklediğinden de kötü, demek daha benliksizleşmiş [*mit noch weniger Ich*] bir yaşama dalar.. Aynı zamanda, benlik yitiminin bu oyunlu aşırılığı, benliksizliği içtenlikle benimsemiş bir yaşayışın daha zor değil daha kolay yapılabileceğini de öğretir kişiye... Sahte-etkinlik [*Pseudoaktivität*] bir sigortadır, kişinin kendini teslim etmeye hazır olduğunun ifadesi: Sağ kalmanın başka yolu yok gibidir. Güvenliğini en büyük güvensizliğe uyarlanmakta bulur kişi: İnsanı mümkün olan en büyük hızla bir başka yere [*an einen anderen Ort*] götürecek bir kaçış izni... Burjuvanın –yanlış bir adlandırmayla– kişinin kendi içsel boşluğundan kaçışı olarak nitelediği şey de [*was die Bürger zu Unrecht die Flucht vor sich selbst, vor der inneren Leere zu nennen*] buna dayanır. Zamanın gerisinde kalmak istemeyen kişinin farklı olmasına izin yoktur." [altını ben çizdim]

60 İleri yaş konusunda gene Adorno'dan bir uyarı: "Şimdi artık yaşlanmış beyler ve hanımlar, farklı bir şeyler de yapabilecekken, çeyrek yüzyıl boyunca, kalplerinin açlığını o kadar iyi hesap eden kültür endüstrisinin kucağına düştüler teker teker." MM, Yansı 96 (*Janus'un sarayı*), s. 153. Örneklerimizde ise içselleştirilmiş reklâmcı zihniyetiyle yürütülen yarış yaşın da ilerlemesiyle daha baskıcı ve yıpratıcı bir nitelik kazanmakta görünüyor. [altını ben çizdim]

61 Bu arada, yakın geçmişin teorik söylemine de tonik "malzeme" olmuş şu "beden" saplantısı hakkında Horkheimer ve Adorno'nun ta ne zaman neler

atmak' için geçirilen sınırlı boş zaman [*Freizeit*] bir süre sonra huzur getirmekten uzak, iş gibi geçirilen bir zaman dilimine dönüşecektir.

Demek ki bu türden 'boş zaman' etkinliklerinde de 'oyunsuluk'tan uzak,[62] sadece vazife gibi sürdürülen neredeyse endüstriyel bir koşuşturma, sahteliğini yapanın da sezdiği ama asla kendine itiraf edemeyeceği bir beden toplama ve can arıtmasından söz edilebilir ancak. Kaçsanız da önünde sonunda sizi 'benzetecek' olan bir dünyada[63] sahte-tinselliklere bürün-

---

yazdığına değinmeden de geçmeyelim. 'Beden' konusunu Avrupa'nın biri 'yazılı' (bunu 'resmî' diye de okuyabilirsiniz) öteki ise 'yeraltındaki' olmak üzere, iki yüzlü tarihiyle [»*Unter der bekannten Geschichte Europas läuft eine unterirdische.*«] bağlantılandıran bu iki düşünür bedenle kurulan aşk ve nefret ilişkisinin bedeni bir 'mülkiyet' addeden tüm yakın kültür tarihine rengini verdiğinin altını çizerler [»Die Haßliebe gegen den Körper färbt alle neuere Kultur.«] ve günümüz 'yuppie' altkültürünü önceden sezmişcesine, uyarıcı şu sözleri sarf etmekten kaçınmazlar: "Beden yeniden bir soylu nesneye dönüştürülemez; ne denli idmanlı ve sağlam tutulmaya çalışılırsa çalışılsın, ceset olarak kalmayı sürdürür. [»*Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird.*«]" Bkz. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung**...: »Aufzeichnungen unt Entwürfe: Interesse am Körper«, 267. [Ing.: **Dialectic of Enlightenment**, ed. Gunzelin Schmid Noerr ve çev. John Cumming (Stanford, California: Stanford Univ. Press, 2002): "Notes and Sketches: Interest in Body," 192-196. Altını ben çizdim]

62 Adorno burada da ilginç bir gözlemde bulunuyor: "Ama dış odadaki sekreterin telefona baktığı bir ofiste akşam beşe kadar masasında oturup da işi bittiğinde golf oynamaya giden bir Nietzsche de düşünemeyiz. Toplumun basıncına karşı gerçek deneyimi hâlâ mümkün kılan şey, zevkle işin kurnazca birbirine dolanması [*Einzig listige Verschränkung von Glück und Arbeit*] olabilir ancak. Bu türden bir deneyim gittikçe toplumun hoşgörü sınırlarının dışına itilmektedir. Düşünsel denen meslekler için de geçerlidir bu: Ticari faaliyeti andırdıkları ölçüde her türlü haz öğesinden de yoksun kalıyorlardır... Hiçbir ruhsal doyum payı tanınmamalıdır işe ki, amaçlar bütünlüğü içindeki işlevsel alçakgönüllüğünü yitirmesin; boş zamanın içine de hiçbir düşünce kıvılcımı karışmamalıdır ki, iş dünyasına sıçrayıp onu ateşe vermeye kalkmasın. Yapıları açısından iş ve eğlence gittikçe birbirini daha çok andırmaya başladığı halde, aralarındaki ayrım da görünmez sınır çizgileriyle sürekli pekiştirilmektedir. Sevinç ve zihin [*Lust und Geist*] ikisinden de kovulmuştur: Hüküm süren, vahşi ['hayvansı'-donuk alaycı: *tierisch*] ciddiyet [*Ernst*] ve sahte faaliyettir [*Pseudoaktivität*] ikisinde de." **MM**: Yansı 84 (*Zaman Çizelgesi*), s. 135. [altını ben çizdim]

63 "Dünya kişinin [yitirdiği] kendine erişememesini güvence altına almıştır bile, diye yazar Siegfried Kracauer, "[d]ahası, kişi dünyayla ilgilenmese bile dünya onunla öyle ilgileniyordur ki, huzur ve dinginliğe bir türlü kavuşama-

se bile, nesnel iş koşullarına giderek benzeyen, bireyin karakterinde[64] ve özel yaşamında temel hiçbir dönüşüme yol açmayan türlü kaçış ve 'unutma' yollarını kendilerine ve başkalarına bir yaşam tarzı diye yutturmaya çalışanlar da gülünç olduğu denli acıklı bir yalan içindedirler. Tedavüldeki parayı reddeder görünüp de darphaneyi reddetmemek kurnazlığıyla bildik oyunu oynayan hırslı bireylerin sergilediği saplantılı kaçışların bıraktık hakkında yazdıkları 'öteki'lere yararını,[65] çar-

---

yarak toptan sıkıntı içine yuvarlansın." "Sıkıntı," çev. Hasan Ünal Nalbantoğlu, Defter, No. 45 (Kış 2002): 178. Yaptığım çeviriye eklediğim açıklayıcı bir notta yazdığımı tam da bu noktada biraz değiştirirsem, örnek getirdiklerim hakkında pekâlâ "[h]içbir şey yapmak istemese de insanın canı, benzetir dünya adamı" denilebilir. [Kracauer özgün Almanca metinde şu sözcükleri sarf etmiş: *Indessen: man will nichts tun, und man wird getan.* Aynı yazı, s. 178, Not 9]

64 Bunun erken bir soyutlaması olarak Sidney Lumet'nin ödüllü, kara mizah "Network" filminde (1976) Faye Dunaway tarafından canlandırılan Diana Christensen karakterini örnek gösterebiliriz. Gerçek yaşamdan birçok tipin sergilediği ruhsal parçacıklardan oluşan bu sentetik karakter sonradan yaygınlaşan 'yuppie' ve 'bobo'ların ruh yapısını daha 1970'li yıllarda trajikomik bir biçimde ele almaktadır. Paddy Chayefsky'nin film senaryosunda, tartıştığımız tipi de saran nihilizm, acımasız, falcılara inanan, en mahrem anlarda bile '*rating*' sayıklayan bu şizofren-paranoyak karakter tiplemesinin diyaloglarında yeterince dışavurulmaktadır; bkz. http://www.geocities.com/karl_rackwitz/slumet1.html. Bu vahim kişiliğin [!] genel tiplemesi daha önce *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde [1944, 1947] şöyle anlatılır: "[Kültür endüstrisi koşullarında] kişilik pırıl pırıl beyaz dişleri ve vücud kokusu ile duygulardan özgürleşimi ötesinde çok az şey ifade eder. Kültür endüstrisinde reklâmın zaferi budur işte: tüketiciler kültür mallarının ne mal olduğunu çok iyi bildikleri halde kendilerini onlara öykünmeye mecbur hissederler. [»*personality* bedeutet ihnen kaum mehr etwas anderes als blendend weiße Zähne und Freiheit von Achselschweiß und Emotionen. Das ist der Triumph der Reklame in der Kulturindustrie, die zwangshafte Mimesis der Konsumenten an die zugleich durchschauten Kulturwaren.«]" Horkheimer & Adorno, Dialektik der Aufklärung..., »Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug«: 191. / Dialectic of Enlightenment... "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception": 136.

65 Bu işe yaramaz gevelemelerin nedeni açık olmalı. 'Batı' metropollerindeki, artık 'uzmanlıklar'a bölünmüş insan bilimlerinin dünyasının parçası olamadıklarında bizimki gibi 'çevre' ülkelerden taşeronluk yaparak eklemlenen *ersatz*'ların meşrebine pek bir uyan postmodernizm de "Ötekine açık olmakla o denli övünmesine rağmen, karşı çıktığı ortodoksiler kadar dışlayıcı ve sansürcü olabilir pekâlâ. Sözgelimi, genelde insan kültüründen söz edilir ama sınıf konuşulmaz, beden alınır ama biyoloji alınmaz, *jouissance*'a değinilir ama adalete değinilmez, post-kolonyalizm konu edilir ama küçük burjuvazi edilmez. Bu,

kın benliksizleştirdiği kendilerini bile sağaltacağı kuşkuludur; ama artık bu noktada "bu da onların sorunu" deyip geçmek gerekir. Neden mi?

Çünkü bellek yitiminin körüklendiği bir atmosferde yaşam sakatlanmıştır artık. Ahlâkla içiçe düşünmeye (*Andenken*) özgü 'inanç' (*fide*), 'güven' ve 'umut'un (*confidential* sözcüğünün üçlü anlamı) yittiği yerde de[66] 'anı'lar bile geçmişi hemen unutmak içindir. Verdiğim örnekler düşünüldüğünde, gönüllü kapıldıkları '*amnesia*' içinde önce de sözünü ettiğim faturayı ödemekten sürekli kaçan bu balık hafızalıları modernliğin "akvaryum teşhirciliği" (Steiner) sürekli geri çağırmakta, modern sanatçılarınkine benzer biçimde kendilerini akademik pazara mal olarak sunmaları gerektiğini[67] tinsel incelmişliklerinin izin verdiği anlayabilme ölçüsünde hatırlatmaktadır onlara. Bu kısırdöngüde "dil"i yalnızca bir iktidar aracı olarak kullanırken, esas düşünenin ve gerektiğinde kendilerini de oyuna getirenin gene "dil" olduğu akıllarına bile gelmez; gelse de unutulması yeğlenir. Modern toplumda 'bellek yitimi' üstüne yazıldığında bile, sezemeyen uslarda "bellekhanım"a (*Mnemosyne*) yer yoktur.

Bir türlü sağlam temellerde kurulamayan benliklerini[68] saran-

---

tıpkı herhangi bir muhayyel kimlik biçimi gibi, işini görmek için gulyabanilere ve yalancıktan hedeflere ihtiyaç duyan tamamen ortodoks bir heterodoksidir." Terry Eagleton, **Postmodernizmin Yanılsamaları**: 41. / **The Illusions of Postmodernism**: 26.

66 "Sözcükler sinirlerimizi bozarcasına yitirdiklerimizi hatırlatırlar bizlere." Steiner, A.g.y.: 319.

67 Gene Adorno'ya söz verirsek: "Modern sanatçıların çok alkışlanan pozculuğu, teşhircilikleri [*Exhibitionismus*], kendilerini pazara mal olarak [*als Waren*] sunmalarını sağlayan jesttir." **MM**, Yansı 137 (*Küçük Acılar, Büyük Şarkılar*), s. 222. Hemen ardından gelen yansıda Adorno akademisyenleri de kapsayan çok önemli bir saptamada daha bulunmaktadır: "Toplumsal cadılık oyuna katılmayanı bir bencile dönüştürürken, benliği olmadığı için gerçeklik ilkesine uygun yaşayan da diğerkâm [*und der ohne Selbst dem Prinzip der Realität nachlebt, heißt selbstlos*] olarak niteleniyordur." Aynı yapıt, Yansı 138 (*Who is who*), s. 223. [altını ben çizdim] Bu son noktada altı çizilen çarpıklığı daha iyi çözümlemek yönünde bkz. aşağıda Not 71.

68 "Yarım-kültürlü kişi benliği olmaksızın beni (kendini) kurtarmak uğraşındadır. O artık burjuva kuramının tanımladığı anlamda, yani deneyim ve fikirler anlamıyla, öznelliği gerçekleştiremeyecek durumdadır... Bilincin sürme-

dünyalarındaki (*Umwelt*) pornografik gürültü, hırslı koşuşturma ve gözalıcı alâyişler resmigeçidine kaptırmış olanlara hâlâ kalıcı doyum sağlamıyor olacak ki, bedencanlarını sinsice işgal eden sıkıntı, tasa ve huzursuzluğu nafile atmak için habire mücadele verirler. Bu mücadelede bazıları saldırgan bir tavır takınırken kimi de uygar bir edayla etrafı ve kendiyle barışık görüntüsü altında sürdürür; tek farkla ki, aynı durum bu ikincilerde aslında ticari spekülasyon olarak işleyen ve başkalarının yüreğine aldatıcı bir sıcaklık yayan bir düşünceliliğe bürünmüştür. Adorno'nun "spekülasyon haline gelmiş diğerkâmlık [*Selbstlosigkeit auf Spekulation*]" dediği tam da bu olsa gerek. Gerçekte *homo academicus*'un bu türüne özgü huzursuzluk ve tekinsizliklerin faturası hesaplı bir gizlilik ve bön bir umarsızlık, aldırmazlıkla yakın ya da uzak 'öteki'lere ödetilmeye çalışılmaktadır.

Bu kadarıyla sınırlı saptamalarla yetinilse bile, hem nesnel hem de öznel planda ikiyüzlü bir işleyişle karşı karşıya olduğumuz açık. Örneklerimizdeki farklı dışavurumların şifresi çözüldüğünde, bıraktık etik ilkeleri, şu üzerinde konuşulmayan herkese ortak 'asgarî ahlâk'ın nerelere kaybolduğunu bu noktada bir kez daha sormak gerek.

* * *

Zekânın "ahlâkî bir kategori" olduğunu öne süren savı bir yerlerde duymamış mıydık?

Bu durumun erk istençleri ve erk ilişkilerine endeksli şimdinin sahte-disiplinlerarasılık[69] ve akademik yaşamın yede-

si demek olan deneyimin yerini, seçilmiş, kopuk, birbiriyle değiştirilebilir ve uçarkaçar bir malûmatdar olma hâli almıştır ki, pekâlâ görülebildiği gibi, bu da anında başka malûmat tarafından silinip atılır. [»Der Halbgebildete betreibt Selbsterhaltung ohne Selbst. Worin nach jeglicher bürgerlichen Theorie Subjektivität sich erfüllte, Erfahrung und Begriff, kann er sich nicht mehr leisten;... Erfahrung, die Kontinuität des Bewußtseins,... wird ersetzt durch die punktuelle, unverbundene, auchwechselbare und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Informationen weggewischt wird.«], Theodor W. Adorno, »Theorie der Halbbildung, [1959]«, Soziologische Schriften I: 115. [Ing.: "The Theory of Pseudo-Culture," Telos, No. 95: 33. [altını ben çizdim]

69 Roland Barthes ve Louis Althusser'in ciddi kuşkularını erkenden yazılarında ifade ettikleri, şimdilerde de *ersatz*'ların yönsüzce ve kiralık askercesine at

ğindeki kültürel sahte-faaliyet (*Pseudoaktivität*) için de geçerliğini koruduğunu söylememizde hiçbir sakınca görmüyorum. Hiç kuşkusuz günümüzde herkes evinde bile yersiz yurtsuz ve sürekli yurt-yuva peşinde; ama bu bitmez çabanın ille de getirdiğim örneklerdeki gibi sahte-muhalif bir teslimiyetçilikle sürdürülmesi mi gerekiyor? Hiç sanmıyorum ve iyi ki çevremizde "sahtelik içinde doğru yaşam olamaz"[70] diyebilenler hâlâ var.

İşte geldik dayandık son diyeceğime: İnanmayacaksınız belki, gene de söyleyeyim: "*Amnesia*" içinde olmayı bilinçli seçenlerin sonunda 'erdikleri' ortak nokta 'aptallık.' Evet, yalnızca 'aptallık.' Hepimize ittirilen küresel bönlükle mücadele ettikleri izlenimi veren, bu nedenle de sürdüreceği beklenenlerin tam da ayık ve yetkin olmaları beklenen yerlerde çark ediverişleri, sonunda bireylere şablon hırs pompalayan bir evrensel aptallığın örnekleri olarak açıklanabilir ancak. Nesne ve hammaddeye dönüştürüp hakkında konuştukları, üzerine yazıp çizip kongre turizminde savurganca harcadıkları şu "öteki"ler sırtından işleyen bir istismardan da sorumlu bu yeni fikir müteşebbisleri, sırf bu yüzden, akademik piyasada hızla satışa arzetmek içgüdüsüyle depoladıkları ma'lûmâtla dolup taşsalar bile, bu ma'lûmâtı sezenus (*noûs*) eleğinden geçirip sindirmenin kendi gergin ve savruk ruhlarına getireceği doyumu göremeyecek denli körlük sergilerler. "İnsanlar asla habis

koşturdukları bir '*habitat*'a dönüşen "'xxxxx' çalışmaları" ve 'disiplinlerarasılık' hakkında, en geniş anlamıyla "koşulsuz üniversite"nin ateşli savunucusu Derrida da derin kuşkular taşıdığını açıkça şöyle belirtmektedir: "Geleceğin İnsanbilimlerinin kurgusökümsel görevi (*deconstructive task*), statüleri gereği şimdinin İnsanbilimleri kapsamında sayılan bölümlerin geleneksel sınırları içinde hapsedilmeye izin vermemek olacak. İleride gelecek [*l'à-venir*?] bu İnsanbilimleri, disiplinlerin özgüllüğünü bozup da, onları çoğu zaman kafa karışıklığıyla 'disiplinlerarasılık' [denilen şey] içinde eritmeye ya da şu her derde devâ 'kültür incelemeleri' kavramı içine tıkıştırmaya kalkışmaksızın disiplin sınırlarını aşacaklardır" "The University Without Condition," Derrida, A.g.y., içinde: 230. Önceki yazılarımda Althusser ve Barthes'in "sahte-disiplinlerarasılık" karşısındaki konumlarına dikkatleri çekmeye çalışmıştım; örneğin bkz. "Zaman ve Çalışma (ya da 'Kim Korkar Çöken Zamandan!')", Çizgi Ötesinden (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fak. Yay., 2000): 137 ve Not 3.

70 Bkz. yukarıda, Not 41.

olduklarından değil, aptallıklarından ötürü tehlikelidirler," demiş bir yerlerde Unamuno. Adorno da 'bilim işletmesi'nin [*Der Wissenschaftsbetrieb*] kendi aynası olsun diye işe koştuğu zihinlerin bizzat kendilerinin "gönüllü ve gayretkeş gözetimcileri"ne [*als die freiwilligen und eifrigen Kontrolleure ihrer selbst*] dönüşmüş olmalarından ve profesyonelce düşünmek çabasının onları içine yuvarladığı "marazi bir aptallık"tan dem vururken buna yakın bir şey söylemiş oluyordu.[71]

Bilgiyle, hele felsefeyle iştigal, doğru düzgün, çarpıklıktan uzak bir yaşam kurma yönünde güçlü bir arzudan doğuyor ve bu arzuyu besliyorsa bir anlamı vardır;[72] yoksa çok okumak

---

71 Adorno bununla da kalmayıp, aralarındaki onca farka karşın tümü kollektif aptallıktan mustarip "araştırma teknisyenleri" [*Die Forschungstechniker*] ve onlarla aynı yazgıyı paylaşan genç aydınlar [*Die junge Intellektuelle*] hakkında şu acımasız sözleri sarf etmekten kaçınmaz: "Üretim sürecindeki nesnel konumları düşünmenin [*Denken*] yüklediği öznel sorumluluğu yerine getirmelerine izin vermediği için onlar da düşünmekten vazgeçiyor ve şöyle bir titredikten sonra koşarak karşı tarafa katılıyorlar. Düşünmeyi sevmemek çok geçmeden düşünmeyi beceremeyeye dönüşür: Bir bilgiyi sabote etmek söz konusu olduğunda en ustalıklı ve karmaşık itirazları hiç zorlanmadan ortaya sürebilen kişiler, kendi başlarına en basit tahminleri yapmaktan acizdir bugün... Birçoğu hastalıklarının keşfedileceği günü korku ve utançla bekler(ler) [Almancasında tam cümle kullanılmış ve şöyle: *Manche warten noch mit Angst und Scham darauf, ihres Defekts überführt zu werden.*]... Hiç geçmeyen nefret ve hınçları, toplumsal gerekçelendirilişini şu savda bulur: Düşünme bilimsel değildir. [»Ihr Ressentimen wird gesellschaftlich rationalisiert unter der Form: Denken ist unwissenschaftlich.«]... Araştırma teknisyenlerinin kollektif aptallığını [*Die kollektive Dummheit der Forschungstechniker*], zihinsel yetilerinin düpedüz yokluğu ya da gerilemesi olarak değil, tam da düşünme yetisinin çoğalması olarak görmeliyiz: Bu yeti düşünceyi kendi kuvvetiyle tüketiyordur şimdi. Genç aydınların mazohistçe hıncı, hastalıklarının habisliğinden kaynaklanmaktadır. [»Die masohistische Bosheit der jungen Intellektuellen rührt von der Bösartigkeit ihrer Erkrankung her.«]" MM, Yansı 80 (*Tanı*), s. 128. [altını ben çizdim] Böylelerini aptallaştıran "*amnesia*" karşısındaki mücadele konusunda ayrıca bkz. Sinan Kadir Çelik, "Terry Eagleton ile Söyleşi," **Praksis**, No. 7 (Yaz 2002): 17-18.

72 Örneğin Pierre Hadot antik filozoflar ile modern felsefeciler arasındaki en önemli ayrım olarak, tam da bu noktanın üzerine basmaktadır: Antikler başka yaşam kiplerini kolaylıkla seçebilecekken onları reddederek philo-sophia'ya uygun bir yaşamı seçtiklerinden ötürü (örn. Aristoteles'in getirdiği Thales örneği) bu yaşama özgü bir söylemi de üretmişlerdir. Birçok modern felsefecinin kendini avuttuğu düş ise söylem i'malâtının sonunda onları filozofa lâyık bir yaşama kavuşturacağıdır bu söylemin. Ayrıntılı tartışma için bkz. Pierre Hadot, **What is Ancient Philosophy?**, çev. Michael Chase (Camb-

tek başına en fazla fikir kabızlığı ve malûmat hammallığıyla sonuçlanır. Üstelik, 'bilgi'ye ulaşmanın yolu gerektiğinde acılı bir yalnızlığa sabırla katlanmayı göze alan bağımsız ve cesur bir 'ben'i yani 'kendi'ni adım adım kurmaktan geçer. Tıkabasa bilgi ve söylem kalabalığının sonunda kişiyi düzgün bir yaşama ulaştıracağını sananlar ya safdilce boşdüşlüyor ya da başkalarından, hatta kendilerinden bile bir şeyler gizliyorlar. Kuru gürültü, lâf kalabalığı ve yavansöylemlerin oluşturduğu bir yapay "sarandünya"nın (*Umwelt*) kuşatması altındayken bile sabırla açılması gereken düşünce patikalarını "ne işe yarayacak ki?" (*cui bono*) diyerek reddedip de parlak sözcükler ve kavramlarla bezeli yarı-cahil m'alûmât dünyasını kısa yoldan seçenlerin seçtiği yol iyiniyet taşlarıyla döşeli bile olsa, bütünleşirken çözülüşünü de yaşayan üniversite işletmesi gözünde iyiniyetin fazla önem taşımadığı unutulmamalı. Bu arada, '*ersatz-yuppie* akademisyenler'in korunaklı konumlarında bile kendi hırslarıyla tükenirken bilir bilmez çözülüşüne katkıda bulundukları kitle üniversitesinde, promosyonları için malzemeye dönüştürdükleri 'öteki'lerin bir kez daha istismar edildiği gerçeğini de göz ardı etmediğimizde, bunun "sorumsuzluk" ötesinde "adaletsizlik" içerdiğinin de farkına varırız.[73]

Bu "adaletsizliğin" Heidegger'in türedi gördüğü bildik tektanrıcı dinlerin de Aydınlanmanın da yerleştirmeye çalıştığı *ethos*'ların tümünden önce gelen bazı ortak hasletlerin ihlâli olduğunu da belirtmek gerekir. Hangilerinin? En azından, tarih boyu her toplu insan yaşamının varoluşunda görülen ve kanımca onca örselenme ertesinde bizzat kendisi terörist olan 'modern dünya'daki barbarca varoluşu bile az çok anlamlı kılan *minima moralia* içindeki şu gibi hasletlerin: Temel vic-

---

ridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 2002 [Fransızcası: *Quest-ce que la philosophie antique?*, 1995]).

73 'Kitle üniversitesi'nde elini taşın altına sürmeyenleri yeterince tanıdığı bence kuşku götürmeyen Derrida uzundur birçok yazısında "sorumluluk" (*la responsibilité*) ile asla kurgusöküme gelmediğini iddia ettiği "adalet" (*la justice*) arasındaki ilişkiyi irdelemişti. Şimdilik bkz. Spectres of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new international, çev. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), passim; özellikle s. xix.

dan (*das Gewissen*), sorumlu ve borçlu hissetme ve bu nedenle gerektiğinde de suçunu kabul (*das Schuldigsein*) ve de bununla yakından ilgili doğru şahadet (*die Bezeugung*).[74] Özel nedeni ne olursa olsun, bıraktık dinsel, yarı-dinsel, sözde-dinsel ya da laik 'etik'lemeleri bir yana, en basit ahlâkı bile önceleyen bu gibi ortak hasletleri görmezden gelmek işine geldiği için, sabır gerektiren 'öteki' çabaya da gir(e)meyen, bunda kendi çıkarına bir şey bul(a)mayanlarda insanlık söyleşisinin (Hölderlin) gerektirdiği asgarî gizli ölçüyü bulmakta biraz fazla zorlanacağız gibi görünüyor. 'Sezenus'u (*noûs*) şu bir iki şeyi unutmayan çok kişi var gene de: Onlar hem 'bilgi'nin 'ahlâk'ın yakın akrabası olduğunu biliyorlar, hem de en başta kendilerine şunu hatırlatıyorlar: Brutal gerçeklerle hep yüzleşmek zorundaki bizler arasında gerçek bir 'iletişim'den söz edilecekse eğer, kafayı kuma gömmek yerine aynı gerçeklerin toprağında yeşeren ve adına '*minima moralia*' dedikleri 'o şey'de uyuklayan müziğe kulak kabartmak gerekiyor.

74 Biraz yakın düşünen herkesin teslim edebileceği gibi, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da üzerinde durduğu, gerçekte mücadele dolu topluyaşamın varoluşundan doğarak paylaşılan bu gibi hasletlerin Derrida'nın kurgusökümlenemez bulduğu adalet anlayışıyla yakın ilişkisi vardır. Bkz. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," **Acts of Religion**, ed. ve önsöz Gil Anidjar (New York ve Londra: Routledge, 2002): 51.

"Âlem *Kitsch* olmuş, biz n'apalım?"*

Peki, ne yapalım? Ne gülelim ne de kaş çatalım. Yazımızda görüşlerine özellikle başvuracağımız Adorno[1] ölümünden sonra yayınlanan estetik notlarında yazımızın başlığına neredeyse denk düşen bir noktanın altını şöyle çizer:

> "Bir zaman sanat olan sonradan *kitsch*'e dönüşebilir. Ama bu çöküş öyküsü belki de sanatın düzeltiliş tarihi, gerçek ilerlemesidir."[2]

(*) Okuyucunun eleştirel bakışına sunulan bu yazının hazırlanışı yaşamımın sağlık açısından zor bir dönemine rastgeldi. Yazım etkinliğinin bu dönemden görece yumuşak geçmemde büyük payı olduğunu burada söylemeliyim. Ama tek başıma değil, dostların da el uzatmasıyla. Sonunda da "'Âlem *Kitsch* olmuş, biz n'apalım': Adorno, Kültür, Sanat" başlığıyla **Toplum ve Bilim**, 110 (Aralık 2007)'de yayımlandı. Bu seçkide yer alan versiyonda kullanılan başlık ilk başta düşündüğüm olup, bazı düzeltmeler ve eklemeler de yer almaktadır. O zaman yazdığım şu satırlar bugün de geçerli: "Bu vesileyle başka bağlamlardaki destekleri yanında, içerdiği olası hataların tek sorumlusu olduğum yazımın değişik versiyonlarını okuyarak fikirlerini esirgemedikleri için ve kaynak bulmadaki doğrudan yardımları nedeniyle, Tanıl Bora, Yiğit Aydın, Ali Ergur, H. Sinan Hoşadam, Sanem Güvenç-Salgırlı, Barış Mücen, Harun Abuşoğlu, Belkıs Ayhan-Tarhan, ve F. Umut Beşpınar başta gelmek üzere, tüm dostlara 'Sağolun!' diyorum."

1 Theodor W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970) [Ing.: **Aesthetic Theory**, çev. Robert Hullot-Kantor (Londra: The Athlone Press 1997)].

2 »Was Kunst war, kann Kitsch werden. Vielleicht ist diese Verfallsgeschichte, eine der Berichtigung von Kunst, ihr wahrer Fortschritt.«: "Paralipome-

Bilmecemsi, şaşırtıcı, henüz ham ve işlenmeyi bekler izlenimi veren bir saptama bu. 'Yüksek sanat' düşkünleri içinse, kerhen *kitsch*'le flört ediyor bile olsalar (zorunlu nedenlerle!), gene de ürkütücü. Öyle ya, bir de bakmışız, o çok sevdiğimiz Mozart ya da Beethoven eserlerinin baştan sona icralarının yerini, günümüzde sürekli tüketici profili koklayan müzik endüstrisinin aynı eserlerden en geçerakçe, en piyasa ezgileri seçerek dar ve giderek de kısalan zaman aralıklarına sıkıştırıp, kaset, cd gibi fizik ortamlara aktardığı versiyonlar alıvermiş.[3]

---

na," A.g.e.,: 467 [Ing.: 315.]. *Kitschmensch* (*kitsch*-insan) sözcüğünün mucidi Hermann Broch da sanatın gerçeklik hakkındaki içseziler sayesinde iyi, kötü, hatta özgün olabilen *kitsch*'e üstün gelmesine karşılık, *kitsch*'in bir öykünme sistemi de olması nedeniyle hemen her ayrıntıda kendini sanata benzetebildiğine dikkatimizi çeker. Hermann Broch, "Notes on the Problem of Kitsch," in **Kitsch: An anthology of bad taste**, ed. Gillo Dorfles (Londra: Studio Vista, 1969 [1968]: 61, 63.

3 Tartışmamızı sıklıkla müzik üzerinden yürüteceğimizden, nedenini daha baştan açıklamakta yarar var. Ne kavramsal ne de lenguistik olmadığı halde sentaks ve mantıksal yapıya sahip olduğu, bizleri dilin sınırlarıyla yüzyüze bırakıverdiği, sözsel ifade ya da mantıksal ispat ötesine geçerek neredeyse inanç, eros ve ölümle tanış kıldığı, belki de yalnızca dansın açaklayabildiği düşünülen müziğin, diğer tüm insanî olaydan ötede, aşkın olanın olası yakınlığını [*possible proximity of the transcendent*] güçlü bir biçimde bizlere hissettirdiği görüşündedir George Steiner [bkz. **My Unwritten Books** (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 2008): 156.] Öte yandan, müziğin kendini *kitsch*'e kolaylıkla teslim edişi gerçekliğinden hareketle, Adorno da şöyle yazmaktadır: "Müzik özellikle teslimiyete yatkındır; çünkü müziğin kavramsal olmayan doğası dinleyicileri kendilerini hisseden özneler sanıp düşüncelerine tam özgürlük tanıyarak akıllarına her gelen fikri düşünmek yönünde cesaretlendirmektedir. Müzik bir çeşit arzuların gerçekleşmesi ve sahte doyum (*Ersatzbefriedigung*) olarak işlev görür; filmden farklı olarak da bu eyleminde yakayı ele vermez... Müzik kendince 'bilinçdışının ideoloji'sine katkıda bulunmaktadır. [»Zu ihr schickt Musik insgesamt wohl sich in besonderem Maß, weil ihre Begrifflosigkeit weithin den Hörern erlaubt, bei ihr als Fühlende sich zu fühlen, zu assoziieren, sich das zu denken, was sie gerade mögen. Sie fungiert als Wunscherfüllung und Ersatzbefriedigung und läßt sich nicht einmal, wie der Film, recht dabei ertappen.... Musik trägt, vielfach im Gegensatz zu ihrer eigenen Gestalt und ihrem eigenen Sinn, zur 'Ideologie des Unbewußten' bei.«]," »Ideen zur Musiksoziologie«,**Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III, Klangfiguren** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag): 15. [Ing.: "Some ideas on the Sociology of Music," **Sound Figures**, çev. Rodney Livingstone (Stanford, Cal.: Stanford Univ. Pres, 1999): 5]. Adorno'nun yukarıda alıntılanan keskin yargılarıyla insan varlığı için kaçınılmaz olduğunu düşündüğüm müziği toptan batırdığı sonucu kanımca çıkarılamaz; onun tüm düşünce tarzı hatırlandığında, burada özellikle modern

Böylece, sözgelimi, özel aracıyla büyük kent trafiğinde işine yetişmeye çalışan çağdaş kafalı, zevk sahibi, klâsik müzik tutkunu yüksek-orta sınıf insanının araç kaset- ya da cd-çalarında dinlediğinin elektronik kayıt olmak yanında, hiç zamanı olmadığından hemen bir başka şeye yönelmeye yatkın sabırsız kulağına hitap eder biçimde düzenlenen seçkilerden oluşturulması, 'yüksek sanat' dininin hangi noktaya geldiğinin de önemli bir göstergesi olsa gerek. İşlerin bu noktaya varacağı çoktandır belliydi zaten. Max Horkheimer 1947'de çıkan bir eserinden yapacağımız şu uzun alıntıda tüm bu süreci toparlamaktaydı:

> "Eskiden bir sanat yapıtının amacı, dünyaya ne olduğunu söylemek, nihai bir yargıda bulunmak olurdu. Sanat yapıtının bu özelliği günümüzde ortadan kalkmıştır. Beethoven'in *Eroica* senfonisini düşünün. Bugün ortalama bir konser izleyicisi bu yapıtın nesnel anlamını kavramaktan acizdir. Senfoniyi, program broşüründeki yorumların somutlanması olarak dinler. Oysa her şey notalarda yazılıdır: ahlaki ilkelerle toplumsal gerçeklik arasındaki gerilim, Fransa'daki durumun tersine Almanya'da ruhsal hayatın siyasal bir anlatım bulamaması ve müzikte bir açılım aramak zorunda kalması... Bugünse senfoni şeyleştirilmiş (reified), bir müze parçası haline, starların performansı için bir vesile ya da belli bir zümreye dahilseniz mutlaka katılmanız gereken bir toplantı aracı haline getirilmiştir. Ama yapıtla canlı bir ilişki, yapıtın bir anlatım olarak işlevinin dolaysız, kendiliğinden bir kavranışı söz konusu değildir artık; yapıtın bütünlüğünü, bir zamanlar doğruluk adını verdiğimiz şeyin bir imgesi olarak duymak, yaşa-

---

öznelliği kaşıyan günümüz müziğinin yapısındaki güçlü bir yatkınlığa parmak bastığı açıktır. Kendisinin sosyologluğu yanında böylesi çarpıcı teşhislerde bulunabilen bir besteci ve müzikolog oluşu ve bu yüzden hem sanat hem de *kitsch* üzerine tartışma yürüttüğünde kolaylıkla müzik alanından örnekler getirmesi de tercihimizi fazlasıyla etkiledi; ama onun bir başka yazısında şu yazdıklarını akılda tutmak koşuluyla: "Vurgulamak isterim ki, müzik burada kendi içinde bir son değil, çok daha geniş sosyolojik cephelerin [açıklanmasında] örnek olarak iş görmektedir. Theodor W. Adorno, "*Erste Fassung*: What National Socialism Has Done to the Arts," **Gesammelte Schriften, Band 20: Vermischte Schriften II (Zweite hälfte) III. Aesthetica** (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag): 413.

mak mümkün değildir. Bu şeyleşme, aklın öznelleşmesinin ve biçimleşmesinin bir sonucudur. Sanat yapıtlarını kültürel metalara dönüştürür bu süreç, tüketimlerini de gerçek niyet ve amaçlarımızdan kopuk, rasgele, düzensiz bir duygular dizisine. Sanat, politika ve dinden olduğu gibi doğruluktan da koparılmıştır."[4]

Bu gelişme yanında bir de Heidegger gibilerinin büyük olasılıkla teknolojinin sanatın yerine geçtiği yönünde değerlendirmesi var ki, ilginç bir biçimde bu gelişmenin *kitsch*'in yaygınlaşmasıyla koşut gittiği de gözden kaçmıyor. Ama Heidegger asıl konumuzla ilgili çok ilginç bir teşhisi 1936-41 döneminde kaleme aldığı ama ancak yakın geçmişte gün ışığına çıkan notlarında dile getirmektedir. "Modernliğin Tamamlanış Çağında Sanat" [»*Die Kunst im Zeitalter der Vollendung der Neuzeit*«] başlığını taşıyan kısımda (§ 11) insanın artık saldırgan egemenliğine uygun dev çaplı örgütlenmelere başvurduğu bir zamanda sanat *çalışma*sının yokoluşuna tanık olunduğuna, buna karşın 'sanat'ın yokolmayarak nitelik değiştirip bu örgütlenişlerin kendini tamamlayış tarzına, kipine (*eine Weise der Vollendung der Machenschaft*) dönüştüğüne dikkatleri çeker.[5] Bu durumda, örneğin 'doğa' şimdi kendini ancak barajlar kurulan, dikilen, yerleştirilen insan yapıtları yoluyla (*Die Anlage*) ifade edebilirken, 'güzellik' de (*Die Schönheit*) insanın gücünü okşayıp hoşuna giderek, böylece aynı gücü pekiştirerek artıran ["bu müstahzarat gücünüze güç katar!"] bir şeyden ibarettir artık. Sanat alan ve türleri eriyip giderken varlıklarını sadece kitaplarda okunan, derslerde anlatılan "yalıtık, işlerlikten yoksun alan" (*als abseitige, unwirkliche Beschäftigungsbezirke*) adlar olarak sürdürmektedirler. O alanlar ki, Heidegger'in çok yerinde bir sıfatlandırmasıyla, bir geleceği olmayan son-

4 Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çeviren ve önsöz Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1986): 60-81. [Ing.: **The Eclipse of Reason** (New York: The Seabury Press, 1974 [1947]): 40.]

5 Martin Heidegger, **Besinnung** [Gesamtausgabe, Band 66] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997): 30. [Ing.: **Mindfulness**, çev. P. Emad ve T. Kalary (Londra: Continuum, 2006): 23.]

radan görme "romantikler"in (*spät gekommener, zukunftsloser »Romantiker«*) arpalandığı yerlerdir [günümüzün şiir, tiyatro, müzik, resim, yontu gibi sanatlarının 'uzman'ları akla gelebilir bu noktada]. Deklarasyona dönüşmüş şimdinin şiir sanatı yanında 'fotoğraf' ve 'sinema' [ve şimdilerde 'video'] düşünüldüğünde, günümüz sanatının artık "var-olanların *örgütleniş* biçimleri" (*Formen der* Einrichtung *des Seienden*) olarak görülmesi gereken "yerleştirmeler"i (*»Anlagen«*) kolaylaştırıcı rol üstlenmek zorunda kaldığı görülmektedir.

Kitsch'le ilgili olarak Heidegger'in öne sürdüğü asıl vurucu ifade ise bu çarpıcı teşhisin hemen ardından gelmektedir:

> "Sanatın taklidi olarak ortaya çıkıp, güçgösteriminin zorlaması altında eskiden sanat çalışmalarını [niteleyen] özgeliğin yokolmasıyla [tek] dayanağını da yitiren Kitsch özerklik kazanır ve artık Kitsch olarak deneyimlenemez olur. 'Kitsch' 'kötü' sanat değildir; tam tersine, temelden, özden olmayan boş şeylere adanmış en üst düzey beceridir. Kendinin önemsenmesini temin amacıyla da simgesel niteliğinin apaçık propagandasını, reklâmını yapmaktan [hiç] geri kalmaz"[6]

Yukarıda sözünü ettiğimiz *kitsch*'in yaygınlaşması ile teknolojinin giderek sanatın yerine geçme süreci arasındaki koşutluğa en iyi örnek 'boş zamanı gene boşlukla doldurmaya' (Adorno) indeksli çağdaş yaşam tarzının giderek hızlanan tempolu ve gittikçe kısalan zaman aralıklarına özgü ritme kendini uyduran müzik türleri olmalı. Bir soruyla açmaya çalışırsak, müziğin *kitsch*'leşmesi aslında tüm yaşam tarzının ve o tarza bulanmış insanın *kitsch*'leşmesiyle iç içe geçmiş olabilir mi?[7] Zaten *kitsch*'den esin bekleyecek denli darallardaki bir

6 »Mit dem machenschaftlich notwendigen Verschwinden der Kunstwerke bisherigen Wesens verliert der aus ihrer Nachahmung stammende Kitsch seinen Gegenhalt und wird eigenständig und als ein solcher gar nicht mehr erfahrbar. >Kitsch< ist nich >schlechte> Kunst, sondern bestes Können, aber des Leeren und Unwesens, was dann, um sich noch eine Bedeutung zu sichern, die öffentliche Propaganda serines Symbolcharakters zu Hilfe ruft.«, Heidegger, A.g.e.: 31 [Ing.: 24.]

7 Bu noktada ister istemez Arthur Schopenhauer'in "müziğin metnini dünyanın [*Die Welt*] oluşturduğu bir melodi olduğu" yargısı akla geliyor. Bkz.

dünyada egemen bir gelenekten söz edilebilirse eğer, bunun sadece ikiyüzlü bir coşkudan öteye gidemeyeceği çoktandır söylenmiştir. Dahası, *kitsch*'in insan yaşamını nasıl sanat bozuntusu bir yapıntıya (*artifice*) çevirdiği sorulduğunda da zorla getirilebilen yanıt, sahte şemalara hapsolmuş, gerçeklikle en ufak bir ilgisi olmayan bir gelenekten ibaret olduğu, ille de burada bir sanat eserinden söz etmek gerekiyorsa bunun nevrotik bir sanat eseri olduğudur.[8]

Geçmişte, özellikle de 1930'lar Almanya'sında baskın *kitsch* gerçekliğinin tarihsel kökenleri ve doğası üzerine kalem oynatan Norbert Elias gibi başka düşünürler de vardı hiç kuşkusuz.[9] Hermann Broch da 1933'te yayınlanan bir yazısında sıradan toplumsal değerlerin üretilememekle kalmayıp, çöküşe geçtiği her tarihsel dönemi *kitsch*-dönem olarak niteliyordu. Sıradan toplumsal değerlerin yıkıldığı bu dönemler 'kötülük' ve 'kötülükten korkma'ya dayandığı için, böyle dönemleri ifade eden sanatın da bir biçimde kötülükten dem vurmaması neredeyse imkânsızdı.[10]

Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays, cilt II, çev. E. F. J. Payne (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1974) Chp. XIX: "On the Metaphysics of the Beautiful and Aesthetics" Para. 219: 430. Öte yandan, Schopenhauer'in kendi döneminin popüler müziğini eleştiriyor olması, bizlere günümüzdeki yaşam tarzı ile müzik arasında kurulan ilişkinin geçmişi hakkında da bir fikir vermektedir. Schopenhauer şöyle yazmaktadır: "Müziğimizin girdiği yanlış yol, yalın ve gerekli oranları kısmen gizleyen ve bir ölçüde sapkınlaştıran aşırı bezeme ve süslemeyle tıka basa geç Roma imparatorları dönemi mimarlığınınkine benzer. [Şimdiki] müziğimiz de bizlere fazla gürültü, çok sayıda enstrüman, fazlasıyla sanat sunmasına karşın çok az açık seçik, derin ve dokunaklı fikir sunmaktadır. Üstelik, bulanık, belirsiz, bulutsu, anlaşılmaz ve hatta anlamsız yazı tarzına tahammül edebilen zamanımız beğenisine şimdinin anlamdan ve melodiden yoksun sığ bestelerinde de rastlanmaktadır" (s. 431).

8 Hermann Broch, "Notes on the Problem of Kitsch," **Kitsch**...: 63-64. [Broch'un iki kısımdan oluşan İngilizceye çeviri yazısının bu ilk kısmı onun 1950-51 Kışında Yale Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı bölümü öğrencilerine verdiği bir derstir.]

9 Bir başka örnek vermek gerekirse, bkz. Norbert Elias, "The kitsch style and the age of kitsch [*Kitschstil und Kitschzeitalter*, 1935]," **Early Writings**, cilt I, çev. Edmund Jephcott (Dublin: University College Dublin Press, 2006): 85-96.

10 Hermann Broch, "Notes on the Problem of Kitsch," in **Kitsch**...: 76. [İngilizceye çeviride iki kısımdan oluşmuş yazıda ikinci kısmın orijinalinin "Sana-

Ama biz asıl Adorno'nun Mart 1945'de kaleme aldığı bir konuşmasında ["*Erste Fassung:* What National Socialism Has Done to the Arts," bkz. yukarıda, not 3] altını çizdiği bir noktayı, Nazilerin yükseldiği otuzlu yıllarda Hitler ve çetesinin sanat ve kültür alanlarında iyice yerleştirmeye çalıştığı *kitsch* eğilimlerin zaten Alman toplumunda önceki yüzyıllardan köklenerek önceki onyıllarda iyice yaygınlaştığı gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Adorno'nun aynı yazıda Hitler'den önce de varolan bu eğilimlerin Nazi iktidarı çöktükten sonra da süregideceğini, hatta iyice yerleşeceğini öngörmesinde Amerika'da sürgünde yaşarken Max Horkheimer'la birlikte "kültürel endüstriler" (sonradan "kültür endüstrisi") olarak adlandırdıkları gelişmeye birinci elden tanık olmalarının payı hiç de az olmasa gerek. Soyluluk ve orta sınıflara özgü doğru dürüst bir kültürlenmeyi kendi tarihsel sürecinde yaşamamış, buna karşın piyasaya güdümlü hızlı teknobilimsel gelişmenin çabucak tüm yaşam pratiklerine egemen amorf bir gerçekliğe dönüştüğü (örn. 'kültür' alanında) Amerikan kapitalist toplumsal formasyonunu[11] bir yana bıraksak bile, yukarıda sözü edilen ve günümüzdeki adı 'küreselleşme' olan gelişmede en büyük payı olan gerçeklik, en azından Almanya'da 19. yüzyılın sonlarından itibaren hızlı teknolojik ilerleme ve bu sürece koşut giden bir başkası, Alman orta sınıflarının bir 'kültürsüzleşme' (*decultivation*) sürecine girmiş olmasıydı. Örneğini bir kez daha müzik kültürü ile sınırlandıran Adorno şöyle yazmıştır aynı konuşma metninde:

> "19. yüzyıl boyunca meslekten müzisyen ya da sanatçı olmadıkları halde müzik ve sanatlarla gerçek bir ilişki içinde olan, incelikli ve ayrıştırıcı bir anlama içine girebilen belirli gruplar vardı. Müzisyen olmadıkları halde müzik alanında gerçek-

tın Değerler Sisteminde Kötülük" başlıklı yazının beşinci kısmı olarak *Neue Rundschau* (Ağustos 1933)'da çıktığı belirtilmektedir.]

11 Heidegger'in *Amerikanismus* diye yaftaladığı ama aslında yaşlanan Avrupa'dan kaynaklandığını da eklediği gerçektir de bu aynı zamanda. Böyle düşünüldüğünde, Amerikan teknolojik uygarlığının (*sic.*) da günümüz 'küreselleşme'sinin de Avrupa'nın giderek hızlandırılmış versiyonları olduğunu düşünmemiz çok mümkün.

ten kültürlü böylesine bir çekirdek varolmasaydı, Schopenhauer, Kierkegaard ya da Nietzsche gibi yazarların tutumları anlaşılamazdı. Bu çekirdek ortadan silindi. Müzik bilgisi ve müzikten anlama uzmanlar ve meslekten olanların ayrıcalığı haline geldi."[12]

Adorno müzik kültürünün Hitler'den çok önce de müzelik bir ihraç malına dönüşmesine örnekler getirir. Ona göre, Wagner zaten daha Naziler yükselişe geçmeden önce genç kuşağın zihninden silinmeye yüz tutmuştu. Bu kültürsüzleşme ikliminde insanın iç ve dış dünyasıyla bağı kopan müziğin başına neler gelmekte olduğunun en güzel örneği Richard Strauss'du. Strauss'un Nietzsche'nin felsefi imgesi Zerdüşt'ü müziğe dönüştürme çabasının[13] bizleri aldatmasına izin vermemek gerektiği görüşünde olan Adorno'nun sahte-hedonist vurdumduymazlık ve sığ şovmenlikle suçladığı, buna karşın uzak görüşlü kurnaz bir işletmeci olarak nitelediği, uluslararası üne sahip bu bestecinin felsefe temalarıyla flörtü hakkındaki yargısı acımasızdır:

> "Strauss'un müziğinde felsefe yanında dinin de, 'sanat sanat içindir' (*l'art pour l'art*) sembolist öğretisinin de satışa çıkarıldığını söylemek daha doğru olur...[Strauss'un müziğinde] her şey, seyredilecek, satın alınacak, zengin ama yorgun bir işadamının sinirlerini uyarıcı bir kültür metaı (*cultural good*) olmuştur. Bu Strauss'un baştan sona tüm *oeuvre*'ü için söylenebilir... kendilerini onun eserlerinin sunduğu aynada sanki meşru bir soylu sınıfmış gibi görebilen Alman sanayici üst-sınıfının beğenisine de öylesine uyar ki bu."[14]

Buraya kadarki tartışmadan çıkarabileceğimiz sonuç şu ki, tüm bu kültürsüzleşme sürecinin salt bilgi ya da görgü eksikli-

---

12 "*Erste Fassung*: What National Socialism Has Done to the Arts," A.g.e.: 415.

13 Richard Strauss'un bestelediği "Also Sprach Zarathustra"nın Herbert von Karajan şefliğinde Viyana Filarmoni Orkestrası'nca gerçekleştirilen icrasından en akılda kalacağı hesap edildiği kuşku götürmeyen giriş temasının sonradan Stanley Kubrick'in yönetmenliğindeki 2001: A Space Odyssey (1968) filminin müzikleri arasında yer aldığını da ayrıca hatırlayalım.

14 "*Erste Fassung*: What National Socialism Has Done to the Arts," A.g.e.: 419.

ği ya da giderek eksilmesiyle sınırlandırılmaması gerekir. Aynı süreç sanat ürünlerinin giderek toplumun pratik yaşamının uzağına düşmesi de değildir. Bu süreci hem genelde hem de sanatlar özelinde bir nötralizasyon, renksizleşme, kayıtsızlık olarak nitelemek yanlış olmaz. Bilim, özellikle de teknolojinin egemen konuma geçtiği bir uygarlık çemberinde sanat ile hakikat arasındaki bağ kökten etkilendiği, daha doğrusu, koptuğu için, artık bilim ile sanatın ortak zemini de kalmamıştır. Sonunda da kapitalist uygarlığın işleyişinde sanatın ve ürettiklerinin olup olabileceği tek şey, öteki tüketim malları arasında kendi yerini almaktan ibarettir. "Bu salt zaten tüketim malları gibi tasarlanıp üretilen günümüz kültürel endüstri[15] ürünleri için geçerli olmayıp, geleneksel eserler karşısındaki tutumu da genelde etkiler. Onlar Faşizmin yükselişinden çok önce de, şimdi de bir bakıma gözün izlediği, belki hayranlık duyulan, belki keyfi çıkarılan ve belki de duyguları uyarıcı şeyler olarak 'sergilenmekte'ydiler, ama [şimdilerde] kendilerine özgü, kaçınılamaz anlamlarından yoksun bırakılarak, genelde tüketici izleyici bilincinde yerlerini alıyorlar" diye sürdürür Adorno tartışmasını. Bu 'sergilenme' değerine az aşağıda '*aura*'yla ilgili olarak yeniden döneceğiz. Şimdilik vurgulanması gereken, sanat eserinin içerdiği, taşıdığı, varoluşumuzu doğrudan ilgilendiren anlamın kaçınılmaz yaşanacağı gerçeğinin artık sona ermiş olması; dolayısıyla sanat ürünlerinin de suni olarak yaratılan ve tüketimi ayakta tutmak amacıyla sürekli kışkırtılan eğlence açlığımızı 'olsa da olur, olmasa da olur'casına ancak zaman zaman doyurabilen 'deneyim' nesnesine indirgenmiş olmaları.[16] "Sonunda da piyasayı buyrukları altında tutanların işdünyasındaki çıkarlarının basit bir eklentisine dönüşür sanatın tüketilişi" diye bağlar Adorno.

15 Horkheimer'la ortak ya da kendi kaleme aldığı diğer yazılarında İngilizce "*culture industry*" nitelemesini kullanan Adorno nedense bu yazısında "*cultural industry*" deyişini tercih etmektedir. Adorno'nun sözkonusu ve öteki yazılarında, hazırkalıplarıyla (*ready-made stereotypes*) insanları, sözgelimi Almanları Beethoven'in halkı olmaktan Hitler'in halkına dönüştüren 'eğlence endüstrisi'nin (*amusement industry*) sinsi tehlikelerine sık sık dikkatleri çektiğine tanık oluyoruz.

16 Bu noktada Adorno'nun yazdıklarının Heidegger'in modern zamanlarda sanat 'deneyimi' hakkında yazdıklarına pek de uzak düşmediği gözden kaçmıyor.

Bu durumda, 'kültürsüzleşme' (*decultivation*) sürecinden bir tek kitleleri sorumlu tutmanın doğru olmadığı açık. Sanat ürünlerine duyulan ilgi ve bilgi yitiminin sonunda ciddi sanat üretimi ile evrensel beğeniler arasındaki bağın 'tümüyle barbarca [bir şekilde] koparılışı'yla (Adorno'nun deyişi) noktalanışı salt yozlaşma ya da kötü niyet sonucu olmayıp, bizzat teknolojik ilerlemeyle gelen sanatın hakikatle bağının koparak zavallı bir bezeme statüsüne indirgenişinin sonucu. Heidegger gibi diğer düşünürlerin teknolojinin büyük olasılıkla sanatın yerine geçmekte olduğu yönündeki değerlendirmesini bu noktada bir kez daha hatırlayabiliriz. Durum böyle ise, tarihsel kökenleri ve geçmişteki gelişimi ne olursa olsun, hemen tüm toplumsal pratiklerin hızla *kitsch*'e bulandığı bir dünyada 'sanat büyüsü'nden söz etmek ne ölçüde mümkün? Adorno'ya sorarsanız, bugünün sanatı sadece Max Weber'in 'dünyanın sihirden arınması' olarak nitelediği sürecin momentlerinden biridir ve de artık ussallaşmayla (*Die Rationalisierung*) iç içe geçmiş, böylece teknolojinin egemenliğine kapıyı ardına kadar açmışken hâlâ sanatın sihirli değneğinden söz etmek anlamsız.[17]

Tüm bunlara karşın, müzik ve sahne sanatlarında canlı performansın ya da müzelerde ve gezici-geçici sergilerde eser orijinallerinin sergilenişinin süregittiği, hatta ivme bile kazandığı bir dünyada sanat eseriyle karşı karşıya gelince gerçekleşebilen doğrudan bir estetik deneyimin hâlâ mümkün olduğuna dikkat çekilerek, yukarıdaki yargının haksız olduğu söylenebilir. Popüler sanat teorisiyle haşır neşir olanların eveleye geveleye içi boş bir slogana dönüştürdüğü şu 'hâle' (*Aura*) sözcüğü de işe koşulabilir bu noktada. Evet ama, *aura* sözcüğünü akla getiren, bir sanat eserinin orada, karşımızda gerçek boyutlarıyla dikildiğini görmek ya da biricik bir kompozisyonun

17 »Die Rede vom Zauber der Kunst ist Phrase, weil Kunst allergisch ist gegen den Rückfall in Magie. Sie bildet ein Moment in dem Prozeß der von Max Weber so genannten Entzauberung der Welt, der Rationalisierung verflochten; alle ihre Mittel und Produktionsverfahren stammen daher; die Technik, welche ihre Ideologie verketzert, inhäriert ihr ebenso wie sie sie bedroht, weil ihr magisches Erbe in all ihren Verwandlungen zäh sich erhalten hat.«, A.g.e.: 86) [Ing.: 54.]

yegâne icrasına tanıklık etme ayrıcalığına kavuşmak gibi çoğunluğa pek de nasip olmayan tek tük deneyimler, şu gerçekte olmayan 'birey [tüketici] özgürlüğü' ideolojisi arkasına gizlenen 'tümyönetim toplumu'nda (Adorno'nun deyişiyle, *totale Verwaltung*; *total administration*) çok şey ifade etmiyor. Nitekim o da Walter Benjamin'in fazla bir nostaljiyle betimlediği sanat eserinin 'hâle'sini bugün yeniden ihdas etmeye girişmenin sadece gülünç olmakla kalmayıp kötü sonuç da vereceği kanısındadır.[18] Eğer *kitsch* olmayan ya da henüz ona dönüşmemiş gerçek bir sanat yapıtının biricikliğinin tek göstergesi 'şimdi ve burada' (*hic et nunc*) gerçekleşmesi ve kendi ürettiği zamanında kalıcılığıysa, o zaman gerçekten eserin 'hâle'sinden söz edebilirdik. Ama kapitalist üretim ve dolaşım süreçlerinin egemenliğindeki tüketim toplumunda Benjamin'in 'kült' değer dediğinin esamesi okunmadığı gibi, eserin 'sergileniş' değeri de 'malların değişim sürecinin maskelenişi (*imago*) olabilir ancak. Reel sosyalizmin egemenliğinde de durum çok farklı olmayıp, 'toplumcu gerçekçilik' adına yaratılan çalışmalar da sonunda kültür endüstrisinin normlarına uyar 'sergileniş değerleri' taşımanın ötesine geçmezler.[19] György Lukács'ın haklı

18 Benjamin'in '*Aura*'sıyla ilgili Clement Greenberg'in görüşü Benjamin'in daha baştan işi yanlış ele aldığı yönündedir. Kendisiyle görüşme gerçekleştiren Saul Ostrow'un ilgili sorusuna cevaben şunları söyler: "O [Walter Benjamin] aslında ne dediğinin farkında değildi [herhalde]. 'Hâle' bu noktada geçerli değil; ya da sadece görsel bakımdan cahil olanlar için geçerli. Michelangelo ya da Goya'yı 'hâle'si var mı diye değil, sanatın doğası gereği içerdiği iyilik (*intrinsic goodness of art*) için seyre dalarsın. 'Hâle' senin sevmediğini sevdiremez sana." Saul Ostrow, "Avant-Garde and Kitsch, Fifty Years Later: A Conversation with Clement Greenberg," Arts Magazine, (Aralık 1989): 56-57.

19 Özetlediğimiz husus Adorno'da şöyle ifade bulur: »Das von Benjamin mit sehnsüchtiger Negation beschriebene Phänomen der Aura ist zum Schlechten geworden, wo es sich setzt und dadurch fingiert; wo Erzeugnisse, die nach Produktion und Reproduktion dem hic et nunc widerstreiten, auf den Schein eines solchen angelegt sind wie der kommerzielle Film. Das freilich beschädigt auch das individuell Produzierte, sobald es Aura konserviert, das Besondere zubereitet und der Ideologie beispringt, die sich gütlich tut an dem gut Individuierten, das es in der verwalteten Welt noch gebe. Andererseits leiht sich die Theorie der Aura, undialektisch gehandhabt, zum Mißbrauch. Mit ihr läßt jene Entkunstung der Kunst zur Parole sich ummünzen, die im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks sich anbahnt. Nicht nur das Jetzt und Hier des Kunstwerks ist, nach Benjamins These,

olarak kaba köylü natüralizminden başka bir şey olmadığını açıkca belirttiği resmi onaylı 'toplumcu gerçekçi' çoğu örneği de *kitsch*'in bir başka versiyonu olarak düşünebiliriz.

İyi hoş, daldık hemen konuya da, 'nedir şu *kitsch* dediklerinin aslı astarı, nedir tarihteki kaynakları?' diye sormadık. Üstelik 'Türkiye'nin şimdiki somut toplumsal bağlamında yaşamı istila eden hangi nesneleri, meseleleri, edim ve icraları *kitsch* olarak niteleyeceğiz; en başta da, sanatsılık taslarken gündelik yaşamı fuzuli kalabalıklaştıran onca nesneyi?' diye sormak da geçmedi aklımızdan. Sahi, örneğin eski bir orta sınıf evinin şöminesi üzerinde, tüyle kaplı alçı kaplan biblosu *kitsch* örneği midir? Acaba sürekli tekrarlanan zekâ özürlü mısralarıyla bir cins Türkçe'yi yeniden öğrenmenin hızlı yollarından biri olarak da düşünülebilecek 'Türk pop'u ya da dünyayı sahtelikte bitirtip batırtan 'arabesk' midir *kitsch*'e ve de onun sırdaşı 'bayağılığa' (*Vulgär*) uygun örnek? Yoksa, İslâm inancı ve estetiğiyle ilgisi oldukça su götürür, son zamanlarda postmodern versiyonlarına bile rastlanan cami mimarilerini ya da çevresinde satılır incik boncuk türü nesneleri mi göstereceğiz *kitsch*'e örnek diye? Ya ucuza getirilmiş diğer *kitsch* mimarlık örnekleri,[20] Bodrum ev bahçelerin-

---

dessen Aura, sondern was immer daran über seine Gegebenheit hinausweist, sein Gehalt; man kann nicht ihn abschaffen und die Kunst wollen. Auch die entzauberten Werke sind mehr, als was an ihnen bloß der Fall ist. Der 'Ausstellungswert', der da den auratischen 'Kultwert' ersetzen soll, ist eine imago des Tauschprozesses. Diesem ist Kunst, die dem Ausstellungswert nachhängt, zu Willen, ähnlich wie die Kategorien des sozialistischen Realismus dem status quo der Kulturindustrie sich anbequemen.« **Gesammelte Schriften**, Band 7: **Ästhetische Theorie**: 73. [Ing.: 45.].

20 Adorno bu durumun mimarlık alanında çok belirgin olduğunu aşağı yukarı şöyle ifade etmektedir: Eğer mimarlar zamanın sınamasıyla ortaya çıkmış işlevsel biçimleri ellerinin tersiyle iterek kendilerini dizginsiz bir imgeleme terk ederlerse, bunun kestirmeden varacağı yer *kitsch*'dir. Kendi sözcükleriyle: »Schlagend ist das an der Architektur: wollte sie, aus Überdruß an den Zweckformen und ihrer totalen Angepaßtheit, der ungezügelten Phantasie sich anheimgeben, sie geriete sogleich in Kitsch. So wenig wie Theorie vermag Kunst Utopie zu konkretisieren; nicht einmal negativ.«, Theodor W. Adorno, A.g.e.: 55. [Ing.: 32.] Eklemiş olalım: günümüz Türkiye'sinde örneğin postmodern mimariye özenti, ne duyarlık ne düşünce ne de emek kokan berbat taklitlerin izleniyor olması, bizleri *kitsch*-insan (*Kitschmensch*) olarak literatürde yer alan tipin bir örneğiyle, '*kitsch*-mimar'la yüzyüze bırakmaktadır. *Kitschmensch* sözcüğünü yoğun kullanan ve *kitsch* gerçekliğinin sıradan

deki alçı Afrodit heykelleri ve havuz bozuntuları ya da uzanalım gene Almanya'ya, oradaki taşra ev bahçelerindeki Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler? Peki, üçkağıtçı siyasetin 'ucuz roman'ına ya da akademik ve kültürel yaşamda çevreye saçılan günün modası sözcüklerle bezeli –*kitsch* sözcüğü dahil– hoş ya da değil, ama kesin boş söylemlere ne demeli? Bir de Adorno'nun daha da tehlikeli bulduğu, 'klâs' olma sevdasına soyunmuş türü var aynı görüngünün – ki ileride bu noktaya döneceğiz.

Kitsch'in aslında İngilizce'de yarım ve henüz pişmemiş, taslak anlamında kullanılan '*sketch*' sözcüğünün Romantik ruhun[21] da azımsanmayan katkısıyla Alman dilinde ikâmet izni alıp sonunda yurttaşlık statüsü edinince bugünkü adına da kavuştuğu öne sürülen savlar arasında. Sözcüğün Almanca 'berbat edilmiş' ya da 'sokaktan çöp toplamak' anlamında '*etwas verkitschen*' ve '*kitschen*' sözcüklerinden türediği de öne

---

değerler bile üretemeyen 19. yüzyıldaki romantizm akımının çok belirgin bir ürünü olduğunu savunan Hermann Broch'un bu konudaki konuşması için tekrar bkz. "Notes on the Problem of Kitsch," **Kitsch...**; 49-67. Aşağıda *kitsch*-insan konusuna döneceğiz.

21 Romantik ruhun toplumsal yaşamın *kitsch*'leşmesinde oynadığı rol azımsanacak gibi değildir. Özellikle Alman romantik yazınında 'brutal' toplumsal-siyasi gerçeklerle 'pleb'ce yüzleşmek yerine kendi içine göçerek sahte düşler içinde yüzmeyi, giderek bunu içgöç (*innere Emigration*) olarak vasıflandırmayı bir fazilet sanmaktan daha korkakça bir tavır olamaz. Adorno bir yazısında başlarda Hölderlin ve Novalis gibi Alman romantiklerinin yükselen işdünyası kültürü karşısında ödünsüz durmasına karşın, romantizmin zamanla kaskatı ve içi boş bir akıma dönüştüğüne, daha da vahimi, yozlaşarak sıkkın bir yaşamın bezemesine dönüşüp varolan düzenin ayıp kapatıcılığı rolünü üstlendiğine dikkatimizi çekmektedir; bkz. Theodor W. Adorno, "Toward a Reappraisal of Heine," **Gesammelte Schriften, Band 20:Vermischte Schriften I/II**: 444.. Bu akımın tarihsel kökenleri hakkında bkz. Carl Schmitt, **Politische Romantik**, Sechste Auflage (Berlin: Duncker & Humblot, 1998 [1919]) [Ing.: **Political Romanticism**, çev. ve önsöz Guy Oakes (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986)]. Bu durumda, romantik kaypaklığın ana özelliği sayılan 'durumauyarcılık' (*Occasionalismus*) gereği, zamanın akışı içinde akımın sonraki temsilcileri antiromantik rejim ve siyasetler karşısında direnmek şöyle dursun, tam tersine uşaklığına soyunmuşlardır. Bu nedenle, aynı yazısında Adorno'nun "her şeye mesafeli bir düş dünyasını yaşatanların kaçmaya çalıştıkları gerçekliğe teslim olmaya çok yatkın olmalarından [those who maintain the dream world in its aloofness are liable to surrender to the very reality from which they try to get away]" söz etmesi boşuna değildir. A.g.e.: 445.

sürülmekte. Bu arada neden Fransızca ve İtalyanca'da *kitsch*'e tam denk düşen bir sözcük bulunmadığı da kayda değer.[22] Ama gene bir Latin dili olan İspanyolca'da 'gösterişçilik,' 'bayağılık' anlamlarını da veren yarı argo *cursilería* sözcüğü ile aynı kökten *cursí* (gösterişçi, aslında bayağı ama sözde ince kişi) ve *cursilón*, *cursilona* (aşırı gösterişçi, gülünç kişi) gibi sıfatlar da üç aşağı beş yukarı *Kitsch*'e yakın düşüyor gibi. Bu konuda 19. ve 20. yüzyıl İspanyol kültüründeki 'nostalji' ögesini, hepsinden de önemlisi, bütün bunların İs-panya'daki sınıflar, özellikle egemen sınıflarla ilgisini işleyen çalışmaların[23] benzerleri henüz Türkiye'nin sınıfsal bağlamına ilişkin gerçekleştirilmiş değil. Şimdilik ihtiyatla diyebiliriz ki, dilimizde 'rüküş,' 'ucuz zevk' ve benzeri sözcükler de anlamca *Kitsch* sözcüğüyle kısmen örtüşse de tam karşılayamıyor sözcüğün Alman dilindeki anlam tayfını.

Kitsch'in tarihsel bir tanıma kafa tutmasının,[24] ona ille de tanım getirmenin hem olanaksız hem de gereksiz olmasının

22 »Der triftigste Vorwurf gegen die französische Kunst, die alle neue genährt hat, ist, daß das Französische kein Wort für Kitsch kennt, und eben das rühmt man in Deutschland.«, »Paralipomena«, Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie: 465. [Ing.: 314.]. Bir başka yazısında da "[şu]nu da kendimize hatırlatmamız gerekir" diye yazar Adorno, "müzik beğenisinin yüksek ve alçak diye ayrıştırılması özellikle Alman olup Latin halklarına yabancıdır. Onlarda *kitsch*'i anlatan bir sözcük yoktur. [Nun ist der Geschmack von Interpreten, in den der Gedanke an die Wirkung leicht eingeht, oft unsicher, und man mag sich darauf berufen, der emphatische Unterschied der Niveaus, der hohen und der niederen Musik, sei spezifisch deutsch und den romanischen Ländern fremd. Dort gebe es ja auch kein Wort für Kitsch.]." Theodor W. Adorno, »Die Meisterschaft des Maestro«, Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III, Klangfiguren: 56. [Ing.: "The Mastery of the Maestro," Sound Figures: 44].

23 Bkz. Isabel Quigly, "Nothing too naff or nostalgic," The Times Literary Supplement, No. 5241 (Eylül 12, 2003): 7. Bu inceleme konumuzla yakından ilgili şu kitap hakkındadır: Noël Valis, The Culture of Cursilería: Bad Taste, kitsch, and class in modern Spain (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

24 »Kitsch ist ein idiosynkratischer Begriff, so verbindlich, wie er nicht sich definieren läßt. Daß Kunst heute sich zu reflektieren habe, besagt, daß sie ihrer Idiosynkrasien sich bewußt werde, sie artikuliere. In Konsequenz dessen nähert Kunst sich der Allergie gegen sich selbst; Inbegriff der bestimmten Negation, die sie übt, ist ihre eigene«. Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie: 60. [Ing.: 36.]

bir nedeni de '*kitsch*' örneklerin çok yaygın olmasından ötürü. Sözcüğün gerekli gereksiz, uluorta kullanımı da onun temsil ettiği nesneler, görüngüler yelpazesini bulanıklaştırmakta. Bir tanıma gelmemekle birlikte, *kitsch*'in inatla sürdürdüğü çok belirgin bir niteliği var ki, o da insandaki gerçek duygu ve tutkuları nötralize ederek, yerine hiçbirimizde bulunmayan, hiç kimsenin olmayan sahte duyguları yaymasıdır. Bu durumun meta dolaşımının renksiz (ya da sadece gri) değişim değerlerine bire bir uyduğunu da eklemiş olalım. Adorno bu nedenle "estetik kurmaca ile *kitsch*'in duyguları yağmalayışı arasında soyut sınırlar çekmeye çalışmanın boş olduğu"nu öne sürmüştür. *Kitsch* günümüzde tüm sanatlara bulaşmış olup, silinip atılması bezdirici ve oldukça umutsuz çaba gerektiren bir zehirdir. Üstelik ona yardımcı bir akrabası da vardır *kitsch*'in: bayağılık (*Die Vulgarität*). Satılabilir, takas edilebilir her tür mamul duygunun zorunlu bir özelliğidir 'bayağı olan' (*Das Vulgäre*); böylelikle de *kitsch*'in de doğal müttefikidir.[25] Adorno'nun açıklamasını baştan alarak, estetik bir kurmacanın (*die Fiktion, fiction*) etkisi ile *kitsch*'in insandaki duygusallığı talan edişi arasında öyle kolay soyut sınırlar çekilemeyişi gerçeğini hatırlayalım bir an için. O zaman, nasıl olur da 'bayağı'yla asla işi olmayacağını baştan senfoni orkestrasıyla ilân eden 'yüksek' sanat, bir de bakmışız 'bayağı'yla savaşacağı yerde sarmaş dolaş, hatta kucağında 'bayağı'nın? Bunun esas nedeni, sözümona 'yüksek sanat'ın (*sogenannte hohe Kunst*) ve hele özellikle bazı toplumsal sınıflardan kaynaklanarak toplumun öteki kesimlerine bulaşan sanat züppeliğine özgü ideo-

25 »Während Kitsch koboldhaft jeder Definition, auch der geschichtlichen, entschlüpft, ist eines seiner hartnäckigen Charakteristika die Fiktion und damit Neutralisierung nicht vorhandener Gefühle. Kitsch parodiert die Katharsis. Dieselbe Fiktion aber macht auch Kunst von Anspruch, und sie war ihr wesentlich: Dokumentation real vorhandener Gefühle, das Wieder-von-sich-Geben psychischen Rohstoffs ist ihr fremd. Vergebens, abstrakt die Grenzen ziehen zu wollen zwischen ästhetischer Fiktion und dem Gefühlsplunder des Kitsches. Als Giftstoff ist er aller Kunst beigemischt; ihn aus sich auszuscheiden, ist eine ihrer verzweifelten Anstrengungen heute. Komplementär zum hergestellten und verschacherten Gefühl verhält sich die Kategorie des Vulgären, die auch alles verkäufliche Gefühl trifft.«, A.g.e.: 355). [Ing.: 239.]

lojinin, üst toplumsal sınıfların ödlerini patlatan 'pleb' ögeyle kendi arasına mesafe koyması ve aşağılamasının doğurduğu ilginç sonuçtur. Sanat da bu yolla kolayca bayağılaşabilir; özellikle de kültür endüstrisince pohpohlanırken gerçekte aşağılanan kitlelerle kendisi arasında tutması gereken 'olmazsa olmaz' uzaklığı koruyamadığında.[26] Aslında sözde 'yüksek sanat'ı savunan ideoloji burnubüyüklük yapacağına, 'pleb öge'den (*der plebejische Moment*; bu ögeyi ne '*lowbrow*' ne de '*middlebrow*' denilenle karıştırmamak gerekir) esinlenmeye özenmiş olsaydı, o zaman 'bayağı olan' (*das Vulgäre*) karşısında gerçekten ağırlık koyabilirdi. Şimdiki gerçek bunun tam tersi, 'bayağı' olanın bu burnubüyük tutumun yarattığı boşluktan oportunistçe yararlanarak 'pleb' olanı temsil etmeye kendinde hak görmesi, üstelik bunun kabul görmesi, böylece 'pleb' unsurun hiç de hak etmediği biçimde nesnel bakımdan çifte aşağılamaya maruz kalması. Hepsinden de ilginci, sözde 'yüksek sanat' ideolojisinin 'pleb' ögeyi aşağılamasının bizzat sanata çıkardığı ağır fatura, yani aynı tutum sonucu sanatın kendisinin bayağılaşması (özellikle de mizah ve sanatın reklâmın hizmetine sunulmasıyla). Uzun lafın kısası, her durumda Adorno'nun gözünde 'aşağı [adî] sanat' (*niedrige Kunst*) ve eğlence (*die Unterhaltung*) denilen etkinliği veri almak ve meşru görmek sadece ideolojidir; bu da kitleler üzerindeki baskıya açık çek yazmakla birdir. Böylece bastırılanın dönüşü ve sesini duyurabilmesi sağlıklı bir 'pleblik' olarak değil de, "toplumsal aşağılamanın değişmezliklerini diyalektikten uzak bir biçimde taklit eden, tarihten yoksun estetik 'bayağılık'" yoluyla gerçekleşir. Adorno Nietzsche'nin deyişini ironiyle kullanarak, duvarlara çiziktirilen yazıları, resimleri bu dönüşe örnek getiriyor [*»die Graffiti feiern ihre ewige Wiederkehr«*]. Sonuçta da, 'bayağı olan' sanatın tümüne yayıldığında (*Ihre Expansion zum Totalen*) önüne bir zamanlar soylu ve yüce (*edel und sublim*) olma iddiasında

26 Adorno sanatın kitlelerle arasındaki mesafeyi korumasının önemini şöyle ifade etmektedir: »Vulgär ist Kunst, welche Menschen erniedrigt, indem sie die Distanz herabsetzt, den bereits erniedrigten Menschen zu Willen ist;«., Theodor W. Adorno: A.g.e.: 466)]. [Ing.: 314-315.]

ne çıkarsa yer, yutar. Trajik olanın silinip gitmesinin temel nedenlerinden biri de budur [*einer der Gründe für die Liquidation des Tragischen*].[27]

Dolayısıyla, Adorno'nun yerinde gözlemiyle, *kitsch* öyle basitçe kültürlülük savunucularının (*Bildungsglaube*) sandıklarının tersine, 'gerçek' sanata düşman cepheye teslim olmanın doğurduğu, sanatın da kusup bünyesinden atıverdiği bir şey olmayıp, daha fazlasıdır. Bir başka deyişle, sanatın bağrında kuluçkada yatan ve dışarı fırlayacağı anı sinsice kollayan, bu nedenle öyle hafife alınamayacak bir olgudur *kitsch*.[28] Ucuz ve pazarlanabilir duygulara teslim olma eğilimi zaten çağdaş insanda iyice yuvalandığından, o anın gelmesi de fazla gecikmez. Özellikle yarı-okumuş bilince özgü, romantizmden

27 Yukarıdaki özet ve alıntının kaynağı Adorno'nun şu uzun pasajıdır: »Was an Kunstwerken vulgär sei, ist so schwer zu bestimmen, wie die von Erwin Ratz aufgeworfene Frage zu beantworten, wodurch Kunst, ihrem apriorischen Gestus nach Protest gegen Vulgarität, dieser doch integriert werden könne. Nur verstümmelt repräsentiert das Vulgäre das von der sogenannten hohen Kunst draußen gehaltene Plebejische. Wo jene von plebejischen Momenten ohne Augenzwinkern sich inspirieren ließ, hat sie eine Schwere gewonnen, die das Gegenteil des Vulgären ist. Vulgär ward Kunst durch Herablassung: wo sie, zumal durch Humor, ans deformierte Bewußtsein appelliert und es bestätigt. Der Herrschaft paßte es ins Konzept, wenn das, was sie aus den Massen gemacht hat und wozu sie die Massen drillt, aufs Schuldkontoder Massen verbucht würde. Kunst achtet die Massen, indem sie ihnen gegenübertritt als dem, was sie sein könnten, anstatt ihnen in ihrer entwürdigten Gestalt sich anzupassen. Gesellschaftlich ist das Vulgäre in der Kunst die subjektive Identifikation mit der objektiv reproduzierten Erniedrigung. Anstelle des den Massen Vorenthaltenen wird von ihnen reaktiv, aus Rancune genossen, was von Versagung bewirkt ist und die Stelle des Versagten usurpiert. Daß niedrige Kunst, Unterhaltung selbstverständlich und gesellschaftlich legitim sei, ist Ideologie; jene Selbstverständlichkeit ist allein Ausdruck der Allgegenwart von Repression... Dies Interesse zumindest wird vom Vulgären wahrgenommen. Weil ästhetische Vulgarität undialektisch die Invariante sozialer Erniedrigung nachmacht, hat sie keine Geschichte; die Graffiti feiern ihre ewige Wiederkehr. Kein Stoff dürfte je als vulgär von der Kunst tabuiert werden; Vulgarität ist ein Verhältnis zu den Stoffen und denen, an welche appelliert wird. Ihre Expansion zum Totalen hat mittlerweile verschluckt, was als edel und sublim sich geriert: einer der Gründe für die Liquidation des Tragischen.«, Theodor W. Adorno: A.g.e.: 355-357)]. [Ing.: 239.]

28 »Kitsch ist nicht, wie der Bildungsglaube es möchte, bloßes Abfallsprodukt der Kunst, entstanden durch treulose Akkommodation, sondern lauert in ihr auf die stets wiederkehrenden Gelegenheiten, aus der Kunst hervorzuspringen.« Theodor W. Adorno, A.g.e.: 355)]. [Ing.: 239.]

bozma "Sevdim bu eseri!" tarzı giydirilmiş-öznel tüketici beğenisi sürdükçe *kitsch* denen kültür çöplüğünün değişik düzlem/düzeylerdeki (*Niveau*) sultası da sürer gider.[29]

Değinmeden geçmeyelim, konu ister Adorno'nun ya da başkalarının *kitsch* hakkında görüşlerinin bugün bizlere ne ifade ettiği olsun ister bir başkası, bizimki gibi toplumların düşünce haritasında içine kolaylıkla düşebileceğimiz, yekdiğerini tamamlayan iki tür başka tehlike var.

Bir yanda, örneğin Frankfurt Okulu'nun katkılarını doğru dürüst okuyan herkesin zaten bildiği meseleleri allandırıp pullandırarak aktaran ve bu yolla toplumumuzun iç çelişmelerini bir güzel teğet geçip cesaretsiz bir düşünce tembelliğine icazet çıkaran 'hiçbir yerci' teorik cambazlıklar. İktisat yazınından ödünç bir deyişle, bir tür aynının 'yeniden-üretimi;' gene aynı dili kullanırsak, en azından 'genişletilmiş yeniden üretim' bile değil.

Öte yanda da, ilkine kısmen haklı nedenlerle ters düşen ama aşırı görecelik yüklü 'bize özgülük' saplantısıyla toplumumuzun tarihsel süreçlerinin başka toplumlarınkilerle temelde paylaştığı özellikleri de bir çırpıda göz ardı eden, buna mukabil bir totalizmin ve onun yoldaşı görünüşlerin –bilerek 'görüngüler' (*phenomena*) demiyoruz– betimlenişiyle yetinmeyip, özgül toplum ve kültür süreçlerini gerçekten açımlayıp anlamayı sağlayacak dizginlenmiş teorik müdahalelere ve bu arada başkalarının geliştirdiği teorik saptamaları da sınamaya girişmekten hep kaçan, 'yerelci'liğin hakkını bile vermekten aciz 'düşünce tembelliği.'[30]

29 Adorno'nun değerlendirmesi şöyle: »Das halbgebildete Bewußtsein beharrt auf dem 'Mir gefällt es', zynisch-verlegen darüber lächelnd, daß der Kulturschund eigens fabriziert wird, um den Konsumenten hinters Licht zu führen: Kunst soll als Freizeitbeschäftigung bequem und unverbindlich sein; den Betrug nehmen sie in Kauf, weil sie insgeheim ahnen, daß das Prinzip ihres eigenen gesunden Realismus der Betrug des Gleich um Gleich ist. In solchem falschen und zugleich kunstfeindlichen Bewußtsein entfaltet sich das Fiktionsmoment der Kunst, ihr Scheincharakter in der bürgerlichen Gesellschaft: mundus vult decipi lautet ihr kategorischer Imperativ für den künstlerischen Konsum. Davon wird jegliche vorgeblich naive künstlerische Erfahrung mit Fäulnis überzogen; insofern ist sie unnaiv.« Theodor W. Adorno, A.g.e.: 349-350) [Ing.: 235.]

30 Bu ikincinin bildik ama pek üzerine konuşulmayan örneklerinden biri olarak, sözgelimi tarih disiplininde, hem alanda hem de teorik planda sabırla derinli-

Kısacası, sürekli mevzi değiştirerek yeni kamuflajlar altında birbirine karşı soluğu kesik mücadele veren her iki düşün konumunun da mâlûl olduğu 'düşünce tembelliği'ni aşmak yönünde ufak bir 'düşünce deneyi'ne girişilebilir mi örneğin elimiz altındaki konu vesile ittihaz edilerek?

Hepimizin az çok bildiği, fikir kabızlığından mustarip konumlar ortalıkta at koşturadursun, üzerinde durulmaya değer bir nokta var asıl. Frankfurt'çuların içinden çıktıkları toplumlara ilişkin gözlem, görgül saptama ve teorik müdahalelerini somut olarak toplumumuzun günümüzdeki bazı belirli süreçlerini ve değişim/dönüşümlerini anlamak yönünde seferber etmemiz pekâlâ olası görünüyor. Özellikle de Adorno'nun modern müzik üzerine felsefi gözlemlerindeki bazı ayrıntıları işleyerek, bu düşünce deneyini toplumumuzdan benzer örneklerle zenginleştirmemiz alabildiğine mümkün.

Bu noktada 'gerçek' sanat denilince ne anlaşıldığı bir yana, neden sanata gerek duyduğumuz konusunu da biraz deşmekte yarar var. Adorno'nun bu gereksinimle ilgili şu saptaması hiç de yanlış olmasa gerek:

> "Sanata duyulan gereksinimin kendisi ağırlıkla ideolojiktir. Sanat olmaksızın yaşamak da mümkündür; hem sadece nesnel olarak değil, dönüştürülen ortamlara asgari direnç gösteren bir çizgi izleyecek biçimde beğenilerini kolaylıkla de-

---

gine çalışma cesareti gösterecek yerde, sınırlı sayıda arşiv 'vesikası' üzerinden 'filanca ya da falanca konunun çalışması memleketimizde derinliğine henüz yapılmamıştır' yolundaki boş nakaratlarla 'bir ilke imza atmış' bulunduklarını ilan ederken, tarih bilgisindeki bir boşluğu gene boşlukla dolduran, üstelik gizli yetkecilikleriyle aba altından sopayı göstererek aynı konuyu çalışmaya ciddi heveslenenlerin de önünü tıkayan kimilerinin çözülen köylülüğe ve taşraya özgü kurnazlığı akla gelebilir. Bütün bunların karşısında bir Marc Bloch'un, bir Jean-Pierre Vernant'ın soylu çabaları düşünülsün. Tarihsel imgelem gücünün sınırları malumat silolamanın ötesine geçmediği sürece, sayısız belge okunmuş olsa ne fark eder ki ayrıca? Belgeleri açığa çıkarmak elbette önemlidir; ama salt disipline özgü bazı teknikleri (eski dil ve yazıları, değişik kaligrafileri bilmek, vb.) sürekli tekrarla öğrenmenin sağladığı avantajla, bulunduğu iktidar konumunda eşelemek tarih gibi önemli bir uğraşı nereye kadar götürebilir ki? Toplanan verilere disiplin getiren tarihsel, sosyolojik teoriler bilinmese bile 'imgelem'den yoksunsanız eğer, geçmiş ya da şimdiye ait bir gerçekliği nereye dek tartışabilirsiniz ki?

güştiren tüketicilerin psikolojik ekonomisi düşünüldüğünde de."[31]

Bazılarımıza sevimsiz gelebilecek bu tablonun nedenlerine gelindiğinde de, aynı Adorno hemen şunu eklemeyi ihmal etmez:

> "Erkeğine de kadınına da kendi benleri ötesinde düşünme alışkanlığını unutturarak, sadece bildik yaşamlarını yeniden üretmeleri ve talimle alıştırıldıkları bazı şeylersiz asla yapamayacakları inancını aşılayan bir toplumda, onlardan [bu durumu] aşmaları yönünde herhangi bir şey beklemek gereksizdir."[32]

İnsanların bazı şeylersiz de mutlu yaşayabilecekleri düşüncesine kapılmamaları için elinden geleni ardına koymayan 'tümelyönetim'li kapitalist kitle tüketim toplumunun sergilediği bu karamsar tabloda sanatın da kültürün de bağrında beslenen *kitsch*'in arsızca öne fırlamasına şaşmamak gerek. Az önce değinilen reel sosyalist ya da faşist yönetimlerin güdümündeki toplumlarda ise *kitsch* ayrıca incelenmesi gereken bir konu.

Bu arada, tartışmamızı destekler nitelikte olması nedeniyle, Hannah Arendt'in 'kitle kültürü'ne ilişkin yerinde bazı gözlemlerinin üzerinde durmak gerekir.

Bir kere, Arendt'in vurguladığı nokta, asıl önemli sorunun modern toplumun 'kitle toplumu' (*mass society*) olmasında ve kültürel nesnelerin toplumda pazar mekanizması ya da başka yollarla kitle ölçeğinde dağıtımında (*mass distribution*) aranmaması gerektiğidir. Kendi sözcükleriyle:

---

31 »Das Bedürfnis nach Kunst selbst ist weithin Ideologie, es ginge auch ohne Kunst, nicht nur objektiv sondern auch im Seelenhaushalt der Konsumenten, die unter veränderten Bedingungen ihrer Existenz mühelos zum Wechsel ihres Geschmacks zu veranlassen sind, wofern er nur der Linie des geringsten Widerstands folgt.«, Theodor W. Adorno, A.g.e.: 361. [Ing.: 243.]

32 »In einer Gesellschaft, die den Menschen abgewöhnt, über sich hinaus zu denken, ist, was die Reproduktion ihres Lebens übersteigt und wovon ihnen eingeläut wird, daß sie ohne es nicht auskämen, überflüssig.«, Theodor W. Adorno, A.g.e.: 361. [Ing.: 243.]

"Ne zaman ki kitle toplumu kültürel nesneleri pençesine geçirmeye başlar, işte o zaman kitle kültürü [dedikleri] ortaya çıkar. Buradaki tehlike tüm diğer biyolojik süreçler gibi toplumun yaşam sürecinin de doymak bilmezcesine her şeyi kendi metabolizma döngüsü içine çekmesi, böylece kültürel nesneleri sözcüğün tam anlamıyla tüketmesi, yiyip bitirmesi, yok etmesindedir... Kitaplar ya da röprodüksiyon resimler piyasaya ucuzca dökülüp çok iyi satış yaptıklarında, bu durum o nesnelerin doğasını etkilemez. Ama aynı nesneler değiştirilmeye başlandığında, yani yeniden yazıldığında, sıkıştırılıp özetlendiğinde ve de röprodüksiyonlarında ya da film hazırlığı için *kitsch*'e indirgendiklerinde doğaları da etkilenir. Bunun anlamı kültürün kitlelere yayılması değil, [tersine] eğlenceye yer açmak için kültürün imhasıdır."[33]

Evet de, bu yolla insan cinsinin kadınıyla erkeğiyle şablon bazı alışkanlıklar içine itilmesinin ve tekdüze çağdaş yaşam tarzına özgü boşluğun *kitsch* nesneler ve ucuz eğlence ile doldurulmasının doğurguları neler? Burada da gene ister istemez Adorno'nun şu ünlü ifadesi geliyor akıllara:

"Sözümona deneyim sanılan şey sadece sadaka gibi avuca tutuşturulan bir kültür bozuntusudur (*Surrogat*). Bu ikame hakkında bile kişinin kafasındaki kavramlar basitlemelerden ibarettir. Hayranlarının hiçbirinin olamayacağı ölçüde sığ ve tekdüze olan kültür endüstrisi ürünleri, aynı zamanda amaçladıkları özdeşleşmeyi engelleyebilmektedirler. Kül-

33 Hannah Arendt, "The Crisis in Culture," **Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought** (Cleveland ve New York: The World Publishing Co., 1963): 207. Adorno'nun şu yazdıkları da Arendt'in gözlem ve değerlendirmesini destekler yöndedir: "Kitle iletişim araçları ortamına (*Massenmedien; mass media*) züppece burun kıvırmak gerizekâlılıktır. Ancak bu ortamın işlevi değiştirildiğinde Kültür Endüstrisi'nin zihinler üzerindeki tekeli kırılabilir; [yoksa böyle kaçıp da] toplumsal iktidarsızlığa kendini mahkum ederek değil. [»Vornehmtun gegen die Massenmedien ist läppisch; einzig indem man deren Funktion verändert, nicht durch den Rückzug in die gesellschaftliche Ohnmacht läßt sich das geistige Monopol der Kulturindustrie brechen.«]," »Neue Musik, Interpretation, Publikum«, **Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III, Klangfiguren**: 49. [Ing.: "New Music, Interpretation, Audience," **Sound Figures**: 44].

tür Endüstrisi'nin erkek ve kadınlara neler çektirdiği sorusu belki de çok safdil bir soru. Soruyla beklenenden çok daha yaygın bir etkidir bu. Gene boşlukla doldurulan boş zaman, sahte bilinç bile üretmediği gibi 'şeyler'i de oldukları gibi bırakan bir zorlamadır sadece."[34]

Kitsch'e ilişkin bu gibi nokta ve sorular akılda tutulduğunda, sözümona 'kültür' adına salt değişik müzik türlerinde değil, değişen ölçülerde epeydir yazın, resim, heykel, tiyatro ve performans sanatları türünden sanat-kültür etkinliklerinin bir kısmında[35] kimi zaman açıkca, bazen de sinsice yayılan *kitsch* görüngü (*phenomenon*) hakkında Adorno'nun iki önemli saptaması var ki tartışmamızın kalanında akılda tutmamız yararlı olacaktır.

1. *Kitsch*'in tüm kurnazlığıyla duyguları talan ederek (*der Gefühlsplunder des Kitsches*) bozuk para gibi harcadığı bir ortamda en azından müzik alanında arada bir 'gerçek sanat' izlenimi yaratan bir cephe kaplamasıyla ve sanki yüksek beğeniye hitap edermişçesine aynı *kitsch*'in 'seviyeli (*mit Niveau*) bir görünüşle arz-ı endâm eylediğine, hatta hakiki sanat edasıyla ortalıkta uzun süre kasım kasım gezindiğine de tanık olunur. Gene özellikle müzikten örnek getirilirse, böylesi durumlarda *kitsch* bestecisini aşan bir nesnellik bile arzedebilir. Bunu anlamak bir dereceye kadar mümkündür; ama eğer besteci tarafından kendi öznel planında sanat kılıfı altında *kitsch* besleniyor-

34 »[W]as fürs Erlebnis gilt, ist kulturell angedrehtes Surrogat. Selbst von ihm macht man sich noch zu simple Vorstellungen. Die Produkte der Kulturindustrie, flacher und standardisierter als je einer ihrer Liebhaber sein kann, dürften stets zugleich jene Identifikation verhindern, auf welche sie abzielen. Die Frage, was die Kulturindustrie den Menschen antue, ist wahrscheinlich allzu naiv, ihr Effekt weit unspezifischer, als die Form der Frage suggeriert. Die leere Zeit wird mit Leerem ausgefüllt, nicht einmal falsches Bewußtsein produziert, nur bereits vorhandenes mit Anstrengung so gelassen, wie es ist.« Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie: 365) [Ing.: 246].

35 'Bir kısmında' diyorum, çünkü 'kültür' sadece 'sanat'a indirgenip salt onunla sınırlandırılamaz. Bu ince ayrımı Hannah Arendt'in titizlikle vurguladığı görülür. Ona göre, 'kültür' üzerine her tartışmanın çıkış noktası 'sanat'tır; ama 'kültür' önünde sonunda siyasetin alanıyla buluşur. A.g.e.: 207 vdd, özellikle 210.

sa bu durum çok daha tehlikelidir. Her iki tehlikenin de farkında olan Adorno da şöyle yazmıştır:

> "En kötü *kitsch* ise baştan hemen algılanamayan, 'kaliteli' [görünümünde] ve beste olmak iddiası taşıyan *kitsch*'tir."[36]

2. İşte bu durumda sanat eseri edasıyla [eklemiş olalım 've de işvesiyle'] ortada kırıtıp gezinen *kitsch*'in deşifre edilerek, gizlediği ucuzluğun gözler önüne serilmesi gerekir. Bunun için de, kaçınılmaz olarak o eserin (örneğin müzik alanında) içerik analizi değil, biçimsel-teknik bir analizinin yapılması gereklidir.[37]

* * *

Konumuz *kitsch* üzerine tartışmamızı şu iddiayla sürdürebiliriz örneğin:

Toplumun ayrıcalıklı sınıflarının bazı kesimleri ve belirli tuzu kuru toplumsal katmanlarda neredeyse saplantıya dönüşmüş 'yüksek sanat' beğenisi –unutmayalım, burada bile en azından içgüdüsel düzeyde yatırım fırsatlarının gözetildiği de gözden kaçmaz– ile aynı sınıf ve katmanların 'hegemonya'sı arasında bağ kurulabileceği gibi, *kitsch* beğeniyle donan-

---

36 »Der ärgste Kitsch ist der mit 'Niveau', der nicht von vornherein kenntlich ist, sondern kompositorischen Anspruch erhebt.« Theodor W. Adorno, »Kitsch«, Gesammelte Schriften, Band 18: Musikalische Schriften V: 794) [Ing.: Theodor W. Adorno, "Kitsch," Essays on Music, seçki, önsöz, yorum, ve notlar Richard Lippert, yeni çev. Susan H. Gillespie (Berkeley: University of California Press, 2004): 504]. Yalnız Adorno değil, George Steiner de modern sanatın içinde ortalıkta gezinen çoğu eserin "zalim, sadist kitsch olduğu"nu özellikle vurgulayarak şöyle sürdürür: "Lukács bu [modern sanat olgusu] ile gezegenin Amerikanlaştırılışı, sanayileşme ve *Kitscherei* arasında bir ilişki görmekte çok haklıydı. Bu Disneyland'-dı işte; Lukács da bu tehlikeyi erkenden apaçık görmüştü." "Interview with George Steiner: 30 Aralık 1991, Churchill College, Cambridge," Lukács after Communism, ed. Eva L. Corredor (Durham ve Londra: Duke Univ. Press, 1997): 68.

37 »Ihn zu entlarven, gibt es als Mittel allein die technische Kritik: Kitschelemente in 'ernst' gemeinten Kompositionen überführen sich stets durch technische Unstimmigkeiten. Freilich bieten die allein den Einsatz: technische Unstimmigkeit braucht nicht notwendig Kitsch zu sein.« Theodor W. Adorno, »Kitsch«, Gesammelte Schriften, Band 18: Musikalische Schriften V: 794.[Ing.: 504.]

mış çalışan ya da işsiz kitlelerin sömürüyü bile bile lâdes 'onay'layıp boyun eğmesi arasında da benzer bir bağ kurmak pekâlâ mümkündür.

Öte yanda ise, 'yüksek' sanatseverlik aynı sınıfsal nedenlerle sanatın hemen her dalında 'pleb' unsuru aşağılamayı tercih ettiği için kendi koynundan *kitsch*'in hınzırca doğmasına neden olmuş; bu yolla da gene farkında olmadan bizzat kendisinin *kitsch*leşmesine kapı aralamıştır. Adorno'nun 'yüksek' sanatseverliğe hizmet götüren 'maestro' figürüne örnek getirdiği bir zamanın tanınmış orkestra şefi Arturo Toscanini'nin orkestra üzerinde kurduğu despotik yönetimin tümyönetime geçmekte olan bir toplumun bir nevi mikrokozmosu olduğunu düşünmemize yol açan yazısında da aynı *kitsch*leşmeye dikkatin çekildiğini görüyoruz.[38] Adorno Arturo Toscanini'nin piyasayı koklayan despotizmini müziğe adanmışlığını raslantıya tahammül edemeyen bir mekanikliğe kurban eden bir hayvan terbiyecisininkine benzetir. Toscanini'nin en ufak bir falsoya yer vermeyecek ölçüde her şey ve herkes üzerinde uyguladığı diktatörce tümdenetim müzik aygıtını tapıncak haline getirmekten başka bir şey de değildir aslında. Bu denetimi bestenin gerektirdiklerine göre ayarlamak aklından fazla geçmiyor gibidir maestro hazretlerinin (sonunda Berlin filarmoninin canına tak edip de dehlediği Herbert von Karajan da bir başka örnek olarak akla geliyor bu arada). Bir tarihî eğilime müzikten örnek oluşturan Toscanini hakkında Adorno'nun şu cümlesi *kitsch*'leşme yönünde birçok şeyi özetler niteliktedir: "Toscanini'nin dikbakışı altında (*unter dem Blickstrahl Toscaninis*) müzik şeyleşerek prefabrik ürüne dönüşmüştür... Tüm öznel tutarlılığı ve zirvedeki tüm ustalığına karşın Toscanini'nin çabaları müziği saat gibi işlediği için etkileyici ama içte bomboş bir güce dönüştürür." Peki ya hayran dinleyici kitlesi? "Onların gözünde maestro hem başbuğ-kişiliğinin hem de dinin (başbuğ-dininin?)

38 Bkz." Theodor W. Adorno, »Die Meisterschaft des Maestro«, **Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III, Klangfiguren**: 56. [Ing.: "The Mastery of the Maestro," Sound Figures: 44].

bir ikâmesi (*Ersatz für Führerpersönlichkeit und Religion*) hem de teknik ile yönetimin müzik üzerindeki zaferinin ifadesidir. Kendileri de artık müzik yönetiminin nesneleri haline geldiklerinden, Toscanini'nin avucunda güvende hissederler kendilerini. İnanırlarki, müziğe duydukları coşku kendi incelmişliklerinin ispatıdır."[39]

Böyle bir toplumun dışa sergileyebileceği eşitlikçi ve demokratik görünüşler ve salgıladığı ünlüler resmigeçidi ardında bile gizliden sınıf hegemonyasının sürdüğünü bir kez daha hatırlamamızın yanı sıra, bu sınıf ve katmanların beğeni ve estetik deneyimlerinin teknobilimsel ilerlemelerle donanan geç kapitalizme özgü 'kültür endüstrisi' koşullarında nasıl biçimlendirilip beslendiğine daha yakından bakmak gerekir. Adorno'nun önemli bulduğum bir teşhisine göre, '*highbrow*' ('kalkıkkaş,' 'samurkaş,' 'burnubüyük') sanat beğenisinin hiç istemese de '*lowbrow*'ların ('düşükkaş,' 'ezikkaş,' 'ezikbüzük') ve '*middlebrow*'ların ('düzkaş,' 'çatıkkaş,' 'aradaderede') beğenileriyle paylaşmak zorunda kaldığı bir ortak payda oluşur geç kapitalizme özgü kültür endüstrisi koşulları yerleştiğinde.[40] Adorno'nun 1950'ler ortasındaki bir tespitine örnek

---

39 »Musik wird unter dem Blickstrahl Toscaninis verdinglicht zum Fertigfabrikat... Bei größter subjektiver Integrität, größtem handwerklichen Vermögen bereitet Toscaninis handwerklich beschränkte Anstrengung Unheil. Sie verwandelt Musik in eine durchs bloße Am-Schnürchen-Gehen imponierende Macht, leer im Inneren...die Hörer. Ihnen ist der Maestro beides, Ersatz für Führerpersönlichkeit und Religion, und Ausdruck des Sieges von Technik und Verwaltung über die Musik; bei ihm fühlen sie sich, als nun auch musikalisch Verwaltete, sicher und geborgen. Während sie glauben, durch ihre Begeisterung die eigene Kultiviertheit unter Beweis zu stellen,...«. Adorno, »Die Meisterschaft des Maestro«, A.g.e.: 57, 66. [Ing.: 44, 52-53] [altını ben çizdim.].

40 Adorno'nun metinlerinde bilerek bıraktığı '*highbrow*,' '*middlebrow*' ve '*lowbrow*' sözcüklerini şimdilik dilimizde sözcüklerin işaret ettiği toplumsal gerçekleri dilevuran mecazi sıfatlandırmalar düzeyine (örneğin, 'burnubüyükler' 'aradaderedekiler' ve 'ezikbüzükler') tırmanamamış sözcüklerle (örneğin, 'kalkıkkaş', 'çatıkkaş,' ve 'ezikkaş') geçici karşılayarak yetersiz de olsa yerlileştirmeyi düşünebiliriz. Bu üç sözcüğün ya da en azından 1903 civarında kullanılmaya başlanan tepedeki ve en alttakileri betimleyici sıfatlandırmaların etimolojisine de bir ölçüde değinmek gerekir. Amerika'da herkesin çalışan sınıftan ve eşit olduğu palavrasına en büyük darbe her iki sözcüğün de baştaki neredeyse ırkçı tanımlarından gelebilir; '*Highbrow*' sözcüğünün etimolojisine bakarsak, ilk elde, zekâ ve inceliğe sahip birinin kaş çizgisinin daha yüksek olduğu yönünde bir izleni-

getirdiği farklı radyo programları şablonu, sınırlı da olsa bugünün Türkiye'sinde epeydir her toplumsal kesimin nabzına şerbet vererek bir kültür hizmetini yerine getirdiğini sanan devletin harbi ideolojik aygıtı bir çatı altındaki değişik radyo kanalları için de geçerliğini koruyor kanısındayım. Adorno'nun tespitine göre, kültürlülüğün [*Die Bildung*] çözülüşünün belirtileri arasında önemi hiç de azımsanamaz bir tanesi var ki, o da ne denli sorunlaştırılması gerekli olursa olsun, özerk 'yüksek' sanat ile ticari 'hafif['*light*' desek mi efe'm?] sanat arasındaki pusula değerinde ayrımın (*fragwürdige Unterschied von autonomer »hoher« und kommerzieller »leichter« Kunst*) az aşağıda bulanıklaşmasıdır – ki Macdonald'ın tartışması üzerinden özerk 'yüksek' sanatın önemine tekrar geleceğiz. Asıl ilginci, insanların bu durumun hiç de farkına varmayışları. Cabası da, bir yanda 'hafif' sanatı özerk 'yüksek' sanat karşısında savunmaktan başka çareleri olmayacak denli zavallı, bir de bununla bir iş becerdiklerini sanan entelektüel taifesi ile öte yanda kendilerini çağın ruhunun (*Zeitgeist*) öncü müfrezesi diye lanse edecek denli yüzsüz ama varolan durumdan da çabuk arpalanmayı iyi beceren kültür endüstrisinin sınırlı zekâ sahibi, müptezel borazancıbaşıları (Adorno'nun sözcükleriyle: *>die banausischen Champions der Kulturindustrie<*) Ortaya dökülen yavanlığa özgü gri rengin biraz tonlaştırılmasında sayısız yarar görüldüğü içindir ki, '*highbrow*,' '*lowbrow*' ve '*middlebrow*' şemasına göre dağıtılan dinleyici kitlesinin beğenileri gözetilerek kültür denen gecekondunun yeniden örgütlenmesine girişilmiş, bu yolda da sözgelimi farklı türden dinleyiciye hitap eden radyo kanalları (örneğin bir zamanların Amerika'sında, birinci, ikinci, üçüncü, vb. program diye bilinen şeyler) ortaya çıkmıştır. Adorno böyle kültür düzeyleri (*Kulturniveaus*) yaratarak yürütülen radyo programlarını en azından tiksindirici bulmaktadır.[41] Bu arada, Türkiye'de devlet güdümü dışındaki çoğu radyo ve

me yer açtığı söylenebilir. Aynı şekilde, '*lowbrow*' sözcüğüne gelince, aşağı addedilen bir kişinin zekâ ve incelikten yoksunluğuna işaret eden bir sözcükle karşı karşıyayız.

41 Adorno'nun sert tespitine dilimizin ruhundan bir şeyler kattığımın iyi bilincindeyim. Hazretin tespitini veren pasaj aslında aynen şöyledir: »Unter den

tv kanallarının işleyişinin çok daha vahim bir manzara arzettiğini ve Adorno'nun acımasız şu tespitini de alabildiğine doğruladığını belirtmeden geçmeyeyim: tümyönetim çağında 'kültür' denilen şey hâlâ kaldıysa eğer, o şeyin kendi yarattığı modern barbarları aşağılamaya da artık ihtiyacı kalmamıştır; bunun için yüzyıllar boyu tortulaşagelen barbarlıkları güçlendirecek ritüelleri işe koşması yeter de artar bile.[42]

Adorno'nun yer yer oldukça sert ama sonunda doğru çıktığını düşündüğüm değerlendirmelerinin değerini yeterince verebilmek için, söz konusu üç sözcük arasında özellikle '*middlebrow*'un biraz açılması gerekir.[43]

Symptomen des Zerfalls von Bildung ist nicht das letzte, daß der wie sehr auch fragwürdige Unterschied von autonomer >hoher< und kommerzieller >leichter< Kunst zwar nicht kritisch durchschaut, dafür aber überhaupt nicht mehr wahrgenommen wird. Nachdem einige kulturdefaitistische Intellektuelle diese gegen jene ausspielten, haben die banausischen Champions der Kulturindustrie auch noch die stolze Zuversicht, an der Spitze des Zeitgeistes zu marschieren. Die mittlerweile selber nach dem Schema lowbrow, middlebrow und highbrow für Hörer erster, zweiter und dritter Programme organisierte Scheidung von >Kulturniveaus< ist widerwärtig.«, Theodor W. Adorno, »Zeitlose Mode. Zum Jazz«, Gesammelte Schriften, Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Prismen:: 130-131. [Ing.: "Perennial Fashion-Jazz," Theodor Adorno, Prisms, çev. Samuel ve Shierry Weber (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981): 121-132.]) [altını ben çizdim]

42 »Im Zeitalter totaler Verwaltung braucht Kultur gar nicht mehr primär die von ihr geschaffenen Barbaren zu erniedrigen; es genügt, daß sie die Barbarei, die seit Ãonen subjektiv sich sedimentierte, durch ihre Rituale bekräftigt.«, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie: 356)]. [Ing.: 240.]. 18. yüzyılda kültür (*Kultur*) ve kültürlenme (*Bildung*) denilince anlaşılandan günümüzde ne denli uzak düşüldüğüne uçta bir örnek getirelim ciddi yabancı TV kanallarının dilinden: artık İngilizce haber metinlerinde 'yolsuzluk kültürü' (*culture of corruption*), daha da ilginci, 'görece yaptığı yanına kalma kültürü'nden (*culture of relative impunity*) bile dem vurulabilmektedir, sözgelimi Güney Kore'deki sayısız skandaldan biri haberlere çıkmışsa.

43 Bu minvalde '*middlebrow*' kültüründen söz edeceksek, öncelikle şunların altını çizmek gerekiyor: *Oxford English Dictionary*'ye göre, '*middlebrow*' sözcüğü ilk kez 1925 yılında *Punch* dergisinde 'günün birinde arzu ve hayallerine kavuşmayı ümit edenleri anlatmak için kullanılmış.' Sözcük –adı üstünde– ne 'kalkıkkaş' (samurkaş) ne de 'düşükkaş' (ezikkaş) olmayıp, tam da arada derede olduğundan –bu yüzden Virginia Woolf onlarla '*betwixt and between*' (ne bu ne o) diye alay eder– bu ara kategoriyi şimdilik en iyimser bakışla 'düzkaş' olarak nitelemeyi ya da özellikle Türkiye'de ucuzdan yetkeciliğe (dolayısıyla totaliterliğe) yatkın çatıkkaşlılıkları nedeniyle 'çatıkkaş' diye adlandırmayı yeğleyebiliriz.

Örnek olarak, Virginia Woolf'un 1930'ların sonuna doğru *New Statesman* dergisine göndermek üzere kaleme alıp da bir nedenle gönderilmeyen mektubuyla işe başlayabiliriz. Woolf'un mektubunda '*Battle of the Brows*' olarak adlandırdığı mücadelede kendisinin nerede durduğunu apaçık ifade ettiği ("*I honour and respect highbrows*") üzere: '*highbrow*' bir erkek ya da kadın safkan yetişmiş bir zekâya (zihne) sahip olduğundan bir fikrin peşinden doludizgin gitmekten kaçınmaz (*a man or a woman of thoroughbred intelligence who rides his mind at a gallop... in pursuit of an idea*). Woolf '*lowbrow*'u da toplumdaki yerine şöyle bir oturtup betimliyor: bir yaşamı sürdürmek için safkan yetişmiş bir bedeni ömür boyu doludizgin koşturan bir erkek ya da kadın (*a man or a woman of thoroughbred vitality who rides his body in pursuit of a living at a gallop across life*). Mektubunda bu iki değişik kaşlı insan türünü betimlerken en azından Eflâtundan beri yapılan "zihin-beden" ayrımını da belli belirsiz işe koşan Woolf'un, varolan sınıflar kalkülüsüne ancak bir dereceye kadar ihanet edebilen Bloomsbury entellektüelliği gereği, İngiltere'deki sınıflar ayrımına tozpembe, *Fabian*'ımsı gözlüklerle bakarak, beğenileri (ve de kaş çizgileri) çok farklı iki temel sınıf arasında üstelik bir de dayanışma görmesi hele bir ilginç. Bizler de safkan zihniyle safkan beygir üstündeki gemi elinde binicinin beygirle dayanışma içinde dörtnala ama nedense onun ayrıcalığındaki fikirlerin nurlu ufkuna yol alırken düşünüyor; ardından da Woolf'un şu yazdıklarını okuyunca, ne yapacağımızı şaşırarak bir ayrı tuhaf oluyoruz: "'*Lowbrow*'lara saygı duymak onurlandırır beni – onurlanmayan bir '*highbrow*' da tanımadım hiç... '*Lowbrow*'ların da '*highbrow*'ların da birbirine ihtiyacı vardır ve karşılıklı olarak bundan eşit derecede onur duyarlar. (*I honour and respect lowbrows--and I have never known a highbrow who did not... Lowbrows need highbrows and honour them just as much as highbrows need lowbrows and honour them.*)."[44]

Ama ya şu '*middlebrow*'lar? "kolay yanıtlanamayacak bir

44 Woolf'un bu yazdıklarını bir de Robert Altman'ın filmi *Gosford Park*'ı (2001) izledikten sonra yeniden düşünsek; ne dersiniz?

soru bu" diye sürdürüyor Woolf, "Bunların kaşları öbürkilerin ne birine ne de diğerine benzer... aradazekâ sahibi..., sanat ya da yaşam bir tek şey peşine düşmek yerine ikisini de oldukça sevimsizce para, şöhret, iktidar ve prestijle karıştırıp bulamaca çevirenler (..no easy question to answer... *Their brows are betwixt and between. The middlebrow .. man, or woman, of middlebred intelligence..., in pursuit of no single object, neither art itself nor life itself, but both mixed indistinguishably, and rather nastily, with money, fame, power, or prestige...*)"[45]

Mektubunu bitirirken de '*middlebrow*' özellikleri taşıyan herhangi birinin bırakın semtinden geçmesine izin vermek şöyle dursun, kendisine '*middlebrow*' sıfatını her kim yakıştırsa vay haline tehdidini sözkonusu derginin editörüne saygılarıyla açıkca savurur Woolf ("*If any human being, man, woman, dog, cat or half-crushed worm dares call me 'middlebrow' I will take my pen and stab him, dead. Yours etc.,*").

Woolf'un zamanında başkalarının, özellikle sanat-edebiyat eleştirmenlerinin de arada deredeki bu gizli ya da açık paragöz, şöhret, iktidar ve statü delisi kesimin yarım kültürlülüğünü ve yeterince pişmemiş sanat beğenisini aşağıladıkları göze çarpar. Bu eleştirmenlerden özellikle çaplı ikisini, tümyönetim toplumuyla ve ona özgü 'Kültür Endüstrisi'nin birlikte güle oynaya *kitsch*'leşmesini teşvik ettiği '*highbrow culture*' ile '*lowbrow culture*' arasında ilkinin altını oyarak yerine getirdikleri işlevin de üstünü örten '*middlebrow*' sözcüğünün palavradan demokratik, kurusıkı bir popülizm adına işletildiğini bizzat Amerikan yaşamı içinden gözleyerek, özellikle geç dönem yazılarında asıl tehlikenin bu arada deredeki, yarım kültürlü '*middlebrow*' beğenisinin yaygınlaşmasından geldiğine dikkatleri çeken Clement Greenberg ile '*lowbrow*' ve '*middlebrow*' kültür arasındaki dayanışmanın *kitsch* niteliğini ortaya koyan Dwight Macdonald'ın konuyla ilgili yazdıklarına gelelim şimdi de.

---

45 Virginia Woolf, Essays (A Project Gutenberg of Australia eBook. Date first posted: Ekim 2002) http://gutenberg.net.au/ebooks02/0200771.txt [özgün baskısı: **The Death of a Moth and Other Essays**, ed. Leonard Woolf (1942), Chapter 23].

Kitsch konusunda en ses getiren yazılardan birini daha 1939'da yayınlayan[46] Clement Greenberg'in sonraki yazılarında ve kendisiyle yapılan görüşmelerde vurguladığı da '*middlebrow*' kesimin *avant-garde* tarafından temsil edilen hakiki sanat karşısında daha büyük bir tehlike oluşturduğudur.[47] Ama kanımca '*middlebrow*' kültürüne yöneltilen en keskin ve ağır eleştiri Dwight Macdonald'ın 1960 yılında iki kısım halinde yayımlanan "Masscult and Midcult" başlıklı yazısında yer alır.[48] *Kitsch*'in '*lowbrow*' ve '*middlebrow*' yaşam tarzı ve kültürünü nasıl hormonladığını vurgulayabilmek için bu yazıda yer alan bazı gözlem ve savları Türkiye'nin günümüz koşullarını da akılda tutarak bir ölçüde irdelemek yararsız olmayacaktır. Çünkü Macdonald'ın neredeyse yarım yüzyıl önce yayımlanan bu çalışmasının bugün de geçerli teşhis ve değerlendirmelerle yüklü olduğunu düşünüyorum.

Önce fazla Amerikanca ve biraz da zoraki kısaltma kokan şu iki sözcüğü, '*masscult*' ile '*midcult*'ın anlamlarını vermekle işe başlayalım. Tahmin edilebileceği gibi, sözcüklerden birincisiyle 'kitlekültü[rü]', ikincisiyle de 'arakült[ür]' kastedilmektedir. Macdonald bu kısaltmalarıyla sonunda *kitsch*'de son bulacak her iki kesim kültürünün de piyasa ekonomisi koşullarınca belirlenen 'kült'ler olarak da düşünülmesine göndermede mi bulunmak istemiştir, pek belli değil.

Ama açıktır ki, *kitsch* daha 20. yüzyılda, özellikle de Amerika'da sadece '*lowbrow*'ların dünyasına değil, '*middlebrow*'larınkine de damgasını vurmuştur. Ama 'arakült[ür]'ü (*Midcult*) genelde asıl tehlikeli kılan, '*highbrow*'ların 'yük-

---

46 Bkz. "Avant-Garde and Kitsch," **Partisan Review**, 6 (Güz 1939): 34-49.

47 Örneğin bkz. Clement Greenberg, "Modern and Postmodern", William Dobell Memorial Lecture, Sydney, Australia, Oct 31, 1979, *Arts* 54, No. 6 (Şubat 1980). Greenberg **The Edmonton Contemporary Artists' Society Newsletter**, III/2 & IV/1'de yayınlanan kendisiyle görüşmede de 'soyut dışavurumcu' sanatçılar (*Abstract Expressionists*) ve benzerlerinin Amerikan toplumunda geç kabul görmesinde '*middlebrow*' beğenisinin ciddi payı olduğunu düşünmektedir. http://www.sharecom.ca/greenberg/interview.html

48 Dwight Macdonald, "Masscult and Midcult," Part I ve Part II, **Partisan Review**, XXVII/2 (Bahar 1960): 203-233; XXVII/4 (Güz 1960): 589-631.

sek kültür'üyle '*lowbrow*'ların 'kitle kültü[rü]' arasındaki eski belirgin çizgiyi gittikçe bulanıklaştırması, belirsizleştirmesidir. Üstelik aynı Macdonald'ın vurguladığı bir başka gerçek daha var; o da 'arakült'te kahredici ölçüde Amerikan bir yanın bulunması ("*And there is something damnably American about Midcult.*"[49]). Bu 'aradakilerin kültürü' de, Macdonald'ın açık deyişiyle, '*lowbrow*'lara özgü 'kitle kültü[rü]'nün 'Yüksek Kültür'le (*High Culture*) yakın geçmişte girdiği gayrımeşru ilişkinin ürünüdür.[50] Kendisi açıkça şöyle yazar:

> "Daha gelişmiş şu zamanda, Yüksek Kültür [*High Culture*] karşısındaki asıl tehlike 'Kitlekültü'nden [*Masscult*] çok, ikincinin birinciyle girdiği gayrıtabii münasebetin dölledi-ği kendine özgü bir melezden gelmektedir. Yepyeni bir arada kültür ortaya çıktı ve ebeveynlerini yutmakla tehdit ediyor. Bu ara biçim –hadi adını 'Arakült' [*Midcult*] koyalım– 'Kitlekültü'nün özündeki, [hazır]formüllerle işleyiş, yerleşmiş hazır tepki ile popülarite dışında hiçbir standardın olması gibi tüm nitelikleri barındırmakta; ama kültürel bir incir yaprağıyla tüm bunları kibarca örtmektedir. 'Kitlekültü'nde oynanan oyun basittir – kalabalığı hangi yolla olursa olsun memnun etmek. 'Arakült' ise çift yönlü çalışmaktadır; 'Yüksek Kültür' standartlarını korur görünürken aynı standartları sulandırır ve bayağılaştırır.

49 Macdonald, A.g.e., Part II: 614.

50 Macdonald, A.g.e., Part I: 226; Part II: 592, 627. Macdonald şunu da eklemeden edemez: "Kitlekült[ürü] (ve de onun piçi Arakült[ür]de) her şey $$$$ getirmek üzere metaya dönüşür, [*In Masscult (and its bastard, Midcult) everything becomes a commodity, to be mined for $$$$,*]": 226. *Kitsch*'in hem kitlekült[ürü] hem de arakült[ürü] kapsadığı [kitsch –*a term which includes both Masscult and Midcult*–] konusunda da bkz. s. 228. Macdonald'ın şu önemli bir saptamasını da belirtmeden geçmeyelim: mekânda 'kalabalık' (*crowd*) dedikleri, tarihte 'kitle' (*mass*) denilenle aynı şeydir (Part I: 208). Özellikle 'arakült'ün işleyişine yön veren kültür girişimcileriyle bu tür yarım yamalak zevkin yaratılıp beslenmesinde rol oynayan dergi editörleri, vb.'nin, zekâlarını aşağılayarak hizmet sundukları da bu amorf kitleyi oluşturan bireylerdir. Bazen bu kâr amaçlı hizmetlerin geri tepip de, özellikle halkın beğenisine uygun davrandıkları ideolojisini ısıtıp ısıtıp önümüze sürenlerin elinde patladığı da bir gerçek.

Surların dışındaki düşmanı ayırt etmek kolaydır. Arakült hakkında insanları alarma geçiren ise bu bakımdan müphem oluşudur."[51]

Macdonald'ın yazısında Woolf'un mektubunda '*middlebrow*'-lar hakkındaki aşağılayıcı görüşlerine yakın fikirler göze çarpıyor. Bu noktada, Macdonald'ın savunduğu Yüksek Kültür'den (*High Culture*) ne anladığı[52] ve bu kültürün karşısında olarak adlandırdığı melez kültürün oluşturduğu genel tehlike yanında aynı melez kültürle gelen özel bir tehlike üzerinde de durmamız gerekiyor. Onun dikkatleri çektiği özel tehlike, 'arakült'ün 'öncü müfreze'nin (=sanat) (*avant-garde*) keşfettikleri üzerine asalakca oturması ve Woolf'un olumsuzca betimlediği yeni iktidar seçkinlerinin nabzına şerbet veren kendi *kitsch*'ine maletmesidir. İlginç bir başka nokta da şu: Macdonald bunun tarihte bir başka benzeri var mı diye bakındığında, 'arakült'ün tarihsel atası olarak sanatlarda 'akademizm' olarak bilinen ağırlıkla 19. yüzyıl mirası olguyla karşılaşıyor ki, sanat tutkusundan çok bezeme ve gösterişlere hitap eden bu vasat ya da vasat altı olgunun aslında günümüzün *kitsch*-bilim türleriyle özde aynı olduğu kanısındayım. Gerçekten de, her konuda arsız bir uzmanlığın gittikçe kültürlü ırısanı devirip yeri-

51 "In these more advanced times, the danger to High Culture is not so much from Masscult as from a peculiar hybrid bred from the latter's unnatural intercourse with the former. A whole middle culture has come into existence and it threatens to absorb both its parents. This intermediate form –let us call it Midcult– has the essential qualities of Masscult –the formula, the built-in reaction, the lack of any standard except popularity– but it decently covers them with a cultural figleaf. In Masscult the trick is plain – to please the crowd by any means. But Midcult has it both ways: it pretends to respect the standards of High Culture while in fact it waters them and vulgarizes them.

The enemy outside the walls is easy to distinguish. It is its ambiguity that makes Midcult alarming." A.g.e., Part I: 592-593. Kanımca, Macdonald'ın aynı yazısında 'samimi kitsch' (*sincere bit of* kitsch) dediği şeyin hakiki sanat eserinden farkıyla ilgili şu yazdıkları 'arakült' için de eşit ölçüde geçerli: "...yarım hakikat, bunun anlamı da ağırlıkla sahte olduğu [...a half truth, which means it is mostly false]" (s. 593)

52 "Arakült avant-garde'ın birçok şeyini bünyesine malettiği için Yüksek Kültür'ün daha da tehlikeli bir karşıtıdır. ["Midcult is a more dangerous opponent of High Culture because it incorporates so much of the avant-garde."]" A.g.e., Part II: 606.

ne geçtiği bir süreçte[53] bir zamanların sanatta akademizmi de dıştan 'yüksek kültür' görünümü altında yeni iktidar seçkinlerinin *kitsch*'i olmaya soyunmuştu; ama aradaki önemli fark şu ki, 'arakült' çıkarcılığının tersine, o eski akademizm kendi tüm kâbusluğuyla bir yandan onmazcasına 'öncü müfreze' (*avant-garde*), öte yandan da 'kitlekült'ü (*masscult*) karşısında direnmişti. "Akademizmin eskiden gelen standartları vardı" diye yazıyor Macdonald, "ve de çok iyi yetişen bir kısmının akademiklerin öldürmekte olduğu geleneğin tinini sürdürdüğü gerçeğinin farkına vardıkları *'avant-garde*'ın hakkını verecek düzeye yükseldiği, sonradan görme zenginleri (*nouveaux riches*) eğitiyordu. [Bu yüzden] akademizmi Yüksek Kültür'ün serpilme sancısı, çatlayarak içinden yeni birşeylerin doğabileceği kısıtlayıcı bir koza olarak görmek mümkündür."[54]

Peki, nedir kitle-leştirilen (*mass-ified*) insanların dünyasına egemen kitle kültürü ile aradakültür karşısında 1870-1930 arası yaklaşık altmış yıl sanat alanında sanata bile karşı 'öncü müfrezeliği' yapmış bulunan ve aralarında Arthur Rimbaud ve Dada'cılardan Stravinsky ve Picasso'ya dek onca adı sayabileceğimiz "eski *avant-garde*"ı bugün bile önemli kılan ayırt edici özellik? İşte bu noktada da yukarıda sadece değindiğimiz, Macdonald'ın kafasındaki 'Yüksek Kültür'ün de yükselen yeni orta sınıf karşısında iktidarını yitirmeye, giderek de ahı gidip

53 Macdonald'ın Ortega Y Gasset'den ödünç "uzmanlaşma barbarlığı" ("*the barbarization of specialization*") ifadesini kullanarak gereksiz uzmanlaşmaya yüklendiği, bu arada dilinin salvolarından Amerikan sosyolojisinin 'anket sosyolojisi'nde uzmanlaşmasını savunan o zamanki temsilcilerinin de epey bir pay aldığı yazısında şu önemli gözlemde bulunmaktadır: "...'kültürlü biri' bilimsel bir kategori değildir. Tüm önemli kategorilerde olduğu gibi." ["...'a cultured man' is not a scientific category. Like all the important categories."] A.g.e., Part II: 617. Harold Rosenberg de 'kitle-kültürü analistleri'nden (*mass-culture analysts*) dikkatle ayırdığı 'kitle-sanatı uzmanları' (*mass-art specialists*) hakkında benzer bir görüş sergilemektedir. Dahası, Bkz. Harold Rosenberg, The Tradition of the New (New York ve Toronto: McGraw-Hill Book Co., 1965), Chapter 18: "Pop Culture: Kitsch Criticism": 259.

54 Macdonald akademizmin avant-garde karşısındaki yengi örneklerinin bazılarını mimarlık alanından getirmektedir ('*Beaux Arts*,' Frank Lloyd Wright gibi). Buna karşın, sonradan cam düzeyden tutun da çaydanlığa kadar maskara 'arakült' taklitlerinin her yerde boy attığı '*Bauhaus*'u *avant-garde* olarak kabul eder. A.g.e., Part II: 606, Not 6.

vahı kalmaya başlayan soylu sınıfın son çare sığındığı 'görünüşü kurtarmak' türü bir kültür anlayışından mustarip olup olmadığına bir cevap bulmamız mümkün görünüyor. Şöyle ki, ona göre eski *avant-garde*'ın en ayırt edici özelliği, dışı seni içi beni yakan tüm züppeliklerine, kimi zaman açık bazen de kapalı tüm iç çatışmalarına rağmen, onun servet ve soy sopa değil, 'ortak' beğenilere (*common tastes*) yaslanan bir akım olmasıydı. Bu ise şimdinin tekdüze (*uniform*) kalıplara sığdırılan beğenisinden bambaşka bir şeydi. İddiasını şöyle sürdürmekteydi Macdonald:

> "Kısacası eski *avant-garde*'ın tutumu tutuculuk ve devrimciliğin Kitlekültünün inançsız uyumsallığıyla ortak hiçbir yanı olmayan kendine özgü bir karışımıydı. [*Avant-garde*] seçkin bir cemaatti, oldukça da züppeydi; ama onların [takıldığı] tuhaf şeylere yeterince değer veren herkes saflarına katılabiliyordu. Bu akımın önemi yerleşik kültürel piyasalarda rekabete girmeyi reddetmesinden geliyordu. İçinde ciddi sanatçının işlev görebileceği bir alanı telle çevirmek, Kitlekültü'nün yükselişiyle yıkılan *cognoscenti* ile *ignoscenti*'yi ayıran duvarı yeniden dikmek yönünde umutsuzca bir çabaya girişmişti. Bu çaba kimi modern fikirlerin gözünden bakıldığında tarihin tüm hareketinin karşısında durması nedeniyle saçmalıktan ibaretti; ve de bir Yeats ya da Stravinsky anakronistik de olsa kültür sosyologlarımıza danışman oluverselerdi, [aynı kültür sosyologları] her ikisinin önüne serecekleri asla çürütülemez ve araştırmalar yoluyla, sosyolojik açıdan hiç de gerçekçi olmayan tüm bu çabanın olasılıkla boşa çıktığını göstermiş olacaklardı. Gene de, belki de ressam, yazar ve müzisyenler istatistikler konusunda pek iyi olmadıklarından olsa gerek [*avant-garde*] çaba gerçekte başarıya ulaştı ve son yetmiş yıla dağılan en belli başlı yaratıların çoğunu bu çabaya borçluyuz.
>
> [Ama] eski avant-garde mirasçı bırakmadan geçti gitti. Sermayesinden arpalanmayı sürdürüyoruz ama o cemaat dağıldı ve standartlarına saygı gösteren yok artık. Bunun krizi Amerika'da özellikle şiddetli. Yaratıcılarımız ya çok yalıtılmış ya

da fazlasıyla bütünleşmişler. Çoğu da, 'günümüz yaşamı'nın ['*the life of our time*'] –o da her ne demekse– parçası olmaktan geri kalmamak duygusuyla yumuşak bir biçimde Arakült'le kaynaşıveriyorlar."[55]

Macdonald, yazısının çıktığı 1960'lar başında sanatlarından çok yaşam tarzlarıyla arakült okuyucuyu şoka sokmaya uğraşan Jack Kerouac gibi '*beat* kuşağı' yazar ve sanatçılarının (ya da o günlerin öncü uydusu 'Sputnik'i çağrıştıran deyişle, '*beatnik*'lerin) ayaklanmasının sadece 'farklı' olmaya çalıştığını ve bu yolla çabuk popülarite kazanmalarına rağmen, gelenekten kopuklukları nedeniyle eski 'öncü müfreze'yle (*old avant-garde*) hiçbir şekilde karşılaştırılamayacağı görüşündedir. Sadece 'farklı' olmak ise Arakült' manzaranın ne denli sıkıcılaştığının göstergesidir.[56]

Şu kadarı açık ki, yapısal nedenlerle, Macdonald'ın "iyi yağlanmış kültürel istismar makinemiz" ('*our well-oiled machinery of cultural exploitation*') olarak nitelediği mekanik işle-

55 A.g.e., Part II: 611-612.

56 Adorno'nun da 1950'li yılların ortalarında caz müziğinin besteci, icracı ve dinleyicileri üzerinden giderek bu konuda yazdıkları da Macdonald'ın gözlemini destekler niteliktedir. Müzikte standardın dışında görünmek de standartlaşmıştır ve daha ortaya çıktıkları anda kural-dışı oluşları bitiverir. Kültür endüstrisinin boyunduruğundak diğer her şey gibi, caz müziği de arzuları tatmin eder göründüğü anda aynı arzuları ve hevesi insanın kursağında bırakıverir. Şöyle ekler Adorno: "Genelde müzik dinleyicisini temsil eden cazın-öznesi (*das Jazz-Subjekt*) ne denli aykırılığı oynarsa oynasın, hakikatte gittikçe daha az kendileridirler. [»Daher sind die Abweichungen ebenso standardisiert wie die Standards und nehmen sich im gleichen Augenblick zurück, in dem sie auftreten: der Jazz, wie alle Kulturindustrie, erfüllt Wünsche nur, um sie zugleich zu versagen. So sehr das Jazz-Subjekt, der Stellvertreter des Hörers in der Musik, sich als Sonderling aufführt, so wenig ist es doch es selber.«]" Adorno, »Zeitlose Mode. Zum Jazz«, **Gesammelte Schriften, Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Prismen**: 129. [Ing.: 126]. Benlikle toplum arasındaki bildik çatışmalara (>*typische Konflikte zwischen Ich und Gesellschaft*<) koşut giden ve denetim altında kalmak koşuluyla düzenin ağalarınca kısmen hoşgörülen aşırılıkları özgürlük alanı sanan bireyi kendinin biricik ve 'özgün' olduğunu ve 'özgürlüğü' yaşadığını sanma aptallığı içine gömen kıt anlayışa (Adorno'nun ifadesiyle: >*Stumpfsinn des tolerierten Exzesses fürs Reich der Freiheit*<) tümyönetim toplumunun gaddar düzenini sarsmadığı ölçüde düzen bekçilerince tahammül edilir. Krş. A.g.e.: 129, 133 [Ing.: 126, 129].

yiş 'Farklı olanları' (*those who are Different*) konferans, dergiler için görüşme, burs, ve hayranları (*fanatic*'den türetme *fan*) seferber ederek kendi öznesiz ve ereksiz işleyişinin bir parçası kılmaktadır. Bu istismar makinesi bilerek bu 'farklı' arkadaşları uç noktalarda davranmaya, sansasyon haber olmaya da özendirmektedir; çünkü bu çabalar ne kadar fantastik olursa arakült[ür]lü hayran kitlesinin duyduğu haz da o denli büyük olmaktadır. "'*Pour épater les bourgeois*' [burjuvaları serseme çevirmek için] idi 19. yüzyıl *avant-garde*'çılarının dikbaşlı sloganı; ama şimdilerde burjuvazi şoke olma tutkusunu kendinde geliştirmiş bulunuyor" diye yazıyor Macdonald ve şöyle bağlıyor: eskinin *avant-garde*'ı deneyle saçmalık arasında çizgi çekmeyi biliyordu; ama eskilerin (örneğin Dadaistler) zamanının saygıdeğer akademik kültürüyle dalga geçmek için geliştirdiği oyunları günümüz '*lumpen-avant-garde*'ı [terim Macdonald'ındır] ciddiye alarak 'arakült[ür]lüler'e hitap edecek biçimde piyasaya arzetmekteler.[57]

Bu arada, Macdonald'ın yukarıda özetlediğimiz *kitsch*'i değerlendirme ve eleştirisine katılmayan başkalarının da olduğunu belirtmeden geçmek olmaz. Örneğin, birçok konuda Macdonald'la benzer görüşler öne süren Harold Rosenberg'e sorarsanız, elbette Leo Lowenthal'in de Dwight Macdonald'ın da popüler kültür ve *kitsch* karşısına sanatı çıkarırken, bunu bir 'karşıkavram' (*counterconcept*) olarak düşünmelerinde ciddi bir eksiklik vardır. Çünkü ne denli soylu görünürse görünsün, sanatı *kitsch*'in karşısına bir karşıkavram olarak dikmeye çalışmak gerçeklikten uzağa düşmekle kalmaz, pratikte de daha fazla *kitsch* yaratır. Sorun salt MacDonald'ın

57 Macdonald, A.g.e.,,Part II: 613. Sonradan örneğin 'yükselen değerler'e tutkun 1980'ler Amerika'sında, ardından da tüm *ersatz-yuppie*'liğine rağmen yapılan çevirilere harbi eleştirel önsözler yazma yoluyla 'fark' bile atamayan 1990'lar Türkiye'sinde Macdonald'ın 1960'lar başındaki teşhisinin ne denli doğru olduğunu ispatlarcasına, '*beat*' kuşağının çok bir 'farklı' yaşam deneyimlerinden sağ çıkabilen Allen Ginsberg gibi ünlülerin kendi reklâmlarını da yaparak geçmişte kalan (ve tabii çok bi 'farklı') ayaklanmalarının rantını kültür piyasalarında yemeye nasıl soyunduklarının ve de Türkiye'li '*beat*'severlerin toplumsal-kültürel profilinin bir çözümlemesini yapan ya da yapacak birileri var mı acaba?

(*sic*. Rosenberg nedense Macdonald'ı öyle yazmaktadır) olmayıp kitle kültürü üzerine yazan çoğu yazarındır da. Rosenberg'in gözünde sanat bir 'karşıkavram' olarak görme hatasına asla kaptırmaz kendini. Bu hataya düşenler arasında idealistçe anlaşılmış 'ideal' bir sanatı sanki öyle bir şey varmış da *kitsch*'e karşıtmış sanıp öyle sunan akademikler önde gelir. Sonuç gene *kitsch*'tir sunumda ama akademikler dahil her sanat yapacağım derken *kitsch* üreten de başkalarınınkini kitsch olarak aşağılamaya alabildiğine yatkındır. Çözüm *kitsch*'i en azından yalıtmak, karantinaya almaktan geçiyorsa bu sanatı 'karşı kavram'a dönüştürmekle gerçekleşmez; tersine, sanatla alabildiğine iştigal etmekten böylece Rosenberg'in 'kayıtsızlık ilkesi' (*principle of indifference*) dediğinin koruma kalkanı altına girmekten geçer. Bu da yaşamla *kitsch* arasındaki çizginin belirsizleşip silinmeye yüz tuttuğu bir dünyada izleyicim olacak mı diye bir kaygıya kapılmaksızın büyük ölçüde kültür endüstrisi patronları ve ideologları eliyle 'gündelik sanat'a (*daily art*) dönüştürülen *kitsch*'in yaslandığı tanıdık ve yerleşik kurallara cepheden karşı çıkmakla bir ve aynı şeydir. Eğlenmek istediklerinde ise sanata ihtiyacı yoktur ne kitlelerin ne de para ve de yaldızlı toplumsal şöhretten yoksun bir grup oluşturmaktan öteye gitmeyen sanatçıların bizzat kendilerinin.[58]

Bütün bu ayrıntıları düşüncemizin ardalanında tutarken, Türkiye'deki duruma hakkında ne söylenebilir. Öyle sanıyorum ki, artık bizde de iyice yerleştiğini düşündüğüm, yukarıda da bir ölçüde tartışmaya çalıştığım melez arakült[ür]ün beğeni ve damak tadına hizmet vermeye çalışan '*catering service*' hakkında bir değer yargısı yürütmek gerekirse, gerçek bir 'şok etkisi'nin artık yaşanamayışı bir yana, sanalının bile tükendiğini söylememiz mümkün. Aynı 'şok etkisi' Hollywood endüstrisince beyaz perdeye aktarıldığında her yenisi bir öncekinden daha çarpıcı araba kovalamacaları ve biteviye perdeden kan damlatan sahneleriyle artık iyice suyunun çıkartıldığı da bir gerçek. Bu bıktırıcı saçmalığı uzundur filme çekmekle kal-

58 Harold Rosenberg, A.g.e.: 262-267, özellikle 265.

mayıp, bir de her köşe sinemasında sergilenmesinin sorumluları arasında sayılması gereken de gene aynı endüstri.

Bu noktada diyeceğim ki, başka toplumlarda olduğu kadar bizde de öykünülen egemen sınıf beğenilerini üstün ve tüm topluma ölçü göstermek ne denli yanlışsa –ki bu beğeniler çoğu kez Macdonald gibilerinin anladığı 'yüksek kültür'ün yanından geçmemiştir– *kitsch* beğeni karşısında havlu atmak ya da ayran gönüllü '*middlebrow*' beğeniye teslim olmak da o denli yanlıştır. Burada *kitsch*'i çaresiz seçmenin getirdiği teslimiyet, özellikle siyasette halk kuyrukçuluğu yaparken aslında endüstriyel bir siyasi çarkın dönmesine teslim oluş ve hizmetle eş tutulabilir. Önemli bir noktayı atlayamayız: o da özellikle *kitsch*'in Türkiye'de sözgelimi sadece oturma odasını fuzuli dolduran, taşınırken de epey başağrısı çektiren ucuz zevk bibolarla sınırlanmayıp, çoğu yaşam pratiklerine yayıldığı gerçeğidir. Gene müzikten örnek getirirsek, yukarıda Türk pop'una ve bir zamanlar kimilerimizin ikibuçuk kalıpsözünü halkın devrimci haykırışının müzik yoluyla ifadesi sandığı arabesk tarzına değinip geçmiştik. Türkiye giderek bir tümyönetim toplumuna dönüşürken, biz de ekleyelim şu gözükara ama her zaman yanlışlanmaya açık iddiayı: örnek getirdiğimiz müzik türleri ilk fırsatta eğreti bir faşizme kolayca kayabilir tersyüz edilmiş bir şiddet ögesini sinsice bağırlarında beslerler. Sevgiliye "hoşça kal" derken kurşunları kendisine lâyık görme ideolojisini her zaman bu zekâ düzeyinden fazlasına sahip dinleyiciye pompalayan zihniyetle bir anda silahı kendi kafasından başkalarına çevirip delikanlılığın kitabını yeniden yazan zihniyet özde aynı şeyler olmalı.

Böylece başta değinip geçtiğimiz temaya dönersek: Göründüğü kadarıyla, ister klâs ister 'bayağı,' her türden *kitsch* dört bir tarafı sarıyor ve bu arada harcıâlem, kaypak orta sınıf ('*middlebrow*'?) beğenilerinden de destek alıyorsa, onca 'çirkin' karşısında neyin 'güzel' olduğunun doğru ölçüsü de ortadan kalkmış olmuyor mu?

Henüz o ebedi tatmin aşamasına ulaşmadık galiba. 'Güzel' ve 'çirkin'le ilişkili hâlâ altı çizilmesi gereken, Adorno'nun

vurguladığı bir nokta da var üstelik. Sanat alanındaki güzel ve çirkin ile içinde yaşanılan gerçeklikteki güzel ve çirkin birbirinden farklı düzlemlerdir. Bu yüzden ikisi arasında birebir denklik aramak en azından çocuksu, ama asıl vahimi, düşünce için zararlıdır. Çünkü bu ucuz yola girildiğinde düşüncemiz gerçeklik ile gerçekliğin imgesi arasında ayrım yapma gücünü yitirmeye başlar.[59] Biliyoruz ki, sanatın doğru ölçüsünü kendi tekelinde sanan, sanat kadar *kitsch* hakkında da yavansöylemlere, kalıp lâflara sığındığı ölçüde gülünçleşen sanat anlayışı giderek inandırıcılığını yitirmekte. Bu durumda Kant'tan kaynaklı, Arendt'in de geliştirmeye çalıştığı 'yargılama gücü'nün (*Die Urteilskraft*) doğasıyla ilgili şu savı ileri sürmek mümkündür: 'doğru ölçü' yasalar ve kurallardan, şablonlardan çıkmaz; özgül örnekler karşısında 'İşte bu!' dedirten raslantılarda, yargılamalarda şekillenir. Neden böyle olduğuna ille de evrensel yasalara, tarihsel zorunluluklara dayanan bir açıklama getirmeye çabalamak da boşa kürek çekmektir. İşte, gerçekten maddeci bir sanat kuramı da ancak bu yolla, yani şablona ve modele gelmez özgül örnekler yoluyla 'ne fazla ne de eksik' doğru ölçüyü (Aristoteles), *kitsch*'in karşısına dikiverir. Zaten sanat da Althusser'in son dönemlerinde savunduğu 'raslantı maddeciliği'[60] için en iyi örnekleri sunan alandır; ama, burjuva romantik sanat anlayışının günümüzde mirasçısı olarak da düşünülebilecek basmakalıp gösterişlerden başka bir şeyi bilmeyen altı boş görüşlerin sandığının tersine, 'zorunluluk' karşısında 'özgürlük' alanı oluşturduğundan değil. Yazının sonunda konumuz için önemini vurgulayacağımız, Spinoza'nın *verum index sui et falsi* deyişini irdelediğimizde, sanırım bu nokta daha bir açıklığa kavuşacaktır.

---

59 "*Erste Fassung*: What National Socialism Has Done to the Arts," A.g.e.: 422-423.

60 Şimdilik bakınız: Louis Althusser, « Le courant souterrain du materialisme de la Rencontre (1982) », **Écrits philosophiques et politiques**, Tome I (Stock/Imec: 1994): 553-594. [Ing.: "The Underground Current of the Materialism of the Encounter," **Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87**, ed. F. Matheron ve O. Corpet, çev. ve önsöz G. M. Goshgarian (Londra: Verso, 2006): 163-207.]

Asıl önemli noktaya, yazımızın temel bir denencesine geldik, dayandık işte. Dikkat edilecek olursa, *kitsch*'in toplumdaki gerçek konumları hakkında yanılttığı insanlar ne denli çaresiz buyur etmek zorunda kalırlarsa kalsınlar, en azından içgüdüsel düzeyde oyuna getirildiklerinin, zamanlarının da paralarının da –Clement Greenberg *kitsch*'in zaten onların zamanını değil, sadece parasını istediğini yazmıştı– boşa harcanacağının, kendilerine gerçek bir katkı sağlamayacak şeyleri hemen tüketmeye saygısızca davet edildiklerinin az da olsa farkındadırlar. Sanıyorum bu yüzden şu soru da zihnimizi kurcalamaktadır: *kitsch*'liğini gizleyerek sanat iddiasıyla ortalıkta salınan çalışmalar ya da performanslarla yüzyüze kaldığında 'yargılama' gücünü kullanmaktan korkmayan bilinçli ya da değil, ama az çok duyarlı sıradan izleyiciyi nedir gizli gizli rahatsız eden? Âlem *kitsch*'e dönüşürken, aynı gerçeğe şöyle bir yandan bakıp da elinin tersiyle iterek bu barbar istilayı görmek istemeyen, kolayca mahkûm eden, bu arada hem kendilerinin *kitsch*leştiğini, hem de ideolojik savunucularının *kitsch*-insan örneğine dönüştüğünü en başta kendilerine itiraf edemeyen ama sözümona 'yüksek sanat'ı (*sogenannte hohe Kunst*) savunan bakış açılarının karşısında Adorno'nun teşhislerinin en azından birkaç gömlek üstün olduğunu burada teslim etmemiz gerekiyor.

Bu ve benzer kaygı ve dertlerin düşüncemizin ardalanında devinmesine izin vererek, şimdi de dönelim Adorno'nun resim sanatı ve müzikten getirdiği ilginç bir benzetmeye; somutlaştırırsak, Adorno'nun Picasso'nun *mimesis*e başkaldıran resimleriyle Schönberg'in on iki tonlu kompozisyonları arasında yakaladığı benzerliğin önemine. İki sanatçı arasında ilginç bir benzeşim kurarak, tıpkı Picasso'da olduğu gibi, eserlerini birer labirent olarak düşündüğü Arnold Schoenberg'in dışavurumcu dönemine ait bir yazıdan Adorno'nun yaptığı alıntı ve getirdiği yorum Türkiye'deki popüler müzik endüstrisinin yakın zamana kadar sergilediği 'köylü kurnazlığı' ve 'bakkal hesabı'nı çözümlemek isteyenler için çok yerinde ve yararlı olabilecek bir saptamayı önümüze koyuvermektedir:

"Yaklaşan buzul çağından kurtulabilen ne varsa onların labirentinde hayatta kalabilir. Kırk yıl önce dışavurumcu döneminde Schoenberg şöyle yazmıştı: 'Sanat eseri yeni yetişenin her noktasında rehbere gerek duymaksızın giriş ve çıkışını bildiği bir labirenttir...' Ama labirent rahat bir mesken olacaksa eğer, düşmanın izlediği işaretlerin kaldırılması gerekir. Çünkü 'yeniyetişen [sanatçı]' fark etmiştir ki, 'labirent işaretlenmiştir' ve aslında 'köylü kurnazlığına (*Bauernschlauheit*) özgü çıkarcılıktan başka bir şey olmayan yol işaretlerinin sunduğu açıkseçikliğin' maskesini düşürür bu yeniyetme. ['Zaten] bu bakkal hesabının (*Krämerarithmetik*) sanat eseriyle tek ortak yanı kalıpformüllerdir.'"[61]

Şimdi de bir ölçüde sanat dışına çıkarak artık *kitsch* üzerine literatürde yer tutmuş ve adına '*kitsch*-insan' (*Kitschmensch*)[62]

61 » >Das Kunstwerk, schrieb vor vierzig Jahren der expressionistische Schönberg, »ist ein Labyrinth, an dessen jedem Punkte der Kundige Ein- und Ausgang weiß, ohne daß ihn ein roter Faden leitet. Je engmaschiger und verschlungener die Adern, desto sicherer schwebt er über jeden Weg zum Ziel. Irrwege, gäbe es solche im Kunstwerk, sie wiesen ihn richtig, und jede abschweifendste Wegwendung setzt ihn in Beziehung zur Richtung des Wesensinhaltes.< Damit es aber im Labyrinth wohnlich werde, müßte abermals der rote Faden beseitigt werden, an den der Feind sich hält, während >der Kundige< bemerkt, >daß das Labyrinth markiert ist<, und >die von den Wegweisern geleistete Klarheit als Notbehelf der Bauernschlauheit< entlarvt. >Nichts hat diese Krämerarithmetik mit dem Kunstwerk gemein als die Formeln ... Ruhig wendet der Kundige sich ab und sieht die Rache einer höheren Gerechtigkeit sich offenbaren: den Rechenfehler.< «. Theodor W. Adorno, »Schönberg und der Fortschritt«, **Gesammelte Schriften, Band 12: Philosophie der neuen Musik**,: 109-110) [Ing.: Theodor w. Adorno, **Philosophy of Modern Music**, çev. Anne G. Mitchell ve Wesley V. Blomster (New York: Continuum, 2002): 114.] Adorno'nun Schoenberg'ten yaptığı alıntılar henüz ulaşamadığımız şu kaynaktandır: Arnold Schönberg, »Aphorismen«, **Die Musik**, 9/4 (Heft 21; erstes Augustheft). (1909/10): 159ff.

62 Hermann Broch bu konuda daha önce değindiğimiz konferansında (1950-51 Kışı) şöyle yazıyor: "Özellikle sanat hakkında değil, yaşam karşısında sabitleşmiş bir davranış biçimi hakkında konuşacağım. Gerçekte *kitsch*-insan, yani *kitsch*sever varolmasaydı, *kitsch* ne ortaya çıkabilir ne de serpilebilirdi. Bu insan tipi sanat üreticisi sıfatıyla *kitsch* üretirken, sanat tüketicisi sıfatıyla da *kitsch*'i edinmeye ve bu uğurda tuzlu bir miktar ödemeye hazırdır. Geniş anlamda sanat her zaman çağdaş insanın imgesini yansıtır ve *kitsch* de çok sık haklı olarak tanımlandığı üzre sahteliği temsil ediyorsa eğer, bu sahtelik onu gereksiyen insana, ancak çok hassas bir aynada geri fırlatılan kendi sahte imgesinde kendini tanıyabilecek ve bir ölçüde dürüst sayılabilir bir coşkuyla

dedikleri hem gerçek hem de mecazî anlamıyla 'tüketici' türüne, örneğin bu türün olası varyantları arasında *kitsch*-bilimadamı denen tipe ve onun taşıyıcılığını yaptığı, eyleyicisi olduğu *kitsch*bilim'e gelebiliriz. Sorulacaktır büyük olasılıkla 'acaba *kitsch*-insan tipini salt bildik anlamıyla tüketici ve hatta en tipik örnek olarak modern turiste indirgemek yerine,[63] sanat alanı dışında, sözgelimi bilim ve kültür yazını alanlarında da aramak ne derece doğru?' diye. Buna yanıtımız çok basit: 'hiç kuşkusuz hem meşru hem de doğru bir çabadır, aramaya bile gerek yok; *kitsch*-insan türünün bir varyantı da *kitsch*-bilimadamı olsa gerek bu tipin ağzından ve kaleminden dökülen yavansöylemler demetinin sanat alanındaki gösterişçiliklere benzer bir edayla ortalıkta salındığı düşünüldüğünde,' diyeceğiz, 'zaten Adorno da "*kitsch*, estetik olduğu kadar toplumsal bir kategoridir de" diye yazmamış mıydı'?[64] Bir kere, söz konusu insan tipi, konu beğenisi bile kültür piyasasının egemen eğilimlerince bukalemun gibi şekil ve renk değiştirerek değişik stiller ve yeni modalar[65] altında kalıp beğenilere dönüştürülen

---

kendi yalanlarını itiraf edebilecek kişiye geri yansır.", "Notes on the Problem of Kitsch," **Kitsch:**... içinde: 49.

63 Ludwig Giesz, "Kitsch-man as tourist," **Kitsch:**..,içinde: 156-174; ek olarak da Gillo Dorfles, "Tourism and Nature," A.g.e.: 153-155.

64 »Kitsch zu nennen, ist ebenso eine gesellschaftliche wie eine ästhetische Kategorie.«, Theodor W. Adorno, **Gesammelte Schriften, Band 19: Musikalische Schriften VI: Reflexionen über Musikkritik**: 584).

65 Burada 'moda' sözcüğünü hem literal anlamıyla hem de mecazi anlamda kullanıyorum. Adorno'nun 'moda sanatı'na ve burjuva sanat tapıncakçılığıyla ilişkisine dair yazdıklarını burada açmamakla birlikte, bazı ilginç tespitlerini aktarmış olalım: "Moda, sanatın hiç de iddia ettiği şey olmadığını kalıcı olarak itiraf edişidir... Burjuva sanat dininin arzusu tersine, moda kolayca sanattan ayrılamaz..." gibi. [»Mode ist das permanente Eingeständnis der Kunst, daß sie nicht ist, was sie zu sein vorgibt und was sie ihrer Idee nach sein muß. Als indiskreter Verräter ist sie ebenso verhaßt wie im Betrieb mächtig; ihr Doppelcharakter krasses Symptom ihrer Antinomik. Von der Kunst läßt sie nicht derart säuberlich sich abheben, wie es der bürgerlichen Kunstreligion genehm wäre.«], vb. Bkz. »Paralipomena«, **Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie**: 468. [Ing.: 316-317]. Öte yandan, aynı Adorno yukarıda atıfta bulunduğumuz bir başka yazısında da caz müziğinin sürekli moda olmayı sürdürüşüyle ilgili şöyle bir yargıda bulunmaktaydı: "Caz, onu üretenlerin suçunu azaltmaksızın kendi kitle tabanını yeniden ve yeniden üretir durur. Modanın ebediliği bir kısır döngüden (*circulus vitiosus*) ibarettir. [»Er

ve kendisine sınırlı seçimler dikte edilen bir tüketicidir önünde sonunda. Bu durumu pekiştirecek yönde yavansöylemlerle boş, yer yer ve geçici bir süre için de 'hoş' konuşabilen ya da yazan, lâf salatalarıyla başkalarının yaşamına bir şey katmadığı gibi zamanını da boşuna harcatan sürüsüne bereket akademik ya da değil varolan 'hegemonya-onay' çizgisinde kalem oynatarak kendilerine düşen görevi çoğu zaman gönüllü, bazen de bilmeden yerine getiren tip vardır. *Kitsch*-insan türünün bu varyantları özellik itibariyle bir yere kadar Adorno'nun en iyi gizlenen *kitsch*'in kaliteli, klâs görünüm vereni olduğu teşhisine de denk düşerler. Yer yer eyleyicisinin boyunu bile aşabilen söylemleri de aldatıcı kozmetikleri nedeniyle sıradan, sıkıcı bilimsel ya da edebi yavansöylemlerden daha farklı göründüklerinden, tıpkı Adorno'nun 'kaliteli' *kitsch* müzik için önerdiği gibi, ince elek eleştiri süzgecinden geçirmek gerekir.[66] Bazılarımıza tuhaf gelebilir; ama belirli bilim ya da edebiyat ve sanat eleştirisi alanlarında '*classy*' havalarla göz boyarken, örtük olarak kültür piyasası hesabı yapmaktan da geri kalmayan altı boş söylemlerle çok sık karşılaşırız. Sınıf hegemonyasını sürdürmek için gerekli onayın sağlanmasında rolünü oynamaya dünden hazır *kitsch*-insanlardan oluşan bu gibi 'eyleyiciler' kesiminin de kültür endüstrisi ve medya koşullarında tutunmak ve

---

reproduziert seine eigene Massenbasis, ohne daß doch darum die weniger schuld wären, die ihn hervorbringen. Die Ewigkeit der Mode ist ein circulus vitiosus.«]" »Zeitlose Mode. Zum Jazz«, **Gesammelte Schriften, Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Prismen**: 130. [Ing.: 127]

66 Akademik dünyada öne çıkan adların bir süre sonra kendilerinin fazlasıyla gönüllü katkısıyla 'yıldız' muamelesi görmesinin olası sonuçları hakkında bkz. David R. Shumway, "The Star System in Literary Studies," *PMLA* [**Publications of the Modern Language Association of America**], CXII/1 (1997): 85-100. Bu arada bilim dünyasında şöhret ve Nobel'in başlarını döndürdüğü kişiler bir zamanlar Adorno'nun "kültür endüstrisinin son ürünü" olarak nitelediği şu asalak "popüler biyografi"lere konu olduklarında [bkz. "Wagner, Nietzsche, and Hitler," **Gesammelte Schriften, Band 19: Musikalische Schriften VI. 4: Buchrezensionen**: 404], daha da kötüsü kendi promosyonlarını yapmakdan da öte, başları dönüp şirazeden çıkarak başkalarına densiz ve arsız otobiyografiler (!) kaleme aldırdıklarında *kitsch*-bilimadamının 'bayağı'laşışına tipik örnek oluşturmaktalar. Yakın geçmişten böyle bir örneği irdeleyen bir yazı için bkz. Steven Shapin, "Nobel Savage," **London Review of Books**, XXI/13 (1 Temmuz 1999). 17-18.

varlığını sürdürebilmek için Schoenberg'in sözünü ettiği kurnaz bakkal hesabını (*Krämerarithmetik*) tutması, köylü uyanıklığını (*Bauernschlauheit*) işletmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla *kitsch*-insan (*Kitschmensch*) tiplemesi kapsamında temkinli bir çözümlemeyle tamamlanması koşuluyla, bir *kitsch*-bilimadamı ya da *kitsch*-sanatçı ya da *kitsch*-eleştirmen[67] türünden söz etmek, sonunda da, Adorno'nun sahteliğe bulanmış yaşam hakkında *Minima Moralia*'da yazdıklarının bu alanlar, özelde de modern müzik alanı için geçerli olduğunu[68] ileri sürmek hiç de yanlış olmasa gerek.

Peki, bu yeni cesur dünyanın gösterişler ve sahteliğe bulanmış mamul beğenili yaşam tarzı bazılarımızı kesmiyorsa ne yapmalı? Kant'tan esinle hem Arendt'in hem de Greenberg'in ayrı ayrı vurguladıkları gibi,[69] bu konuda alınacak tavrı yönlendiren değer ve yargılar hakkında genel bir şablon getirilemez. Adorno da, yukarıda sıklıkla göndermede bulunduğumuz 1945 yılı konuşma metninin sonunda, bizleri belirli tutumlar ve eylemler içine girmeye davet etmeksizin, yakın gelecekte yüzyüze kalınacak, bir uğraş sürdürülecekse de karşısında direnilmesi gereken, sanatlarda faşist ruhu ayakta tutan ve besleyen derindeki dört önemli eğilimi şöyle özetlemektedir:

Birincisi, Nazilerin Avrupa'ya ve dünyaya miras bıraktığı en önemli tehlike, tam karşılarındakilerin bile benimseyeceği, sanatın ideolojik bir manipülasyon aracı olduğu düşüncesidir. Bu da bir anlamda sanatçı-öznenin sonu demektir; çünkü sa-

---

67 Harold Rosenberg bu eleştirmen türünün giriştiği değerlendirmeleri "*kitsch*'in *kitsch* eleştirisi" (*kitsch criticism of kitsch*) olarak nitelemekte hiç tereddüt etmez ve aynı eleştirmenler hakkında şunları ekler: "*Kitsch*'in *kitsch* eleştirmenlerini incelemek *kitsch*'in kendisini incelemekten daha önemli olabilir; çünkü bu gibi sahte ürünler hakkında öne sürülen sahte argümanlar henüz kitle manipulasyonunun hizmetine girmemiş ya da girmediklerini sanan entellektüellerin mayasıyla doğrudan ilgilidir" Bkz., A.g.e.: 261-262.

68 Günümüzde modern müziğin uçsuz bucaksız okyanusa şişe içinde atılmış gerçek bir mesaj olduğu (»*Sie ist die wahre Flaschenpost*«.) yolundaki görüşü için bkz. »Schönberg und der Fortschritt«, **Gesammelte Schriften, Band 12: Philosophie der neuen Musik**: 126. [Ing.: 133]

69 Arendt için bkz. aşağıda not 65; ayrıca Clement Greenberg, "Taste," [*Transcript of a talk given by Clement Greenberg at Western Michigan University*, Ocak 18, 1983], http://www.sharecom.ca/greenberg/taste.html

natçının deneyim, vizyon ve fikirlerini bağımsızca ifade etmesinin giderek zorlaştığı ölçüde kendisini pazar güçlerinin talebine uyan ya da toplumsal ve üretken bir görevi yerine getirmek zorunda hisseden bir memur gibi hissetmesi sanatların gerçek işlevini daha baştan yok etmektedir.

İkincisi, memur gibi hissetmek, sanatçıyı topluma egemen eğilimlerin güç sahiplerinin istek ve ihtiyaçları yönünde üretmeye iter (eklemiş olalım, öteki *kitsch*-insan türlerine giren akademiklerin de bundan daha farklı bir konumda olduklarını düşünmek abesle iştigal olsa gerek). Böylelikle müzik, sanat ve edebiyat da, hem de ehil ellerde, gündelik çalışma saatlerinde sevmedikleri işleri işkence olarak yapan yorgun kitlelerin boş zamanlarını boşlukla dolduran etkinliklere dönüşürler. Basit bir sosyolojik tespiti hatırlarsak, kapitalist toplumsal biçimlenmenin doğası bu aşamada boşluğu boşlukla doldurmayı keşmekeşe terk edemeyecek denli boşluktan nefret edeceği için, boşluğun gene boşlukla doldurulуşu gibi ulvi bir vazifeyi örgütlemeyi kültür endüstrisi olarak bilinen teknolojik sıkıcılık aygıtı devralır. Avrupa'da (ve günümüzde başka toplumsal formasyonlarda) müşteriyi velinimet sayan bir sahte-amerikanizasyon olarak da görülebilecek bu gelişmenin esası, tüketiciye istediğini verirken onun büyük iş çıkarlarına direniş göstermesini her ne pahasına olursa olsun engellemektir.

Üçüncüsü, Nazilerden sonra da ve de tam karşıtlarınca omuzlanacak, esas amacından sapmış bir kolektivizmin halk için ve halk adına sanat ve sanatçı üzerindeki baskısı sürecek, hatta artacak gibi görünmektedir. Sanat etkinliğinin artık ulaştığı evrede sıradan insanlar adına yapılan bu baskıcı istemin bağımsızlık gerektiren hakiki bir sanatı yok etmekle kalmayıp, Nazilere özgü eğilimlerin bu kez de bambaşka siyasi yaftalar adında hortlamasına imkân tanıyacağı gözden kaçmamalıdır.

Son olarak da, Adorno bence bugün Avrupa'nın ulaştığı ilerleme durağının büyük ölçüde doğruladığı bir gelişmeye parmak basmaktadır daha o günden. İyisi mi, günümüzde iyice doğrulandığını düşündüğüm öngörüyü gene onun ağzından dinleyelim:

"Şu ana dek işaret ettiklerimle çelişir [görünürken], tehdit oluşturan son bir tehlike daha var. O tehlike de Avrupa kültürünün değişik ve teknolojik uygarlığın standartlarından farklı olduğu için hoşgörülen, hatta hayranlık duyulan ama aslında sırf bu hoşgörü nedeniyle aynı uygarlığın normlarına tâbi bir tür 'Ulusal Park'a (*National Park*), dönüşmesi. Bir yandan Avrupa kültürünün standartlaştırılıp manipülasyona açık hale gelmesi tehlikesinden kaçınırken, öte yandan da yapay bir koruma altına alınarak sergilenmesinden, asli niteliklerinden ötürü değil de sırf kendine özgü diye keyfinin çıkarılmasından da aynı ölçüde sakınmalıyız. Renkli dış görünüşleri nedeniyle bakmadan edilemeyen ama aynı zamanda da aptal yerine konulan bazı [Paris] Montparnasse Bulvarı sanatçılarının başına gelen tüm Avrupa kültürünün başına da gelebilir; o da eski Avrupa stili mobilyalar ve Avrupa unvanlarıyla aynı kaderi paylaşabilir."[70]

Adorno'nun İkinci Dünya Savaşı ertesinde en azından Avrupalı sanatçının yüzleşmek zorunda kalacağını düşündüğü bu dört tehlike karşısında sanatın *kitsch*leşmemesi, bağımsızlığı adına ne yapabileceği üzerine uyarılarının günümüz, özellikle de Türkiye için geçerliliğini koruduğunu düşünüyorum. Adorno'nun teşhislerini özetlersek, şu noktaları eleştirel düşünceye sunabiliriz: Sanatçılar eğer gerçekten sanat yapmak istiyorlarsa, bir yanda makine güdümlü bir uygarlığın her şeyi düzleme eğilimine karşı direnirken, öte yanda Avrupa ve Amerika'ya özgü sapık egzotizmin güdümünde sık sık moda olan ama özünde demode 'yerelci' (*outdated provincialism*), hatta gösterişli uyumsuzluklar sergileyen bohem tutumlar (*spectacular non-adaptation*) takınma yoluyla kendilerini pazarlama hevesinden uzak durmalıdırlar.

70 "*Erste Fassung*: What National Socialism Has Done to the Arts," A.g.e.: 427-428. Adorno'nun 'Ulusal Park' (*National Park*) olarak nitelediği tehlikenin artık sadece Avrupa değil, hatta Uzak Doğu (örn. Singapur) için '*Theme Park*'lar ve '*Disneyland*' şubeleri olarak gerçekleştiğini, üstüne üstlük Türkiye'de de bazı büyükşehir belediyelerinin eliyle, çalışan kitlelerin olabilen boş zamanlarını Amerikan türevi/tarzı boşluklarla doldurmak üzere, benzer *kitsch* bir görevin yerine getirildiğini öne sürmek yanlış olmaz.

Heidegger'den yazımızın başlarında yaptığımız alıntıda onun 'temelsiz ve boş işlerde en üst beceri düzeyi' olarak nitelediği *kitsch*'in bilim alanında ehil eller tarafından seferber edilişini olası bir başka yazının konusu olarak düşünerek bu yazımızda yalnızca şu kadarını öne sürmekle yetinelim: Aynı işleyişin bilimler alanındaki benzeri taşeron, *ersatz kitsch*-bilimadamları tarafından yerine getirildiği için biraz önceki uyarının onlar için de geçerli olduğunu söylemek zorundayız. Bir kişi bugün gerçekten bilim işçisi [=*scholar*] olmak istiyorsa eğer, sözcüğün en geniş anlamıyla tüccar kafalılık ve de onunla pek de çelişmeyen at gözlüklü bir uzmanlığın körlüğünden uzak durmak zorundadır. Öte yandan, gittikçe içine gömüldüğümüz tekno-bilimsel dünyayla günümüz sanatçısının ilişkisi belki de bilim insanınınkinden çok daha karmaşık olduğundan, şimdiki uygarlığın tekdüzeleştiriciliğine sanatçının direndiği durumlarda bile aynı uygarlığın dipten gelen dalgasının her canlının deneyimi üzerindeki kalıcı şok etkisi göz ardı edilemez. Bu nedenledir ki, şimdinin sanatçısı sanat uğraşının en ileri araçlarını biliyor ve alanını ilgilendiren teknolojilere hükmediyor olmalıdır. Bunların hemen ardından gelen Adorno'nun şu saptaması, tarihteki her önemli dönüşüm gibi hakiki sanat olayının/eserinin de 'zorunluluk' değil, tersine 'raslantı' sonucu ve 'benzersiz' (*unique*) olduğu, buna bağlı olarak da hem doğruluk (hakikat) hem de eğrilik (sahtelik) ölçüsünü kendinde taşıdığı (*verum index sui et falsi*) yönündeki vurgumuzu pekiştirici nitelikte:

> "Sanatçı... gününde yaygın tarihsel eğilimin hem savunucusu olmalıdır hem de yeminli düşmanı. Bunun nasıl gerçekleştirileceğinin bir reçetesi de yoktur. Tek tutunulabilecek şey eserin bizzat kendinden kaynaklanan nitelikleridir... Bir sanatçı bu sıfatı hâlâ hak edecekse hiçbir konumun sözcülüğünü yapmamalıdır; hümanizmanın bile." [altını ben çizdim][71]

71 "He [the artist]...has to be both an exponent and a sworn enemy of the prevailing historical tendency. There is no recipe how to achieve this. The only thing to stick to are those inherent qualities of the work itself... An artist who still deserves the name should proclaim nothing, not even humanism."

* * *

Böylece gelmiş olduk şimdiye kadarki tartışmadan çıkarılabilecek en önemli sonucun ne olduğuna. Şu olduğunu düşünüyorum:

Bir toplumun maddi refahı ile sanat üretiminin kalitesi arasında doğrudan bir bağlantı kurulamaz. İktisadi bakımdan geri kalmış sayılan ülkelerde ortaya çıkan sanat örnekleri bunun kanıtıdır. Adorno aynı metinde ilginç bir saptama ve o günden bugüne kısmen doğrulanmış bir öngörüyle, teknolojik uygarlığın belirlediği dünyayı giderek renklendiren işdünyası kültürü (!) karşısında belki de yoksunluk ve sefaletin pençesinde kıvranan alanlarda ortaya çıkan [hakiki] sanat sofusu (*ascetic art*) pratiklerin hakiki anlamdaki sanata örnek oluşturacağını yazmaktaydı. Madem ki her tür *kitsch* eninde sonunda sahtelik içinde sürgit, hatta diyebilirim ki sürüngen bir yaşama, daha da berbatı aynı yaşama egemen olup da sürgitin rantını yiyen kesimlerin --dünyada olduğu gibi bizde de '*middlebrow*'lar bu kesimlere dahil midir, incelemeye değer– çıkarına hizmet etmektedir, o zaman aynı egemenliğin ve ona hizmet eden süreçlerin, nesnelerin ve eyleyicilerin (örn. *kitsch*-insan türleri) sorgulanması ve 'yargılanış'ında olası çıkış noktalarından biri de sözgelimi sanat alanında borusunu öttürmeye çalışan tek tek *kitsch* örnekler olabilir.

Buradaki "yargılama" (*judging*) yetisinden ne anladığımıza gelince, Kant ve ondan esinle Arendt'in yazdıklarındakinden farklı bir betimleme düşünmüyoruz. Kant'a koşut olarak Arendt'in 'anlağın [Alm. *Intelligenz*; İng. *intellect*] yaşamı'nda görece ayrı süreçler olarak ele alıp işlediği "düşünme," (*thinking*) ve "isteme" (*willing*) yanında, ayrı açımlamaya girişti̇ği "yargılama," hem 'beğeni' hem de 'ahlâki' bakımdan tikel ör-

---

"*Erste Fassung*: What National Socialism Has Done to the Arts," A.g.e.: 429. Burada felsefi bir konum olarak Althusser'in anti-hümanizması ile hümanizmayı olasılıkla Althusser'in boy hedefi yaptığı felsefi konumdan farklı düşünen Adorno'nun buradaki iddiası arasında ihtiyatlı bir yakınlık kurulabilir, sanırım.

nekler yoluyla genelleme yapmamıza izin verdiğinden,[72] *kitsch* örnekler yanında 'hakiki' sanat eseri' örneklerini estetik-ahlâki planda yargılamamızı doğrudan ilgilendiriyor.

Son olarak, daha önce değinip geçtiğimiz esas bir noktayı açıp önemini vurgulamaksızın yazımızı bitirmek doğru olmaz. O da şudur. Mademki sanat ve kültür alanında karşımıza dikilen nesneleri ancak ve ancak tek tek değerlendirme yoluyla estetik ve ahlâki yargımızda bir yerlere varabileceğiz, o zaman bir yanda gösterişli bir *kitsch* nesnenin ya da 'eyleyici'nin yaşamımızı zenginleştirmek şöyle dursun, sahteliğe yuvarlayacağı; öte yanda da bir eser ya da sürecin öznenin göz hapsi altına alınamayan ve tüketilemeyecek denli hakikatle dolu olduğu "yargısı"na nasıl ulaşacağız?

İşte burada Arendt'in söylediklerine ek olarak, Spinoza'nın yıllanmış deyişini hatırlamamız gerekiyor:

> "*verum index sui et falsi*"
>
> [ne ki doğrudur (hakikidir), ölçüsüdür hem kendinin hem de eğrinin (sahtenin)]

Spinoza tarafından 1675 yılı sonlarında eski öğrencisi Albert Burgh'a hitaben Hague'da kaleme alınan Latince bir mektupta yer alan bu ifade Spinoza'nın bitmemiş *Tractatus de intellectus emendatione*'sinin de temel bir konusunu bir çırpıda özetler. Cümle kabaca şunu söylemektedir: bir fikrin eğriliği ancak insan anlayışının temelinde yatan, veri alınmış doğru bir fikirle ilişkisi içinde anlaşılabilir. Spinoza bu deyişin özetlediği gerçeği mektubunda açıkca şöyle ifade ediyor:

---

72 Bkz. Hannah Arendt, **The Life of the Mind, cilt 1 [Thinking] and II [Willing]** (New York: Harcourt, 1978). Kitabının üçüncü cildi olarak planladığı "Yargılama" [*Judging*]yı kaleme almaya tam başlayacakken düşün dünyasının Arendt'i yitirmesine karşın, onun başka yazı ve derslerinde "yargılama" yetisi üzerine yazdıkları yazımızın konusu düşünüldüğünde yeterince aydınlatıcıdır. Özellikle bkz. Hannah Arendt, **Lectures on Kant's Political Philosophy** (Chicago: The University of Chicago Press, 1982); ayrıca aynı eser içinde Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging": 89-156 ve Hannah Arendt, **Responsibility and Judgement**, ed. ve önsöz Jerome Kohn (New York: Schocken, 2005) içinde "Thinking and Moral Considerations" ve "Some Questions of Moral Philosophy" başlıklı yazıları.

"Bunu nasıl bildigimi soracak olursan, şöyle cevaplarım: bir [ikizkenar] üçgenin üç açısından ikisi nasıl eşitse; sağlıklı bir beyne sahip olup da düş görmeyen insan da, temiz olmayan bir Tin [*spiritus*; Alm. *Geist*] hakiki olmayan fikirleri ona hakikatmiş gibi telkin ettiğinde [*nobis ideas falsas inspirant veris similes*], bunun yeterli oldugunu yadsıyacaktır; çünkü doğru (hakiki olan) hem kendisini gösterir hem de eğriyi (sahte olanı) [*est enim verum index sui et falsi*.]."[73]

Spinoza'nın düşünüsünden etkilenen onca düşünür arasında günümüzde en fazla Louis Althusser'in bu deyişin önemini vurguladığını görürüz. "Özeleştiri Ögeleri"nde bir ideoloji teorisi geliştirirken Spinoza'dan büyük ölçüde esinlendiği anlaşılan Althusser için *verum index sui et falsi*, hatta ondan da önce *habemus enim ideam veram* büyük önem taşımakta. Gerçekten de en az bir doğruya sahip olmadan bıraktık doğruyu eğriden ayıran göstergeyi, düşünmeye bile nasıl başlayabilir ki insan? Althusser'in şu yazdıkları da yeterince açıklayıcı:

> "«Habemus *enim* ideam veram...» (Spinoza). Tam da doğru bir ideaya sahip olduğumuz (*habemus*) içindir ki (*enim*)... şöyle de diyebiliriz: «*Verum index sui et falsi*»; doğru hem

73 Sonradan birçok kişiyi düşündürten bu ifade Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) tarafından da Spinoza'nın felsefesi üzerine Lessing'le aralarında geçen söyleşisini aktardığı, felsefeci Moses Mendelsohn'a hitaben 4 Kasım 1783'te kaleme aldığı mektubunda verilmiş ve anladığım kadarıyla gene Jacobi tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. Jacobi mektuplarının sadece ilk baskısında bulunduğu anlaşılan bir dipnotta Spinoza'nın mektubundan aldığı pasajı ve çevirisini verirken şöyle yazmaktadır: «In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt hinzu: «*Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui et falsi.* [Wenn du fragst, wie ich das wisse, so antworte ich: eben so wie du weißt, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind; niemand, der ein heiles Hirn hat und nicht träumt, ein unreiner Geist habe ihm falsche Ideen für wahrscheinlich eingehaucht, wird leugnen, daß das genüge, denn das Wahre weist auf sich selbst und auf das Falsche hin.]» – Spinoza machte einen großen Unterschied zwischen gewiss seyn und nicht zweifeln. [Anmerkung der ersten Ausgabe], Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, (*Aus einem Gespräch mit Lessing über die Philosophie des Spinoza*), http://www.philos-ebsite.de/index_g.htm?autoren/jacobi_heinrich_g.htm~main2].

kendisinin, hem de eğrinin göstergesidir, ve eğrinin (ve de kısmi doğruların) tanınması doğru olandan yola çıkmamıza bağlıdır."[74]

Althusser az ilerde Spinoza'ya ayrılan kısımda Hegel diyalektiği ve Özne-Erek birliğini alabildiğine eleştirirken, sözü geçen deyişin neden çok önem taşıdığını daha da açıyor:

> "...«*Verum index sui et falsi*»... Spinoza 'doğru hem kendisinin, hem de eğrinin göstergesidir'i olumlarken 'doğruluk [hakikat] ölçütü' sorunsalını (*la problématique*) bir yana atmış oluyordu. Bir şeyin doğruluğunu [hakikatini] herhangi bir 'ölçüt'e vurarak yargılamak iddiasındaysanız, o zaman bu ölçütün ölçütü sorunuyla –çünkü onun da doğru olması gerekir– yüzleşmek zorunda kalırsınız ve bunun da sonu gelmez. Ölçüt ister dışsal... ister içsel... olsun, her iki durumda da reddedilebilir; çünkü [böylesi bir ölçüt] bir Yargıyetkisi figüründen, Doğru (Hakiki) olanın geçerliğini onaylayan ve güvenceye alan bir Yargıçtan başka bir şey değildir. Spinoza aynı zamanda Hakikat hakkında konuşma arzusuna kapılmaktan da kaçınır; iyi bir nominalist olarak... 'doğru [hakiki]' olan üzerine konuşur sadece."[75]

---

74 Yukarıdaki alıntı tümüyle yeniden çevrilmiştir. Bkz. Louis Althusser, **Éléments d'autocritique** (Paris: Librairie Hachette, 1974: 46-7. [Ing.: **Essays in Self Criticism**, çev. Grahame Lock (Londra: New Left Books, 1976): 122.] Aynı pasajın bir başka çevirisi için bkz. **Özeleştiri Ögeleri**, çev. Levent Targu (İstanbul: Belge Yay., 1991): içinde 29.

75 **Éléments d'autocritique**: 75. [Ing.: 137; Türkçe: 45 Çeviri tarafımızca değiştirilmiştir.] Althusser'in ölümünden sonra yayımlanan, yaşarken büyük olasılıkla okuduğumuz haliyle yayımlamayı da düşünmediği ileri tarihli (1986) bir yazısında da şöyle ifadelerle karşılaşılır: "Doğru (Vrai): Hakikat değil (pas la *Vérité*) – tutucu ideolojik kavram (concept idéologique *conservateur*), ama doğru ile eğri: *verum* index sui et falsi (mais le vrai et le faux: *verum* index sui et falsi). Kendinin nedeni [olmayı savunan] bir felsefede (une philosophie de la *causa sui*) doğru olanın (le vrai) kendini tek başına kendinin nedeni (comme *causa sui*), ortadan yitişinin sonucunu da eğri (le faux) olarak göstermesi çok normal. Çok sonraları Nietzsche'nin kendisi de yeterli felsefi *kategoriler* ve ideolojik olmayan *nosyonlar* olarak *doğru* ve *eğri* uğruna (pour le *vrai* et le *faux catégories* philosophique adéquates et non *notions* idéologiques) Hakikat ve Sahtelik mitini (le mythe de la Vérité et du Mensonge) reddedecekti." Louis Althusser, « Du matérialisme aléatoire [11 Juillet 1986] », **Multitudes**, 21 (Été 2005): 183.

Althusser ayrıca "Makyavelli ve Biz" başta, öteki yazılarında da teleolojik olmayan "raslantısal maddeci" (*matérialisme aléatoire*) bir felsefi konumdan hareketle aynı deyişin altını çizmekteydi.[76] Tüm kuşkuculuğuyla Adorno da Spinoza'nın deyişinin bir çırpıda özetlediği yalın gerçekliği göz ardı etmeyerek, eğer *kitsch*'e anlamlı bir tanım getirilecekse, sanat eserinin hakikat içeriğinde meydana gelen tarihsel dönüşümlerin getirdiği tüm komplikasyonlar ve dışavurduğu hakikatin tüm geçiciliğine karşın, sanat eserince ifade edilenin *index veri et falsi* olarak alınması gerektiğini teslim eder.[77]

Evet, verum index sui et falsi. Aynen öyle bugün bile. 'Şimdi ve burada' karşımızda beliren zihin ve gönül emeği

76 Althusser, Makyavelli'nin kendinden öncekilerden bütünüyle farklı bir teorinin kurucusu olmasıyla Spinoza'nın ünlü deyişi arasında kurulabilecek bağ hakkında da şöyle yazmaktadır: "Açıktır ki, Makyavelli daha önce örneğine rastlanmayan bir teorinin kurucusu saymaktaydı kendini ve o sıralarda hüküm süren hayalî tarih ve siyaset temsilleri (*les representations imaginaries de l'histoire et de la politique*) ile kendisinin 'şeyin etkin hakikati'ne ilişkin edindiği bilgi (*sa connaissance de la < vérité effective de la chose >*) arasında bir uçurum (*une abîme*), katedilen bir mesafenin insanı ürkütücü boşluğu vardı. Gerçekten de kendi görüş açısından hareketle, Spinoza'nın sonradan "*verum index sui et falsi*"sinde ifadesini bulacak olan, şeyin etkin hakikati (*la vérité effective de la chose*) ile kadim çağ ve Hıristiyanlıktan miras kalan temsiliyetlerin hayali niteliğini keşfetmiş bulunuyordu. 'Kötülüğe kötülük dememek kötülüktür' diye yazıyordu o. Egemenlere de halklara da zarar veren kötülük işte bu hayalî temsiliyetlerdir." [«Il est clair que Machiavel se tient pour le fondateur d'une théorie sans précédent, et qu'entre les representations imaginaries de l'histoire et de la politique au pouvoir et sa connaissance de la < vérité effective de la chose >, il existe une abîme, le vide d'une distance prise, qui ne peut être que saisissant. De son point de vue en effet, celui de la vérité effective de la chose, il découvre (comme le dira plus tard Spinoza < *verum index sui et falsi* >) à la fois la vérité effective de la chose *et* le caractère imaginaire des representations héritées de l'Antiquité et du Christianisme.»] Louis Althusser, «Machiavel et nous. »] Louis Althusser, «Machiavel et nous», Écrit philosophiques et politiques, Tome 2, Textes reunis et presentes par François Matheron (Éditions STOCK/IMEC, 1995): 48-49. [Ing.: Machiavelli and Us, ed. François Matheron, çev. ve önsöz Gregory Elliot (Londra: Verso, 1999): 8.]

77 »Man müßte wohl, damit jene Definition sinnvoll werde, den Ausdruck des Kunstwerks an sich als index veri et falsi betrachten; über dessen Authentizität jedoch zu befinden, führt zu derart endlosen Komplikationen –die geschichtliche Veränderung des Wahrheitsgehalts von Ausdrucksmitteln ist eine von ihnen–, daß nur kasuistisch zu entscheiden wäre und auch das nicht ohne allen Zweifel«. Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie: 466-467 [Ing.: 315].

yüklü 'pleb' bir eserin, bizzat içerdiği hakikat yanında *kitsch*'e özgü sahteliğin de kanıtı oluşu. Metalar dünyasının çarkları işlesin diye kültür dahil tüm yaşam pratiklerinde içine itildiğimiz çaresizliği ve *kitsch* ucuzlukları aşma cesareti gösteren her kişinin başka herkes gibi içgüdü düzeyinde zaten hissettiğini bilinç düzeyine taşıyabildiğinde ayacağı, sapı samandan ayırmaya yarayan bir basit gerçekliği hatırlatıyor sadece. Üstelik de 'düşünce zanaatı' dahil, hakikatin yuvası sanat hiçbir zaman zorunluluk sonucu gerçekleşmiyor. Tersine, binlerce yıl öncesinde 'hakiki' bir ustanın (Aristoteles) başkasının (Agathon) ağzından dediği gibi: "Sanat (zanaat) sever raslantıyı, raslantı da sanatı (zanaatı)" (*tékhne túkhen êsterxe kai túkhe tékhnen*).[78] Bu kadarını çoğumuz biliyor zaten; aynı alıntı kaç kez verilmedi ki. Ama hemen ardından gelen cümle doğru bir 'düşünce zanaatı'nın hakiki her sanatın temelinde yattığını hatırlatmıyor mu bizlere?[79]

---

78 Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1140a17-18.

79 "İşte, dediğimiz gibi, sanat yaratırken hakiki usyürütme alışkanlığı; sanatolmayan da [bunun tam] karşıtı, yaratırken sahte usyürütme alışkanlığıdır (*téhhne ...hêxis tis metà lógou àlethoûs poietiké èstin, hé d' átekhnía toùnantíon metà lógou pseudoûs poietikè hêxis*)," A.g.e.: 1140a18-19. Binlerce yıl gerisinden gelen bu alıntıyı düşünürken Heidegger'in gelecekteki 'düşünce' ve 'sanat' hakkında şu söylediklerini de düşünmeden edemiyoruz: "Gelecekte, ilk planda hakikati yerleştiren güçlerin, yani şiir (ve sonuçta da genelde sanat) ile düşüncenin ilişkisi tâ ilk başlangıçtakinden çok başka olacaktır. Bu geçişte başı çeken şiir değil, düşünce olmak zorundadır. Ama gelecekte hakikatin işleyişini sağlayan, yani hakikatin olagelişini zeminine yerleştiren sanat olacaktır (yoksa koskoca bir hiç olurdu sanat) [»Anders als im ersten Anfang ist künftig das Verhältnis der Mächte, die zuerst die Wahrheit gründen, der Dichtung –und somit der Kunst überhaupt– und das Denkens. Nicht die Dichtung das erste, sondern Wegbereiter muß im Übergang das Denken sein. Die Kunst aber ist künftig – oder sie ist gar nicht mehr – das Ins-Werk-setzen der Wahrheit – eine wesentliche Gründung des Wesens der Wahrheit.«]." Martin Heidegger, **Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«**, [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38] **Gesamtausgabe, Band** 45 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 180. [İng.: **Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"**, çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 164.] [altını ben çizdim].

II

Bilimsel Portreler

Bir Toplumbilimcinin gecikmiş portresi: Behice S. Boran*

Yaşadıkları toplumun sınıf ve katmanları arasındaki nesnel çıkar ilişki ve çelişkileriyle az çok örtüşük, çoğu kez de çatışan toplumsal idealler ve eylemler yelpazesinde saf tutarak değişim ve dönüşüm süreçlerinde etkin rol oynamış kişiler hakkında kendileri yaşarken ya da onlar göçüp gittikten sonra biyografiler yazıldığına sıklıkla tanık oluruz. Behice Boran için de hiç kuşkusuz öyle. Toplumların tarihlerinde iyi ya da kötü, az ya da çok iz bırakmış ya da iz bıraktığına en azından kendi inanmış kişiliklerin de bir şeylere yarayacağını düşünerek geride anılar, otobiyografiler bırakması da az raslanan bir durum değildir. Özellikle bu ikinci türün 'öznellik' taşıması ya da en iyi olasılıkla 'yeterince nesnel öznellik' barındırması kaçınılmazdır. Kişinin kendi ya da başkalarınca kaleme alınmış bu yazın türünün ne ölçüde yanlılık barındırdığı, yani anlaşılmasına uğraşılan tarihsel-toplumsal süreçlere yeterince 'nesnel' ışık tutup tutmadığı, kısacası tarihsel belge olarak değeri, tarihçilik yapmayı sıradan meslek ötesinde bir zanaat (Marc Bloch: *métier d'historien*) ve yaşam boyu uğraş olarak (Max Weber: *als Beruf*)

(*) Daha önce Biyografya, 2 [Behice Boran Özel sayısı] (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2002)'de çıkmış olan bu yazı eldeki seçki için yeniden ele alınarak yer yer değişiklikler yapılmıştır.

benimsemiş profesyonel ya da amatör her araştırmacının başını ağrıtan, dikkatle yaklaşması gereken bir konu.

Günümüzde otobiyografiler bile sanki kişinin ağzından çıkmışcasına, bu işi meslek edinmiş profesyonellere ücreti karşılığı yazdırtılabiliyor üstelik. Köşeyi dönmenin ince teknikleri gibi derin meseleleri kendi hızlı yaşam tecrübesinden çıkarıp onu rol modeli alma potansiyeli olan tüketici kitlesinin hizmetine sunan işadamları ya da sözgelimi savaş suçu işlediği ayân beyânken, ne denli insanlık meleği olduğunu ispata kalkışan siyasetçilerden tutun da, medya, basketbol, sinema, müzik, moda hatta yüksek sanat sayılan alanların yıldızlarına dek 'ünlüler geçidi'nde seyreylediğimiz onca sudan tarihe damgasını vurmuş kişinin rakipleri, düşmanları o kadar çok, zamanları da o denli dolu ki, ancak menejerleri ya da sözleşme imzaladıkları kitapevleri ve reklâm ajansları onları bütün bunlarla uğraşma zahmetinden kurtarıyorlar. Mürekkep yalamış, iyi kalem oynatan, üstelik toplum ve insan bilimlerinden kusursuz diplomayla mezun nice dile hâkim yazar var ortalıkta. Ehliyet ve tanınmışlığıyla oranlı bir ödeme karşılığında tutarsınız aralarından birini; alırsınız teype anlatılanları, arada da o kişinin dehâsı, yaratıcılığı hakkında nice efsaneler yaratırsınız *'best seller'* okuyucusuna hitap eden. Zaten daha baştan bir yayıneviyle telif ve yayın hakları konusunda daha metin çıkmadan, çoğunlukla da kısa erimde piyasaya dökmek üzere sözleşme imzalanmıştır bile. Yayınevinin pazarlama ve reklâm kampanyası uzmanları hemen kolları sıvarlar; anlaşmalı hukuk büroları da metni gözden geçirerek, başkaları hakkında savrulan dava konusu olabilecek sözler sarf edilmişse, devletin hukuk organlarının üzerine gitmesine yol açabilecek kusurlar ifşa edilmişse bunlara dikkati çeker, baskıya girecek nihai metinden çıkarılmasını önerirler (tabii uygun bir fiyat karşılığında). İşadamları ve siyasetçiler için ölümcül olabilecek ama "kültür endüstrisi"nin yıldızlarının sürekli promosyonu için çok gerekli bazı kirli çamaşırların da, bu endüstrinin büyük ölçüde oluşturduğu ma'mûl kitle kültüründe yüzen *'best seller,'* okuyucuların dedikodu merakını gıdık-

layacak ama etik kalıplarını da –o da ma'mûl– zorlamayacak dozda biraz ortaya saçılmasında büyük yarar var. Belirtmeden geçmeyelim, meselenin bu cephesi sıradan 'işletme' ders programlarında pek işlenmediğinden, magazin sosyolojisi ve tüketim psikolojisi üzerine ek derslerin ilgili bölümlerde açılması hararetle tavsiye edilir.

Örnek aldığımız Batı'da artık kanıksanmış bu gidişin kabaca entellektüel denilebilecek alanlarda da egemen duruma geçtiğini söylersek bu bir abartma olmaz. Burada o gün ve konjonktür için gündeme gelen, çoğu kez de adına halâ kültür denilen bulanık düşün pazarında ya da akademik iş dünyasında kariyer ve ün elde etmek amacıyla belki de uzun soluklu bile olmayan konu ve sorunların yazılı ve görsel malzemeye dönüştürülmesinden söz etmiyoruz yalnızca. Çağına tanıklık etmiş düşünür ve yazarların (sözgelimi Sartre, de Beauvoir, Lacan, vb.) özel yaşamını en ince ayrıntılarıyla ve tabii tarihsel gerçekleri gün ışığına çıkarmak gibi ulvî bir misyonla irdeleyen yeni entel-biyografik çalışmaların getirdiği büyük teorik katkılarla karşılaşan, geçmişte bu kişileri salt yapıtlarından tanıyıp kendi çapında değerlendiren zavallı kulların da hayretten ağzı açık kalıyor bu durum karşısında; "biz bunları anlayacak durumda değiliz" dedirtiyor onlara neredeyse. İş bununla bitse gene iyi: ya bir de düşünür ya da yazar halen yaşıyor, kendi istenci ya da hayranlar ve kültür endüstrisi ağının zorlamasıyla teorik-otobiyografisini yazıp, kaç tane televizyon programında ya da paralı konuşmacı olarak davet edildiği kurum kürsüsünde 'aslında' ne demek istediğini açıklıyor –izleyenlerin bu ortamlardan zihinleri ne kadar berraklaşarak ayrıldıkları tartışmalıdır; ama ne önemi var–, sözgelimi çokkültürlü bir ortamda azınlık bir kesimde sünnetli büyümenin psikoanalitik, kurgusökümsel bir söylemine girişiyorsa... Dedik ya, bunlar bizi aşan konular. Bu konulardaki entel sermaye birikimi ve yatırım olanaklarının araştırılmasını gelişmiş, gelişen (!) ve azgelişmiş ülkelerin '*crème de la crème*' okumuşlarına bırakmak en hayırlısı.

Ama bir de başkaları var halâ yaşayan ya da göçüp gitmiş olan. Görüşlerine katılalım ya da karşı çıkalım, elini taşın al-

tına sürmüş, ün peşinde koşmadan bilimsel araştırma ve toplumsal mücadelesini sürdürmüş, liberal reçetelere uygun siyasal ahlâkın kolayca dönüp kendilerine yüksek fatura çıkarabileceğini baştan kabul edip, sonuçlarına tevekkülle katlanmış kişiler de var. Öyleleri, sanırım kendi Anglo dünyasında bile tanıyanının pek bulunmadığı, uzmanların kol gezdiği modern dünyada bile bile amatör olmayı seçmiş gerçekten 'marjinal' bir fikir işçisinin sahte tevazuya kaçmayan deyişiyle, "*hep akılda tutmam gereken bir şey var: o da ne yapıyorsam yapayım öneminin ne denli az olduğu, buna karşılık onu yapmam gerekliliğinin sonsuz önem taşıdığıdır*"[1] diyebilenler.

Kaldı ki, yazımızın konusu kişinin bilim ve siyaset alanında eyledikleri öyle pek de esamisi okunmayacak kadar küçük değil. Gene de bu çabada bizi bekleyen tehlike, yukarıda eleştirdiklerimize benzer bir kapana kısılmak. Çünkü 18. yüzyıldan beri içinde yüzülen 'romantik' kentsoylu öznelliğinin 'beğeni kalıpları'na hitap eden biyografi/anı *genre*'ını baştacı etme alışkanlığı henüz geride bırakılmış değil. Dolayısıyla, günümüz okuyucusunun önemli bir kesimi de kültür endüstrisinin kolaylıkla manipüle edebildiği bu 'beğeni kalıpları'na uydurulmuş kahraman ya da kötü kişiler görmeye dünden hazır. En azından tüketici-okuyucu kitlesi cenahına bakıldığında, öznesiz-merkezsiz postmodern ama daha baştan kültür pazarında çok satar-yazar adına indeksli anlatıların kuşkulu varlığı bile bu durumu pek değiştirmiyor. Kısacası, övme ya da yerme yoluyla, okurun farkında bile olmadan benimsediği kentsoylu öznelliğini pekiştirmekten başka işe yaramayan anlatılardan birine daha girişmek kolaylıkla içine yuvarlanılabilecek bir tuzak. Sonunda bir ortak derdimiz varsa, yani ozanın deyişiyle, "en geniş zamanlı bir tarih yazmak" ise derdimiz, bir yü-

1 Bu sözler günümüzün parçalanmış kültüründe geçerakçe ve birbirini bile anlayamayacak denli içine kapanmış akademik profesyonelliklerin ötesini görmeyi reddeden uğraşlar karşısında, "amatör" ruhla işine baktığı anlaşılan Herbert Butler adlı bir düşünürden dolaylı aktarma. Ölümünden sonra yayınlandığı anlaşılan *In the Land of Nod* başlıklı kitabı ve kendisiyle ilgili bir yazı için bkz. Geoffrey Wheatcroft, "Messages from a gentle Protestant," **The Times Literary Review**, No. 4865 (Haziran 28, 1996).

zünü suya tirit magazin sosyologluğunun ötekini ise "nesne"si ithal (= o sıra tüketilecek moda bir düşünürün yazdıkları) altı boş teorik yavansöylemlerle bezeli kalp parayı tedavülden kaldırmak için çaba göstermek gerekiyor. Gerçekçi olursak, bu da hemen gerçekleşecek değil.

Bunlar hatırlandığında, belki de Behice Boran ve bazı arkadaşlarının söylem konumunu Türkiye Cumhuriyeti'nin belirli bir döneminin düşün ve bilim topografyasındaki yaklaşım ve konumları genel panoramasını yeniden değerlendirmek yönünde irdelemek çok yararlı olacaktır.[2] Böyle bir nirengi noktasından yola çıkarak öteki söylemlerin konumlarını da düşün haritasında işlemeye geçmek, bildik biyografi tuzağına düşmekten bir ölçüde koruyabilir bizi. Bu tür bir çabayı salt siyasi görüşlerin güdülemesiyle konuşlanan bilimsel konumların irdelenişiyle sınırlarsak baştan hata yapmış oluruz. Çünkü pekalâ bir bilimsel konumu yönlendiren temel felsefi eğilimin karşıtının da ardalanında işlediği durumlar az görülür değildir; siyaseten taban tabana zıt iki konumun bulunduğu durumlarda bile. Boran'ın konumu için de aynı şey söylenebilir mi, bilmiyorum. Ama şu kısa yazıda işaret etmek istediğim, Boran'ın toplumsal bilimler alanındaki formülasyonlarını besleyen şeyin yalnızca onun toplumculuğu değil, toplumsal bilimler alanında tuttuğu konum da olduğudur. Bu ise bir sezgi yalnızca; denence bile değil.[3]

---

2 Bu alanda yayınlanmış şu önemli çalışmalar ilk elde akla gelenler: Uğur Mumcu, **Bir Uzun Yürüyüş**, 20. baskı (Ankara: UM:AG Vakfı yay., 1999 [1988]); ayrıca bkz. Kurtuluş Kayalı, **Türk Düşünce Dünyasından Yol İzleri** (İstanbul: İletişim Yayınları., 2001), özellikle bkz. "Behice Boran'ın Sosyolojik Çalışmalarının Nitelikleri" (147-154), "Sosyolog Behice Boran" (155-165); Mete Çelik (haz.) **Üniversitede Cadı Kazanı: 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası** (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 54, 1998) [Başka birçok önemli kaynak için bu son ve çok ayrıntılı çalışmaya bakılabilir]. **Biyografya** dergisinin Böran'a ayrılan sayısında okurlara sunulan Mete Çelik'in "Bir Akademisyen Olarak Behice Boran" başlıklı yazısı çok titiz bir araştırma ürünü olduğundan çok gerekmedikçe yazımızda aynı şeylerin yinelenmesinden kaçınacağız.

3 Bu arada nedendir bilinmez, Uğur Mumcu'nun önce gazetede tefrika edilen, ardından da kitaba dönüşen kadirbilir çalışması dışında, ülkemizde yerli, yabancı nicelerine öncelik verilir ve haklarında mezuniyet tezleri, kitaplar ya-

Bu kısa yazıda sergilenen çaba ileride belki de başkalarının kaleme alması gereken kapsamlı bir tarihsel-teorik yazı için bazı sezgilerin ve işaretlerin sıralanmasından ibaret.

Kendim henüz toy bir üniversite öğrencisi iken belleğime yerleşen Boran'la ilgili birkaç kısa anekdot ve bir raslantı eseri çok kısa ama benim için anlamlı bir görüşmedeki fikir alışverişini burada anlatacak değilim. Kişisel ayrıntılar, izlenimler, vb. önemsiz değildi; ama asıl önemlisi, Boran'ın yapıtları arasında siyasi olanlardan çok, daha önce varlığından öğrencisi ve hocamız Mübeccel B. Kıray yoluyla şöyle böyle haberdar olduğumuz toplumbilim çalışmalarını okuma yönünde bir tutkunun güçlenmesiydi. Özellikle *Toplumsal Yapı Araştırmaları* başlıklı kitabına ulaşmak, ayrılmak zorunda bırakıldığı kurumun kitaba koyduğu ambargo nedeniyle, toplumbilim literatüründe 'gayrıresmi ilişkiler' (*informal relations*) konusu işlenirken örnekolay gösterilebilecek bir süreç oldu benim için. Manisa yöresindeki köylerde sürdürülmüş olan bu alan araştırması, onun eğitimini aldığı, zamanının Amerikan toplumbilimi geleneğindeki eğilimlerden birine denk düşse de günümüzde teori tembellerince sıklıkla ve sorumsuzca kullanılan örgül araştırma yapanlara karşı kullanılan "pozitivist," "ampirisist" gibi yaftalarla kolayca savuşturulamayacak denli,

---

zılırken, bir zamanlar Muzaffer Şerif Başoğlu, Pertev Naili Boratav ve Niyazi Berkes'le birlikte Türkiye'nin akademik dünyasında etkin rol oynamış bu '*paradigm-case*' 'kadın' fikir işçisinin kapsamlı bir portresinin bildik yol ve tekniklerle de olsa neden hâlâ işlenmediğine nedenleri konusunda kuşkular taşısam da akıl erdirebilmiş değilim. Bu nedenle günümüzün feminist konumlarının birinden yola çıkarak Boran'ın portresini çizmeye girişecekler olabilir diye küçük bir malzeme kırıntısı verelim: Behice Boran, "İşbölümü ve Kadının Sosyal Mevkii," AÜ-DTCF Dergisi, III/3 (1945): 301-310. Bu yazı Boran'ın kitaplaşacak 1941-42 yıllarında Manisa'da toplam onuç köyde sürdürdüğü alan araştırmasının verileri ışığında, konuyla ilgili kuramsal konumların bazılarını da (Durkheim, Veblen, Lowie) tartışmakta odağına getirmektedir. Tartışma kadınla ilgili olarak toplumsal katmanlaşmayı da içermek zorunda kalacak bir genişlemeye yüz tutunca, Boran dergi yazısı sınırlarını da gözönünde tuttuğundan olacak, sonunda gelecekte bir başka yazıyla konuyu sürdürebileceği düşüncesini uyandıran şu ifadeyle yazısını bitirmektedir: "Erkek-kadın sosyal mevki farklılaşması konusu ile genel sosyal tabakalanma konusunun temas ettikleri müşterek noktalar vardır. Biz bu yazımızda yalnız birinci konuyu ele almış olduk." (310)

Türkiye'den bir "ampirik" araştırma örneğidir.[4] Boran'ın toplumbilimci olarak portresi salt bu yayını üzerinden kurulamaz kuşkusuz. Boran'ın toplumbilim terimleri yoluyla açacağı "derdi/konusu"yla ilgili aşağıda kısaca değineceğim üç yazısı bu bakımdan çok önemli.

Yazılanlar ışığında geriye baktığımda burada esas olan, özellikle onun Amerika'da toplumbilim eğitimini tamamlayıp da 1939'da ülkesine dönerek başladığı akademik yaşam yanında, kültürel-siyasi yayıncılık alanında da kader birliği ettiği mesai arkadaşlarıyla Türkiye'de toplumsal bilimler alanına getirmeye çalıştığı teorik müdahaledir.[5] Eğer toplumbilimin bugün

---

4 Manisa'da sekiz ova ve sekiz dağ köyünü tarihsel bilgilere de dayanarak karşılaştırmalı inceleyen bu çalışma için bkz. Behice Sadık Boran, **Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki** (Ankara: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Cografya Fak. Felsefe Enstitüsü Sosyoloji Serisi, No. 3, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945). Boran kitabının daha başında "Problem ve Metod" başlığı altında asıl amacı olan "Sosyal yapı" ve dönüşümlerinin anlaşılmasını şu sözcüklerle açıklar: "...bu tetkik, umumiyetle anlaşıldığı şekilde bir 'köy tetkiki' değildir. İncelemek, aydınlatmak istediğimiz konu, bir köydeki hayat şartları ve tarzı değil, sosyolojik bir problemdir. Bu problem köy için de, şehir için de; Türkiye için olduğu kadar Amerika ve Çin için de varittir." Aynı türden köy çalışmalarının bir başka örneği de daha önce Ankara civarında Niyazi Berkes tarafından sürdürülmüş ve adı geçen Fakültenin yayınları arasında çıkmıştır: bkz. Niyazi Berkes, **Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma**, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Cografya Fak. Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Sosyoloji Serisi, No. 2, Uzluk Basimevi, 1942).

5 Burada ilk akla gelecek dergiler **Yurt ve Dünya** ile **Adımlar** oluyor elbette. Kayalı'nın değindiğimiz çalışması gibi örnekler bu iki dergi hakkında önemli bilgiler içerdiğinden biz burada üzerinde durmayacağız. Gene de gözden kaçabilecek bir iki ayrıntı var ki, o da Boran olmasa bile Amerika'da eğitim görmüş arkadaşları Muzaffer Şerif Başoğlu ve Niyazi Berkes'in **Ülkü Halkevleri Dergisi**'ne yazmış oldukları incelemelerdir; bkz. Muzaffer Şerif Başoğlu, "Radyonun Tesirleri ve Doğurduğu Problemler," **Ülkü**, IX/53 (Temmuz 1937): 371-375; "Roosevelt Amerikasında Terbiyede Fertçiliğin Yıkılışı," **Ülkü**, X/55 (Eylül 1937): 43-49. Muzaffer Şerif bu ikinci yazısında belli ki Roosevelt dönemini niteleyen "New Deal" atmosferini akılda tutarak Türkiye'de o sıralar ağır basan korporatist toplumsal-siyasi zihniyeti eleştirir şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Amerika'nın bu sıhhatli ve gürbüz cereyanında gördüğümüz antiendividüalizm ve cemiyetçilik mistik ve spiritualist bir cemiyetçilik değildir. 'Fert yok cemiyet var, hak yok vazife var tarzındaki mistik cemiyetçilik tatbikatta insan yığınlarının sıfır haline düşmesini mucip olabilir." (48). Niyazi Berkes de aynı dergiye Amerika'da sömürge döneminden o güne dek toplumsal düşünce ve toplumbilimin gelişmesini anlatır nitelikte yedi sayı süren bir katkıda bulunmuştur; bkz. "Bir-

de üzerinde yayıldığı düşün coğrafyasının neresinde Boran'ın durduğunu sıradanlıklar ötesinde bir ölçüde tespit edebilirsek, belki ileride Türkiye'nin düşün-bilim haritasının yeniden çizilmesi yönünde ufak bir katkıda bulunmuş oluruz. Behice Boran gibi düşünür ve eyleyicilerin siyasi konumları ile bilimsel konumları arasında bir bağ vardır;[6] ama bunların birini diğerine indirgemek de yanlış olduğu kadar mahzurludur da.

Hakkında kapsamlı bir yapıtın varlığına yukarıda (dipnot 2) değindiğim Pertev Naili Boratav hocanın Türkiye'de toplum ve insan bilimlerine yaptığı büyük katkıyı tartışmaya henüz kendimi yetkin görmüyorum. Onun yerine, üç arkadaşı Muzaffer Şerif Başoğlu, Niyazi Berkes ve Behice Boran'ın yetiştikleri Amerikan toplumsal bilimleri geleneğinden zamanın halen Fransız-Alman etkisindeki Türkiye'nin toplumsal bilimler söylemine nasıl bir soluk getirdiklerine kısaca değinmek şimdilik daha yararlı olacak gibi görünüyor.

Belirtilmesi gereken önemli bir husus, söz konusu akademisyenlerin toplumsal sorunlar karşısındaki duyarlılıklarının Ame-

---

leşik Amerika Devletlerinde Sosyoloji," Ülkü, XI/62 (Nisan 1938): 157-161; XI/63 (Mayıs 1938): 225-232; XI/66 (Ağustos 1938): 529-538; XII/67 (Eylül 1938); XII/68 (I. Teşrin 1938): 129-134, XIV/79 (Eylül 1939): 41-46; XIV/84 (Şubat 1940): 513-519. Amerika'nın ampirik araştırma geleneğini Türkiye'ye taşıyan bu düşünürlerin toplumsal sorunlara yaklaşım tarzına yalnızca artan Alman etkisindeki toplumbilim çevrelerinden değil, tarihsel materyalizmin yaklaşımını arı tutmaya çalışan 'klasik' soldan da pek sıcak bakılmadığını söylememiz mümkündür: örneğin Nazım Hikmet'in Kemal Tahir'e hapishaneden yazdığı mektuplardan birinde fazla Amerikan etkisinde bulduğu Muzaffer Şerif'i eleştirir nitelikte bir ifadeye raslanmaktadır. Niyazi Berkes ve Muzaffer Başoğlu'nun AÜ-DTCF Dergisi'nin 1942-45 arası ciltlerinde de benim inceleyebildiğim ikişer yerli yabancı kitap/dergi değerlendirmesi, birer de yazısı çıkmıştır.

6 Boran'ın toplumbilimciliğiyle toplumculuğu arasındaki bağı, üniversiteden uzaklaştırıldıktan çok sonra, toplumcu hareketin siyaset alanında çok daha etkin rol aldığı günlerde teorik planda Asya Üretim Tarzı yandaşlarına, siyasi planda da özellikle bir yanda Mehmet Ali Aybar'a öte yanda da 'Milli Demokratik Devrim' tezini savunanlara karşı kaleme aldığı, Türkiye'de sınıf yapısı ve bürokrasi üzerine değerlendirmelerinde görebiliriz; bazı örnekler: "Bürokrasi üzerine Tartışmalar," Emek, I/4 (16 Haziran 1969): 4-6; "Bürokratlar Bir Sınıf mıdır?," Emek, I/5 (30 Haziran 1969): 5-6; "Bürokratların Çelişmeli Durumu," Emek, I/6 (14 Temmuz 1969): 5-6. Ayrıca bkz. Behice Boran, Türkiye ve Sosyalizm Sorunları, (İstanbul, Gün Yayınları, 1968)

rika'daki eğitimleri sırasında, görece sonradan ortaya çıkmadığı, zaten daha başta içinde büyüdükleri topraklardaki çalkantılar ve dönüşümler ortasında bu duyarlılığı edinmiş bulundukları yönünde.[7] Dışarıda aldıkları bilimsel eğitim onları teorik bilgiler ve yaklaşımlar ışığında bu toplumsal sorunları birer "inceleme nesnesi"ne, giderek somut "araştırma sorusu"na dönüştürme yetisiyle donatmıştır. Döndükten sonra giriştikleri alanda (Boran, Berkes) ya da Gazi Terbiye'nin deney ortamlarında (Muzaffer Şerif) girişip fakülte yayınları arasında çıkardıkları görgül (ampirik) çalışmalar da bunun en açık kanıtı.

Boran'ın Ankara'daki kısa ömürlü hocalık yaşamında, Muzaffer Şerif'in "grup dinamikleri" üzerine deney ve gözlemlerinden çıkardığı önemli bilimsel tezleri doğrular bir arkadaş ve meslekdaş diyaloğu içinde tam bir üretkenlikle ardarda kitap ve yazı çıkardığına tanık oluyoruz.

Burada da yazının odağında esas Boran'ın bulunması ve başka titiz araştırıcıların da onun üzerine yazmış ve yazıyor olmaları nedeniyle, ben yalnızca *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*'nin ilk cildinde yayınlanan, "Sosyal Evrim Meselesi" ve "Sosyoloji Anlayışında İkilik" başlıklı yazıları[8] ile *The American Journal of Sociology*'de çıkan

7 Uğur Mumcu'nun Boran'la yaptığı görüşmeler bu düşüncemizi destekler yönde. Niyazi Berkes'le ilgili yetkin çalışmalar bulunduğundan burada onu tartışmaya girişmeyeceğim. Muzaffer Şerif'in de çok sonra örtük bir dille yazdıkları (bkz. Muzafer Sherif, **Social Interaction. Process and Products: Selected Essays** (Chicago: Aldine, 1967): 9.) yanında, toplum, ırk, kültür ve edebiyat sorunları üzerine daha popüler bir dille yazılmış ve o zorunlu nedenlerle ABD'ye gittikten sonra basıldığı anlaşılan, onun disiplinindeki ezici çoğunluğun ilgilenmekten kaçındığı derlenmiş yazıları da vardır (örneğin Muzaffer Şerif Başoğlu, **Değişen Dünya** (İstanbul: Arpad Yayınevi, 1945).

8 Behice Boran, "Sosyal Evrim Meselesi," **AÜ-DTCF Dergisi**, I/2 (Ocak-Şubat 1943): 59-65; "Sosyoloji Anlayışında İkilik," **AÜ-DTCF Dergisi**, I/3 (Mart-Nisan 1943): 67-74. Boran'ın dergiye katkısı salt bu iki yazıyla sınırlı kalmayıp, kitap ve dergi eleştirileri de vardır; örneğin, "Geçiş halinde Orta Şehir" a.g.d., I/2 (1943): 113-115 [Robert Staughton Lynd ve Helen Merrel Lynd'in Indiana'da Muncie kenti üzerine ilkinden sekiz yıl sonra yeniden yaptıkları araştırmaları **Middletown in Transition** (1937) üzerine,]; "Sosyoloji Dergisi," a.g.d., I/4 (1943): 103-108 [**İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi** üzerine]. Kendisi ve arkadaşlarının akademik kariyerinin brutal biçimde sona erdirilişine yakın kadının toplumsal konumu üzerine yayınlanan yazısına daha önce (bkz. dn. 3) işaret etmiştik.

"Sociology in Retrospect"[9] yazısının içeriklerinde Türkiye'de

9 Behice Boran, "Sociology in Retrospect," The American Journal of Sociology, LII/4 (Ocak 1947): 312-320. Öyle görünüyor ki, toplumbilim tarihini bir anlamda kuşbakışı değerlendiren bu yazı Amerikan toplumsal bilimlerinde de o sıra egemen olan bazı eğilimleri belki de açıkça sergilediği için özellikle eleştirdiği George A. Lundberg'i kızdırdığından, alabildiğine neopositivist ve davranışçı bu toplumbilimci Boran'ın yazısına tepki olarak, alaylı bir sözcük oyunuyla "Sociology and Historical immaterialism" başlıklı bir yazıyı aynı derginin bir sonraki cildinde yayınlatmıştır (AJS, LIII/2 (Eylül 1947). Ardından başkalarının da değişik vesile ve bağlamlarda –ve de salt sosyoloji alanında kalmayıp antropoloji gibi toplumsal bilim alanlarında da– Boran'ın yazısına değindikleri, Prof. Dr. Mübeccel B. Kıray'ın vaktiyle dikkatlerimizi çekmesiyle bazılarımızca bilinmekteydi. Şimdi ise bunların Mete Çetik'in titiz taramasıyla somutlaştırıldığını görmek çok sevindirici. İlginç bir raslantı olarak, Amerikan toplumsal bilimlerinin bilime en olumlu katkılarını Türkiye'ye taşıma çabası Muzaffer Şerif, Niyazi Berkes ve Behice Boran'ın tasfiyesiyle sekteye uğrayıp da bu kısa süren çok önemli deney büyük ölçüde akademik belleklerden silindikten yıllarca sonra, tepki gösterdiği yazarla kişisel bir derdi olmadığını belirtip de kendi yazısını neredeyse 'Soğuk Savaş' 'nesnelliği'yle bitiren Lundberg'in ortak ders kitabı dilimize çevrilerek okutulan eserler arasında yer alacaktır. Öte yandan, Boran'ın aynı yazısında Türkiye'de 1930'ların Nazi yönelimli siyasi eğilimlerine teorik esin kaynaklarından biri olarak görüp Werner Sombart'la aynı kampa koyarak yüklendiği Max Weber de Avrupa toplumbilimindeki gerçek konumu yerine, bu kez 'Amerikan Çağı'na ayak uydurmuş akademide egemen bir Amerikan toplumbilim eğilimi merceğiyle, Osmanlı toplum yapısının 'özgün' Doğululuğunu anlamada 'alternatif' teorik kaynak olarak başvurulur hale gelmiştir. Burada Weber'in kendi mozayik düşüncesi, iç çelişkileri ve tutarsızlıklarıyla konuşmasına bile pek izin veren bir durum oluştuğu söylenemez. Werner Sombart'a gelince: Fernand Braudel'e göre 'kapitalizm' sözcüğünün hakiki vaftiz babası bu düşünür, İkinci Dünya Savaşı hatta öncesi dönemde Türkiye'de siyasal inançlar yelpazesinin hemen her noktasındaki düşünürler ve akademisyenlerimiz üzerinde Weber'den bile öncelikli etki yapmışken, savaş ertesinde büyük ölçüde ihmale uğramıştır. Tuhaftır, Nazi'lerle yakın flörtü nedeniyle olacak, en azından Amerika'da yayınlanan çevirileri ve genelde kitapları savaş sırasında bazı Amerikan kütüphanelerinin okuyucu sirkülasyonundan kaldırılan bu düşünürden aslı 1936'da Prusya Bilimler Akademisi'nde yapılan bir konuşma olan şu çevirinin savaştan kısa bir süre sonra bilimsel dergi sayfalarında yayınlandığına da tanık oluyoruz: "Sociology: What It Is and What It Ought To Be, An Outline for A Noö-Sociology," çev. Florence Chaney Geiser, The American Journal of Sociology, LV/2 (Eylül 1949): 178-193. Sombart'ın bir süre Amerika'da sansüre uğradığına kanıt olarak, University of California, Berkeley kütüphanelerindeki bazı kitapları üzerindeki kaşeleri gösterebiliriz. Burada yalnızca, savaş öncesinde bazı akademisyen ve düşünürlerimizin (Ömer Celâl Sarç, Z. Fahri Fındıkoğlu, İsmail Husrev Tökin gibi) hocası ya da esin kaynağı olmak yanında, sanırız tanınmış Amerikan sosyoloğu Talcott Parsons'un da hocalığını yapmış Sombart'ın Amerikan bilim dünyasındaki bu hızlı iadei itibarı karşı-

toplumsal bilimler tarihini yeniden haritalandırmak yönünde hangi vurgular var ve yeni bir şeyler satır aralarında okunabilir mi, sorusunu ortaya atarak ileride üzerinde çalışacakların dikkatlerini bu soru üzerine çekmeye çalışacağım.

Kısaca üzerinde duracağımız bu yazılarında ağırlıkla kuram ve yöntem planına çekilmiş bir tartışma sözkonusudur. Boran bu üç yazıda sırasıyla zamanın toplumsal bilimler söyleminde ağır basan tartışmalı bir konuya (toplumsal evrim) el atmakla kalmıyor; bu ve benzer temalar çevresinde Avrupa ve Amerika'da neredeyse keskin çizgilerle kamplara bölünen safların felsefi temelleri ve metodolojilerini güden toplumsal etkenleri de tartışma gündemine getiriyor. Sonunda bu çabası, biraz toparlak da olsa, onun "Sociology in Retrospect" başlıklı ve toplumbilimcilerin ürettiği bilginin doğasını ve misyonunu sorgulayan yazısında özellikle pozitivist yönelişli Amerikan bilimcilerini epey sinirlendirecek bir nitelik kazanacaktır. "Ne için bilgi?" sorusunu konuşlandırmasında zamanının önemli düşünürü Robert S. Lynd'in görüşlerinin de payı olduğunu kendisi zaten belirtmektedir.[10]

Çok üretken bir başlangıcın kanıtları olan *DTCF* Der-

---

sında bizim akademik dünyada Boran ve arkadaşlarının neredeyse ölümlerine dek *persona non grata* kaldıklarını hatırlatmak istedik. Türkiye'de böylesine önemli bir atılımın ardından bastırılan akademik çalışma ve yayın çabasının bildiğim kadarıyla bir kez, o da kısa bir süre, yeniden canlandırılmasına çalışılmıştır. O da, çok sonraları, anmadan geçemeyeceğim Cavit Orhan Tütengil'in sanırım önayak olmasıyla, Niyazi Berkes'in İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi *Sosyoloji Konferansları*'nda Akçuraoğlu Yusuf bey hakkında kısa ama çok önemli bir yazısının yayınlanmasıydı. Yazının başlığı "Unutulan Adam" idi ve modern Türkiye'nin kuruluşunda olası bir 'demokratik ulusçu' konuma gözümüzü açıyordu. Behice Boran'ın da en azından kültür pazarının boyunduruğuna giderek giren şu koşullarda, unutulan kadın olarak kalmaması, herhalde düşün ve bilim topografyamızda bir diğer konumun belleklerden ikinci bir kez silinmemesi için gerekli.

10 Boran Türkiye'ye döndükten sonra çıkan Robert Staughton Lynd'in 1939'da çıkan Knowledge for What? başlıklı kitabını henüz görmemiş olduğunu, ama zaten hazırladığı bir kitap özetinin ["Geçiş halinde Orta Şehir" **DTCFD**, I/2 (1943): 113-115] konusu karı koca Lynd'lerin *Middletown: A Study in Contemporary American Culture* (1929) ve *Middletown in Transition* (1937) kitaplarında yer alan bilimsel araştırma kavramlaştırması ışığında, bu yeni kitabın içeriği hakkında doğru tahminde bulunmakta pek de güçlük çekmiyor. Bkz. "Sociology in Retrospect": 319.

gisi'nde çıkan yazıları bir yana, *American Journal of Sociology*'de çıkan yazısı, günümüzde eleştirilebilecek boşluklar, eksiklikler içerse de, Boran'ın da benimsediği ve bence ABD'deki toplumbilim geleneğinde önemli bir eğilimin giderek tutuculaşan ve Soğuk Savaş yıllarında suya sabuna dokunmazlıklarla zaman harcayan bir başka eğilim karşısındaki mücadelesi olarak da okunmalı. Bunu en başta Lundberg'in sevimsiz ve hırçın yanıt yazısının satır aralarını, alay ötesinde ideolojik olarak da yüklü ifadelerini "belirtik" (hadi biz de biraz Lacan dili kullanmış olalım) okuduğumuzda daha iyi görebiliyoruz. Lundberg daha ilk dipnotta Boran'ı tanımadığını ve bu yazarla kişisel bir takıntısı olmadığını belirttikten[11] sonra onunla aynı kampta gördüğü Amerikalı'lar karşısında, hem de bilimin yansızlığını savunarak, proto-'Soğuk Savaş' mücahidliği yapmayı ihmal etmiyor. Lundberg, Boran gibilerin dayandığı felsefi temeli (tarihsel maddecilik) nitelediğinde böyle yazılara girişenleri ciddiye almak gerekmediğini yazısının başlığında (...*historical immaterialism*) ifade etmektedir zaten daha baştan.[12]

Lundberg bu sert yazısını hazırlarken, kendi kitabı, *Foundations of Sociology*, yıllar önce, Lynd'in kitabıyla aynı yılda yani Boran'ın ülkesine döndüğü 1939'de yayımlanmış bulunuyordu. Anlaşıldığı kadarıyla, toplumbilimin teorik platformunda bir süre için de olsa belirli bir iktidar odağı oluşturan Lundberg'in Boran karşısındaki rahatsız yanıtını 50'li yılların ortalarına dek toplumsal bilimlerin misyonu, yaklaşımı gibi konularla ilgili tartışmalarla birlikte yeniden okuduğumda, bende uyanan bir iki düşünceyi okuyucuyla paylaşarak yazımı bitirmek isterim.

Bir kere, Boran'ın yazısı salt Türkiye'de toplumsal bilimlerle

---

11 George A. Lundberg, "Sociology and Historical immaterialism" AJS, LIII/2 (Eylül 1947): 85-86, dn 1 ve 2.

12 Örneğin şu yazdıkları: "toplumbilimdeki çağdaş bilimsel yaklaşımı 'pozitivist' olarak sınıflandırmak; bu yalnızca modern doğa biliminin kendi felsefi yönelimi olduğunu ve bunun geleneksel felsefenin bilinegelen tarihsel kategorilerine sığdırılamayacağını anlamada onların ne denli yetersiz olduklarını açığa vurur." Lundberg, A.g.y.: 93.

değil, Amerika'da toplumsal bilimlerin, özellikle de dargörüşlülük yönünde seyreden toplumbilimin akıbetiyle ilgilidir.[13]

İkincisi, Lundberg Boran'ı bir vesile bilerek ve de kullanarak, epeydir karşısında olduğu bazı eğilimlerle hesaplaşmaya girmenin uygun zamanını yakalamış görünüyor.

Üçüncü olarak, bildiğimiz tasfiye sürecinde, Boran'ın Türki-ye'den Lundberg'e karşı-yanıt verme olanağı nesnel olarak ortadan kalkmıştı; 'Hür Dünya'ya hızla katılma çabası içindeki Türkiye'ye özgü bu gerçeği bilmesini Lundberg'den bekleyemeyiz elbette. Ama tam bir fevrilik içinde neredeyse totaliterlik şablonuna oturttuğu Boran'ın akademik özgürlüğüne uygulanan proto-totaliter önlemi duysaydı, acaba ne derdi? (Her ne kadar yazısı muzaffer 'Yeni Dünya' 'demokratlığı' icabı omuz silkip geçeceğini düşündürten işaretlerle doluysa da).

Dördüncüsü, diyelim ki Boran onca müşkülat içindeyken adına '*rejoinder*' denilen söz hakkını kullanma olanağını buldu ve karşı yanıtını döşendi; ilgili dergi bunu basar mıydı? Sanırım basardı; çünkü söylemi nesnel olarak tutucu nitelendirilebilecek Amerikan toplumbilimcilerinin bir kısmı bu asgari dürüstlüğü dergi yönetiminden tutun da McCarthy'ci hırtlığın hedeflediği, kendilerinin de teorik ya da siyasal konumlarını başka ortamlarda hiç paylaşmadıkları akademisyenleri koruyacak kadar gösterdiler.

Son olarak: Boran'dan bir sonraki kuşak sayılabilecek Amerikan toplumbilimcileri arasında, görgül çalışmalarını kendisinin de zevkle irdeleyeceğini ve fikirlerini paylaşarak kendi görüşlerinde gerekli uyarlamalara gideceğini düşündüğüm C.

13 Toplumbilimin doğabilimine öykünen bir bilim mi, yoksa antropoloji gibi diğer toplumsal bilimlerle birlikte bir zanaat olarak mı gelişmesi gerektiği, toplumsal teoriye neler olduğu gibi konulardaki tartışmalara o yıllarda *The American Journal of Sociology* ve *American Sociological Review* gibi önemli dergilerin sayfalarında sıklıkla rastlanır. Bazı örnekler: Robert Redfield, "The Art of Social Science," AJS, LIV/3 (Kasım 1948): 181-190; Jessie Bernard, "The Art of Science: A Reply to Redfield," AJS, LV/1 (Temmuz 1949): 1-9; Robert Bierstedt, "The Limitations of Anthropological Methods in Sociology," AJS, LIV/1 (Temmuz 1948): 22-30; Otakar Machotka, "Is Sociology a Natural Science?" AJS, LV/1 (Temmuz 1949): 10-17; Herbert Blumer, "What is Wrong with Social Theory?" American Sociological Review, XIX/1 (Şubat 1954): 3-10.

W. Mills gibileri de ortaya çıkmaktaydı. "Beyaz Yakalılar" olarak nitelenen yeni Amerikan orta sınıfları üzerine çalışmasının esin kaynakları o zamanlar yalnız Boran'ın değil, birçok çağdaşı Amerikan toplumbilimcisinin de katkısını henüz tam değerlendirmediği bir başka Avrupa eğiliminden, Frankfurt Okulu ve yakın çevresinden (özellikle Siegfried Kracauer) esinlenerek, ileri kapitalizmin sınıf yapısındaki dönüşümleri yakın gözleme almaktaydı (C. W. Mills'in dilimize de çevrilmiş olan *The Sociological Imagination*'ı (1959)[14] Boran'ın 40'larda Amerikan toplumbiliminin egemen eğilimine yönelttiği eleştiriye denk düşer).

Tümüyle mutlu bir raslantı sonucu aramızda geçen kısa bir söyleşide olmayacağını bile bile, hukuk adına inadına DTCF'ye dönmek yönünde sunduğu başvuru dilekçesi gibi diğer güncel konuları kendisiyle konuşup tartışabilmek onuruna eriştiğim Behice Hanım'a, bir kısmına öğrenciliğimde bile ulaşabileceğim belgeler ışığında uyanması çok mümkün bu türden soru ve sezgilerin bazılarını aktarabilseydim de tepkisini alsaydım keşke, diye hayıflandım şimdi. "O günlerde toyluğu bırakıp da, yetiştiğim konuda olası böyle şanslı durumlar için neden kendimi yeterince önbilgiyle donatmamışım?" demek bile geçiyor içimden. Öyle ya, bugün birkaç önemli ayrıntı daha biliyor ve Türkiye'de toplumsal düşünün tarihsel coğrafyasını yeniden haritalandırmaya hevesli başkalarıyla paylaşıyor olacaktım.

14 C. Wright Mills, **Toplumbilimsel Düşün**, çev. Ünsal Oskay (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı yay., 1979).

Gene de unutulamayan adam: Muzaffer Şerif Başoğlu*

Azman bir kentin kadim üniversitesine bağlı fakültede, psikoloji ofis ve dersliklerinin sıralandığı koridorda, geçmişte alana ve bölüme katkısı olmuş, emeği geçen yerli ve yabancı bilim insanlarının portreleri altta ad ve tarihleriyle boydan boya sergilenir durur. Pek kimsenin baktığı da yoktur hani o fotoğraflara. Bu fotoğraflardan biri nedense eksiktir, kişinin adı ve tarihleri yerinde duruyorsa da.

Konumuz, bu bilim insanıyla tanışmak onuruna erişmemiş de olsa öğrenciliğinden beri onu hem dünyaca tanınmış eserlerinden hem de bir zamanlar eğitim sistemine onca emek verdiği ülkesinde maruz kaldığı muameleyi öğrenerek aynı bilim insanını dolaylı tanımış birinin gözüne bu eksikliğin takılması bir raslantı olmasa gerek. Psikoloji disiplininin teorik *corpus*unda bu seçici dikkati açıklamaya dönük bir şeyleri ararsak buluruz herhalde. Söz konusu bilim insanının dış dünyaca

(*) Yazar eldeki yazının ilk haliyle içinde yer aldığı derleme girişimini haber veren Meltem Narter'e ve aynı derlemenin editörlüğünü yapan Ersin Aslıtürk ile Sertan Batur'a katkıda bulunmaya davet ettikleri, ayrıca, uzundur kütüphanesinde Muzaffer Şerif Başoğlu'nun eserlerinden oluşan bir kısım tutmasına rağmen, bir kısmını kendisinin daha önce görüp de incelemek olanağı bulamadığı bir dizi kaynak gönderdikleri için özel teşekkür borçludur. Sağolsunlar.

kabul görmüş bilimsel mirası yanında, ülkemizde zamanının akademik ve siyasi rejimlerince 'özel ödüle' (!) değer görülen siyasi geçmişinin bilinegelen irili ufaklı ayrıntıları da hatırlandığında resmin yerinin onca yıldır neden hâlâ boş bırakıldığı ister istemez insanın aklına düşer. Onun ideolojik olarak karşısında durup eleştirdiği, Alman nüfuzundan Amerikan ittifakına geçen rejimlerin himayesini görmeyi sürdüren bir zamanki meslekdaşlarının oynamış olabileceği rol müdür acaba bu ihmalin en azından başlardaki nedeni? Yoksa, aynı yüksek olasılığın üstüne binmiş bir profesyonel bellek yitiminin de payı var mıdır resmin yerinin onca yıldır boş kalmasında? Ne de olsa bellekhanıma ihtiyacı yoktur modernliğin. "Hatırlamak bir ampulun yanıp sönmesinden fazlası değil asla" demişti çağdaşımız bir düşünür, aynı koşulları düşünerek.

Şaka değil, salt sosyal psikoloji ya da genelde psikolojinin alanıyla sınırlanmayarak, tüm sosyal bilimler alanında 'gerçek' anlamda bir "disiplinlerarasılık" uğruna ve yazgısı kaçınılmaz olarak toplumlar, topluluklar ve gruplar içinde belirlenen insan varoluşunun parçası 'kurallar,' 'değerler,' 'tutum-alışlar,' 'güç ilişkileri,' 'yetke,' 'grup-içi dayanışma,' 'gruplar-arası çatışma,' vb. gibi konularda tek başına ve başkalarıyla ortak deneysel (*experimental*)-görgül (*empirical*) araştırmaları ve diğer bilimsel eserleriyle dünya çapında bir mesleki itibar kazanmış ve yeri oralarda hazırken yurdunun eğitim ve bilimsel etkinliklerine bir zamanlar onca emek harcadığı, bunun karşılığında aldığı yüksek ödülden (!) ötürü de terk edip bir daha dönmediği, tüm özlemine rağmen içten içe küskünleştiği ülkesinde bu bilim insanının neden anlamsız tezahürleri olan böylesi bir unutuma terk edildiği üzerine düşünmeliyiz. Muzaffer Şerif'in kendi nominal alanı psikolojinin şimdiki pratisyenleri başta gelmek üzere, sosyal bilimlerin değişik alanlarında günümüz Türkiye'sinde, çerçeveli-projeli araştırma sürdüren, rapor, bildiri, makale, kitap yazıp eğitim veren –aynen bu önem sırasıyla– ve hatta akademik-kültürel pazarın baskısı altında, eğitim karşısında diğer akademik-bilimsel etkinlikleri eşsiz (!) bir tutku ve yoğunlukta sürdürmeye kilitlenen bizler.

Aynı pazarın talebine uygun 'iş' yetiştirmeye *alla turca* tutum-alışlar ve yollarla sıvanan suya sabuna dokunmaz teknobilimsel zihinler için, duymuşlarsa adını eğer, şaibeli şu Muzaffer Şerif Başoğlu'nun yaşamı ve çalışmalarının bilime katkısıyla ilgili bir öğrenme sürecine ve hele 'bellek' tazelemeye girişmek bazı nedenlerle fuzûlî bir çaba olsa gerek. Bunun nedenleri neler olabilir?

Birincisi, her bilgilendirimin (*information*) bilgiye (*knowledge*) dönüşme kapasitesi var mıdır diye düşünülmeden, hatta her türden akademik yavansöylemler ötesinde kullanılıp eskitilmesine dahi izin verilmeden çöpe atıldığı bir 'modern' akademik dünyada Muzafer Sherif (ve hele bir Muzaffer Şerif Başoğlu) ne işimize yarayacak ki? (şu *cui bono* meselesi). Tabii, adamın eserleri hâlâ disiplin alt alanı ve uzmanlığı çevreleyen surlar gerisinde çokca '*citation*' alıyorsa, tercihen uluslararası kongrelere alelacele yetişecek bildirilerde vb. onun yazdıklarına birkaç gönderme yapmak gerektiğini düşünenler çıkacaktır. İkincisi, bu tür uzman-akademisyen tipi kâr hadleri sürekli tehdid altında bir akademik endüstrinin elemanıdır ve de modern bireylerin düşünmeden benimsemesi için durmaksızın çaba harcadığı yeni modaları durup düşünmeksizin izlemeye indeksli, aralıksız yinelenen tenzilâtlı satışları da hiç kaçırmayan –örneğin giyim sektöründe– tüketici tipine benzetilebilir. Üçüncüsü de, 'aman adam şaibeli bir geçmişe sahip; bıraktık ondan gurur ve övgüyle söz etmeyi, çalışmamızda gerekli bile olsa bize özgü yetke hiyerarşileri, grup dayanışmaları, vb. kefeye oturtulduğunda, onun eserlerine göndermede bulunmak –hele Türkiye'deyken yayımladıklarına hiç– oldukça sakıncalı' düşüncesi. Bu saydıklarım her ne kadar görece birbirinden farklı akademisyen profillerine denk düşer görünse de, bu profiller arasında geçişler olduğunu, aynı kaygıların tek tek somut bireylerde bir arada toplanabildiğini de göz ardı etmemek gerekir.

Evet ama adam gene de kendini unutturtmuyor işte. Hiç değilse kişisel eğitimimizde uzaktan onca iz bırakan Muzaffer Şerif'le ilgili bir kesimimiz için durum böyle. Bu yazı da aynı du-

rumun bir örneği olarak kaleme alındı. Ama bu vesileyle, akademik 'uğraş'ta aşırı uzmanlaşmayla gelen ve bu etkinliğin doğası gereği 'yaşam boyu uğraş' olma niteliğini aşındırarak sonuçta yok etmeye yönelik 'bellek yitimi'ne karşı direnişin hem bir parçası hem de çok gecikmiş bir teşekkür niteliği de taşımaktadır yazımız.

Yukarıda değindiğimiz kısmen oportunist unutuma karşın, onu unutmayanlar arasında çağrılışıyla, 'Şerif' üzerine bir kısmı yazıya dökülmüş ama daha çok sözlü ayrıntıda yarım yamalak çok öykü dolaşır ortada. Yazımızdakilerin bir kısmı da yazarının belleğine dönük bir tür 'sözel tarih' kazısı, kişisel tarihden Muzaffer Şerif'le ilgili anı ve düşünce fragmanlarının çıkarılarak en azından yeniden kişisel bellekte konuşlandırılması amacını taşımaktadır. Umulur ki, fragmanlarla bezeli bu geçmişe dönük bu yeniden-değerlendirme çabası, ileride Muzaffer Şerif üzerine yetkin araştırma yapmaya yönelecekler için de işlenecek hammadde olmanın yanında, baştaki tartışmamızla ilgili bir başka anlam da taşısın.

Önce bir iki anıyla başlayalım öyleyse:

Muzaffer Şerif 'in adını ilk yılında o zamanki biçimlenişiyle ODTÜ "Sosyal Bilimler Bölümü"nde ileride sosyoloji ve psikoloji opsiyonlarından birinde diploma alma olanağına kavuşacak öğrencilere Dr. Ayhan LeComte'un verdiği sosyal psikoloji dersinde duymanın uyandırdığı merak, çiçeği burnunda bir üniversite öğrencisi için kuşkusuz bugünkünden çok başka nitelikteydi. Hocamız tarafından disipline dünya çapında katkısı olduğu anlatılan ünlü "otokinetik tepki" deneyi (1932) ve sanırım Dr. LeComte'un da o sırada bilmediği, sonradan öğrendiğimize göre de, Şerif Türkiye'deyken Gazi Eğitim Enstitüsü'nde yürüttüğü deney ve çalışmalarıyla geliştirilerek yinelenen, kapalı deney ortamı yoluyla gerçekleştirilmiş bu katkının[1] *exemplar* olarak taşıdığı önemi o günlerde çok

1 Düzeltmeye açık bu bilgi, yıllar sonra 1990 erken sonbaharında tamamen tesadüf eseri Prof. İbrahim Yasa ile Ankara Yeşiltepe Bloklarındaki evinde yapılan bir görüşmede ortaya geldi. Muzaffer Şerif'le aynı zamanda (ve sanırım birlikte) Amerika'ya burslu giden, dahası arkadaşlık ettiklerini de aynı görüşmede öğrendiğim Prof. Yasa'nın dışarıyı ülkemize tercih eden akademisyen

iyi anlamış olduğumuz söylenemez. Dr. LeComte ertesi yıl aynı deneyi okulun Mimarlık Amfisinde o günün olanaklarıyla yarattığı kapalı ortam deney düzeneğinde bizler üzerinde de tekrarlamıştı. O an için ülkemizden, bizlerden birinin bize örnek olacak ölçüde dünyada tanınmış olmasının taze öğrenci gönlünde yarattığı safdil gururu tahmin etmek zor olmasa gerek. Gel gör ki, böylesine çaplı bir bilim insanı ve düşünür olmanın bir de faturası varmış, çok geçmeden öğrenecektik. Gerçekten de fazla zaman almadı Şerif ve onun DTCF'deki çaplı meslekdaşlarının başına bir zamanlar neler geldiğini öğrenmemiz.

Altmışlı yılların koşulları düşünüldüğünde unutulmaması gereken, oynak siyasi konjonktürün vaadeder göründüğü özgürlüklerin halen geçerli baskıcı yasalar ve düzen savunucusu hukukçular seferber edilerek kolaylıkla tepelenebildiği gerçeğidir. Böyle olduğunda da sosyoloji gibi bir bilim dalını seçen, üstelik merak edip ilgilendiği ve sorguladığı konular Türkiye'nin yakın siyasi tarihi nedeniyle hassas bölgeye düşen birinin, başka modern toplumlardaki araştırma deneyimlerinden süzülerek formel ders kitaplarında kategorileştirilen toplumsal araştırma tekniklerini ne denli öğrenirse öğrensin, ayrın-

tiplerine kızgınlığını açığa vurarak anlattığı ve Türkiye'de de pekâlâ bir şeyler yapılabileceğine örnek olarak getirdiği "otokinetik tepki"nin toplumsal gruplar arasında işbirliği ve çatışmayı anlamak, giderek de, zamanının bazı bilimcilerinin sandığının tersine, "insan doğası" denen şeyin hiç de sabit olmayıp, tarihsel-toplumsal koşullara bağlı olarak, değişebilir nitelikte olduğunun ilk işaretlerinin dilimizdeki bir yayında verildiğini de basılıp da malûm olaylar ertesi dağıtımı askıya alınan şu kısa monografında görürüz: Muzaffer Şerif Başoğlu, **Vaziyet-Alışların (Attitudes) Psikolojisi Üzerinde Birkaç Yeni Araştırma** (Ankara: A.Ü. DTCF Felsefe Enstitüsü Psikoloji Serisi: II, 1944). Şerif'in uğraş arkadaşı Behice Boran'ın aynı olaylar sonucu dağıtım ve satışı durdurulan **Toplumsal Yapı Araştırmaları** başlıklı kitabının akıbetini paylaşan bu çalışmayı ancak epey sonra gayrıresmi yollarla temin edebildim. İzleyen yıllarda da sürekli çevremdekilere Türkiye'deki yayınlarını sorduğum Şerif'in **Değişen Dünya** (İstanbul: Arpad Yayınevi, 1945) başlığı altında toplanan o zamanki popüler-siyasi nitelikte yazılarını bulup bana hediye eden Dr. Selim İlkin ağabeyimize de bu vesileyle yeniden teşekkür ederim. Günümüzde 'uzmanlık' duvarları gerisine hapsolarak, sığ bir teknolojiye dönüşmüş olan psikoloji disiplininin dar ve basık dünyası, Şerif'in anısına yapılan toplantılardan anlaşıldığı kadarıyla, konunun bu yönüyle değil ilgili olmak, haberdar bile görünmüyor.

tı ve nüanslarda gizlenen bilgiyi toparlaması zaman alır. Yönlendirebilecek olanların da hassas konu ve kişiler hakkında haklı nedenlerle sizi tanıyana dek ketum davranmaları, bazen Muzaffer Şerif'in göreli kısa özgürlük ortamındaki makalelerinin yanıbaşınızdaki kütüphanede bazı fakülte dergilerinin tozlanmaya terk edilen ciltlerinde yayımlanmış olduğu gerçeğinden en azından bir süre bihaber kalmanıza yol açabilir. Ama öğrenmeyi gerçekten isteyenlerin hedefledikleri 'konu'yu dert edinerek kafayı takması diye bir şey de var bu gecikmeleri geç de olsa telâfî ettiren.

Bizlere çok büyük emeği geçmiş olan Prof. Mübeccel Belik Kıray'ın deyim yerindeyse verdiği tiyöler sonucu, gecikerek de olsa DTCF Mecmuası'nın sayıları devrilince, hem makaleler hem de haberler kısmında bir zamanlar kimlerin kimlerin öğrencisi ve asistanı olduğu, belirli bir tarihten sonra da neden bazılarına ait yazıların bıçak gibi kesildiği ve bir daha o dergi sayfalarında adlarının yer almadığı gerçeğiyle karşılaşıyorsunuz. Derginin bünyesinde doğan ciddi boşluk ve çaptan düşüş de cabası.

Az gecikerek de olsa bilincine varılan bu durumda yeni sorular beliriyor zihinlerde. Bir adam Amerika'da kendi dalında bu denli önemli ise – ki ilk baskısı kendi adıyla (1948), sonraki de eşi Carolyne W. Sherif'le ortak yayınlanan *An Outline of Social Psychology*'nin (1956) ve başka kütüphanelerden (hem de o zamanki Amerikan Kütüphanesi) bulunan Hadley Cantril'le ortak *The Psychology of Ego-Involvements*'ın aralıklarla okunması bu kanıyı güçlendirecek nitelikteydi.[2] Bıraktık ada-

2 Bu kitaplardan ilki o denli etkide bulunmuştur ki, yıllar sonra bursiyer olarak bulunduğum Londra'da kendim için kitabı ararken (Şubat 1972) yakınlarda çıkan ve epey geliştirilmiş şu yeni baskısını bulmak çok sevindirici olmuştu: Muzafer Sherif ve Carolyn W. Sherif, **Social Psychology** (New York, Evanston & Londra: Harper & Row, 1969). Zevkle okunan ama bizim psikoloji bölümlerinde özgün ya da çeviri olarak okutulduğuna şu ana dek tanık olmadığım bu baskının modern teknolojiyle temas sonucu oluşan tutum-alışlara ayrılan kısmında Türk köyleri de örnek gösterilmekte (s. 505-508), bu vesileyle Mübeccel B. Kıray'ın gönderdiği iki fotoğraf da "*Courtesy of Prof. M. B. Kıray*" ifadesiyle yer verilmektedir. Öteki kitap ise, Muzafer Sherif ve Hadley Cantril, **The Psychology of Ego-Involvements: Social Attitudes and Identifications** (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1947) olup, Wilhelm Reich'ın

mın başarılarından milletçe pay çıkarmayı, neden üzerine ölü toprağı serpilmişçesine adı dahi kendi ülkesinde anılmıyordu? Modernlik içine savrulan bazı toplumlarda aydın muhaliflere seçici şiddet uygulanmasının geniş kitle okumuşlarda yaygın ve süregiden bir içsel korku rejimi doğurmasının kuşaklararası derin bir bellek yitimiyle kurulabilecek yakın bir ilişkisi olduğunu düşünelim bir an. Sanırın bu sayıltı (*assumption*) öncelikle şimdinin sosyal ve öteki psikologlarınca bir denenceye dönüştürülerek, bilimsel yollarla seçilen 'kontrol' ve 'deney' grupları üzerinden test edilebilir, diye düşünmekteyim kendi hesabıma.[3]

Üniversite eğitiminin üçüncü yılında Mübeccel Hoca'mızın elinde tutum-alışlar üzerine Şerif tarafından özel imzalı ince, yeşil ciltli bir ortak kitabın[4] görülmesi, Hoca'mızla onun hocası arasında aksak da olsa hâlâ bir iletişim olduğunun göstergesiydi elbette.[5] Bu arada, Şerif'in 1944'te başına gelenlerden sonra Amerika'ya döndüğünde artık Türkiye'ye küsmüş olduğu yolunda bir söylenti yaygındı. Bunun hocamız LeComte'un eşi Güney hanımın Amerika'dayken bir fakülte kokteylinde tanıştıklarında, ülkemize gene gelip geçmişte yaptığı azımsanamaz hizmeti sürdürmeyi düşünüp düşünmediği yollu sorusuna cevaben Şerif'in "ben etmedim; onlar bana ettiler" mealin-

faşizmin kitle psikolojisi üzerine yazdıklarının da aynı kitap da tartışılmış olması nedeniyle, Adorno & Co.nun **The Authoritarian Personality**'sini okuyanların o oldukça şişkin kitapta yazılanların bir kısmını öz ve arı bir biçimde daha önce çıkmış bu yayında bulacakları düşüncesindeyim.

3 Bu arada, o dönemden ilginç olduğu denli sevimsiz bir örneğe de değinelim. Şerif'in kitaplarından çok yararlanarak ulvî toplumsal hedefler doğrultusunda bunları seferber etmek vaazıyle küçük gruplar oluşturmaya yönelen kişiler bile çıkmıştı. Kısa zamanda öğrenildi ki, grup dinamikleri ve liderlik gibi konularda bilimsel kitaplardan çıkarılan dersler zavallı ve sefilce özçıkarlar doğrultusunda başkalarını manipüle etmek için pratiğe taşınmış. Bunu duysaydı Şerif, hem çok kızar hem de bunu üzerinde bilimsel olarak düşünülmesi gereken bir 'vak'a' (*case*) olarak ele almayı düşünebilirdi, sanıyorum.

4 Carolyn W. Sherif, Muzafer Sherif, Roger E. Nebergall, **Attitude and Attitude Change: The Social Judgement-Involvement Approach** (Philadelphia: W. B. Saunders Co., 1965)

5 Okumasına bile izin vermeden ona ithafla gönderilmiş kitabı Bahattin Akşit'le makale yazarının Prof. Kıray'ın elinden kapması da olayın bir başka, biraz da komik yanıdır.

de söylediklerivle de kanıtlandığını düşünmekteydim. Prof. Kıray bu safdil görüşü elinin tersiyle iterek şu mealde gerçekçi bir açıklama getirmişti: Adam ülkemizde bilim yapmanın ancak bu kadar sürdürülebildiği bu koşullarda neden dönsün ki? Dönerse, bırakınız şu anda herkesin sonuçlarından yararlandığı aynı üretkenliği Türkiye'nin şimdiki akademik çatıları altında sürdürüp sürdüremeyeceğini, başına ne gelirdi, hangimiz bilebiliriz? Gerçekten de, sonraki yıllarda yurda dönüş yapanların bir biçimde uğradıkları çeşitli muameleler bu sözlerin doğruluğunu sıklıkla anımsatmıştır. Gene de hatırlatmış olalım, Şerif'in gidip de dönmeyişiyle, başkalarının, cefası ve faturası yanında görkemini de tatmadan bu ülkeyi daha baştan bir mahpushane olarak paketleyerek bir yana iterek, öncelikle 'özgürlükler ülkesi' yönünde dışarıya kapak atmak üzere attıkları sefilce adımlar arasında dünyalar kadar fark vardır.

Şerif'in yaşamı hakkında kendi alçakgönüllü ifadeleri yanında başkalarının yazdıkları da onun daha çok gençken geçirdiği kimi acı yaşam deneyimlerinin –örneğin, çevresindekileri katleden İzmir işgalcilerinin elinde benzer bir akıbete uğramaktan tamamiyle raslantı eseri kurtuluşu– ve büyüdüğü çevrede değişik etnik, dini gruplar ve toplumsal sınıflar arasında yer alan çatışmaları gözlemiş olması, onun neden ileride sosyal psikoloji gibi bir alanı ve çalışıp üzerine yazdığı konuları seçtiği hakkında bir fikir verir bizlere.[6]

6 Şerif kırklı yılların sonuna doğru Amerika'ya tümüyle yerleştikten yıllar sonra çıkan önemli makalelerinin derlemesine yazdığı girişte sosyal psikoloji alanında yıllar boyunca odaklaştığı konuların kendisi için yalnızca mesleki bir mesele olmadığının nedenlerini sıralayacaktır. Birinci Dünya Savaşı'nın Anadolu'da insanlar, aileler üzerindeki tahribat, açlık ve sefalet, yabancı boyunduruğuna girmeye direnen ülkede yükselen ulusçuluğun gizeminin onu da sararak Asya ve Afrika'daki toplumsal hareketleri incelemeye iter ve kişisel düşün gelişmesine damgasını vurur. Mezuniyet sonrası eğitimi için ABD'ye geldiğinde bu alanları daha iyi anlamasına yardım edeceğine sosyal psikolojide karar kılmıştır artık; yıllar geçtikçe de bu inancının güçlendiğini açıkça belirterek şunları ekler: "İnsan ilişkilerindeki içkarartıcı olaylarla dolaysız yüzyüze kalmanın etkisi altında sosyal psikolojiyi yaşam uğraşım seçip de yıllar boyu uygun inceleme stratejileri ve tekniklerini araştırmayla geçirmiş olarak inanıyorum ki, darmadağınık, çelişmeli, çatışma, cefa ve acıyla dolu toplumsal insanın ilişkilerinin anlaşılması ve yordanması, en acil gereken bilimsel sıçramadır." Muzafer Sherif, **Social Interaction. Process and Produ-**

Dolayısıyla, birçok bilim insanında olduğu gibi Şerif'in de yetiştiği dönemlere özgü değişik tarihsel-toplumsal-siyasi koşulların onun çalışmalarına damga vurduğunu, araştırmalarında yöneldiği konuları güdülediğini öne sürmek abartma olmaz. İzmir'de görece ayrıcalıklı bir eğitim ardından İstanbul Üniversitesi'nden yüksek lisansını alması; burslu olarak 1929 yılında ABD'ye gidişi; kısa bir süre sonra Amerikan kapitalizminin içine girdiği ilk büyük buhranla gözünün açılışı ve bilerek seçtiği Harvard'da kendi alanı dışında, özellikle siyaset bilimi ve sosyolojide dersler almaya yönelişi; bu arada Roosevelt Amerika'sının '*New Deal*' koşullarında çalışanların dünyasıyla ve 'Amerikan Solu'yla yakından tanışması (aynı durum Behice S. Boran için de doğruydu); bir ara tam Hitler yükselirken Berlin Üniversitesi'ne giderek Wolfgang Köhler'in derslerini izlemesi ve aynı zamanda tüm bir ulusun basit sloganlarla nasıl hizaya getirilip seferber edilebildiğini yakından gözleme olanağı.

Harvard'a döndüğünde de artık bir ömür boyu üzerinde çalışacağı konular belirginleştiği gibi ve inceleme ortamlarına uyarlanabilir teori, yöntem ve teknikleri hassasiyetle seçmek ve işe koşma becerisi Şerif'in bilimsel ruhunda yer etmiş görünüyor. İşte bu kanımızı açıklayacağını umduğum kısa bir özet: toplumsal 'norm'lar ve bu 'norm'ların duygusal ağırlık kazanmış biçimi olan 'değerler,' tüm bunların 'biz' ve 'onlar' üzerinden sloganlaştırılışı, küçük gruplardan uluslara dek insan topluluklarının önderlik, yetke, topluluk-içi dayanışma ve topluluklar-arası çatışma dinamikleri ile bunlara bağlı tutum-alışların yerine göre uygun ve dozu kaçmamış 'nitel' ve 'nicel' değişik veri araştırma teknikleri yoluyla kapalı (deney) ya da açık ortamlarda (gözlem) araştırılması; böylece ya varolan (ve de

---

cts: **Selected Essays** (Chicago: Aldine, 1967): 9. Şerif'in yaşamı ile katkılarını içiçe tartışan bir yazı için bkz. Robert J. Trotter, "Muzafer Sherif: A Life of Conflict and Goals," **Psychology Today** (Eylül 1985): 55-59. [Bu yazının çok az bir kısmı aşırı kısaltılıp çevrilerek **Türk Psikoloji Bülteni**, Sayı 2 (1995): 81-82'de çıkmıştır.]. Ek olarak bkz. Tülay Bozkurt Şimşek, "Muzaffer Şerif'in Sosyal Etkileşim Kuramına Genel Bir Bakış," **Türk Toplumbilimcileri**, Cilt II, der. Emre Kongar (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988): 293-329.

göklerde uçmayan) teorilerle buluşturularak ya da onlardan esinle değerlendirilişi; çoğu durumda da bu çalışmaları bir tutarlılık içinde sergilemeye dönük 'kavramsal model'lerin geliştirilmesi. Ekleyelim: Şerif daha Türkiye'ye dönmeden, tezi (1935, Columbia Üniv.) yanında, İngilizce yayımlandığında ses getiren, sonradan da çok gönderme yapılacak bir kitabı,[7] hemen ardından da o artık Ankara'dayken ırkçılığa karşı siyasi-ideolojik konumunu beslediğini de düşündüğümüz, sloganlar üzerine yazısı[8] yayınlanmış bulunuyordu.

Kendisinin Türkiye'de büyük bir sorumluluk duygusu ve olağanüstü bir çalışkanlık içinde akademik görevlerini sürdürürken bilimsel çeviriler de yaptığını, bu arada muhalif dergi ve gazetelerde yayımlanan çeşitli yazılarında özellikle Alman faşizmine meyleden zihniyetleri eleştirdiğini, hatta bunlardan bazılarının İkinci Dünya Savaşı'nın galipleri az çok belirginleşmeye başladığında dünyadaki yeni siyasal esintilere göre yön değiştirmeye başlayışını da hedef aldığını biliyoruz.[9] Başka araştırıcıların bunlar üzerinde ayrıntılı durma olasılığını göz önünde tutarak, yazımızın çerçevesinde tartışmayacağız. Ama Şerif'in o güne dek çıkan eserleriyle belki de yakından tanışmadıkları kuşkusunu uyandıran o sıralardaki iki değerlendirmeye değinmeden de geçmeyelim.

Bunlardan birincisi, Şerif'in dilimizde kaleme aldığı, *Irk Psikolojisi* (1943)[10] başlıklı ve o güne dek kimi Türkçe dergilerde çıkmış konuyla bir biçimde ilgili yazılarını da kapsayan ki-

---

7 Şerif'in bugün özgün baskısı '*collectors item*' muamelesi gören tezi şu başlıkla yayımlanmıştır: "A Study of Some Social Factors in Perception," **Archives of Psychology**, XXVII, No. 187 (1935): 1-60. Ardından çıkan kitabı için bkz. Muzafer Sherif, **The Psychology of Social Norms** (New York: Harper & Brothers, 1936).

8 Muzafer Sherif, "The Psychology of Slogans," **Journal of Abnormal and Social Psychology** XXXII (1937): 450-461.

9 Bunlardan bir tekini yukarıdakine örnek getirebilirim: Doç. Dr. Muzaffer Şerif Başoğlu, "YAYINLAR: Fikir Hayatımızda Bir Dönme Hadisesi (Faşizmle beraber çöken bir felsefe münasebetiyle)," **Adımlar**, Yıl 1, No. 7 (Kasım 1943): 244-246. Yazıyı ilgilendiren ayrıntılar için şimdilik bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Nietzsche ve Heidegger Türkçenin Evinde: farklı dilde aynı metafizik," **Toplum ve Bilim**, 98 (Güz 2003): özellikle 94vd, 97.

10 Muzaffer Şerif Başoğlu, **Irk Psikolojisi** (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1943).

tabını değerlendiren Hasan Tanrıkut tarafından kaleme alınmış bir eleştiri yazısı. Görece uzun sayılabilecek, yer yer de haklı olabilecek eleştiriler içeren bir özetlemesinden sonra Tanrıkut'un vardığı sonuç şöyle:

> "Bundan başka bir sosyoloji meselesini ele alırken zannediyorum ki, muharrir kendi sahasından oldukça uzaklaşmaktadır. Çünkü ırkçılık bir psikoloji meselesi değildir, harp sonrası bir takım sosyal cereyanların mahsulüdür. O, kendilerine bağlı olduğu cereyanlarla birlikte görülmelidir. Şu halde sosyal bir meselenin psikoloji ile reddedilmesi vakıası karşısında bu bir biyoloji problemini sosyoloji ile reddetmeğe kalkışmak kadar gariptir."[11]

Dikkatleri çekmek istediğimiz ikinci örnek ise, bugün artık 'ulusal' ozanımız olduğu çok çeşitli kesimlerce çok farklı güdülerle romantikçe bir duygusallıkla benimsenen Nazım Hikmet'in 1943'de kaleme aldığı Kemal Tahir'e bir mektubunda kendi siyasi eğilimine yakın gördüğü Şerif hakkındaki izlenimi. Şöyle yazıyor ozanımız:

> "Muzaffer Şerif'i ben tanırım. Enteresan çocuktur, ama ne senin ne de benim şöyle ahbapça arkadaşlığını edebileceğimize pek ihtimal vermiyorum, lüzumundan fazla münevver Amerikalı bilgin. Belki bu altı yıl önceki intibaımdır, belki şimdi o da ben de değiştim. Kim bilir. Mamafi kitabı [*Irk Psikolojisi*,?] cidden güzel, faydalı, aktüel. Ve böyle bir kitaba sahip olduğumuz için sevinebiliriz."[12]

Zamanı düşünüldüğünde, bu iki değerlendirmeden ilkinde, en azından, tam da Şerif'in amaçladığı 'disiplinlerarası'lığın tersini, yani bilimsel disiplinler arasında kopukluğu azmettirmeye dönük, kompartmanlaşmayı iyi bir şey sanan ciddi bir hata, ikincisinde ise tüm kadirşinaslığına rağmen

---

11 Bkz. **Sosyoloji Dergisi** [İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Felsefe Zümresi Neşriyatı], Sayı 2 (1943): 438-442.

12 Nâzım Hikmet, **Kemal Tahir'e Mahpusaneden Mektuplar** (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1968): 207.

Nâzım'ın Şerif'in oluşumu üzerinden genç ve ham görülen bir Amerika'yı yaşlı Avrupa'nın gözlükleriyle gören ve oradaki solu bile fazla pragmatik, hatta denilebilir ki, Amerikanvari 'görgülcü' (*empiricist*) bulmaya dönük bir tutum-alış, bir yanlılık seziliyor.

Şunu belirtmeden geçmeyelim: DTCF'deki tasfiyeden Şerif görece daha az zararlı çıktı. Bunun başlıca nedeni Amerikan üniversitelerindeki meslekdaşlarının onun adına doğru ve saygın girişimleridir. Bunun yanında, belki de ABD hükümetinin, dolayısıyla da dış temsilciliklerinin henüz Truman yönetimiyle gelişen 'Soğuk Savaş' ruhuna henüz tamamen girmemiş oluşu da bir başka kolaylaştırıcı neden olarak gösterilebilir.[13]

Ama dönelim biz asıl onun çalışmalarının hep hedeflediğini düşündürttüğü 'disiplinlerarası'lığın günümüzde adı ikide bir gevelenirken sanının başına neler geldiğine. Şerif'in de çok uzak olmayan geçmişte bir yanına bilinçli değindiği, birbirine karşıtmış görünen ama aynı paranın iki yüzünü oluşturan şu iki eğilim bugün tarihsel-toplumsal bilimlerin tayfını grileştiriyor: bir yanda, başta kendini 'doğa bilimi' sanmak sanrısı içine düşen psikoloji olmak üzere, dar disiplin duvarları gerisine çekilen toplumsal bilim disiplinleri, öte yanda da görgül araştırma deneyiminin getirdiği zenginliği hiç sayarcasına, "tarihsel-toplumsal bilimlerde 'görgül' araştırma yapmak ne demektir?"in anlamını bilmeyen, giderek denilebilir ki, anlamamak pekâlâ işine de (=fikir tembelliğine) gelen, bu arada dar akademizme özgü züppe bir kuramsıcılık (*theoreticism*) gerisine sığınıp tüm çıkarcılık ve fikir asalaklığıyla sur gerisinden mangalda kül bırakmayan çokbilmiş 'scholar' müsveddeliğinin boy atışı. Özellikle sosyal bilimlerde gerçek bir "disiplin-

13 Netekim, Şerif Amerika'ya gittikten sonra neredeyse 1952'ye dek, tek başına ya da ortak imzayla çıkan çalışmalarında hâlâ 1930'lar Amerika'sı entellektüel yaşamının düşünsel etkileri sürmekte gibi görünmektedir. McCarthy'ciliğin cadı kazanıyla birlikte zaten şaibeli bir düşünür-bilim adamının yazımında daha teknik bir dile yönelmesinden daha doğal bir şey de olamazdı. Şerif'in o sırada başına gelenlerle ilgili bazı ilginç ayrıntılar için bkz. "Prof. Dr. Fatma Başaran ile bir söyleşi," [röportaj: Feza Balkaya], **Türk Psikoloji Bülteni**, Sayı 2 (Nisan 1995): 83-86.

lerarasılık" uğruna onca araştırma[14] yapıp, yazan çizen, üstelik günümüzde giderek az rastlanan bir özveriyle her yerde eğitim veren[15] Şerif, 1967'de çıkan bir sempozyum kitabının giriş yazısında daha o zamanlar Amerikan bilim çevrelerinde boy atmaya başlayan tedirginlik verici bu iki tür gelişmeden özellikle ilki hakkında iki yönlü duyduğu kaygıyı dışa vurarak, şöyle bir teşhis ve uyarıda bulunuyor:

> "Bugün insan ilişkileri ve onlarla alâkalı tutum-alışlar hakkındaki bilginin tıkanıklığını aşmaya [*breakthrough*] şiddetle ihtiyaç var. Bu [derlemedeki] envanter belki de bu ve diğer önemli insan ilişkileri konularında neden ürkütücü bir gecikme [*lag*] içinde bulunulduğunun bazı nedenlerini ortaya sermemize yarayacak; özellikle de gruplar-arası ve uluslar-arası ilişkilerdeki sorunlarla ilgili konularda.
>
> Bu gecikmenin nedenleri arasında bir tanesini verebilirim. O da başkalarını görmemiz ve duymamızı imkânsızlaştıran ve farklı disiplinlerde çalışan bizlerin yarattığı patetik ötesinde korkutucu yalıtılmışlık. Bir yanda, en aşırı biçimiyle, imgelem gücünü ne kadar zorlarsanız zorlayın, incir çekirdeğini doldurmaz küçük sorunlara uygulanan yoğun laboratuvar deneyleri duruyor. Öte yanda da, tutumların oluşumunun ve

14 Şerif'in alanına ve ötesine özgün katkı yaptığı ve yukarıda değindiğimiz üzere kapalı ortamda yapılmış "otokinetik deney" yanında, Şerif'in Amerika'ya dönüşünü izleyen yıllarda toplumsal ortamlarda gerçekleştirilen şu üç çalışma bugün hâlâ büyük takdirle karşılanmaktadır: 1. 1949'da Connecticut'da *Bull Dogs* ve *Red Devils* adlı iki çocuk grubuyla gerçekleştirilen çalışma; 2. ardından 1953'de Upstate New York'da *Panthers* ve *Pythons* adlı gruplarla sürdürülen çalışma; 3. artık alanının klasik '*exemplar*'ı olmuş, bu kez de *Rattlers* ve *Eagles* adlı iki grupla sürdürülmüş ünlü Robbers' Cave, Oklahoma deneyi. Şerif'in katkısının sosyal psikoloji ötesinde sosyoloji alanı için bugün bile düzeltilip geliştirilmeyi beklediği konusunda bkz. Ralph H. Turner, "Some Contributions of Muzafer Sherif to Sociology," Social Psychology Quarterly, LIII/4 (1990): 283-291.

15 Bu özverinin en güzel kanıtı, Muzaffer Şerif'in sanırım yaş haddinden *Professor Emeritus* olarak Pennsylvania State University'den emekliye ayrılması nedeniyle, kendi de o sıra profesör ve bölüm başkanı ve geçmişte elinden tuttuğu eski bir öğrencisinin (Prof. O. J. Harvey, Dept. of Psychology, Univ. of Colorado at Boulder) PennState sosyoloji bölüm başkanı Dr. Margaret B. Matson'a gönderdiği 14 Ağustos 1972 tarihli mektupta bulunabilir. Bu mektubu da bana ulaştıran sayın Ersin Aslıtürk'e teşekkür ederim.

tutumlardaki değişmelerin altta yatan süreçlerini inceleyecekleri yerde, yalnızca hemen zaman aşımına uğrayan güncel konularla ilgilenen profesyonel kamuoyu yoklayıcılarının sörvey yoluyla topladığı tonlarca veri."[16]

Önemli bir eksikliğe değinmeden bitirmeyelim yazımızı. 'Gösterişli ego'larıyla yaldızlı felsefe yapmaya sürekli teşne ama aslında alabildiğine kartezyen bazı ruhbilim teorisyenlerinin Amerikan tarzı psikolojik görgül araştırmalara burun kıvırdıkları[17] Fransızca'nın dildünyasında bile hiç değilse bir iki çalışmasının çevirisi yoluyla kabul gören[18] Şerif Türkiye'yi terk edip gideli, onun ne önceki ne sonraki hiçbir İngilizce eserinin doğru dürüst çevrilip dilimizde yayımlanmayışı salt onun adının bir zamanın nasırına bastığı belirli akademik çevrelerde *persona non grata* statüsünü sürdürmesiyle açıklanamaz günümüzde artık. Onun kuşağından uğraş ideallerini paylaşanların çoğu artık aramızda olmadıkları gibi, tüm cehalet ve kötü niyetleriyle modern Türkiye'de sosyal bilimlerin bu *avant-garde*'larına bilim-dışı yollarla amansızca saldıranlar da ortada pek kalmadı günümüzde. Dönmeye mecbur bırakıldığı demokrasi havarisi ülkede de bileğinin hakkıyla alanında en üstün yaşamboyu başarı ödülü (*Cooley-Mead Award*

16 Muzafer Sherif, "Introduction" to **Attitude, Ego-Involvement, and Change**, ed. Carolyn W. Sherif ve Muzafer Sherif (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1967): 4.

17 Burada aşırı genelleme yapmaya meylettiğimin farkındayım. Gene de diyebilirim ki, Bir zamanlar baskın bu hatalı ve dışa kör eğilimin bilebildiğim tek istisnası, felsefenin savaş alanında kuru 'akılcılık'" (*le rationalisme*) ve 'görgülcülük' (*l'empirisme*) olarak bilinen ve aslında birbirine hiç de karşıt olmayıp yekdiğerinin yoldaşı ideolojik eğilimlere karşı yürüttüğü maddeci savaşımın bir felsefi pratik olduğunu, dolayısıyla ad benzerliğine aldanıp da bir felsefi ideolojik eğilim karşısında konum alış ve mücadeleyle bir bilimsel etkinliğin eleştirilmesinin birbiriyle karıştırılmaması ve bu gibi felsefi-siyasi 'kategoriler'in her disiplinin kendi araştırma 'nesne'lerini incelerken gerekli 'akıl' (*rationnelle, la rationalité*) yüklü 'görgül' (*empirique*) bilimsel araştırmalardan ayrı tutulması gerektiğini vurgulayan Louis Althusser'dir. Bkz. "Soutenance d'Amiens," Louis Althusser, **Positions: 1964-1975** (Paris: Editions sociales, 1976): 132.

18 Örneğin bkz. M. Sherif ve Carolyn W. Sherif, "La méthode des categories personnelles et les recherché sur les attitudes," **Bulletin du C.E.R.P.** (Centre National dela Recherche Scientifique, Paris, France), XIII/4: 185-197.

for Distinguished Contributions to Social Psychology, 1979) kazanan ilk kişi olmak onuruna kavuşan böyle biri karşısında, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde hızla taraf değiştirip değnekçilik yapanların bugün ancak hayâletlerine "Ayağa kalkın efendiler..." diyebiliyoruz aynı ozanımızın dizesiyle. Demem şu ki, şimdiki nesnel meslek-uğraş koşullarının kamçıladığı unutum sürecini niteleyen bir başka mesleki ve insani duyarsızlık ve de, deyim yerindeyse, saygısızlıktır burada söz konusu olan.

Kim ne derse desin, kimler ne güdülerle istemezse istemesin, çeşitli nedenlerle bazı belleklerden ne denli dıştalanmış olursa olsun, Muzafer Sherif, büyük insanlığın bir parçası olan bizlerin 'Şerif'idir. Onca meslekdaşınınki değer değmez yerinde dururken onun indirilen fotoğrafı çoktan hakettiği fakülte koridorundaki eski yerine konulmadıysa eğer şu ana değin, en azından bu jestin gerçekleştirilmesi boynumuzun borcu değil midir?

Coşkun ve seçkinyalnız bir 'hoca': Mübeccel B. Kıray*

Günümüz dilindeki gözde nitelemeyle, 'karizmatik,' öteden beri de kelimesi kelimesine hakettiği 'iyi hoca' sıfatıyla anılan az sayıda bilim insanından biriydi Mübeccel Belik Kıray ya da hemen herkesin hitabıyla 'Mübeccel Hanım.'

'Üstâd' olarak sıfatlandırabilir miyiz kendisini, emin değilim. Kendisine öyle hitab edilmesinden hazzeder miydi, hiç sanmam. 'Üstâd' olduğu düşünülenleri (ve hele Türkiye koşullarındaysa) tefekkür değil de simülasyonundan servetlenen haksız kazanç sahipleri olarak algıladığını düşündüm zaman zaman. Pek de yanlış olmasa gerek bu gözlem diye düşünüyorum. Çiçeği burnunda ABD'den dönüp de, tekno-bilimsel kapitalist uygarlığın müziğine uyarlı, görgül araştırmaya öncelik tanıyan, ve de kuşkusuz ilerlemeci örtük bir Marxçı sosyoloji ve sosyal psikolojiyle onun tanışmasını sağlayan DTCF'nin efsanevî hocalarından Behice Sadık Boran ile Muzaffer Şerif Başoğlu'nun hocalığını yakından tanımış olan, ardından da ilerici hareketlerin bir ölçüde sürdürülebildiği aman yakın gelecekte susturulacağı, McCarthyzim-önce-

(*) X. Türk Sosyal Bilimler Kongresi'nin (28-30 Kasım 2007) kapanış panelinde yapılan konuşmanın sonradan işlenmiş biçimidir.

si Amerika'sında antropoloji tahsili de yapmış bir 'Mübeccel Hanım'dan başka bir tür davranış beklenebilir miydi acaba? 'Üstâd' değildi ve istemezdi de öyle düşünülmeyi belki; ama sonuna dek 'iyi hoca'ydı. İyi hoca da sıradanlar için bir huzursuzluk kaynağıdır hep.

Özetle, kıta Avrupa'sının düşünce geleneğinde '*magisterium mysticum*' sahibi diye yüceltilen, kendisi neredeyse 'sanat eseri'-ne dönüşmüş sayısı çok az zevat arasında sayamayız kendisini herhalde. Doğal değil mi, 'üstâd'ların mirasına da sahip çıkarak eski kıtayı kana bulayan faşizm ve bizde pek az sayıda olmayan, üstelik devletin bazı kesimlerinden destek bulan yardakçılarının kol gezdiği o DTCF günlerinde 'üstâd'ları örnek almak biraz zor olsa gerek. Dolayısıyla, aynı anda onmazcasına gururlu ve insanın içine dokunurcasına alçakgönüllü (İngilizce'de '*impossibly proud*' ve '*touchingly humble*') olmak gibi hasletleri de sergilemezdi pek. Kısacası, onu kızdıracak ölçüde bir iki nitelemede bulunacak olursam, yaşamı sanata çevirecek denli gurur ve alçakgönüllülüğe yol açan yüce sanat ve fikirlerin '*magisterium mysticum*'u ve '*mysterium tremendum*'una kendini kaptıran biri olarak yer etmemiştir hocam belleğimde. Hocamın cafcaflı sözcüklere bulanan söylemlere, '*ersatz* sloganlar'a dönüşmeye baştan aday Fransız geleneğinden devşirme çalçeneliklere hiç mi hiç tahammülü yoktu. Hocası Behice S. Boran'ın taşıdığı, abartmadan teori yüklü ama görgül araştırmaya mutlak öncelik tanıyan, "bilgi ne içindir?" (Robert Lynd, *Knowledge for What?*) sorusunu hep taşıyan geleneğin sadık bir sürdürücüsü olarak, ne zaman 'kültür sosyolojisi'nin sözü geçse tepesinin tasının attığına defalarca tanık olduk. Bindokuzyüzkırklı yıllarda DTCF'de 'Türk kültürü,' 'tarihte Tin' vb. gevelerken 'çeviri Alman Nasyonal Sosyalizmi'nin gizli ya da açık savunuculuğunu yapan zorbalar karşısında duyduğu derin tiksintinin bu tutumda payı vardı elbette. Bazen hocamın bu tutumunda fazla aşırı gitmiş olduğunu düşünsem de, kökenindeki anlamlarından hızla soyunarak, artık tepeleme pazar ve tüketim zırvalıklarıyla doldurulan, adına 'modern kültür' dedikleri yumakla

çağdaş barbarlık arasında derin bir bağ bulan ya da böyle bir bağın varlığını çok güçlü hissedenlerden biri olduğunu düşünüyorum gitgide.

Peki, nerede arayacağız 'Mübeccel Hoca'nın her kuşaktan dinlemesini bilenleri ve elbette öğrencilerini öylesine etkisine alan sihirli değneğini? Bunu aşağıda sergilemeye çalışacağım altı tartışma noktası çevresinde irdelemeye çalışacağım, hocamızın o benzersiz tarzıyla derslerinde kendi bile farkında olmaksızın bizlere aktardığı ruhta aramamız gerektiğini düşünüyorum.

Ünlü bir sosyoloğun ifadesini değiştirirsem, "devlerin omuzlarına basarak yükselsek" de umarım sırf onların gölgesinde kalmamıştır şimdi söyleyeceklerim.

I. Bu altı noktanın ilki şöyle: son yarım yüzyılda Türkiye'de sosyal bilimlerin hem konuşlandığı hem de kısmen oluşturduğu *topos*'ta epeyce değişme oldu. Bu değişmeler, toplumsal-siyasal yapıdaki değişmeleri hem bir ölçüde yansıttılar hem de, onlara rağmen, hatta onlara direnerek, yeni söylem tepeleri oluşturdular bir kısım emekçilerinin inatçı çabaları ve araştırmalarıyla. *Türk Sosyal Bilimler Derneği*'nin her konjonktürde sürdürmeyi başardığı kongrelere sunulan bildiri başlıkları ile örgütlenen panellerin ana temaları, bizleri bir ölçüde son kırk yılın tarihinde sözünü ettiğim *topos*'taki değişmelerin izdüşümüyle yüzyüze bırakır sanırım. Baskısını hissettiren hangi hakiki (ve yüzeysel) dertler, akademik-bilimsel *Realpolitik*in hangi nesnel koşullamaları ile bu baskı karşısındaki direnişler, neleri meseleye dönüştürmüştür sosyal bilimciler gözünde? Esas önemlisi, ne gibi coşkunhayretler ya da daha çok sıradan kurumeraklardır aradan geçen zamanda araştırmaları ve çıkarılan her türden yazıyı belirleyen?

Bunları düşünerek üniversitede öğrencilik yıllarıma dönüp baktığımda, kendisini ilk kez dinleyenleri büyüleyen bir tür kadın şamana benzettiğim Mübeccel hocamın o benzersiz anlatıcılığıyla toplumsal işbölümüyle ilgili sürekli altını çizdiği üçlü ayrımlaştırmayı hatırlarım hep. Bu ayrım toplumsal iş-

levlerin tarihte 1. 'farklılaşma'sı, 2. 'ihtisaslaşma'sı ve 3. 'örgütler ve kurumlar yoluyla 'bütünleşme'si (entegrasyonu) olarak özetlenebilir. Dilerseniz, aynı ayrımı 'göreli özerkliği' içinde bilimlerin alanına, giderek de örneğin demin yalnızca genelde değinip geçtiğim tematiklerin geçip gitmiş otuz yıla yakın sürede değişen dağılım ve toparlanışına uygulayabilirsiniz.

II. İkinci tartışma noktası, en geneldeki ortak dertler konuşulmaya, tartışılmaya başlandığında bile, bundan en fazla kaçınması gereken Marx'çılar dahil, herkesin Mübeccel hocanın vurguladığı farklılaşma ve ihtisaslaşmanın günümüzdeki durumunu hiç sorgulamaya gerek duymaksızın, hâlâ 'disiplin' duvarları gerisinden konuşmakta oldukları gerçeğidir.

Oysa, ad ve kapsamı farklı olsa da, modern dünyanın çeşitli kültür dairelerinde toplum ve de insanın değişik cephelerini 'araştırma nesnesi'ne döndürmüş bilimler arasında ne gibi ve hangi ölçüde bir diyalog kurulabileceği, sanırım temel bir tartışma noktası olsa gerek.

Ama biliyoruz ki, insanla ilgili tüm bilim ve uzmanlık dalları da çağımızda ipini koparmış bir toplumsal işbölümünün farklılaşma, uzmanlaşma ve örgütlenme furyasından payını almaktadır.

Onca 'özerk' bilim gevelemeleri ve yavansöylemine rağmen, tüm bu bilim dalları ve uzmanlık alanlarındaki kişi ya da kurum tüm 'eyleyiciler'in hiçbiri kendilerini kuşatan sarandünyaya egemen iktidar işleyişlerinin koşullamasından bağımsız değillerdir.

Bu durumda da, hamal yükü 'disiplinlerarası' ortak toplantı ve yuvarlak masalara karşın, 'disiplinlerarasılık' bugün ortak hakiki bir derde birlikte yönelmekten çok, söylemde boşluk doldurmaya ve iktidar pekiştirmeye yarayan içi boş bir terâneye, slogana dönüşmüş bulunmaktadır.

Dolayısıyla şimdiki uzmanlıklarınkine alternatif bir 'disiplinlerarasılık' ile çoğu disiplinin şimdiki düşün çevreninde belir-

memiş 'teorik nesne'yi arama çabalarıyla[1] ortak bir yanı olacaktır kuşkusuz.

III. Üçüncü, daha da canalacı tartışma noktasına gelelim: "'disiplinlerarasılık boş bir slogan olabilir; ama yukarıda kullandığımız 'iktidar pekiştirmeye yaramak' ifadesini pek de hafife almasak iyi olur" derim, kendi hesabıma.

Bir ekleme yapalım bu iddiaya: sosyal bilimlerin oynak *topos*'unu oluşturan alanların iç işleyişine egemen, ağırlıkla bilim-dışından kaynaklanan iktidar istençlerini de gözden kaçırmamak gerekir. Üniversite ve araştırma kuruluşlarının teknik-kurumsal örgütlenmesinde ve kaynakların disiplinler arasındaki eşitsiz dağıtımında teknokratik-bürokratik anlamda söz ve güç sahibi iktidar odaklanmalarından söz etmiyoruz burada yalnızca. Amacımız tam da disipline egemen *paradeigma*, anlayış ve bilgi türü üzerinde kurulan, kafa yapılarını biçimlendirdiği için de değişmeye anında direnç gösterebilen ve hem işletenlerle yönetenleri hem de yarı bilerek, güdülerinin kurnazlığıyla yönetilip işletilmeyi kabullenenleri kapsayan ortak çıkarların onayladığı iktidar türüne ve ona özgü dile işaret etmek. Bir başka deyişle, 'disiplinlerarasılık' sloganı, akademik vitrinde yaşamanın yanında, buram buram reklâm dili kokan 'kültür işletmeciliği'ne özgü söylemin, kültür pazarı *nomenklatura*'sının kullandığı dilin bir parçasıdır günümüzde.

Sürekli sefil bir 'ma'lûmât' bombardımanı karşısında bağımsız düşüneceği baştan varsayılı ideal 'yurttaş'ın 'bilgi'yle donanmış olması da gerektiği hatırlandığında, 'uzmanlık'ların 'disiplinlerarası' yuvarlak masalarında tartışılan konuların her zaman insanı ilgilendiren hakiki, öz dertlerden kaynaklandığı söylenemez.

---

1 Bkz. Roland Barthes, "Research: The Young," **The Rustle of Language**, çev. R. Howard (Oxford: Basil Blackwell, 1986): 69-75, ve Louis Althusser, **Philosophie et philosophie spontanée des savants** [1967] (Paris: F. Maspero, 1974): özellikle, *Thèse 10*, p. 21: "Le mot d'ordre de l'interdisciplinarité est un mot d'ordre qui exprime aujourd'hui, dans la majorité des cas, une proposition ideologique." Bu tezin Türkçe çevirisinde 'disiplinlerarası' sloganının iyi bir tartışması için bkz. Louis Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, çev. Ömür Sezgin (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984): 13.

Burada dikkat edilmesi gereken, uluslararası ve yurtiçi pratik siyasal, askeri, dini, vb. sorunların bastırmasıyla alelacele toparlanmasına girişilen gerekli gereksiz 'malûmat' üzerine hemen çöküp dükalıklar kuran 'uzmanlık'ların bilgi topografyasında yerleştirmeye çalıştıkları kumdan kaleler.

Herkes bilir ki, böylesi iktidarlar en çok da el altında ya da sağlanabilecek uluslararası ve yurtiçi devlet ya da özel kaynakların,"karşılığı acaba hakkınca verilebilecek mi" sorusu sorulup üzerinde yeterince düşünülmeden, kapanın elinde kalır ilkesi –daha doğrusu, ilkesizliği– üzerinden kurulur. Alınan proje paraları suyunu çektiğinde de 'hakiki' bilimsel dertler ve uğraşlar ışığında naturası zaten baştan belli bu gibi iktidarların ne denli zayıf olduğu çabucak su yüzüne çıkar. Ama kimin umurunda ki? Başvurup da almayı beklediğimiz, içeriği az çok uzmanlık alanımıza denk düşen ve hele her an uğruna 'disiplinlerarasılık' sloganını seferber edebileceğimiz bol uluslararası seyahatli bir sonraki proje sağolsun. Sonuç mâlûm: George Steiner'in '*tedious nullity*'olarak nitelediği[2] insanın içini daraltan sıradanlıkların, hatta saçmalıkların, çoklukla istatistiğin diliyle sıkıntıdan patlayan öğrenciler önünde ortaya saçılışı.

Dersler mi? Durun, daha gelmedik oraya, kendi *siren*'lerinin şarkısını dinleyen Mübeccel'in az çok duyarlık taşıyan herkese "Helâl olsun!" dedirten o alternatif iktidar alanına.

Bu durumda da kendilerini 'uzman' sayanlarca kıskançlıkla korunmasına çalışılan geleneksel sınır çizgilerini aşmak, 'disiplinlerarasılık *nesnesi*'ni de geçmişin ve şimdinin o kavruk disiplinlerarası araştırma sloganlarına sığınacak yerde, teoride belirleyerek, köktenci bir biçimde dönüştürmek önemli bir görev olarak karşımıza dikiliyor. Oldukça zor bir çaba olduğu kuşku götürmez bunun.

Ama böylesi çok daha iyi değil mi? Çünkü artık biliyoruz ki, varolan disiplin sınırları gerisinden hegemonik uzmanlık

2 Bkz. Dann Gunn, "The restless prodigal," The Times Literary Supplement, LI, No. 4805 (May 5, 1995). Review of the book, Reading George Steiner, ed. Nathan A. Scott Jr. ve Ronald A. Sharp.

dillerinin bôbürlendiği disiplinlerarası toplantıların yeni bir teorik nesne belirleyemeyeceği bir yana, yerleşik uzmanlık çıkarları gereği, hakiki bir 'disiplinlerarasılık' çabasının can düşmanı da olduğu biliniyor.

IV. Geldik işte dördüncü tartışma noktamıza. Peki, yalan yanlış malûmat çöplüğünden sıyrılıp da, ne 'sözümona' ne de 'stajyer' yurttaşlığa viteslenecek yerde, sağlıklı bir 'yurttaş'lığın 'bilgi dağarcığını'oluşturmada gerekli önkoşulları sağlamak üzere, sosyal bilimlerin geleceğini kestirmek ne ölçüde mümkündür?

İhtiyatla hareket edersek, şöyle iki yönlü bir görüde bulunabiliriz gibi geliyor bana şimdilik.

İlki şu: insan ve toplum bilimleri radikal 'düşün etkinlikleri' olarak rüzgârlı tepelerde değil de güneuyar hâlihâzır bilim ve üniversiter-akademik şirket yapı şablonlarına uyar getirisi yüksek projeler yoluyla bilime katkıda bulunulduğu hamhayâliyle (olumsuz anlamda 'ideolojisiyle' bile denebilir) koruganlarda yuvalandıkları sürece, yaşamın *poetika*'sına pek bir katkıda bulunmamaktadırlar.

Mesele burada 'gündelik yaşam'ın tüm bu görgül bilgilerin kapsayamayacağı denli zengin olduğunun bir kez daha saptanması değildir. Bu herkesçe bilinmektedir zaten. Bilinmeyen ya da göz ardı edilen şudur: hem bu tür bilimcilerin hem de, klişe deyişle, 'sıradan insan'ın içinde yüzdüğü o 'gündelik' yaşam ve düşünce sağlam bir pusulayla donatmaz hiçbirimizi. Tersine, bilimci ya da değil, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da (1927) ayrıntılı tartıştığı şu çağdaş *Dasein*'ı kendi ve başkaları için biteviye ürettiği yanılsama ve aldatmalarla tâ baştan besleyerek düşüşe geçirir.

İşte size içinde yüzülen gündelik düşüncenin zaten hep pusu ve tuzaklarla dolu tekinsiz (*unheimlich*) bir yaşam alanı olduğu, bu yüzden de pratik amaçlar peşinde koşuştururken (örneğin, proje avcılığı) başının arş-ı alâya vardığını sanan *Dasein*'ın düşüş hâli (*im Verfallen*); dilerseniz bozuk para gibi harcanışı.

En açık zihinle söylenenlerin bile düşüp pul olabileceği tehlikesi düşünüldüğünde, görümüzün ikinci, öteki cephesine gelmiş bulunuyoruz. Özellikle proje pazarının olgularına (*facts*) takılakalan araştırmacı-projeci *Dasein*'ın[3] gündeliğin akışında hakiki bir varoluştan (*die eigentliche Existenz*), hele hakiki bir bilim uğraşından yoksun kaldığı gerçeğini iyi düşünüp anlamadan düstür belleyip de 'Teori'nin o yüksek burcuna bağımsızlık bayrağını çekerek görgül verilerle boğuşanlara yukarıdan bakma züppeliğine düşenlerin sayısı da hiç az olmayacak gibi görünüyor gelecekte. Akademik yaşamda bazıları salt Teori boyunduruğunda kalmanın getirdiği düşünce tembelliğinin ucuz satışını yapacaklardır hep. Bizim için hatırlanması gereken ve tartışma noktamızın göbeğindeki gerçek şu kadar basittir: büyük harflerle Teorinin dünyasına sığınarak başlarının göğe erdiğini sanan 'Teorisyen' *Dasein* aynı düşüşü sergiler tam karşısında gibi göründükleriyle birlikte.

V. Mübeccel B. Kıray'la doğrudan ilgili tartışma noktamıza geldik böylece.

Eflâtun efendinin Akademisinden günümüze coşkulu gerçek bir hayreti (*thaumázein*) reddetmese de, giderek kerâmeti kendinden menkûl hâle gelen *theoria*'nın boyunduruğuna giren, üstelik bir de *lingua franca* olarak matematik-istatistik dilinden başka bir şey konuşmayan[4] modern bilimlerde ivmesi giderek artan gelişme şu: doğanın ve insan doğasının zengin çeşitliliği yoksayılarak tek bir çerçeveye, bir tek şablona

3 Heidegger "*Dasein* olgusal varolur" (»*Dasein existiert faktisch.*«) diye yazar [Sein & Zeit, Achtzehnte Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001 [1928]): 179da.]

4 Bu nedenledir ki, George Steiner daha da keskin ifadelerle, bilimler, teknoloji, felsefi mantık ve gündelik yaşamımızın makineleşmesi/mekanikleşmesi üzerine çökmüş bir matematik emperyalizminden ["*imperialism of the mathematical in the sciences, in technology, in philosophical logic and the mechanization of our daily lives*"] söz açabilmekte, hatta neredeyse genelde modern yaşamın matematikten başka dil konuşamadığını ("Matematikçe konuşan salt doğa değil, modern yaşamdır da." ["*It is not only nature which speaks mathematics, it is modern life.*"]) söylemektedir. bkz. **My Unwritten Books** (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 2008), Chapter 3, "School Term": 143, 151.

indirgenişinin getirdiği 1. soyutlama (*abstraction*), 2. genelleme (*generalization*) ve de ikisiyle birlikte kaçınılmaz gelen 3. indirgemecilikten (*reduction*) ibaret Teori boyunduruğu önümüzdeki dönemde insan-toplum bilimleri alanında da sürecek gibi görünüyor.

Oysa, 'hakiki' bir düşünlerle varoluş ne sokaktaki gündelikten ne de sözgelimi en azından bir üniversite yerleşkesinin laboratuvarları, derslikleri, kafeteryasındaki gündelikten uzaklaşıp bulutlarda yaşamak değil, tersine, tam da gündeliğin göbeğinde sürdürülegelen ve kendi özgün hakikatini üreten bir uğraş içerir. Hem bu insanî uğraşın hem de tüm soyutlamacılığı, genellemeciliği ve indirgemeciliğiyle üniversitenin köklerini Teori'de ve onun güvenilmez yoldaşı, sıradan modernliğin 'kurumerak'ında değil, 'hakiki' her varoluşu niteleyen titreşimde (*Stimmung*), dahası o titreşimi yaratan 'coşkunhayret'de (*thaumázein*) aramak gerekir.[5]

Mübeccel hocanın bu gibi sözcüklerle ifade etmekten hazzetmeyeceğini düşünsem de aynısını yaşadığı görüşündeyim. Gündelik ve bilimsel yaşamın sarp yollarındaki kritik dönemeçler olarak da görülebilecek bu gibi çarpılmalara maruz kalan, titreşime uğrayan düşün insanı da kendisine hakikat yolunda hiçbir güvence ve açık çek vermeksizin yarı-buyurgan bir tin gibi eşlik eden kendi *'daímon*'unun sesini dinlediği ölçüde, yarım yamalaklıktan olabildiğince uzakta sürdürür uğraşını. Ama burada mı bitiyor sanırsınız?

İnsan ve toplum bilimlerinde Teori'nin --daha doğrusu teori saplantısının– ne ölçüde gerekli olduğu epeydir tartışılan bir konu. Kendisini 'köhne izlenimci' (*archaic impressionist*) olarak niteleyenlere kulak asmadan tüm bilinciyle tavrını koyan George Steiner bu saplantı karşısında en uçtaki düşünürlerin belki de en önde gelenlerindendir. Köhne ya da değil, insan ve toplum bilimlerinde birinin 'izlenimci' düşünür olmasında kendi hesabıma hiçbir sorunlu yan görmüyorum. Okudukça

5 Bkz. Heidegger'in 'Apologia'sı diyebileceğimiz metin: "Heidegger on the Art of Teaching," **Heidegger, Education and Modernity**, ed. Michael A. Peters (New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2002): 31-32.

nadir bir halı gibi eskidiğini hepimizin bildiği, günümüz 'kültür işletmecileri'nin parmakları arasından kayıp giden o enfes düşünür Georg Simmel'e 'izlenimci sosyolog' sıfatını yakıştırmamış mıydı kimileri?

Dönelim Steiner'in tavrına. Heidegger'in genel olarak bilimde teori hakkındaki radikal yargısına koşutcasına, insan ve toplum bilimlerinde teorinin yardıma çağrılmasının boşuna olduğu düşüncesindedir Steiner. Hele kendisinin esas alanı, edebi çalışmalar ve sanat söz konusu olduğunda... Yüzeysel bakıldığında bu tavır biraz da Max Weber ile Eduard Meyer arasındaki, tarih sürecinde nedenselliğin geçerli olup olmadığı konusundaki metodolojik tartışmada Meyer'in konumunu da andırmaktadır. Şöyle açıklar konumunu Steiner:

> "Duygusal, düşünsel ve mesleki işlerimi teoriye güvenmeksizin yürüttüm. Anladığım kadarıyla, teori kavramı ancak kesin [!] ve bir ölçüye kadar da uygulamalı bilimler için anlamlı. Bu teorik kurguların doğrulanabilmesi ya da yanlışlanabilmesi için çok titiz deneyler gerekir. Çürütüldüklerinde de aşılmış sayılırlar. Matematiksel ya da mantıksal yollarla formelleştirilebilirler. Bana öyle geliyor ki, insan bilimlerinde, tarihsel ve toplumsal incelemelerde, edebiyat ve sanat değerlendirmesinde 'teori'yi yardıma çağırmak kendini kandırmaktır."[6]

Steiner bu köktenci tutumunu bir başka yakın çalışmasında da 'insan bilimleri' ile 'sanat' dalları arasında akrabalık kurarak şöyle dile getirmekte:

> "İnsan bilimleri ile [doğa] bilimler[i] arasındaki temel fark zamanın okundadır (*arrow of time*). Tanım gereği bilimler ve

6 Steiner'in özgün üslûbuyla: "I have conducted my emotional, intellectual and professional affairs in distrust of theory. So far as I am able, I can attach meaning to the concept of theory in the exact and, to some degree, in the applied sciences. These theoretical constructs demand crucial experiments for their verification or falsification. If refuted, they will be superseded. They can be mathematically or logically formalized. The invocation of 'theory' in the humanities, in historical and social studies, in the evaluation of literature and the arts, seems to me mendacious." G. Steiner, **Errata: an examined life** (Londra: Phoenix, 1998): 5.

teknoloji ileri giderler...[Oysa] Batı'lı insanbilimci (*Western humanist*) uğraşının büyük kısmında geriye bakar... Batı'daki insanbilimleri ve sanatlar alacakaranlık ve anımsamanın virtüözlükleridirler."[7]

Kısacası, geleceğin eşitlikçi toplumunun temel sorunu olan kır ve kent ayrımının ortadan kalkmasını beslenme sorununun çözümüne, onu da açık havada sürdürülen organik tarımda değil, laboratuvar ortamında gerçekleşecek atılımlara bağlayacak denli, yer yer teknolojizmi ağır basan Mübeccel Hoca'nın tüylerini diken diken edecek bir değerlendirme Steiner'inki: insan bilimleri (*humanities*), belge, materyel düzeyi dışında deney ve doğrulamaya da yatkın değillerdir ona göre. Bu alanlarda sergilenen tepkiler içgüdülerimizin dışavuruluşundan, ifadesinden, anlatısından ibarettir. Steiner işte bu nedenle, insanla ilgili düşün uğraşlarında teorik anlamda çürütme ve karşı-ispatın söz konusu bile olamayacağı görüşündedir. Kendi deyişiyle, ne bir Coleridge bir Samuel Johnson'u geçersiz kılar, ne de bir Picasso bir Raphael'in aşıldığının göstergesidir – ki sanatın hiçbir ilerleme kaydetmediği ama hep karanlık kalan bizi bize anlatmak üzere varolduğu gerçeği de bundan ibarettir. Dolayısıyla, bu gibi alanlarda (*humane letters*) 'teori' içgüdünün sabırsızlığından başka bir şey değildir. Günümüzde teorik olanın edebi, tarihsel ve sosyolojik söylemde ağır basıyor olması gerçeği ise, diğer bilimlerin yerli yersiz kazandığı prestij karşısında insan bilimlerinde sinirlerin bozulmasıyla açıklanabilir.[8]

VI. Gelelim son tartışma noktasına. Bence 'söz' ile 'yazı' arasındaki ayrım göz önünde tutulmadan şimdiki üniversitenin ve varolan disiplin yapılarının geleceği üzerine yapılacak her tahmin eksik kalacaktır. Bu da özellikle şık 'yuppie'msi aka-

7 My Unwritten Books: 144.

8 "In humane letters 'theory' is nothing but intuition grown impatient. My persuasion [is] that the current triumph of the theoretical in literary, historical, sociological discourse is self-deception, that it enacts a failure of nerve in the face of the prestige of the sciences,..." Errata: an examined life: 5.

demisyenliğin yaygınlaştığı günümüzde genelde düşün yaşamı, özelde de akademik yaşamda temel ve iç içe bu iki etkinlikten hangisinin öncelikli olduğu sorusunu bir kez daha gündeme taşır. Daha somut konuşursak, 'yazı' (bildiriler, makaleler, vb.) ve 'söz' (dersler, seminerler, okuma grupları) arasındaki gerilim üzerinedir bu son tartışmamız.

Derrida, ya da daha arada duran Adorno gibileri farklı nedenlerle de olsa sanki daha çok ilkini tercih ediyormuş görünürken, tartışmasız 'söz'ün yanında duran düşünürler arasında gene George Steiner'i görürüz.

Söz ile yazı arasında bir fark, dahası çelişki bulunduğu kuşku götürmez. Adorno gibi bazı düşünürler için bu fark öylesinedir ki, yazıya döktüklerinin söze hiç de kolay tahvil edilemeyeceği kanısındadırlar. Çünkü, onlara göre, "söylenen hiçbir şey bir metindeki yüklü talebi karşılayabilecek güçte" değildir.

Bu sava yanıtımız şu olacak: bizzat Adorno'nun önceden (ya da sonradan) yazıya dökülmüş dersleri kendi sözcükleriyle, "yaşayan bir zihnin parmak izleri" değil midir? Üstelik, yazarken de sessiz düşünüp konuşmuyor muyuz? Hadi hakkını yemeyelim Adorno'nun; kaç kez ders anlatırken içgörü atağına (= *flashes of insight*) maruz kaldığımızda, yazıya dökme beklentisinin göstergesi bir ifadeyle, 'ah bir kayıt cihazı olsaydı şimdi' diye sesli sessiz konuşmadık mı kendimizle?

Bir de Steiner'in öteki uçtaki savını dinleyelim: ona göre, 'yazı' bellekhanımın (*Mnemosyne*) sanatlarını felce uğratır. Söyleneni hareketsiz kılarak gerçekleştirir bunu. Yazılı söz okuyucusunu dinlemez ki.

Öte yandan, boş sözlerin uçuştuğu ortamların ne denli zaman kaybı olduğunu biliriz hepimiz. Buna ortak akademik dünyamızdan örnek getirebiliriz pekâlâ. Yazmayıp yalnızca derslere girip çıkmayı seçen geniş spektrumlu bir akademik kitle hep olmuştur kuşkusuz. Hepsini kapsamaz şimdi diyeceklerim; ama bu kesimin bir de aritmetik ortalaması vardır ki, hasbelkader yer tuttukları sıradan üniversiter ortamlarda uyurgezer boş yaşamlarını memur zihniyetiyle sürdü-

rürler. Hiçlikçi insanlığın bir mikrokozmu sayabileceğimiz bu kitle içinde kurnaz, uyanık olanları her fırsatta reklâm dilinden mülhem hoş ama boş sözcüklerle çeşitli ortamları doldurarak, sözde ya da yazıda çalçenelikler, yavansöylemlerle geçirmeyi seçerler meslek yaşamlarını. Her iki gruptan fikir, çalışma ve içerikli yazma özürlüleri sözün ustaları arasında sayamıyacağımız gibi, onların derslerdeki duruş ve tavırlarının da bir tür 'düşünce polisliği'ne dönüşüverdiğini söylemek pek de abartma olmaz.

Bütün bunlar karşısında Mübeccel hocanın o coşku, tutku dolu derslerini hatırlayalım bir an. Kendisinin alanda araştırmaya çok büyük önem vermesine, öğrencilerini sürekli görgül araştırma yapmak yönünde özendirmesine rağmen,araştırma ile ders verme arasında, münhasıran bunlardan biri lehine tercih yaptığı görülmemiştir.[9] Sosyal bilimlerde araştırma yapmaya ilişkin olarak, Mübeccel hocanın bizlere ders verip araştırma yapturttığı yıllar ile günümüz arasında ne fark vardır diye sorulsa, ilkinde tutkulu bir araştırmacı ve öğretici ruhunun egemen olması karşısında, şimdikini belirleyenin açgözlü bir projeci güdüsü olduğunu öne sürmekte tereddüt etmem.

Ayrıca, söz 'tutku'nun güdümünde olmadıkça ders vermenin de ne anlamı olabilir ki? Bildik zihin deterjanı paranın kâr getirici yatırımlar yoluyla üniversitelerde egemen konuma geçtiği, 'eylemli'liğin ise tam bir tuzak ve uyuşturucu işlevi gördüğü bugünün yılgın akademik dünyasında, kişisel hırs ve kurnazlığı tutkunun yerine ikame etmiş akademisyen tipleri arasındaki uçta örneklerin yıllar boyu değiştirmeden verdiği köhne teksirli, ezberci dersler düşünüldükçe, insanın aklına ister istemez bir kez daha Steiner'in şu yazdıkları geliyor:

> "[Z]ayıf öğretim, pedagojik rutine sarılıp kalmak ve, bilinçli olsun olmasın, salt yararcı amaçlarından ötürü alaycı [*cynical*] bir öğretme tarzı yokedicidir. Böylesi [öğretim] umut denen şeyi kökünden söküp atıverir. Kötü eğitim neredeyse

9 Aynı konuda Gadamer'den esinle yazılmış bir metin için bkz. Joel Weinsheimer, "Teaching and/or Research: Gadamerian Reflections on a Pseudo-Dilemma," Renascence, LVI/4 (Yaz 2004): 275-285.

kelimesi kelimesine bir cinayet, mecâzi anlamıyla da bir günahtır. Öğrenciyi küçültür, sunulan konuyu gri bir içeriksizliğe sürükler; gencin de yetişkinin de aklıselimini asitlerin o en çürütücüsüne, bitkinliğin [*ennui*] bataklık gazına, sıkıntıya bular."[10]

'Söz' dedikleri, gerçek kudretini 'bellekhanım'a neredeyse ölümcül darbe indiren günümüz üniversitelerindeki üstünkörü, dostlar alışverişte görsün tarzı öğrenim ve eğitimindeki gelişmeden çok farklı olarak, gerçek anlamda derinlemesine araştırmacı uzmanlıkta, ama esas onun bereketli toprağı olan neredeyse artizanal eğitimde, kalıcı etkisi ancak uzun zaman içinde ve hani gene neredeyse bilinçaltında oluşabilen 'ders verme'de gösterir. 'Söz'ün damgasını vurduğu süreç en iyi sezgi uyarıcı örneklerin boy attığı bir 'iletişim' ortamıdır da. Bu ortamdan bir 'düşünenler' cemaati çıkar mı, çıksa da ister miyim kendi hesabıma, bilmem; ama en azından bu olasılığın bile doğabilmesi için aynı süreçte tutkuların, duyguların ve reddedişlerin[11] bile birbirini dinlemeyle oluşan olabildiğince saydam, az

10 "Poor teaching, pedagogic routine, a style of instruction which is, consciously or not, cynical in its merely utilitarian aims, are ruinous. They tear up hope by its roots. Bad teaching is, almost literally, murderous and, metaphorically, a sin. It diminishes the student, it reduces to great inanity the subject being presented. It drips into the child's or the adult's sensibility that most corrosive of acids, boredom, the marsh gas of ennui." George Steiner, **Lessons of the Masters** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003): 18. Ek olarak bkz. "*Datmon*'unu yitiren Üniversite,": s. 199, not 42.

11 'Duygular,' 'tutkular' dedik; bu gibi 'akıl' dışında kalan insana has özelliklerin yaşamda küçük büyük bir yeri olsa bile,'bilim'in tüm 'nesnel'liğiyle sürdürüldüğü ortamlar olan üniversiteler ve AR-GE kuruluşlarında ne işi olduğunu soranlar çıkabilir. Ben de düşün hemşehrimiz Hans-Georg Gadamer'in ileri yaşında aydığını itiraf ettiği, yaşam ve felsefe yapmaya ilişkin önemliden de öte bir saptamayı burada iletmekle yetineyim şimdilik: "Metafiziğin yanlışı Varlık [sorusunun] basktn olmasıydı. Heidegger'in Nietzsche'ye itirazı da bunun üstündendi. [Evet ama], başka, tümüyle farklı istenç türleri de var; örneğin Aristoteles ve retorikle sınırlarsak kendimizi, onun *Retorik*'inde üzerine konuştuğu, yaşamın temel kipi olan *orexis*, arı, [katışıksız anlamda] 'duygusal' var. Nietzsche bu tür istenci zihninde tutmayı tercih etmişti –hakiki yaşam istenci, uğruna getirilebilecek her temel nedenden bağımsız yaşama evet-deyiş– zaten istesek de böyle bir neden *getiremez*dik. Heidegger de biliyordu bunu – bu ne mantıktır, ne de logos-merkezlilik. [»Der Irrtum der Metaphysik war: Sein sei das Behertschen. Das war Heideggers Einwand gegen

çok tutarlı bir söyleşi içinde paylaşılması gerekiyor. Bu süreç, aynı zamanda ve kaçınılmaz olarak, işlenilen konuya dönük bilerek-isteyerek ya da rastlantısal iğfallerle (mecâzî anlamda) yüklü bir ikna sürecidir de. Ancak 'ders' denilen tehlikeli serüvenden geçildiğinde oluşan 'ustalık' da önce tek ve yalnız başına okumanın ve seçkinyalnızca düşünmenin dersle iç içe geçişinin ürünüdür uzun erimde. Diyebilirim ki, Mübeccel hocanın '*dilettante*'lıkten uzak ustalığı da Steiner'in "eros'un repertuvarı" olarak nitelediği böyle bir iletişime yakın çok güzel örneklerden biriydi.

Bunun karşısında, yanlış olduğu denli cüretkâr bir boşgurur sergileyerek, 'temel bilimler' diye ideolojisi yapılan, kısmen doğru adıyla 'doğa bilimleri'ne yüzyıllardır egemen şablona bile değil, en kötüsünden işletmecilik-mühendislik şablonuna öykünen sosyal bilim disiplinlerindeki aritmetik ortalama akıllara gelsin bir an. Aralarından bazılarının hocaların gelirlerinin azlığı nedeniyle 'proje almaları' gerektiği yollu

---

Nietzsche. Aber es gibt ganz andere Formen des Willens, zum Beispiel, um bei Aristoteles und der Rhetorik zu bleiben, diejenige Form, von der Aristoteles selber in der *Rhetorik* redet, und das heißt das rein Emotionale, die *orexis*, welche die Grundform des Lebens selber ist. Nietzsche dachte eher an diese Form des Willens, den eigentlichen Lebenswillen, Ja-sagen zum Leben, abgesehen von jedem Grund, den wir dafür erbringen könnten: wir könnten auch keinen haben. Das weiß Heidegger auch, und das ist nicht Logik und auch nicht Logozentrismus.«]" **Die Lektion des Jahrhunderts: Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori** (Münster: LIT Verlag, 2000): 65, 66. [Ing.: A **Century of Philosophy: Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori**, çev. R. Coltman with S. Koepke (New York: Continuum, 2003): "Ethics or Rhetoric (Vico, Nietzsche, Derrida): 59. [altını çizen benim]. Bunların üniversiteler ve araştırma kuruluşlarında tekno-bilim araştırmaları yapmakla ne ilgisi olduğunu sorgulayanlar için şu açıklamayı yapmamız gerekiyor. Hem modern teknoloji üzerine en çarpıcı gözlemlerde bulunan Heidegger ve Gadamer için hem de modern üniversitenin düşünsel temellerini alabildiğine sorgulayan Derrida ve nice düşünür-akademisyen gözünde, bugün amorf bir gerçekliğe dönüşmüş olan tekno-bilim, öteden beri kurtulamadığı 'varlık' takıntısıyla Batı metafiziğinin aldığı son şekil, vardığı son duraktır, Bu teknobilimsel galaksinin özü, tarihsel olagelişi ise hiç de teknolojik bir şey değildir. Bence bugün için tipik bir *orexis* örneği gibi de görülebilecek 'coşkunhayret' düşünüldüğünde de, kuru mantık yüklü zihin faaliyetinden çok, katışıksız arzu, duyguların (*orexeis*) yaşamın temel kipi olarak ele alınmasının önemi de tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır, düşüncesindeyim.

öne sürdükleri iddia, az bir doğruluk payı taşısa da, şimdilerde proje avcıları dilinde neredeyse pervasız bir safsataya dönüşmüş bulunuyor. Hazırlıklı olalım, geçmiş ve süregiden onca örnek akla geldiğinde, sosyal bilimlerin geleceğinde de sıkça raslanacak zihin tembeli sömürgen kurnazlarca ders vermekten kaçmanın gerekçesi olarak ikide bir öne sürülecektir bu türden iddialar. Oysa bizim alanlarda kutup yıldızı uzaklığında bir ideal olan 'bilginlik' yoluna düşmek, okumak, okutmak, ders vermekle olagelir ancak. Düşünce sanatlarında bellekhanımı diri tutan 'ustalık' yoludur kendi de bu uğurda sonuna dek öğrenci kalmak.

İşte bu noktada, ders vermeye hep öncelik tanımış Mübeccel hocanın bizzat kendisinin *paradeigma* lâfını geveleyenler ağzında pul olmuş bu sözcüğün tam da özgün anlamına somut örnek oluşturduğu, çok saat vermekten hiç kaçınılmaması gerektiği yolundaki nasihatın ne kadar doğru olduğunu düşünmeden edemiyor insan. Böyle bir ortam 'eşya' karşısında saygılı olma ve hatırlama/belleklenme ortamıdır da elbette. İyi hocalık dedikleri gökten zembille inmez. Akademik yaşamı kendine uğraş seçenin tıpkı bir keşiş, derviş gibi yakınmasız, övünmesiz hep öğrenci kalmasının getirdiği, bilincinde bile olunmaksızın yıllar boyu[12] biriken ve zaman zaman, yer yer oldukça sancılı bir tecrübenin sonucudur hakkınca hocalık. Spinoza'nın ciddi felsefi irdelemeye yakıştırdığı 'yegâne hakiki yaşam' nitelemesinin bir benzeridir bu belki de. 'Fildişi kule' yakıştırmasının, yalnızca kötü bir karikatürünü çizmekten öteye gidemediği bu yaşam tarzına kendini kaptıran kişiyi, başkalarını amneziden uyaran bir çalar saate, hamile ruhların doğurmasına yardımcı bir ebeye (a.k.a. Sokrates) benzetmek aşırı bir abartma olmaz sanırım. İşte size Mübeccel!

Yaratıcı, üretken bir uykusuzluğa benzetebiliriz bu konumu. Öğrenciler çıkar gider sonunda. Hem fildişi kule lüksüne

12 Acaba yazdıklarımızın Angelus Silesius'un [Johannes Scheffler] şu sözcüklerinin insan dünyasındaki karşılığını anlattığını düşünebilir miyiz? "Yoktur gülün n'içini, açar açtığı için / Sormaz gördü mü biri diye, kendini gözlemediği için [»Die Ros' ist ohne Warum; sie blühet, weil sie blühet. / Sie achtet nicht ihrer Selbst, fragt nicht, ob man sie siehet«]"

hem de kendi gibi olanlara kolayca yöneltilen bu türden yanlış algı ve suçlamalara burun kıvıran hocanın da, kaçınılmaz huzursuzluğuyla gündeliğin tam da göbeğinde, kendi seçtiği için kısmen sorumlu olduğu –kimse kusura bakmasın– o 'seçkin' yalnızlığına ve onunla giden özel yalnızlığı sarmalayan insafsız coşkuya kendini bırakmaktan başka çaresi yoktur. Seçkin-yalnızlık dedikleri, acımasız bir huşû,' girişilen işin büyüklüğü karşısında elde olmadan içine düşülen alçakgönüllülüktür bir sonraki derse, haftaya, dersyılına dek yaşanan.

Mübeccel hocam bunları dinliyor ya da okuyor olsaydı, olasılıkla azarlayacaktı beni. Ama hocalarının omuzlarına basan ben de bundan ibaretim işte. Dilerlerse retorik desinler, buraya dek tartıştığım altı noktanın ne getireceğinin işaretini belli belirsiz verdim daha baştan sanırım. Tartışmam tamamlanırken böylece, bana da geçmişte başıma dertler açmış şu çenemi Steiner'den son bir kez yapacağım şu alıntıyla kapamak kalıyor:

> "Hakiki bir öğretim çok tehlikeli olabilecek bir girişimdir... mecâzi anlamıyla erotik kaptırma bu yakalanışın en az önemli yanıdır. Ciddi bir korku duymadan, süreçteki riskler karşısında rahatsız bir saygı duymaksızın öğretmeye kalkışmak, bu işi [tek kelimeyle] hafife almaktır. İyi öğretim ise öğrencide kuşku uyandırmaktan, onları aykırılık yönünde eğitmekten geçer. Çömezi ayrılışa hazırlamaktır bu ('Terk edin artık beni' diye buyurmaz mı Zerdüşt). Üstâdın da iyisi, sonunda yalnız kalanıdır."[13]

13 "True teaching can be a terribly dangerous enterprise...a seizure of which erotic seduction is the lesser, though metaphoric version. To teach without grave apprehension, without troubled reverence for the risks involved, is a frivolity. To teach greatly is to awaken doubts in the pupil, to train for dissent. It is to school the disciple for departure ('Now leave me' commands Zarathustra). A valid Master should, at the close, be alone." A.g.e.: 102.

Prof. Şerif Mardin'in bir 'sanı'sı:
["Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir *Nietzscheen*'i yaratabildiğimizi sanmıyorum."]*

Arthur Jensen [dev şirketler ve medya grubunun CEO'su]: [ezici bir kısa va'zın sonunda] .. Dünya işten ibarettir Bay Beale. İnsanoğlu dizlerinin üstünde dikilmeye başladığı günden beri de öyle oldu. Ve bilir misiniz ki Bay Beale, çocuklarımız, üzerinde savaş ve kıtlığın, baskı ve zulmün artık kalmadığı o mükemmel dünyayı görecek kadar yaşayacaklar. Herkesin ortak kârlılık uğruna çalıştığı, herkesin bir hisseye sahip olduğu, içinde tüm temel ihtiyaçların karşılandığı, tüm kaygıların teskîn edildiği, onca cansıkıntısının eğlenceyle giderildiği, dünyayı saran uçsuz bucaksız bir anonim şirket. İşte, ben de sizi bu hidâyetin vâizi seçtim Bay Beale.

Howard Beale [kafayı üşütmüş ana haber sunucusu]: [dili tutulmuşcasına] Neden ben?

Arthur Jensen: Çünkü televizyondasın geri zekâlı! Pazartesiden Cumaya haftanın her gecesi altmış milyon kişi seni izlemekte.

(*) Bu yazı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü'nce gerçekleştirilen, "Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol - Mübeccel Kıray - Şerif Mardin" başlıklı sempozyumun (İstanbul, 26-27 Kasım 2007) Prof. Şerif Mardin'e ayrılan üçüncü oturumunda yapılan ve o sempozyum metinleri arasında basılacak konuşmanın öngörülmemiş bir yönde sonradan genişletilmiş biçimidir. Toplum ve Bilim, No. 113 (2008)'de de yayımlanmıştır.

Howard Beale [baş kaldırırcasına]: Tanrı'nın yüzünü gördüm ama ben!!

Arthur Jensen: Bakın, bunda haklı olabilirsiniz Bay Beale.

Network (Sidney Lumet, 1976) filminden[1]

Türkiye'nin değişen sosyal bilimler topografyasının belirli bir zamanmekânına damgasını vurmakla kalmayıp, etkisi insan ve topluma ilişkin düşün ve bilim etkinlikleri üzerinde bugün de süregiden bir bilim insanı Prof. Dr. Şerif Mardin'in bir sanısı/savı üzerinedir eldeki yazı. Yazının sırf onun yadsınamaz katkılarını vurgulamakla sınırlı kalmaması tercihimdi. Böylesine çaplı bir akademisyen ve düşünürün eski bir öğrencisi olarak hakkını vereceksek eğer, ancak belirgin birkaç konturuna değinebileceğim düşünceyi tetikleyici eğitsel ve yazılı katkısı yanında, bazı fikirlerinin özenli ve yapıcı bir eleştirisinin de yazıda yer alması gerekir. Dolayısıyla, burada gerçekleştirmeye çalışacağım şey, özellikle 'Batı metafiziği'ne içkin dikotomik ayrım ve hele kutuplaştırmaların Mardin'in söylemine de sızarak, ona yaklaşım, yöntem ve kuramsal bakımdan damgasını vurduğunu göstermek. Bunu da, hocamızın ülkemizde özellikle siyasal bilimlerin gelişmesine katkısını hiç de göz ardı etmeden kendisinin özellikle, ülkemiz düşünündeki arızalı durumu *daimon* eksikliğine bağlayan ama kanımca bizi gene aynı dikotomiler içine ittiğini düşündüğüm bir 'sanı'sı[2] üzerinden giderek tartışmaya açmak.

1 "**Arthur Jensen**: [...] The world is a business, Mr. Beale. It has been since man crawled out of the slime, and our children will live, Mr. Beale, to see that perfect world in which there's no war or famine, oppression or brutality. One vast and ecumenical holding company, for whom all men will work to serve a common profit, in which all men will hold a share of stock, all necessities provided, all anxieties tranquilized, all boredom amused. And I have chosen you to preach this evangel, Mr. Beale.

Howard Beale: Why me?.

Arthur Jensen: Because you're on television, dummy. Sixty million people watch you every night of the week, Monday to Friday.

Howard Beale: I've seen the face of God!!

Arthur Jensen: You just might be right Mr. Beale."

2 Prof. Mardin'in İlerideki sayfalarda üzerinde daha ayrıntılı durmaya çalışacağım 'sanı'sının ne olduğuna şu kısmî alıntıyla işaret etmeyi şimdilik yeterli buluyorum: "Osmanlı kültüründe, «Daemon» «şer-şeytan»la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur[...] Çağdaş düşünürlerimiz arasın-

Öznelere indirgemek değil amacımız dedik; ama hocanız olmuş, daha önce ikincil sosyalizasyonunun hiç değilse bir ayağının 1950'ler Amerika'sında gerçekleşmesiyle edindiği belirli akademik yol-yordam (*méthodos*) ve gelenekleri meslek yaşamında uygulayarak öğrencilerine de örnek oluşturmuş bir akademisyenin katkısını nasıl boşlayabilirsiniz ki? Ahlâk repertuvarında öğrenmeye ve öğretmeye önemli bir yer ayırmış bir insanın '*habitus*'unun çok farklı olması bir noktadan sonra ne kadar önem taşır ki, meşrebi öğrenmeye yatkın olanlar için en azından?

Geriye baktığımda, böyle bir alışkanlığın aşılanmasında büyük rol oynayan Prof. Mardin'e bu katkısından ötürü teşekkür borçluyuz. Ondan çok şey öğrenenler sırf bununla yetinemezler ama. Bizzat kendisinin aşıladığı alışkanlık gereği, Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesine katkıda bulunmak istiyorsak eğer, Şerif hocanın gözde sosyologları arasında yer alan Robert K. Merton'un deyişini (*on the shoulders of giants*)[3] bir ölçüde değiştirirsek, "ustaların omuzlarına basıp" da yükselmek zorundayız. Bu yükselişin bir parçası da 'yapıcı eleştiri'lerden geçmek zorundadır. Birazdan girişeceğim de bunun küçük bir örneği. Somut konuşursak, hakkında kendisinden farklı düşündüğüm iki önemli noktayı irdeleyeceğim. Birinci aykırı noktam şu:

I

Prof. Mardin 2000 yılındaki bir kongreye sunduğu bildirisinde "bazı sivri fikirleri"nin "bir nevi eskiz olarak kabul" görmesini rica ettikten sonra, üç noktayı tartışma gündemine şu sözlerle taşımaktadır:

---

da da bir *Nietzscheen*'i yaratabildiğimizi sanmıyorum[...]" Şerif Mardin, "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi," **Toplum ve Bilim**, No. 24 (Kış 1984): s. 15. Ayrıntılar için bkz. aşağıda dipnot 9.

3 Bu deyişin uzak ve yakın geçmişi için bkz. Robert K. Merton, **On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript**, with a 'Foreword' by Catherine Drinker Bowen (New York: The Free Press, 1965): 2-8.

"Modernleşme özelliklerinin Türkiye'ye yansıması açısından, bu yansımanın özelliklerinin bana düşündürdüklerini anlatmaya çalışacağım. Bu da tabiî benim kendi seçimim olacaktır. Şimdi bu üzerinde durduğum üç ana noktayı belirteyim:1. Sivil Toplum Kurulma Süreci, 2. Kamu Alanının Teşekkülü. Yani, toplum, insan, sanat, bilim... bunların serbestçe tartışıldığı bir toplumsal platformun oluşması, 3. İsmini 'Uçmak' olarak tanımlayabileceğimiz özgün, sınırda fikirleri imal edebilmeyle ilgili gelişmeler."[4]

Prof. Mardin'in artık "anlama ve kullanma seviyesine geldiğimizi"[5] düşündüğü ilk iki süreç üzerinde tüm önemine karşın burada ancak sınırlı ölçüde, o da hemen aşağıda ve bir de en sonda duracağım.

Gelelim öyleyse hemen sözünü ettiğim iki noktanın birincisine. Bu noktayla ilgili belirteceğim aykırı görüş 'sivil toplum' kavramına dair çoğu görüşle, bu arada da Prof. Mardin'inkiyle düştüğüm bir görüş/fikir ayrılığı olup hocamın yukarıdaki ilk iki süreç hakkında yazdıklarıyla doğrudan ilgilidir. Prof. Mardin aynı bildirisinin başlarında şöyle sürdürmektedir kendi görüşünü:

"Bu noktaları toplumsal, sosyal yapı alanları olarak değerlendirmeye çalışacağım. Bunun bilhassa altını çizmemin nedenlerinden bir tanesi, genellikle ülkemizde bir değerlendirme yapılacağı zaman, modernleşmenin hem iktisat hem de sosyal yapı alanını içerdiği[nin] sayılmış olmasıdır. Ben ise, bu

4 Şerif Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme," **Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye** (Istanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000): 22. http://www.isavvakfi.org/metinler.php?kat_id=551&grup=YAYINLARIMIZ

5 "Bahis konusu ettiğim bu üç süreçten ikisini anlama ve kullanma seviyesine geldiğimizi sanıyorum. Kardeşlerimden ricam, bir dinî anlayıştan olduğu kadar, bir insan anlayışından kaynaklanan ve insanı bu şekilde iki taraflı keskin bir kılıç olarak gören yaklaşıma da önem vermeleridir. Bir daha altını çizeyim, bu insan portresini anlamak, ille de şerri kabul etmek anlamını taşımaz. Fakat, bunu anlamazsak, Batı'nın çok derinlerinde iyilik ve şerrin iki tarafı keskin bir kılıç olarak çalıştığını anlayamazsak, onların kültüründe böyle bir dip yeri olduğunu anlamazsak, çoğu zaman onların ne yazdıklarını, ne anlattıklarını ve bize ne anlatmak istediklerini anlayamayız." "Genel Hatlarıyla Modernleşme": 30-31.

iki alanı birbirinden ayırarak, başka bir ifade ile sosyal yapıya öncelik vererek merceği o şekilde kullanmanın bize yeni görüş imkânları sağladığını sanıyorum. Bu merceği kullanmak herhalde başka türlü göremeyeceğimiz şeyleri tecessüm ettirir... Bugün, sivil toplum dediğimiz zaman, bunu herhangi bir askerî teşekkülle ilgili olarak değil, toplumsal bir yapı anlamında kullanıyoruz."[6]

İyi de, 'sivil toplum' denen bu toplumsal yapı yekpâre bir blok mudur da, adına 'siyasi devlet' dedikleri ve sanki kendi bünyesine yabancı düşmekle kalmayıp bir de içkin tanımı gereği 'ceberrut'luğuyla karşısında konuşlanmış ve 'hegemonya'sını sürdürmek için sivil toplumdan asgari 'onay' alma ihtiyacı bile duymayan bir işleyiş karşısında demokratik işleyiş adına mücadele sürdürüyor olsun.

Hem, geçmişi ve şimdisi askerîye sınıfının sultası altında ne denli belirleniyor olursa olsun, çoğumuzca demokratik bir işleyişin beşiği sanılan 'sivil toplum' karşısındaki 'devlet' de salt askeri bir teşekkülden ibaret değildir. Burada sadece Şerif hocamın değil, çoğu Marxist'in de 'olması gerekeni' (*Sollen*) 'olan'la (*Sein*) karıştırdıklarını düşünmekteyim. Bu yanılgının da her nedense neredeyse kutsal 'sivil toplum' sözcüğünün kapsamında düşünülmesi gereken toplumsal mücadeleler yumağının en azından kısa erimde hani neredeyse 'imtiyazsız ve kaynaşmış' bir kitle ('kitle'??!!) olmasına ramak kalmış bireyler ve onların meydana getirdiği grup ve katmanların çelişkisiz işleyişine dönüşebileceğini sanma safdilliğinden kaynaklandığı görüşündeyim.

Bu toz pembe rüyânın vahim bir sonucu var: o da, pek bir model alınan Batı'mızda "hükümet-dışı örgütler" (*NGOs*) diye bilinen toplumsal tayfın bizde 'sivil toplum örgütleri' diye yanlış lanse ediliyor oluşudur. Gerçekte çoğu örnekte görüldüğü gibi, "sivil toplum örgütleri" denen geniş yelpazeye yuvalanmış nice özel çıkarın ortak kamu çıkar ve yararını tepeleyerek önüne geçtiği, üstelik bir de bu çıkarların demokrasi ve hüma-

6 Şerif Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme": 23.

nizma yavansöylem ve retoriğiyle savunulduğu aynı akışkan toplumsal ortam hakkında çoğu kişiden farklı düşündüğümü bir yazımda[7] belirtmiş ve kanıtlamaya çalışmıştım. Bu nedenle, işin özünün belki de asıl Althusser tarafından en iyi biçimde konuşlandırıldığını belirtmekle yetiniyorum şimdilik.

Farklı üretim tarzlarını barındıran tarihsel "toplumsal formasyon" sözcüğünü sosyologların tarihsizlik kokan 'toplum' sözcüğüne yeğleyen Althusser şöyle yazar:

> "Ancak, büyük çoğunluğu *özel* kurumlar olduğu için, kamu statüsüne sahip bulunmayan kurumları ne hakla Devletin İdeolojik Aygıtları olarak kabul ettiğimizi sormak için [bu] gözlemimize karşı çıkanlar olacaktır [...] Gramsci daha o zaman, tek cümleyle, bu itirazı öngörmüştü. Kamu ve özel ayrımı burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun 'iktidarını' uyguladığı bağımlı alanlarda geçerli olan bir ayırımdır. Devletin alanı bu ayırımın dışında kalır, çünkü devlet alanı 'hukuk-ötesi'dir. Egemen sınıfın *devleti* olan devlet ne kamusal ne de özeldir, tam tersine her türlü kamusal ve özel ayırımının ön-koşuludur. Aynı şeyi şimdi de DİA'larımız için söyleyelim. DİA'ları gerçekleştiren kurumların özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir. Özel kurumlar aynen DİA'lar gibi 'işleyebilir'ler. Bunu kanıtlamak için DİA'lardan herhangi birini biraz derinlemesine analiz etmek yeterli olacaktır." [altını ben çizdim][8]

7 "Felsefede Hukuk Dilinin ve Sivil Toplum Kavramının İnanılmaz Serüvenleri," Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA),12. Kitap "Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-II" Sempozyumu (İstanbul, 7-11 Eylül 2004) Bildirileri (İstanbul: İstanbul Barosu Yay., 2005): 75-89.

8 Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma için Notlar," Yeniden Üretim Üzerine, çev. A. Işık Ergüden - Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yay., 2006), "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları (Bir Araştırma için Notlar)": 381, 373-374. Alıntının Fransızcası: «Mais on ne manquera pas de relever la seconde, pou ne demander de quel droit nous pouvons considérer comme Appareil idéologique d'*Etat* des institutions qui, pour la majorité d'entre elles, ne possèdent pas de statut public, mais sont tout simplement des institutions *privées*. En marxiste conscient, Gramsci avait déjà, d'un mot, prévenu cette objection. La distinction du public et du privé est un distinction intérieure au droit bourgeois, et valable dans les domaines (subordonnés) où le droit bourgeois exerce ses < pouvoirs >. Le domaine de l'Etat

II

Şimdi de gelelim Prof. Mardin'in burada biraz daha kapsamlı irdelenmesinde yarar gördüğüm üçüncü noktası (kanımca özne-temelli ele alındığı için fazlaca iradîleştirilen şu "uçma" olayı ve onunla yakından ilgili olarak '*Daimon*') hakkındaki ikinci aykırı noktama.

İlkin, kirli toplumsal gerçekliklerden kaçabilmek için gereken maddi olanaklar ve lükse sahip tuzu kuru toplumsal kesimlere özgü ruhsal boşlukları gene boşlukla doldurmaya teşne 'new age' felsefelerinin telkin ettiği uçmayı ister istemez ansıtan şu 'uçmak' sözcüğü üzerinde duralım sözü Şerif hocaya vererek:

> "'Uçma' dediğimiz zaman, hani kendi başına müphem, belki de bir akademisyenin kullanmaması gereken hafiflikte bir kavramla işe başladım biliyorum.
>
> Bu başlık altında neler anlatacağımı ifade etmek için size, [...] Üniversitesi'nin kuruluş safhası ile ilgili bir anımı arz etmek istiyorum. Biz, bundan birkaç yıl önce, [...] Üniversitesi öyle olacak, böyle olacak, kalite nasıl olsun? Kaliteli profesörler getirilsin..' diye konuşuyorduk. Bunların hepsi güzel. Fakat, bütün bu tartışmalardan sonra ben, 'Bir üniversitenin gerçek bir üniversite olması için, bir gün dışarıdan kendilerine "deli" ya da "uçuk" denen insanları bağrına basmasını bilmesi gerekecektir' dedim.
>
> Gerek sıra dışı düşünmek gerekse bu düşünceleri kabul etmek akademik cesaret isteyen bir iştir. Ama, bu akademik

---

lui échappe car il est < au-delà du Droit >: l'Etat, qui est l'Etat *de* la classe dominante, n'est ni public ni privé, il est au contraire la condition de toute distinction entre public et privé. Disons la même chose en parlant cette fois de nos Appareils Idéologiques d'Etat. Peu importe si les institutions qui les réalisent sont <publiques > ou < privées >. Ce qui importe c'est leur fonctionnement. Des institutions privées peuvent parfaitement < fonctionner > comme des Appareils idéologiques d'Etat. Il suffirait d'une analyse un peu poussée de n'importe lequel des AIE [Appareils idéologiques d'Etat] pour le montrer.», «Idéologie et Appareils idéologique d'État (Notes pour une Recherche)», Sur la reproduction (Paris: Presses Universitaires de France, 1995): 282-283.

cesareti göstermeden, sanıyorum ki, gerçek bir üniversite çalışamaz. Dışta, dışlanmış olan kimselerin gerçek değerini ortaya koymak için onları üniversitenin bağrına basmak[nın], bu üniversitelerin gerçek bir üniversite olması için esaslı desteklerden biri yahut da unsurlardan biri olduğunu sanıyorum."[9]

Şerif hocanın buradaki görüşlerine ve hele 'gerçek bir üniversite'nin nasıl olması gerektiği hususunda söylediklerine hiç kuşkusuz itirazımız olamaz. Ama falanca ya da filanca özel üniversitenin bir DİA mı, yoksa anlı şanlı bir sivil toplum savunucusu olarak mı görülmesi gerektiğine karar vermeden önce bir an Althusser'den alıntının sonunda yazılanları hatırlayalım. Üstelik sözü geçen *özel 'sivil toplum' üniversitesinin* yabancı ve de yerli –dilerseniz tam da bu sırayla– 'uçarlar' ve 'deliler'e âguşunu hemen açacak denli devrimci bir özel teşebbüs olduğunu, hele görünüşler ve onların bulandığı retorik ne olursa olsun, kendini ceberrut 'Devlet' karşısında toplumun ortak kültürel çıkarlarını savunmakla mükellef avantgarde bir 'sivil toplum' örgütü konumunda saydığını da hiç sanmıyorum.

Hemen bir kuşkumu daha ifade edeyim: Üniversiteyi, hele şirket mantığıyla çalışanlarını 'uçan'lara kucak açacak kadar cesaret, istençle donanmış olması gereken (gene şu *Sollen*) bir 'Özne' saymak nereye kadar gerçekçidir?

Böylece sanırım tartışmamın esas odaklanacağı noktaya yani Prof. Mardin'in 'uçmak' olarak nitelediği düşün özelliğini tetikleyici ve belirli nedenlerle[10] "*yoldaş-tin*" olarak çevirme-

9 Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme": 22.

10 Görüşümce, *Daimon* kişiye ne yapması gerektiğinden çok ne yapmaması gerektiğini telkin eden 'yoldaş-tin'dir. Bu nedenle hem *daimon* hem de *daimónion* ('yoldaş-tine özgü;' 'yoldaş-tince') sözcüklerini kendi cümlelerimde Antik Yunanca'da ve özellikle Herakleitos fragmanlarıyla Sokrates diyaloglarında geçtiği gibi kullanmayı yeğledim. Sözcüklerin olabildiğince doğru anlam ve en yakın çevirisi hakkındaki kuşkularımı pekiştiren ve bu hususta bilgi dağarcığını paylaşan Tansu Açık'a teşekkürlerimle. Stefan Zweig'ın konuya ilişkin bilinen bir kitabının çevirisine yazılan önsözde ise şöyle yazılmaktadır: "Zweig'ın 'Daymon' dediği bu güç, mizacın âdetâ tabiatüstü bir belirleyicisidir, insanın içindeki ifrittir. Kişilerin bir türlü değiştiremedikleri bir şey oldu-

yi uygun gördüğüm "*daimon*"a (=) gelmiş bulunuyoruz. Şerif hoca bu konuda dilimizde belki de öncü bir yazısında *daimonik* olanı modern zihniyetin başlıca zaaflarından sayılması gereken 'psikolojiğe indirgemek' yanlışlığına düşmemeye dikkat ederek şöyle betimlemişti:

> "«Daemonic» insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın «daemonic» uzantılarının örnekleridir. «Daemonic» bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın "daemon"unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır [...] «Daemon»un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız «kötü» ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkumdur. İslam (resmi) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, «Daemon» «şer-şeytan»la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur [...] Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir *Nietzscheen*'i yaratabildiğimizi sanmıyorum [...] Türk ruhbilimcilerinin de ekseriyeti «daemon»u kabul etmezler. Psikologlarımızın ekserisi ise «Kutu» psikolojisine (kutu doldurmakla yapılan psikolojiye) ve *behaviorism*'e özel bir eğilim gösterir."[11]

---

gu için de 'kader'dir." bkz. Stefan Zweig, **Dünya Fikir Mimarları, Cilt I: Kendileri ile Savaşanlar: Kleist-Nietzsche-Hölderlin**, çev. G. Aytaç (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1990): vii. [Stefan Zweig'ın **Baumeister der Welt** (Dünya Fikir Mimarları) adlı üç cilt eserinin ciltlerinden biri olan ve doğru sırasıyla Hölderlin, Kleist ve Nietzsche'yi işleyen **Der Kampf mit dem Dämon** başlığıyla ilk 1925'de yayınladığı ve iki kez Türkçeye eksik çevrilen eserinin değerli 'Giriş'i kitabın ikinci çevirisinde her nedense çıkarılmış, başlık değiştirilmiş ve düşünürlerin sırası değiştirilmiş olarak yayınlanmıştır. İlk çeviri için bkz. S. Zweig, **Nietzsche: Demon'la Muharebe**, Alm. çev. Hasan Cemil Çambel (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940)]

11 "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi," **Toplum ve Bilim**, No. 24 (Kış 1984): 9-16; alıntı için özellikle s. 15. Yazının aynı başlık altında yeniden basımları için ayrıca bkz. Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002): özellikle 257-258 ve **Yeni Dergi**, 4 (Ağustos-Eylül 1994): 91-95 (Bu dergideki yazılara dikkatimi çeken Ali Artun'a teşek-

Burada düşünülmesi gereken bir gerçek daha var 'uçmak' ve '*daimon*'la ilgili olarak: *Daimon*'un bir toplumsal formasyonda yeşer[emey]işini ille de bir şeyle açıklamak gerekiyorsa eğer, bunun sorumluluğunu psikolojikleştirici bir indirgemecilikle birey düzeyinde değil, toplumsal kurumlar ve süreçlerin işleyişinde aramak daha doğru olacaktır. Zaten Prof. Mardin bunları yazarken, kısmen de olsa, psikolojikleştirmenin karşısında olduğunu açıkça belirtmiş oluyor. Kendim de Prof. Mardin'in yazısından esinle, ama *daimon*'u biraz daha farklı düşündüğüm ve de üniversite ve bilimle içiçeliğini kısmen irdelediğim bir yazımda *daimon*'un "tarihsel bir toplumsal formasyonun labirentlerinde dolaşan, o formasyona içsel, görünmez bir yaşam enerjisi gibi düşünülebil"eceğini ve "falanca kişinin huylu ya da huysuz, ya da birinin meşrebinin şöyle ya da böyle olmasıyla ilgisi[nin] yok olmasa da asgari" olduğunu ileri sürmüştüm.[12]

Dolayısıyla, biz dönelim üçüncü süreç üzerine tartışmamıza. Prof. Mardin alıntıladığım sonraki bildirisinde de şöyle sürdürmektedir savını:

> "bizde Baudelaire gibi uçan yazarlar yoktur ve kültürümüz Baudelaire ve Rimbaud'lar yaratmaz. Çünkü onlar, değerlerimizde, suç ile yakın ilişkileri olan insanlardır. Oysa, bu iki tipteki kişileri olmayan topluluk, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın dediği gibi, idealizm ile bayağılık arasında gidip-gelmeye mahkumdur. İdeali tutturamayan bayağı oluyor. Bu bence, bizim toplumumuzun önemli göstergelerinden bir tanesidir.
>
> Genellikle Türkiye deki düşünce üzerinde bir dış sansürün olduğu söylenmiştir. Ben ise, devam eden bir nevi iç sansürün de aynı zamanda çalıştığına inanıyorum. Bu şekilde, sansürlü olan yazar, Borges gibi yazamaz. Romanları, bir yaşlı gözlü

---

kürlerimle). Yazının kaynağı olarak burada esas **Toplum ve Bilim**, No. 24'de çıkan versiyon kullanılmıştır.

12 "*Daimon*'unu yitiren Üniversite," **Toplum ve Bilim**, 109 (Haziran 2007): 191. Yazının daha kısa versiyonu için ayrıca bkz. "*Daimon*'suz Bilim?" **Bilim ve İktidar** [Karaburun Bilim Kongresi (8-10 Eylül 2006) metinleri] (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008): 14-33.

serzenişten ileri gidemez. Freud'un, Lacan'ın ve Foucault'nun ne dediğini anlayamaz. Post-modernizm'den bahsettiği zaman da, bir modayı tanımlamaktan ileri gidemez."[13]

Aşağıdaki uzun alıntıdan anlaşıldığı kadarıyla, bunun sebebi de şuraya bağlanıyor gibidir Prof. Mardin'in gözünde:

> "'Uçma,' Türkiye'de meşru sayılmaz. 'Uçma'dan da neyi kastediyorum? Batı'da çok eski bir kavram var [...]: 'Daemon' kavramı.[14] Bu kavram bir taraftan ürkütücü; fakat, diğer taraftan yaratıcı bir öğe olarak düşünülmekte. Yani insanın, hem bir insanlığı aşan, taşkın bir şeyini ifade ediyor; ama o taşkınlığın beraberinde bir yaratıcılık getirdiğini anlatıyor [...] Türkiye'de, İslâm'da, Osmanlı'da [ise] 'şeytan' vardır; fakat 'şeytanîliğin yaratıcılığı' diye bir şeyi düşünmek mümkün değildir. Bunu böyle düşünmek, bizim için günahtır. Batı'daki 'daemon' kavramıyla bunun ötesinde bir şeyin şekillendiğini görüyoruz. Bu, yalnız bir tarafında iyilik, diğer tarafında kötülük meleği olmasına dayanan bir kavram değil."[15]

Bu arada, Prof. Mardin'le yapılan bir söyleşinin de yer aldığı '90 yılların ilk yarısında çıkmış süreli bir yayının Said Nursî'ye ayrılmış özel sayısında, ve tam da bu konuda, kendisine yönelik eleştirel bir yazının varlığına da işaret etmekle yetinelim.[16]

Kendim ise geçmiş bir yazıda görüşümü şöyle ifade etmiştim:

> "Mardin'in bu yazdıkları çok önemli ve düşünmeyi tetikleyici, doğurgan olabilecek bir iddiadır; ama öte yandan da 'meşrep'leri, 'huy'ları onları toplumsal vb. davalar uğruna kendilerini harcamaya sanki iten örneğin bazı geç Osmanlı aydınları düşünüldüğünde de kanımca oldukça ihtiyatla yaklaşılması gereken bir iddia. Üstelik, 'Hıristiyanlıkta da «Daemon» «şer-şeytan»la bir tutulmuyor muydu?' gibi bir soru ister is-

13 Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme": 29-30.

14 Krş. Not 8.

15 Mardin, "Genel Hatlarıyla Modernleşme": 27-28.

16 Mustafa Armağan, "Daemon'un maskeleri: İblis mi şeytan mı?," Yeni Dergi, No. 4 (Ağustos-Eylül 1994): 100-106.

temez akla gelmektedir."[17] İlgili dipnotta da, "tektanrıcı dinlerde uğradığı dönüşüm sonucu *daimon* sözcüğünün kesinkes «şer-şeytan» anlamına hapsedilebildiği de söylenemez"

diye de eklemiştim.

Öte yandan, 'şeytan' kavramını da "'kitap'ta bize sunulan varlık olarak kullanmadığı[n]ın"; tam tersine, "mecazî manada [vurgu benim], insanın bir arka planına işaret etmek istediği[n]in" de altını çizen Prof. Mardin, bir yanda "[b]öyle bir kavramın bir İslâmî cemaat açısından kabulünün zor olduğunu çok iyi biliyorum" derken öte yanda da "'daemon'un yaratıcı gücünün meşrulaştırılması"nın Avrupa'da bile ancak yakınlarda, aşağı yukarı son bir buçuk yüzyılda gerçekleştiğini de kabul etmektedir. Bugün de Batı'da etkisinin sürdüğünü düşündüğü bu anlayışın kabul görmesinde en önemli rolü, "edebi bir cereyan olarak çok iyi bildiğimiz, fakat felsefesini çok zaman ihmal ettiğimiz 'romantizm'"in, özellikle de bu akımın Almanya'daki felsefî kaynaklarını oluşturan Fichte ve Schelling gibilerde bulunduğu[18] görüşünde olan Mardin Romantik akımın 'Aydınlanma devri' fikirlerin karşı çıkarak "Aydınlanma düşünürlerinin aksine bir 'dış gerçeklik' kabul etmemesi"ni oldukça önemser görünüyor.

Aynı usyürütüşü öteki ve önceki yazısında şöyle açtığına tanık oluyoruz.:

> "Romantiklere göre, 'gerçeklik' kişinin yaratıcı kabiliyetinin sonucu olduğu için, somut bir 'dış gerçeklik' olamaz; 'gerçeklik' insanın yoğurucu kudretinin bir ürünüdür. İlginç olan, düşün tarihine bu açıdan bakıldığında aslında, geleneksel-dini literati'lerle, onların tersi saydığımız, aydınlanma devri düşünürlerinin aynı safta gözükmeleridir. İkisi de, insanı, merkezi "dışta olan kozmik gerçeğin daha küçük çapta bir yansıması olarak görüyorlar. Bu açıdan bakıldığında, gerçek 'gerçeklik', insanın dışında olandır, kainatın sırrı 'makro imge'dedir. Aksine, romantiklerde kainatın sırrı insanlardadır. Bu da roman-

17 "*Daimon*'unu yitiren Üniversite," A.g.y.: 191-192 ve dipnot 19.

18 Mardin, "'Aydınlar' Konusunda...," **Toplum ve Bilim**: 13.

tiklerin felsefi düşüncelerine ne dincilerin, ne de aydınlanma devri düşünürlerinin yapamayacakları kadar radikal bir görelilik bağışlamalarını mümkün kılmıştır. Düşünürün serbestliği konusunda en önemli 'film kopması' bu noktada oluşmaktadır. Düşünür *felsefi* bir meşrulaştırıcıya kavuşmuştur. (...) Romantikler, böylece içindeki 'Daemonic' güçlere de bir meşruiyet kazandırmış oluyorlar."[19]

Yukarıda sözü edilen karşıtlığın sonuçlarından biri olsa gerek, 'demon'un yaratıcı gücünün meşrulaştırılması "Batı'da romantizm adı verilen hareketle gerçekleşmiş ve bugüne kadar gücünü sürdürmektedir. Romantizmin ortaya attığı bir anlayış, insanların iyi veya kötü, suçlu veya suçsuz gibi iki ayrı kategoride yargılanmasının aksine, bu iki kategorinin içiçe yaşadığıdır. Bu da insanın içinden gelen itişlerin iyiye mi, yoksa kötüye mi yorulacağı meselesini anlamsız kılıyor."[20]

Aynı bildiride romantizmin bu tutumunun iki sonuca yol açtığını belirten Prof Mardin şöyle sürdürmektedir tartışmasını:

> "Bazen bize çok kötü bir görünen bir kişinin pekala kültüre katkıda bulunabileceği fikri bu gelişmelerde değerlendirilmiştir. Fransız şairlerinden Baudelaire ve Rimbaud, 'lanetlenmiş' kimselerdir ve kötü konularla uğraşırlar; aynı zamanda ['?] yaratıcılık dinamiğinin insanın içindeki yer[ler?]i nedir?' diye bize başkalarının veremediği bir takım önemli fikirler verirler. Bu insanlar kötü ile uğraştıkları, onu anlamaya çalıştıkları, şiirleriyle içine girmelerine rağmen, uzun vadede, ne kendileri ne de Batı'nın anlayışı bunu bir suç olarak algılamamıştır. Daha önemlisi, bunu yaparken bayağılığa düşmemişlerdir. Bu, benim üzerinde en çok durduğum şeylerden biridir. Bundan dolayı bu kişiler lanetlenmiş; fakat, aynı zamanda Batı edebiyatında saygın kişilerdir."[altını ben çizdim][21]

---

19 Mardin, Aynı yer.

20 "Genel Hatlarıyla Modernleşme": 28-29.

21 A.g.e.: 29.

Prof. Mardin'in büyük önem atfettiği romantik akım karşısında, Aydınlanma düşünürleri ve *literati*'lerin ortak bir paydaya sahip oldukları yönünde aynı bildiride ilginç bir savda bulunduğuna tanık oluyoruz:

> "Romantiklere göre, 'gerçeklik' kişinin yaratıcı kabiliyetinin sonucu olduğu için, somut bir 'dış gerçeklik' olamaz; 'gerçeklik' insanın yoğurucu kudretinin bir ürünüdür. İlginç olan, düşün tarihine bu açıdan bakıldığında, aslında geleneksel-dinî *literati*'lerle, onların tersi saydığımız, aydınlanma devri düşünürlerinin aynı safta gözükmeleridir."[22]

Modern entellektüelleri geleneksel toplumun *literati*'lerinden ayıran özelliğin ne olduğunu da önceki yazısında şöyle açıklamaktaydı Prof. Mardin:

> "*Literati* çok daha eskilere [1860 öncesi] giden, fakat kendi devrimizde teknik bir anlam kazanmış bir tabirdir; anlatım gücü, geleneksel kültürlerdeki 'aydın'ların kendi toplumumuzda 'aydın' olarak tanımladığımız kişilerden çok ayrı işlevler gördükleri, bu açıdan bakıldığında da o topluluklarda 'entelektüel' aramanın yanlış olacağı noktasında toplanır. 'Geleneksel' topluluklarda hayatlarını 'bilme'ye veren kişiler edindikleri bilgileri 'entelektüeller'den çok farklı bir şekilde kullanırlar. Bu kişilerin bilgiyi muhafaza ve topluma 'iyi'yi gösterme yolunda yüklendikleri sorumluluklar *les clercs* tabirinde vurgulanmıştır. Julien Benda, La trahison des Clercs (1927) adlı kitabında bu sorumlulukların bazı Fransız 'entelektüel'leri tarafından nasıl hiçe sayıldığını anlatmıştır."[23]

Buraya kadar kanımca derin bir görüş ayrılığı olacağını sanmam hocamla aramda. Sorun asıl toplumumuzu ilgilendiren şu cüretli iddiayla başlıyor gibi sanki:

> "... [A]ydınlarımızın bir özelliği üzerinde durmak istiyorum: Türkiye'nin geçirdiği bütün değişmelere rağmen, Türk ay-

22 Aynı yer.

23 "'Aydınlar' Konusunda...," A.g.y.: 10.

dınlarının *literati* niteliklerini kaybetmedikleri ve *intellectuals* olarak nitelendirilmelerinin yanlış olacağı..."[24]

Evet ama, bir yanda kanımca bir DİA'dan başka bir şey olmayan 'özel' bir üniversiteden 'uçan'lara bağrını açmasını beklerken, öte yandan 'uçan'ların bizde pek bulunmayıp da, diyelim ki Hollanda'da bulunduğunu iddia etmeye başlarsak, işin rengi biraz değişmeye başlar.

İlk elde şu kuşku beliriyor akılda: Eskinin hakikatlerini çöpe atarak insanın içinden gelen bir devrime neden oldukları iddia edilen Romantikler acaba gerçekten *daimon*ik gücün en belli başlı örnekleri mi sayılmalıdır? Daha da önemlisi, yukarıda da Prof. Mardin'den alıntıda görüleceği gibi, bizde yaratılamayışına –yazık! yazık da, bu bir yaratı meselesi mi?– ağıt yaktığımız Nietzsche'nin *daimoniaque*'lığının, *Nietzscheen* bir ruhun Romantiklerinkiyle en ufak bir ilişkisi olabilir mi? Romantiklerle hiçbir alâkası olmaması gereken Nietzsche'nin *daimon*ik güçle ilgili olarak neden birden onlarla aynı kefede ele alındığı sorusu ile, neden romantik ruh halinin bizde bulunmadığı (isabet!) ve neden *Nietzscheen* birilerinin ortaya çıkmadığı (acaba?) iddiasına eğilmemiz gerekir. Mardin Hoca'ya pek de haksızlık etmeyeceğimi düşündüğüm şöyle değişik bir usyürütmeyle yola çıksak ne dersiniz?

İlk elde, brutal gerçekçi düşünür Carl Schmitt'in *Politische Romantik*'ini ister istemez hatırladığımda, hocamın Avrupa, özellikle de Alman Romantiklerini gözünde fazla büyüttüğü kanısına ulaşıyorum.[25] Bir an için hatırlayalım Rousseau'dan *Sturm und Drang*'a, oradan da genç ve olgunluk ölçüsünü henüz kazanmamış Goethe dahil öteye uzanan romantik taife'nin nelere, hangi *Realpolitik*'ci yetkelere boyun eğdiğine. Vardıysa *daimoniaque* yanları, o güç pek işleyememişe benziyor Prusya'da örneğin. Özellikle Alman romantik yazınında 'bru-

24 "'Aydınlar' Konusunda...," Aynı yer.

25 Romantik akımın tarihsel kökenleri hakkında bkz. Carl Schmitt, **Politische Romantik**, Sechste Auflage (Berlin: Duncker & Humblot, 1998 [1919]) [Ing.: **Political Romanticism**, çev. ve önsöz Guy Oakes (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986)].

tal' toplumsal-siyasi gerçeklerle 'pleb'ce bir cesaretle yüzleşmek yerine, kendi içine göçerek sahte düşler içinde yüzmenin, giderek bunu içgöç (*innere Emigration*) olarak vasıflandırmanın erdem sanılması da işin tuzu biberi. Üstelik içinde yaşadıkları toplumun orta sınıflarının benimsemeye hazır olduğu hayâlci tutumların (ve 'intihar' gibi acıklı sonuçlarının) neredeyse yüceltilmesine yol açan bir 'uçukkaçıklık'tan (*Schwärmerei*)[26] sorumlu oldukları da karşı-sav olarak öne sürülemez mi? Dahası, tutucu Avrupa kıtasında çok şeyler gerçekleştirdiği sanılan o 'romantik ruh'un toplumsal yaşamın *kitsch*'leşmesinde oynadığı rol pek de azımsanır ölçüde olmasa gerek.

Adorno da bir yazısında, başlarda Hölderlin ve Novalis gibi Alman romantiklerinin yükselen işdünyası kültürü karşısında ödünsüz durmasına karşın, romantizmin zamanla kaskatı ve içi boş bir akıma dönüştüğüne, daha da vahimi, yozlaşarak sıkkın ve bıkkın bir yaşamın bezemesine dönüşüp varolan düzenin ayıp kapatıcılığı rolünü üstlendiğine dikkatimizi çekmektedir.[27] Schmitt'in çok doğru nitelemesini burada hatırlayacak olursak, romantik kaypaklığın ana özelliği olan 'durumauyarcılık' (*Occasionalismus*) gereği, zamanın akışı içinde akımın sonraki temsilcileri antiromantik rejim ve siyasetler karşısında direnmek şöyle dursun, tam tersine uşaklığına soyunmuşlardır. Adorno'nun "her şeye mesafeli bir düş dünyasını yaşatanların kaçmaya çalıştıkları gerçekliğe teslim olmaya çok yatkın olmalarından [*those who maintain the dream world in its aloofness are liable to surrender to the very reality from which they try to get away*]" aynı yazıda söz etmesi boşuna olmasa gerek.[28]

---

26 Bkz birbirini tamamlayan şu iki yazı: "'Kant burada da hizmetinizdedir, *Fräulein*': Maria von Herbert-Immanuel Kant Yazışması" **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl 7, No. 27 (Mayıs-Temmuz 2004): 27-51 ve "Kant'ı ürküten üçlü: »Schwärmerei« – »Lesesucht« – »Buchmacherei«," **Immanuel Kant: Essays Presented at the Muğla University International Kant Symposium / Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri** (Ankara: Vadi Yayınları: Kasım 2006): 596-609.

27 Theodor W. Adorno, "Toward a Reappraisal of Heine," **Gesammelte Schriften, Band 20:Vermischte Schriften I/II**: 444.

28 **A.g.e.**: 445.

Bu savımızı destekleyen bir başka örnek de Walter Benjamin'in o abidevî bitmemiş eseri *Das Passagen-Werk*'te Fransız yazarı Roger Caillois'nın «Paris, mythe moderne» başlıklı yazısından [*Nouvelle Revue française*, XXV, 284, 1 mai 1937 p 695 et 697] yaptığı şu alıntıdır:

> "Romantizm fiilen bireyin toplumun bastırmakta fazlasıyla çıkarı olan bir demet içtepiye aymasıdır; ama çoğu durumda mücadeleden vazgeçilmesidir de... Romantik yazar... sığınmacı ve yan çizici bir şiirselliğe döner. Balzac ve Baudelaire'in çabası ise bunun tam tersidir ve Romantiklerin yalnızca sanat düzeyinde işlemeye çekildikleri belitleri yaşamla bütünleştirmeye yönelmiştir..."[29]

Kısacası, istisnalar dışında, Romantikler arasında aramamızın ne ölçüde doğru olduğu konusunda ciddi kuşku duyduğum '*daimonik*' gücün sardığı kişilere örnek getirmemiz istense, bildiğim kadarıyla, Stefan Zweig'ın dilimize iki kez çevrilmiş, yukarıda gönderme yaptığım çalışması aydınlatıcı olabilir belki de. Zweig eserinin önsözünde özellikle Goethe'yi Hölderlin, Kleist ve Nietzsche gibi düşünürlerle karşılaştırırken, bu ölçülü düşünür hakkında oldukça ilginç şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

> "Böylece demonun efendisi kendi hayatının sonunda zorlu bir varlık kudreti olarak durur (halbuki öbürleri Dionysos

29 Benjamin'de alıntının tümü şöyledir:«Le Romantisme aboutit à une théorie de l'ennui, le sentiment *moderne* de la vie à une théorie du pouvoir ou, au moins, de l'énergie ... Le Romantisme, en effet, marque la prise de conscience par l'homme d'un faisceau d'instincts à la répression desquels la société est fortement intéressée, mais pour une large part, il manifeste l'abandon de la lutte ... L'écrivain romantique ... se tourne vers ... une poésie de refuge et d'évasion. La tentative de Balzac et de Baudelaire est exactement inverse et tend à integrer dans la vie les postulations que les Romantiques se résignaient à satisfaire sur le seul plan de l'art ... Par là, cette entreprise est bien apparentée au mythe qui signifie toujours un acroissement du rôle de l'imagination dans la vie.». Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften, V. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982): »D: Die Langeweile, ewige Wiederkehr«, 167'de. [Ing.: The Arcades Project, çev. H. Eiland ve K. McLaughlin (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of HUP, 1999): D: [Boredom, Eternal Return], 110.]

gibi kendi şûrişleriyle [iç fırtınalarıyla] lime lime yırtılırlar). Goethe'nin mevcudiyeti dünyayı kazanan yegâne bir stratejidir, halbuki öbürleri kahramanca, fakat hiç plânlı olmayan muharebelerde yeryüzünden püskürtülürler ve sonsuzluğa firar ederler... Goethe sonsuzluğa ermek için, yeryüzünü bir adım bile terk etmeğe muhtaç değildir: yavaş yavaş, sabırla o, onu kendine çeker. Onun metodu bu derece kapitalist bir metottur: o her yıl, enine, boyuna ölçülmüş bir tecrübe payını, fikrî kazanç olarak, bir köşede biriktirir, ve tasarrufunu, sene sonunda, itinalı bir tüccar gibi tanzim ederek, defterlerine ve yıllıklarına kaydeder, onun hayatı faiz getirir, tarlanın mahsul vermesi gibi. Ötekiler, fakat kumarbazlar gibi idare ederler, dünyaya karşı muhteşem bir kayıtsızlık içinde, bütün varlıklarını, sonsuz kazançlar ve sonsuz kayıplarla, bir tek karta atarlar – demon yavaş yavaştan, tasarruf kutusu kazancından nefret eder. Bir Goethe için, varlığın esasını teşkil eden tecrübelerin onlarca hiç kıymeti yoktur: böylece onlar, kendi ızdıraplarından, kuvvetlenmiş duygu olarak, hiçbir şey öğrenmezler ve müteheyyiçler [coşanlar; *Schwärmer*], mukaddes yabancılar gibi, kendi kendileri için kaybolurlar"[30] [altını ben çizdim]

30 Buradaki karşıtlaştırmanın Türkçedeki kaynağı, **Nietzsche: Demon'la Muharebe**, Alm. çev. Hasan Cemil Çambel (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940) başlığıyla dilimizde eksik yayınlanan Stefan Zweig'ın eserinin mukaddemesidir. (bkz. s. 14-15; eklemek gerekir ki, çevirmen ilk sayfaya eklediği dipnotta şöyle yazmaktadır: "Bu tercümede yalnız Nietzsche alınmış, öbürleri [Hölderlin ve Kleist] şimdilik bırakılmışur."). Metinde verdiğimiz alıntının Almanca aslı şöyledir: »So steht der Herr des Dämons am Ende seines Lebens mächtig im Sein (indes jene zerissen werden wie Dionysos von der eignen Meute). Goethes Existenz ist eine einzige strategische Weltgewinnung, während jene in heldischen, aber niemals planhaften Kämpfen abgedrängt werden von der Erde und ins Unendliche flüchten... – Goethe braucht nicht mit einem Schritt dieErde zu verlassen, um die Unendlichkeit zu erreichen: langsam, geduldig sieht er sie an sich. Seine Methode ist derart eine durchhaus kapitalistische: er legt jedes Jahr ein gemessenes Teil Erfahrung als geistigen Gewinn sparend zurück, den er am Jahresende als sorgfältiger Kaufmann dann ordnend in seinen >Tagebüchern< und >Annalen< registiert, sein Leben trägt Zins wie der Acker die Frucht. Jene aber wirtschaften wie Spieler, immer werfen sie, in einer herrlichen Gleichgültigkeit gegen die Welt, ihr ganzes Sein, ihr ganze Existenz auf eine Katre, Unendliches gewinnend, Unendliches verlierend – das Langsame, das Sparbüchsenhaftedes Gewinns ist dem Dämon verhaßt. Erfahrungen, die einem Goethe das Wesenhafte des Daseins bedeuten, haben für sie keinen Wert: so ler-

"Fakat" diye hemen eklemeyi ihmal etmiyor Zweig:

> "demon kanatlı şâirlerin mukabili, hiç de demonsuz şahsiyet değildir: demonluksuz, kâinatın ezelî musikisinden fısıldanmış sözsüz hiç büyük san'at yoktur. Bunu bütün demonluğa ezelî düşman kesilen, Hölderlin ve Kleist'a karşı da hayatta mukabil bir müdafaa vaziyeti alan Goethe kadar hiç kimse bâriz bir surette göstermemişti; demonluk hakkında Eckermann'a o şunu söyler: «En yüksek tarzdaki her ibda' [yoktan ortaya koyma] müstahsilliği, her mühim aperçu... hiç kimsenin hükmü altına girmez ve bütün arzî kudretin üstünde yücelmiş durur.» İlhâmsız hiç büyük san'at yoktur, ve bütün ilhâm, bilinmeyen bir öte âlemden, kendi uyanıklığının üstünde bir bilgiden boşanıp akar."[31]

Zweig'ın alıntıladığı pasajın hemen devamını asıl kaynağından okuduğumuzda, Goethe'nin de bu durumu *daimonik* bir güçle ilişkilendirdiğini görüyoruz:

> "Bu durumun doğaüstü güçle [*Dämonischen*] yakınlığı vardır, doğaüstü güç insana istediği gibi hâkimiyet kurar, insan her şeyi kendi gücüyle yaptığını zannederken, kendini bilinçsizce ona teslim eder. [*Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt, und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handle aus eigenem Antriebe.*]"[32]

---

nen sie nichts an ihren Leiden als verstärktes Gefühl und gehen als Schwärmer, als heilig Fremde sich selber verloren.«, Stefan Zweig, **Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin. Kleist. Nietzsche[(= Die Baumeister der Welt, Band 2)]**, (Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 2007 [Leipzig: Insel, 1925]): 19-20.

31 »Aber der wahre Widerpart des dämonisch beflügelten Dichters ist durchaus nicht etwa der undämonische: es gibt keine große Kunst ohne Dämonie, ohne das der Urmusik der Welt entflüsterte Wort. Niemand hat dies gültiger bezeugt als der Erzfeind alles Dämonischen, der auch im Leben Kleisten und Hölderlin hart abwehrend gegenüberstand, als Goethe, da er zu Eckermann über das Dämonische sagt: >Jede Produktivität *höchster Art*, jedes bedeutende Aperçu ... steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben.< Es gibt keine große Kunst ohne das Inspirative, und alles Inspirative strömt wieder aus einem unbewußten Jenseits, einem Wissen über der eigenen Wachheit.«, Zweig, **Nietzsche: Demon'la Muharebe**: 10./ **Der Kampf mit dem Dämon**: 16.

32 Zweig tarafından çok azı alıntılanan pasajın tümünün, ona pek hakkını vermediğini düşündüğüm Türkçeye iki çevirisi var. Burada kullanmayı tercih

Böyle hasletlere sahip bir Nietzsche'nin romantiklerle aynı kefede ele alınamayacağı sanırım yeterince açık olmalı. Nietzsche'nin ilk dönem Romantikleriyle olan bağını tartışan yakınlarda çıkmış bir yazıda da, bu ele avuca sığmaz düşünürün ilk bakışta tipik bir romantik figür izlenimi vermesine karşın, bu izlenimin aldatıcı olduğu, Nietzsche'nin kendisini Romantik akımdan açık ve sert bir dille uzak tuttuğu, dahası tıpkı Goethe gibi onun da klasisizmi güçlülük göstergesi olarak düşünürken Romantizmi bir tür hastalık olarak gördüğü teslim edilmektedir.[33] Zweig da eserinin Nietzsche'ye ayrılan ilerideki sayfalarında özellikle Güneyin, Akdenizin güneşini keşfeden "[y]eni Nietzsche'nin [*der neue Nietzsche*], hür doğan, gezintilerde kelebekler gibi kendisine uçup gelen fikirlerini emniyet edip tevdi ettiği lisan, artık, o vekarlı, çok sesli, siyah fraklı humanist Almancası değildir [*Es ist nicht das würdige, sonore, schwarzbefrackte Humanistendeutsch ...*]"[34] derken aynı şeyi ifade etmekte değil midir?

Yapıcı bir eleştiri gereği yürüttüğüm bu kısmen karşı-usyürütüşümü Osmanlı'nın son dönemlerine taşımamızın pekâlâ mümkün olduğunu iddia edeceğim şimdi de. Stefan Zweig'ın sözcükleriyle, cinleri perileri tepelerine üşüşerek, insanların, "[i]çindeki ifrat derecedeki bolluğun tesiri altında kendinden kopup ayrılan heyecan şâirinin, o ilâhi ölçüsüzün" salt adına

ettiğimiz çeviri için bkz. Johann Peter Eckermann, **Yaşamının Son Yıllarında Goethe ile Konuşmalar**, Almanca'dan çev. Mahmure Kahraman (İstanbul: Türkiye İş Bankası Hasan Ali Yücel Klâsikler Dizisi, 2007): 659. Aynı pasajın tümü özgün dilinde şöyle: »Jede Produktivität *höchster Art*, jedes bedeutende Apercu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt, und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handle aus eigenem Antriebe.« [altını ben çizdim], Johann Peter Eckermann, **Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens** Dienstag, den 11. März 1828. bkz. http://gutenberg.spiegel.de/

33 Judith Norman, "Nietzsche and Early Romanticism," **Journal of the History of Ideas**, LXIII/3 (Temmuz 2002): özellikle 501.

34 Zweig, **Nietzsche: Demon'la Muharebe**: 94. / **Der Kampf mit dem Dämon**: 299.

Batı demeye alıştığımız 'kurgu'nun tekelinde olduğunu düşünmüyorum. Hölderlin, Kleist ve Nietzsche gibi *daimon*'unun rüzgârına kapılarak Diyonizyak zehirlenmeye düşen ya da tıpkı olgun Goethe'nin yaptığı gibi, "kendi ölçüsüne hâkim olan," kendi *daimon*'unu Apollonca ölçüler içinde tutan hiç düşünür yok muydu onca Osmanlı münevveri arasında dersiniz? Bence vardı. Prof. Mardin'in bizde 'yaratıcı bir güç olarak" *daimon*'un hiç ortalıkta dolaşmadığı yönündeki yargısına katılmam pek mümkün değil. Kanımca en azından günümüzde *daimon*'u tepen delibozuk entel tipi toplumumuzda çok az sayıda olmasa gerek. Geçmişe bakıldığında da hiç değilse bir yanda bir Celâl Nuri ve hatta Ziya Gökalp'i, öte yanda da Ahmet Mithat ve Yusuf Akçura'yı gösteremez miyiz dersiniz?[35]

"D*aimon*'unu yitiren Üniversite" başlıklı yazımın ilgili dipnotunda Hıristiyan varoluşçu düşünür Kierkegaard'ın şu yazdıklarını örnek getiriyordum:

> "Demonik olanın taşıdığı anlamlar zaman içerisinde değiştiği için, artık hiçbir şeyi imlemez hale geldi, o zaman da akla gelen tek şey, bu kavramın tanımını mümkün mertebe daraltmak oldu... Demonik olan nereye kadar psikolojinin sorunudur diye sorulursa, demonik olanın bir durum [!] olduğunu söyleyeceğim."[36]

Bu alıntıda Kierkegaard'ın 1844 tarihli bu eserinde [Almanca'sıyla, *Der Begriff Angst*] 'durum' [*Tilstand*] denildiğinde, standard 'Almanca-Danca' sözlüklerde sözcüğün Almanca karşılığı olarak, >*Fassung*<, >*Lage*<, >*Situation*<, >*Zustand*<,

---

35 Bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, "Nietzsche ve Heidegger Türkçenin Evinde: farklı dilde aynı metafizik,"Toplum ve Bilim, 98 (Güz 2003): 82-103.

36 Bkz. Søren Kierkegaard, Kaygı Kavramı, Danca aslından çev. Türker Armaner (Istanbul: Türkiye İş Bankası Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2003): "İyi Olana İlişkin Kaygı (Demonik)," s. 117-137, özellikle 121-122 ve 133. Son cümlenin Dan dilinde orijinali: »Hvis det Spörgsmaal her skulde fremkomme, hvorvidt det Daemoniske er et psychologisk Problem, det maa jeg svare, det Daemoniske er en Tilstand.« Danca'da 'durum' karşılığının >*Tilstand*< olduğunu öğrenmeme yardımcı olan değerli meslekdaşım Ali Ergur'a ve kendisi temasa geçtiğinde gereken bilgiyi sağlayan sayın Türker Armaner'e içten teşekkürlerimle.

>*Stand*< sözcükleri geçse de, ben Kierkegaard'ın Heidegger'i öncelercesine Almanca'da >*Grundstimmung*< sözcüğünün kapsadığı temel *Dasein* 'hâl'lerinden birini kastettiğini düşünüyorum. Eğer çok yanılmıyorsam, Prof. Mardin'in 'demonik' olandan anladığının da bir yere kadar modernliğin özellikle kişi düzeyindeki göstergeleri/belirtileri arasında yer alan bu 'durum'la ilişkisini kurmak olasıdır.

Sırf bununla bitse iyi. Max Horkheimer'in de Sokrates'den günümüze *daimon*'un geçirdiği anlam değişikliği ve bu gücü eski Yunan tanrıları, ama asıl, ünlü mecazla tanrıların çekip gittiği, 'kutsallıktan arınmış' günümüz dünyasının işhayatıyla içiçe geçmekle kalmayıp, kendi tekelci işalanlarını oluşturmuş bulunan örgütlü tektanrıcı dinleri karşısında nerede, hangi konumda göreceğimiz hakkında ciddi düşünme gerektiren bir değerlendirmesi vardır. İşin ilginç yanı, Horkheimer'ın, Sokrates'inki başta olmak üzere her tür *dai-mónion*'u din ve hele günümüzdeki örgütlü din karşısında neredeyse daha kutsal, daha ulvî bir yere yerleştiriyor oluşudur. Şöyle yazıyor Horkheimer:

> "Sokrates'in daimon'u belki öteki tanrılardan daha ruhsal bir tanrıydı, ama daha az gerçek değildi. Daimon adı, yaşayan bir gücü belirtiyordu. Platon'un felsefesinde, Sokrates'deki sezgi (görüleme) gücü ya da vicdan [*power of intuition or conscience*], bireysel öznenin içindeki bu yeni tanrı, Yunan mitolojisindeki rakiplerini tahttan indirmiş, en azından dönüşüme uğratmıştır. Tanrılar idealara dönüşmüştür artık. Ama bu ideaların, öznelci idealizme uygun olarak öznenin kendi ürünleri olması, öznenin duyumlarına benser ürünler ya da içerikler olmasları söz konusu değildir. Tam tersine, eski tanrıların bazı imtiyazlarına hâlâ sahiptir idealar: insanlardan daha yüksek ve daha soylu bir düzlemde dururlar, birer modeldirler, ölümsüzdürler. Aynı zamanda, daimon da ruha dönüşmüştür ve ruh da ideaları algılayabilen gözdür. Doğrunun görülmesi olarak ortaya koyar kendini, bireysel öznenin şeylerin ebedi düzenini algılayabilme ve böylece zamana bağlı dü-

zende de izlenecek doğru çizgiyi görebilme yeteneği olarak somutlaşır."[37]

Burada gene "*Daimon*'unu yitiren Üniversite" yazısının ilgili dipnotunda kısa yer alan ve açılması gerektiğini düşündüğüm bir soruyu da okurun eleştirel görüşüne sunmadan geçiştirmeyi doğru bulmuyorum. Orada kabaca şunları yazmıştım: Nietzsche'nin anlamca yer yer *daimon*'a yakın görünen Arapça '*cin*' sözcüğünün karşılığı olarak Latince '*spiritus*' sözcüğünü kullanıyor olması düşündürücüdür – ki '*genie*'nin bu Arapça '*cin*' sözcüğünden geldigini ve 'dehâ' karşılığı olarak da kullanıldığını biliyoruz. Nietzsche'nin notu şöyleydi:

> "Cin Arapçadır ve Tin demektir. [»*gin ist arabisch und heißt spiritus (=g'inn).*«]"[38]

Nietzsche notunda 'cin'e (=*spiritus*) vurgu yaparken onu *daimon*'la aynı ya da benzer anlam mı yüklemektedir bu sözcüğe, bunu belirlemek çok kolay değil şu aşamada benim için.[39]

Öte yandan, aynı yazıda dikkatleri çekmeye çalıştığım gibi, Nietzsche'nin 'cin' sözcüğünü Latince *spiritus*'la karşılayışına ihtiyatla yaklaşmamızı ve sorgulamamızı gerektiren ufak ama bence önemli bir başka tarihsel ayrıntı bulunuyor. Profesör Hilmi Ziya Ülken'in yayınladığı *İbn Sina Risâleleri*'nin ikincisinden anlaşıldığı kadarıyla, günümüz Türkçesinde kişi 'can'ı karşılığı kullandığımız ve bugüne dek anlamca hep aynı kaldığı yanılgısına kolaylıkla düşülebilen Arapça *al-ruh* ile 'rüzgâr' anlamına gelen *al-rih* sözcüklerinin aynı kökten gelmesi,[40] eski Yunanca'daki *psuché* sözcüğünün en eski kökleriyle ilginç bir paralellik arzediyor. En azından İbn Sina'nın zama-

37 Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çeviren ve önsöz Orhan Koçak (Istanbul: Metis Yayınları, 1986): 60-61. [Ing.: **The Eclipse of Reason** (New York: The Seabury Press, 1974 [1947]): 10-11.]

38 Friedrich Nietzsche, **Kritische Studienausgabe**, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, **Band 12: Nachlaß 1885-1887** (Berlin: Verlag de Gruyter, 1988): 1 [24], 16.].

39 "*Daimon*'unu yitiren Üniversite," **A.g.y.**: 192.

40 Prof. Yasin Ceylan'ın verdiği bilgiye göre.

nı ve düşün dünyasında, büyük olasılıkla da Ortaçağ Hristiyan dünyasına yapılan çevirilerde bu ve benzer kavramlara getirilen Latince karşılıklarda, bugün Türkçe'ye 'Tin' diye çevirdiğimiz, Latince ve öteki bazı 'Batı' dillerinde *spiritus, der Geist, l'esprit* olarak ifade bulan sözcük, tanrısal olsun olmasın, ama kesinlikle kişi-dışı bir güç anlamında kullanılmaktaydı. Buna karşılık, İbn Sina'nın aynı risâle'sinden anlaşıldığı kadarıyla, gene onun zamanı ve düşün dünyasında kişinin bedencanını anlatırken, şimdilerde kullandığımız 'ruh' sözcüğü yerine, günümüzdeki 'benlik' sözcüğünün Arapça karşılığı *al-nafs* (*nefs*, *nefes*; öteki bazı dillerde *anima, die Seele, l'âme*) sözcüğünün kullanıldığı göze çarpıyor ki, o da eski Yunanca *psuché* sözcüğünün en eskideki anlamı olan 'soluk,' 'hava akımı'na karşılık gelmektedir.[41]

III

Daimon dedikleri yakıcı ama aynı zamanda devindirici gücün İslâmda şer-şeytanla bir tutulduğu için Osmanlı, ardından da Cumhuriyet düşünürleri arasında serpilme şansı bulunmadığı yönündeki iddia Prof. Mardin'in değer verdiği Edward Shils'in her kültürde bir 'merkez' ve de bir 'çevre' bulunduğu yollu dikotomik ayrımıyla da örtüşür gibidir. Shils'in kültür modelinde, din söz konusu olduğunda, 'Merkez' sözgelimi gelenekçi kulluğundan ötürü yaratıcılıktan nasibini almadığı daha baştan varsayılan ortodoks Müslüman-Osmanlı münevverlerinin işgalindeki iktidar alanı ise, acaba 'folk' dinini temsil eden heterodoksluların siperlerini tuttuğu, tarîkatların kol gezdiği 'Çevre' midir bugün tüm yakıcılığıyla insanı 'uçurabilmesi' için '*démoniaque*' güce kalan –bırakılmış diyemeyiz herhaldetek yer? Sanmıyorum.

Kökenleri ne ölçüde dinsel olursa olsun, bir Hölderlin ve

41 Bkz. İbn Sina Risâleleri, II (Les Opuscules d'Ibn Sina et Le Livre de la différence entre l'esprit et l'âme par Qosta b. Luqa, édité, étudié et annoté par Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay. No. 552, 1953): özellikle s. 11-12.

Kleist'da ve hele bir Nietzsche'de alabildiğine göze çarpan o *'démoniaque'* yaratıcılığın, istisnalar hariç, ne Avrupa'nın Romantik akımlarında ne de günümüzün cemaat terâneleri ve sözde âhenkle bezeli olmasına rağmen 'sermayeci tarikatlar'ın boyunduruğa koştuğu, gerçek toplumsal ve ruhsal çelişme ve çatışkıları gizli şiddet yüklü değişik baskılarla dizginleyen Yahudi-Hristiyan ya da Müslüman herhangi bir 'Çevre'nin sözümona 'heterodoksluklar' alanında aranamayacağı, buna girişilirse de boş bir çaba olarak kalacağı kanısındayım.[42] *Daimon*'a ilişkin olarak buraya kadar yazılanlar ışığında rahatlıkla diyebilirim ki, bu türden bir ruh gücünün günümüzün işdünyasıyla içiçe geçmiş 'Çevre' ya da 'Merkez'deki örgütlenmiş dinle hiçbir alışverişi olmadığı gibi, her türden 'efendi'ye (*Master; Knecht*) –velev ki hidâyet dağıtan imam, şeyh, papaz ya da haham olsun bu 'efendi,' hiç fark etmez– biat eden "sürü bireyi"nden de (Nietzsche) fersah fersah kaçar *daimon*. Hele şu sevimsiz 'mahalle baskısı'nı ve 'göz'ün hapsini, cemaat içi gözaltını hiç çekemez. Martin Heidegger gibi *daimónion*'unun alıp götürdüğü bir çağdaş düşünürün cesurca konuşlandırdığı şu köktenci "neden var-olanlar var da hiçlik hiçmiyor?" [*»Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«*][43]

42 Max Horkheimer neredeyse altmış yıl önce bu duruma işaret ederek Amerikan düşünür ve yazarı Ralph Waldo Emerson'un şu yazdıklarını kanıt getirmişti bile: "Dinsel kurumlar... daha şimdiden, mülkiyetin koruyucuları olarak pazar değeri kazanmışlardır; eğer rahipler ve kilise üyeleri bu avantajları ellerinde tutamazlarsa, ticaret odaları ve banka yöneticileri, ülkenin gerçek hancıları ve toprak sahipleri, hemen onların yardımına koşar." **Akıl Tutulması**: 80. / **The Eclipse of Reason**: 39.

43 »Was ist Metaphysik?«in ilk (1929) ve ana metnini bitiren bu cümle onun siyasi anlamda tartışmalı 1935 yaz yarıyılı dersini de başlatan ve metafiziğin temelsorusu (Grundfrage) olarak konuşladığı cümledir. Bkz. Martin Heidegger, **Einführung in die Metaphysik** (Tübingen: Max Niemeyer, 1953): 1. [İng.: **Introduction to Metaphysics**, new çev. Gregory Fried ve Richard Polt (Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1961): 1.]. Daha da önemlisi, Heidegger'in *daimónion*'unun çağrılı olduğu bir teolojik ortamda ona kibarca, dine saygılı ama alabildiğine metin söylettiği kelimesi kelimesine [*wörtlich*] şu sözlerdir: "Düşünmenin içinde iman ediş ve inayet isteyişte olageleni hazırlayan ya da onaylayan hiçbir şey cereyan etmez. Böylesine imandan hareket ederek işe koyulsaydım, dükkanı kapayıp gitmem gerekirdi. İmanedişte de insan düşünmektedir hala; ama arı, çıplak düşünmenin böyle bir görevi yoktur." "Felsefenin giriştiği düşünce kişinin yalnız başına sürdürebileceği bir düşünmedir.

sorusunu tam da ucu açık bir soru olarak gündemine taşıyabilir mi Şerif hocanın J. Burckhardt'tan ödünç nitelemesiyle, 'inanılmaz basitçiler'in [*terribles simplificateurs*[44]] pençesine düşmüş, mahalleli ya da değil, 'sürü birey'i?

Bu noktada bir kez daha Horkheimer'a dönerek, onun şu teşhisine katılmadan edemiyor insan:

> "Çoğu zaman, akıllı olmak inatçı olmamak anlamına gelir; bu da varolan gerçekliğe uymak demektir. Uyum ilkesi baştan kabullenilmiştir ... [Oysa] Sokrates, topluluğunun ve ülkesinin en kutsal, en köklü düşüncelerini *daimon*'un [İngilizcesinde: *daimónion*] eleştirisinden, ya da Platon'un dediği gibi, diyalektik düşüncenin eleştirisinden geçirdiği için öldü. Bunu yaparken, hem ideolojik tutuculuğa hem de ilericilik maskesi ardında gizlenen ama gerçekte kişisel ve mesleki çı-

---

İnsan vahiy tarafından çağrıldığında böylesi düşünme biter." [„Innerhalb des Denkens kann nichts vollzogen erden, was vorbereitend oder bestimmend wäre für das, was im Glauben und in der Gnade geschieht. Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen. – Innerhalb der Glaubigkeit denkt man wohl noch; aber das Denken hat als solches keines Aufgabe mehr." „Die Philosophie betreibt nur solches Denken, das der Mensch von sich aus vermag; wo er von der Offenbarung angeredet wird, hört es auf."], »Gespräch mit Martin Heidegger«, **Anstösse: Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar,** Band I (1954): 36. [Ing.: "Appendix: Conversation with Martin Heidegger; kayıt Hermann Noack," **The Piety of Thinking**, çev. notlar ve yorum James G. Hart ve John C. Maraldo (Bloomington: Indiana University Press, 1976): 33.]

44 Bkz. **The Letters of Jacob Burckhardt**, ed., ve çev. Alexander Dru (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), passim; özellikle xiv. Gene de bir noktaya dikkatleri çekmemiz gerekir 'sanat tarihi'nin kurucusu, 'güzellik' ve 'özgürlük' mücahidi, Avrupa'da geleneksel yetkenin modernliğin koşullarında yıkılışına ağıt yakan,muhafazakârlığına da saygı duyulacak bu âlim hakkında. Kendisi her ne kadar gelişlerini doğru sezdiği, örneğin günümüzde Sarkozy ve Merkel'lerin (ve nice Avrupalı sosyal demokratın) hiçbirimizin başaramayacağı o 'inanılmaz basitleştirici'likleriyle sürükledikleri ucuz kültüre bulanmış 'sürü' bireyleri kadar olmasa da, iş İslâm (onun dilindle,despotik, sıradan basit insanlar sürüsüne hitab eden bir din) ve Hz. Muhammedin ('fanatikliğiyle köktenci bir basitleştirici' ["His fanaticism is that of a radical simplifier."]) değerlendirmesine geldiğinde, İslâmın incelmiş yanlarına bakmaya tenezzül bile etmeksizin, öteden beri ısıtılıp sofraya sürülen cahil Avrupalı önyargılarını neredeyse zehirli bir dille seferber etmekten hiç kaçınmamaktadır. Özellikle bkz. Jacob Burckhardt, **Judgements on History and Historians**, çev. Harry Zohn (Indianapolis: Liberty Fund, 1999): 48-54, 89-90.

karlara bağımlı olan göreciliğe [*relativism*] karşı savaşıyordu. ... Yunan'ın kutsal geleneğini, Atina'nın hayat tarzını sarsmış ve böylece çok farklı bireysel ve toplumsal hayat biçimlerine zemin hazırlamıştı."[45]

İşte tam da Sokrates'in *daimónion*'unun güdümünde binyıllar önce karşı çıktığı görececi [*relativistic*] uyumculukların günümüzde de varlığını sürdürdüğünü, bu nedenle de son sıralarda 'kitle iletişim araçları' ya da şimdiki cilâlı adıyla 'medya' amalgamınca anlamı iyice fuzûlîleştirilen şu münhasıran müslüman 'mahalle'sindeki baskının, Şerif hocanın sonradan vuzûha kavuşturma çabasına[46] rağmen, zihinleri açmaktan çok kafaların daha da karışmasına yol açtığını herkes gibi ben de, bazı başka nedenlerle, düşünmekteyim. Şöyleki: sanıyorum, Prof. Mardin'in kurguladığı, Prof. Halil İnalcık'ın *Encyclopaedia of Islam*'a (2nd ed.) yazdığı "İstanbul" maddesine göndermeyle de desteklemeye çalıştığı ulemâlı, okumuş imamlı 'mahalle' algısı, daha çok, şu ya da bu yolla nüfûz ve zenginlik kazanmış 19. yüzyıl İstanbul'u müslüman burjuvalarının mekân tuttuğu, onların sınıf meşreblerine uyarlı ve toplumsal tabîatlarına hitâb eden tarîkatların 'huzûr' dağıtıcı hizmetler sunduğu, tümüyle olmasa da ağırlıkla, tanbûr, kanûn çalınan, ney üflenen yalılı, köşklü yerlerin, görkemli külliyesi, camileri olsa da, pazarın gizli tefeci-tüccar sermayesi kuralları gereği, esnafının gerçekte sanıldığı kadar da dürüst olmayabildiği semtlerin romantik bir imgesidir. Oysa ben, Prof. Mardin'in Osmanlı İmparatorluğu'nda "gerçek bir birim" olarak işlev gördüğünü belirttiği 'mahalle'nin, kökeninde Antik Yunan düşüncesinden devşirme ve Prof. Mardin'in de açık gönderme yaptığı[47] Kant'ta

45 **Akıl Tutulması**: 60. / **The Eclipse of Reason**: 10.

46 Bununla, Prof. Mardin'in SORAR tarafından örgütlenerek, **Mahalle Baskısı**: "Ne demek istedim?" başlığıyla lanse edilen ve TV kanallarınca da verilen halka açık toplantıda (24 Mayıs 2008, Cemil Reşit Rey Konser Salonu, Harbiye, İstanbul,) söylediklerini kastediyorum.

47 Internet'te de değişik uzunluklarda kayıtları bulunan aynı konuşmasında Prof. Mardin şöyle demektedir: "Avrupa'da yüzlerce, binlerce sene, dindar olsun dindar olmasın, insanlar, her iki grup da ve bu arada laik (kerre ["] içinde) diyebileceğimiz grup 'iyi,' 'doğru,' ve 'güzel' konusunda tartışma-

en yüksek ifadesini bulan üç hasletin, ('iyilik,' 'doğru'luk ve 'güzellik') yatağı olduğu yönündeki yakıştırmasına pek katılamayacağım. Prof. Mardin'in iddia ettiği gibi "Cumhuriyet öğretimizde 'iyi,' 'doğru' ve 'güzel'i derinliğine araştıralım diye bir şey yok. Burada binlerce sayfa tartışma" bulamayız belki o hasletlerin bir zamanlar alabildiğine tartışıldığı bazı militarist yayılmacıların savaşın göbeğine yerli hempaları yoluyla ittirdiği o zamanki açlar ülkesinde. Ama aynı toplumun yeni devletinin basımevlerinde "Lise Felsefe Dersleri Yardımcı Kitapları" dizisi altında, dışarıda eğitim görmüş tanınmış müelliflerimize 1935 itibariyle onüç kitap yazdırıldığı ve bu kitapların "Kültür Bakanlığı Yayınevinde ve Bakanlık yayınlarını satan bütün kitapçılarda bulun" duğu yazılı *Kant'tan Parçalar, I* başlıklı kitabın art kapağında.[48] Hem, 1934 tarihli bir kararla 3000 nüsha basıldığı anlaşılan kitabın çevireni Emin Erişirgil beyin daha Cumhuriyetin ilk yıllarında (1341= Hicrî'yse 1922-23; Rûmî'yse 1925) "Devlet Matbaası"nda basılmış, *Kant ve Felsefesi* başlığını taşıyan bir kitabı da çıkmış.[49]

lara girişmiş ve bu konuda binlerce, onbinlerce sayfa yazmıştır. Kim meselâ? Bunların pîri kim? Bunların pîri Kant. Kendisi 'iyi,' 'doğru' ve 'güzel'den başlayarak, bir felsefe inşa etmeye çalışmış olan birisi. Biraz Kant'ı böyle yanlı hâle getiriyorum ama Kant'ta bu yan var. Bizim Cumhuriyet öğretimizde 'iyi,' 'doğru' ve 'güzel'i derinliğine araştıralım diye bir şey yok. Burada binlerce sayfa tartışma bulamazsınız. Şimdi, bu çok önemli bir şey. Binlerce sayfa felsefî tartışma, vesaire, bulmadığınız zaman ne kalıyor bu değerleri insanların birbirleriyle karşılıklı olarak üstlerinde almasında? 'Göz' kalıyor. 'Bakma' kalıyor. 'Göz' baskıdır." Kaynak: http://www.analiztv.com/news_detail.php?id=1253 [5 Haziran 2008 itibariyle]

48 Emin Erişirgil, **Kant'tan Parçalar, I** (İstanbul: Devlet Matbaası [iç kapakta 'Basımevi'], 1935. Cumhuriyet döneminde devletin eğitim aygıtlarında Kant'tan çevirilerin basımı sonra da sürdürülmüştür. Daha yakın zamanlardan bir çeviri örneği için bkz. İmmanuel Kant, **Ebedi Barış üzerine Felsefî Deneme**, çev. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray (Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1960).

49 Mehmet Emin [Erişirgil], **Kant ve Felsefesi** (İstanbul: Devlet Matbaası, 1341). Aynı şekilde, Cumhuriyet döneminin devlet ideolojik aygıtlarından üniversitelerin dergilerinde konuk yabancı akademik kalemlerden çıkma Kant felsefesi üzerine konferans ve incelemelere de rastlarız. Bindokuzyüzkırklı yıllardan bir örnek için bkz. Ernst von Aster, "Kant'ın ahlâkı," **Üniversite Konferansları, 1941/42** (İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay. No. 172, 1943?). Gene Kant'ın huzurlu "ebedî barış [ebedî 'huzur'?]" söylemi üzerine bir başka kapsamlı inceleme örneği için bkz. Prof. Dr. E. Hirş [Ernst Hirsch], "Kant'ın

Asıl biz şöyle bir baksak derim: öyle görünüyor ki, tanrının terk-i diyâr eylemesiyle (Nietzsche), gerideki boşluğu hemen doldurması ve 'iyi,' 'güzel' ve 'doğru' konusunda kelâm eylemesi beklenen ama çabucak metalaşarak birkaç bin takipçisinin gözünde bile artık bu beklentileri karşılayamayan bir '*ersatz*-din' sıfatıyla 'sanat,' çölleşen şu dünyada hâlâ milyonları bendesi kılan organize dinle yarışacak durumda değil.[50]

Durum o ki, bu durum dünyada geçerli ve salt bizim başarısızlığımız, Cumhuriyetin başarısızlığı değil. Bu durumda bizlere söylenmek istenen, Kant'ın 'iyi,' 'güzel' ve 'doğru'su konusunda sözümona Cumhuriyetin başaramadığını yukarıdaki gözlem ışığında milyonları peşinde koşturan dinde mi aramamız gerektiği. Somutlarsak, günümüzün metropoliten alanlarında, halk kuyrukçuluğuna soyunmuş, ciddi anlamda insanî çevreye, ekolojiye zararlı beledî 'güzelleme'lerde mi (Disneyland bozuntusu *Kitsch* parklar, vb.) arayacağız 'iyi,' 'güzel' ve 'doğru'nun yargısı için 'olmazsa olmaz' o hasleti, burjuvanın içedönüklüğünü (*bourgeois inwardness*)? Özellikle iştah kabartan kent toprakları ve rant alanında 'iyilik' ve 'doğruluk'tan uzak gerçek işleyişleri gizlemeye yarayan 'güzelleme'lerin alabildiğine at koşturduğu yerde nerede Kant'ın 'iyi,' 'güzel' ve 'doğru'su ve bu yönde yargıda bulunabilmek için gereken o içedönüklük? Kendi hesabıma, değindiğim burjuva içedönüklüğünü hiçbir biçimde gerçekleştiremediği âşikâr hangi dindar mahalle ya da halkın bağrı varsa günümüzde, ben o yerin sonunda *daimon* geçmeyen, adaletsiz bir yer olduğu düşüncesindeyim. Üstüne üstlük, Prof. Mardin'in 'mahalle'yi hem 'şahıslar'dan müteşekkil hem de şahısları aşan bağımsız bir 'kollektivite' olarak niteleyişinde ciddi bir eksiklik de görmekteyim. Somut sorarsam: Bu şemada 'mahalle'nin geçirdiği tüm tarihsel değişikliklere rağmen, öncelikle gelinen bölgelere ve mez-

Ebedi Barış Üzerindeki Felsefi Denemesi," Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, III/ 1(1946): 3-31 ve "Kant'ın Ebedi Barış Üzerindeki Felsefi Denemesi - II," III/2-4 (1946): 268-292.

50 Bu yazdıklarımı çok daha yetkin biçimde tartışan bir yazı için bkz. Terry Eagleton, "Coruscating on Thin Ice," London Review of Books, XXX/2 (Ocak 24, 2008).

heplere de uyarlı alt gelir grupları ve toplumsal sınıflarca oluşturulan 'mahalle' biriminin asal unsuru olma niteliğini bugün de pek yitirmemiş görünen 'hâne' ya da 'aile' birimi? 'Hâne' dedik madem ki, ister salyangoz satılamayan Müslüman mahallesi olsun ister alabildiğine hoşgörüsüz bir Hıristiyan ya da Yahudi semti, acaba sözünü ettiğim adaletsizliğin üremesine katkı yapan etkenlerden birinin de tam bu üçüncü unsur olduğu, daha da somutlaştırırsam, Şerif hocamın öğrenciliğimizde bizlere kitabını okuttuğu Edward C. Banfield'in 1950'ler İtalya'sında tüm çıplaklığıyla gözlemlediği, benim de 'ailemden sonra tufan' olarak dilimizde söyleyebileceğim *'amoral familism'*[51] olduğu söylenemez mi?

Hem nerededir, lütfen, Ortaçağın Hıristiyan ve Müslüman dünyalarının 'çevre'lerinde serpildiği düşünülen o iniltili mistikler artık şimdinin sermâye-dâr modernlik koşullarında? Zamanının Alman burjuva dünyasına özgü, kanımca bizdekine de oldukça benzer, hem buyurgan hem de boynubükük dindarlığı niteleyen dürüstlükten uzak (*ohne Redlichkeit*) baskın duyarsızlığı fırsat buldukça yerden yere vuran, o bağımsız ruhlu, *daimon* tabiatlıların (*dämonischen Naturen*) önde geleni Nietzsche boşuna dememiştir, "[B]ende bir din müessesesinden eser yoktur. Dinler avam işleridir [»*In mir ist nichts von einem Religionstifter. Religionen sind Pobelaffärer*«]"[52] diye.

Konulara Romantiklerden çok daha fazla 'kişi' olarak baktığı özellikle geç dönem yazılarında apaçık görülen bir Nietzsche'den söz ediyoruz burada. 'Merkez-Çevre' gibi Batılı bir dikotomik ayrıma dayanarak böylesine '*démoniaque*' tabiatlı birinin benzerini günümüz İslâmının bâtınî-tasavvufî, şeyhli-mürîdli tarîkatların kapladığı kültürel 'çevre'de arama-

51 Edward C. Banfield'in İtalya'nın güneyindeki çok yoksul, takma adıyla Montegrano köyünde 1954-55'de yapığı alan çalışmasıyla sosyal bilimlere kazandırdığı *"amoral familism"*i dilimize 'ahlâk-dışı ailecilik' olarak da çevirebiliriz. Deyişteki kavram anlam tayfını tam veremese de, böyle çevirmenin bile, özellikle büyük kent 'mahalle'lerine ilişkin yukarıdaki karşı-savımı az çok özetler sanırım. Kavramın tartışıldığı özgün bağlam için bkz. Edward C. Banfield, **The Moral Basis of a Backward Society** (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958): 10.

52 **Zweig, Nietzsche: Demon'la Muharebe**: 68. / **Der Kampf mit dem Dämon**: 275.

nın da ham bir hayâlden öteye gitmeyeceği kanısındayım. Nietzsche'nin herhangi bir 'merkez'deki kürsü profesörlüğü kadar[53] herhangi bir 'çevre'deki mürîdliğe de şiddetle karşı olduğunu görmek için, onun bu geç dönemine ait metinlerine bakmak yeter de artar bile. Zweig Nietzsche'yi bir filozof, hikmet sahibi olarak algılamamızın vahim bir hata olacağı görüşündedir haklı olarak.[54]

Nietzsche'nin neredeyse tel'în ettiği bağımsız düşünmekten aciz 'sürü' 'birey'inin günümüzdeki tipik örneklerinden birini de '*clientelism*'in çağdaş bir türünden başkası olmayan şeyh-mürîd ilişkisi üzerine kurulu küçüklü büyüklü işletmeler olarak da nitelendirilebilecek tarîkatlarda görmek mümkün. Giderek pazarla da bütünleşmiş ve alabildiğine sermaye yanlısı bu kuruluşların da, sonunda, artık pazar mekanizmasına eklemlenmiş şirketler sıfatıyla ve geçmişteki işlevleri dönüşmüş iç mertebeleriyle, sermaye düzeninin toplumsal sınıflar haritasında da yer tuttuğunu ileri sürersek fazla abartmış olmayız.[55]

---

53 "Takriben otuz yaşında, normal insanın burjuva hayatta ilk mesleke girdiği çağda [*wo der normale Mensch seine bürgerliche Karriere erst inauguriert*], Goethe'nin devlet müşaviri, Kant ve Schiller'in profesör oldukları bu yaşta, Nietzsche, meslekini artık arkaya atmış, ve filologi kürsüsünü ferah bir nefes alarak terk etmiştir." ve "Yeni Nietzsche'nin, hür doğan, gezintilerde kelebekler gibi kendisine uçup gelen fikirlerini emniyet edip tevdi ettiği lisan, artık, o vekarlı, çok sesli, siyah fraklı humanist [klasikçi filolog] Almancası değildir [*Es ist nicht das würdige, sonore, schwarzbefrackte Humanistendeutsch mehr*]." Stefan Zweig, **Nietzsche: Demon'la Muharebe**: 80 ve 94-95. / **Der Kampf mit dem Dämon**: 286-287 ve 299.

54 Şöyle yazmaktadır Zweig: "Hakikat [*Wahrheit*], Nietzsche'nin anladığı mânada, hakikatin kristalleşmiş şekli değil, bilâkis, kızıl ateşli, doğru olmak ve doğru kalmak iradesidir [*Wille zum Wahrsein und Wahrbleiben*]... Nietzsche... daima fakat hakikate sâdık kalmak ister. O, (bütün filozofların onda dokuzu gibi) [*wie neun Zehntel aller die Rast*] rahat peşinde koşmaz, bilâkis demonun kölesi ve esiri olarak, bütün heyecan ve hareketin mübalâga sıygasını [*Superlativ aller Erregung und Bewegung*] arar." Nietzsche'nin söylemi bu nedenlerden ötürü örneğin kürsü profesörlüğünün burjuva huzurunu tekmeleyen bir cüretle, belirsizliklerle bezeli yaşamın kaos ve ahengini aynı anda yakalamaya çabalayan bir 'düzyazışiir' (*prosepoetry*) sergiler. Bkz. Zweig, **Nietzsche: Demon'la Muharebe**: 69. / **Der Kampf** mit dem Dämon: 276.

55 Islâm dininin öteden beri prekapitalist dönemin 'tüccar sermaye"sinden başlayarak, sermayenin hiçbir türüne karşı olmayan bünyesi hakkında, dilimize de kazandırılmış en iyi kaynaklardan biri ni burada hatırlatmadan geçmeyelim: Maxime Rodinson, **Islam et capitalisme** (Paris: Éditions du Seuil, 1966)

IV

Madem ki özellikle günümüz 'küreselleşmesi'nin kurbanı ve dinsel kapitalizmin tarikatçi sermaye boyunduruğundaki kültürel 'çevre'lerin pek de *daimon* konaklamaz toplumsal coğrafyasından dem vurduk, son olarak başta değinip geçtiğimiz iki sürece, yani 'sivil toplum' ve 'kamu alanı'na dönerek bitirelim yazımızı. Şerif hocanın masûmâne kullandığını düşündüğüm sözcükler, fikir fıkdânından muztarib, üstelik buna gerek duymayacak denli boşgururun kol gezdiği, uluorta yazılıp söylenen, 'inanılmaz basitçi'liğin tavana vurduğu o 'medya' ortamında 'dilin oyunu'na gelebilir pekalâ. Bunun yakın örneği, yakın geçmişte olur olmaz dillere pelesenk edilen, yukarıda da bir ölçüde değindiğim şu talihsiz niteleme, 'mahalle baskısı'dır. Bu baskıcı atmosferin sırf bize özgü olmadığını görmek için Theodor Fontane'ın *Effi Briest*'inde anlatılanlar ya da Goethe'nin *Wahlverwandtschaften*'ına bol malzeme sağlamış o dar ve bunaltıcı Weimar atmosferi ve edebiyat alanından daha nice örneği hatırlamak yeter.

Bunlar düşünüldüğünde dilin bir "huzûr" bölgesi olarak algılanamayacağı; söylediklerimizi ne denli sarih ve katiyetle ifade etmiş olursak olalım, gene dilin bizleri hep oyuna getireceği sanırım yeterince açık. Derrida'nın «*différance*»ı yok aklımda bunu söylerken yalnızca. Düşüncemin ardalanında esas yer tutan da Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da şu mealde yazdıkları: İçinde yüzülen gündelik düşüncenin (sözgelimi 'mahalle'mizde) tekinsiz (*unheimlich*) oluşu ve *Dasein*'ın özne-temelinde pratik amaçlı ve bazen başı arş-ı alâya vardığını sanarken bile gündelik yaşamın boğuntuları içinde bozuk para gibi harcanması (düşüşü= *im Verfallen*) nedeniyle, en açık zihinle söylenenlerin dahi düşüp pul olmaya mahkûm olabileceği.

Gündeliğin akışında 'kişi' yok edilirken, aynı akışta belinde otomobil lastiği yüzen *Dasein* bireyselci ideolojinin kışkırtıl-

---

[Türkçesi: **İslam ve Kapitalizm**, çev. Orhan Suda (İstanbul: Hürriyet Yayınları Danışma dizisi No 21, 1978).]

dığı pazar dünyasının türlü olgularına takılıp kalarak,[56] 'hakiki' varoluştan (*die eigentliche Existenz*) –ki 'hakiki' varoluş dedikleri şey, gündelikten uzaklaşıp bulutlarda yaşamak değildir– uzak varolduğu ve düşkünce (*im Verfallen*) yaşadığı için, onun boşluktan ibaret ve ağabeyce 'göz'altında tutulan dünyasını çoğunluk kurmaca 'olgular' boşluğuyla doldurmak üzere sinsice pusuda bekleyen DİA'ların başında 'medya' gelir.

Yukarıda sıklıkla alıntıladığımız yazısında Prof. Mardin "kitle iletişiminin zamanımızda ortaya çıkardığı bir diğer toplumsal odak noktası[nın]" aydınların serbestledikçe daha ileri götürdükleri sorgulama, araştırma yaklaşımlarına yeni bir meşruiyet kazandırmış" olduğu görüşündedir. O'na göre "[b]u odak noktası, insanların birbirlerini görmelerine ihtiyaç olmadan gelişen bir yankı mekanizması, 'kamu gözü ve kulağı' (*a public*) dır. *A public*'den maksat, iletişim ağının alanında oluşan tartışmaların artık bilinen, belirleyici bir 'seyirci'ye yönelik olmayıp, kimlerden oluştuğu bilinmeyen bir seyirciler kitlesinin önünde cereyan etmesidir. Bu ortam, her konunun tartışılması meşru bir konu olmasını sağlamak yolunda çok etkili olmuştur. Böyle bir gelişme de doğal olarak aydını güçlendirmiştir. Ancak, aynı gelişme aydının işlevini –*literati*'ninkiyle karşılaştırıldığında– tersine çevirmiştir, onu çok daha sistemli bir şekilde tartıcı, sorgulayıcı rolüne itmiştir. *Literati* ortadan kalkmış, yerine *intellectuel* geçmiştir."[57]

Özellikle son entellektüel sayılan Jean-Paul Sartre sahneden çekildikten sonra kısmen ona yamananların da katkısıyla hızla medya kuşuna dönüşen Fransız sözümona entellektüelleri akla geldiğinde, bence bu fazla iyimser bir iddia. Ben yalnızca Türkiye'nin medya gerçeği düşünüldüğünde değil, dış dünyada da suya tirit konular dışında hayatî toplumsal meselelerde '*a public*' denilen şeyin DİA olarak işleyen demokrasi korsanlarınca rehin alındığı kanısındayım.

---

56 Heidegger "*Dasein* olgusal varolur" (*Dasein existiert faktisch.*) diye yazmıştır *Varlık ve Zaman*'da [bkz. Sein & Zeit, Achtzehnte Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001 [1928]): 179.]

57 "'Aydınlar' Konusunda...," Aynı eser: 12.

İşte, tam da bu noktada yukarıda açmadan öne sürdüğüm ilk itiraz noktam ve savımla buluşuyoruz. O da şudur: Bilindiği gibi, kamu alanını korsanca işgal ederek, aslında egemen çıkarlar için kitlelerden 'onay' sağlamak amaçlı kamuoyu oluşturmaya (hem de 'sivil toplum' adına!) yönelen bu şirketler-teknolojiler amalgamı, akademik yaşamdan devşirmeleri bile işe koşarak işini yürütmektedir. Giderek yaygınlık kazanan belirli program örneklerinde de, cahil olduğu kadar şımarık sunucuların katılanları da izleyicileri de değişik dozlarda aşağılayabilen ölçüsüz tavırları bir gösterge olarak alınacak olursa, bugün gündelik insanın zekâsına hakaret ederken aynı anda nabzına göre de şerbet veren sömürgen bir eğlence-haber endüstrisiyle karşı karşıya olduğumuzu ileri sürmek abartma olmaz. 'İnsanî çevre'ye zarar kurugürültü ve dedikodu çöplüğüne katkısı azımsanamaz böylesi sevimsiz bir dünyanın insanı ciddi düşünmeye itecek denli afallatıcı bir etkisi olduğundan bile söz edilemez zaten. Bu arada hem sosyolog hem de sosyal psikologları fazlasıyla ilgilendirmesi beklenen esas nokta şu ki, programlara katılanların bir kısmının tanınma şansını kısa bir süre için de olsa elde etme gibi türlü çeşitli 'iktidar istenci' sergilemeye, çoğu izleyicinin de kısmen çaresizlikten kaynaklanan bir 'doping'e duydukları ihtiyaç yüksek olsa gerek ki, zekâlarına yönelik pervasız hakaretlere dahi bile bile lâdes demektedirler.

Yazımızın konusuyla yakından ilgili nokta da şudur: aynı endüstri çağdaş insanın seyrek yaşayabildiği 'huzûr'dan ne kalmışsa geriye, onu bile laik ya da dinî nitelikte sıradan boş lâflar zincirinin sermayesi yapmaktadır bu arada.[58] Görüşlerine başvurduğu Şerif hoca gibi bilenlerin usta olduğu denli ihtiyatlı ve yer yer 'gündelik düşünce ve dil'den devşirme mecâz ve '*pun*'ları da içerebilen diline hiç aldırmadan[59] hem de.

58 Günümüz Türkiye'sinde baskın laik (ekonomik ve askeri) ve dinî 'huzûr' söylemleri konusunda henüz basılmamış önemli bir kaynak için bkz. Ulus S. Baker, Peace Discourse in Political Language: Peace, Discourse, and Opinion in Islam, Master's Thesis in Sociology (Ankara: METU, Şubat 1993).

59 'Medya'nın bu aldırmazlığında şaşılacak hiçbir yan yoktur. Horkheimer'in şu düşündürücü ifadesiyle, "[d]üşünceler otomatikleştiği ve araçsallaştığı ölçüde, kendi başlarına anlamlı olarak görülmeleri de güçleşir. Eşya olarak, ma-

Prof. Mardin'i biraz da ürküttüğü anlaşılan medya karşısında ne demek istediğine açıklık getirmeye çabaladığı aynı TV'li ortamda,[60] çok haklı olarak, "ince dinî fikirlerin geliştirilmesi için iyi bir yer değil" dediği politika ve o alana egemen çıkarların tam da istediği işte bu inanılmaz basitleştirici, kaypak dil kaymaları değil midir? Aynı politikayla içiçe egemen medya çıkarlarının insan hammaddesi olarak sürü sepet ortada dolaşan, o ham oldukları ölçüde felâket 'basitleştiricilerin' [*terribles simplificateurs*][61] dildünyasıyla da bire bir uyuşmuyor mu Şerif hocanın sözlerinin bulanık anlamını bir süre daha kaydırmaya teşne görünen aynı çark?

Tabii ki, bu hemen herkesin, en başta da 'medya' ve şerîklerinin çok iyi bildiği bir şey. Asıl önemlisi, Şerif hocanın 'aile' büyüklerinden Prof. Ebü'l-ûlâ Mardin'den naklen kullandığı ve daha önceki görüşmelerden birinde "[y]aptığım iş bunu değiştirerek kullanmaktan ibaret. '[m]ahalle baskısı' diyerek önemli bir sosyal olguyu anlamada ilk adımı atmış oluyorum"[62] diye

---

kine olarak görülürler. Dil, çağdaş toplumun dev üretim aygıtındaki gereçlerden biri, herhangi biridir artık... Anlamın yerini, eşyanın ve olayların dünyasındaki işlev ya da etki almıştır. Sözcükler açıkça teknik olarak geçerli olasılıkların hesaplanması ya da başka pratik amaçlar için (bu pratik amaçlar içinde dinlenme bile olabilir) kullanılmadığında herhangi bir gizli satış amaçları olduğu düşünülmektedir, çünkü doğruluk kendi başına bir amaç sayılmamaktadır." **Akıl Tutulması**: 68. / **The Eclipse of Reason**: 22.

60 Öyle görünüyor ki, toplantının ardından TV kameralarının tüm 'nesnelliğiyle' şeçip de izlenimlerini alarak fikirlerine başvurduğu dinleyenler, kısmen kendi önyargıları sonucu, söylenenleri diledikleri yöne çekmiş bulunuyorlar. Neye niyet, neye kısmet.

61 "Siyasi partilerde kariyer yapmaya karar veren insanlar sofistike insanlar değildir; basit insanlardır. Kusura bakmasınlar; genel bir suçlama gibi bir şey oldu. Ama orada bir şey görüyorum. Bindokuzyüzyirmilerde Burckhardt diye bir İsviçre tarihçisi var... şöyle bir cümle kuruyor: 'Yirminci asır inanılmaz basitçilerin asrı olacaktır.' Şimdi, ben buna inanıyorum. 20. yüzyıl ham basitçilerin... ve basitleştiricilerin [çağıdır]... 20. yüzyılda her türlü ham sofunun çok daha büyük miktarda ortada dolaştığına inanıyorum. Bunun birçok sebepleri var. Ama meselâ ulemâ arasında eskiden fevkalâde ince fikirli, sofistike insanlar vardı. Ulemâyı ortadan kaldırdık. Şimdi çok İslâm bildiklerini sanan yüzbinlerce insan var." Gene aynı konuşmadan [Mahalle Baskısı: "Ne demek istedim?," 24 Mayıs 2008, Cemil Reşit Rey Konser Salonu, Harbiye, İstanbul. Sözcüklerin altını çizen benim.]

62 "Ailemde, özellikle de Ebulala [Ebü'l-ûlâ] Mardin Bey'den 'ham sofu' diye geniş kullanımı olan bir tabir işitiyordum. Yaptığım işte bunu değiştirerek

öne sürdüğü ilginç bir 'sayıltı'nın da dayandığı "ham sofu"ların mahalle ve ötesindeki gizli-açık şiddet yüklü sarandünyalarıyla [*Umwelt*], onların giderek güdükleştirilen dildünyasıyla da bir güzel örtüşmüyor mu tüm bu işleyiş?

İşte böyle. Hem mantar gibi biten o modern tüketici tapınakları, özenti adlar taşıyan alışveriş merkezlerinde dolaşıp duran hem de olasılıkla bilmeseler de Atinalı demagogların izini sürenlerin, kitleleri onlarla paylaştıkları 'kitle kültür'üne büyük katkı yaptıklarına inandırmaya çalıştıkları halk konserleri ya da Mickey Mouse'la Karagöz-Hacivat ve Orta Oyununun acemice buluşturulmaya çalışıldığı ortaçağ panayırı-Luna Park-Disneyland kırması[63] yer ve olayları düşünelim bir an için. Özünde kitle bireylerinin bilinç ve istençleri dışında özendirildikleri 'tüketim esrimesi'ni Amerikan bozuntusu kurugürültü garabetlerden oluşan bu *kitsch* eğlence-alışveriş köpüğünde eş ve çocuklarıyla yaşarken, tüketim nesnesine dönüştürüldüklerinin farkına bile varmayan 'ham sofu' 'kitle birey'lerine nicedir va'z edilen o 'huzûr' nerededir acaba? Elbette medyadadır! O anlı şanlı imtiyazlı ve sınıflı 'sivil toplum'umuzun üretip de 'adâletlü' (!) beyimiz kıldığı çağdaş 'Devlet'in o en önemli ideolojik aygıtı ve kitlelerden onay alma aracı, o vazgeçilmez müsekkînde.

Başları göğe ereceğinden değil ya, sıkıntı bulutunun gizlediği şiddetin dışyüzünü kaplayan bu kozmetik huzûra sığınmayanlar da var. Bilir bilmez gevelenip de suçlama olarak yöneltilen, 'fildişi kule,' 'bulutlarda yaşamak' gibi bayatlık ve baskılara kulak asmadan, içinde birçok fikrin boy atmasına elverişli, olmazsa olmaz şu nadaslı toprak, 'gündelik yaşam ve düşünce'nin ortasında bile 'hakiki varoluş' dedikleri şeyi bir

---

kullanmaktan ibaret. 'Mahalle baskısı' diyerek önemli bir sosyal olguyu anlamada ilk adımı atmış oluyorum. Sosyal bilimciler bu kavramın neleri kapsadığını, ne kadar yaygın olduğunu ve nerelere kadar gittiğini araştırırsa çok isabetli olur." Ruşen Çakır'ın Prof. Mardin'le bir yıl önce yaptığı bir gazete görüşmesinde (**Vatan**, 15 Mayıs 2007) söylenenlere açıklık getirmek üzere gerçekleştirdiği ikinci bir görüşmeden (**Vatan** 10 Haziran 2007).

63 Büyükşehir mahalleleri ve ilçelerinde hep 'mahalle baskısı' olacak değil ya; mahalleye panayır ve şenlik de gelmiş olabilir meselâ.

biçimde inşâ' etmeyi hedefleyerek, sonunda nasılsa öznesizleşip ereksizleşeceğini baştan bildikleri ya da hissettikleri bir düşün geleceğine adım atmaktan kaçmayan 'başka'ları.

"Ne gereksiz varlıklar!" diye düşünecektir Yemen'e kadı olanlar bir ihtimal. Biz de şöyle düşünüyoruz: "*Daimónion*'ları fazla geliyor, yanlarında bitiveren o hınzır yoldaş-tinleri bir şeyleri yapmamaları gerektiğini kulaklarına fısıldıyor olmasın sakın onların?"

Joseph Needham ve 'Batı'nın bilimi*

Bu sunuş yazısı benden istenildiğinde sevinerek kabul ettim.

(*) Yazı ilk biçimiyle "Needham ve Batı Bilimi Üzerine" başlıklı bir sunuş yazısı olarak [Joseph Needham, **Doğunun Bilgisi Batının Bilimi**, A. Nejat Acar, Adnan Akçay, H. Ünal Nalbantoğlu ve Mustafa Yılmazer (der.) (Ankara: TMMOB Mimarlık Araştırma Birimi [MAB] BilimTeknoloji ve Toplum Dizisi No. 1, 1983) içinde, 1-13] yayınlanmıştı. 12 Eylül haydutluğundan önce hazırlıklarına girişilen bu dizinin baş mimarı Ali Artun'la ikinci kitabın Edgar Zilsel'in seçilmiş yazılarına, üçüncünün ise Paul K. Feyerabend'ın gene seçme yazı ve polemiklerine ayrılması konusunda anlaşmıştık. Benim üniversiteden zorunlu nedenlerle kopuşum, Ali Artun'un da Mimarlar Odasından ayrılması üzerine, bu işle uğraşacağı zannını uyandıranlar varken ilginçtir birden kimsenin kalmayışıyla, söz konusu birim birden işlevsizleşti. Ülkede darbelerin bilime de indirdiği darbelere bağlanabilecek ama salt onlara indirgenemeyecek bir örnek. Needham derlemesine giriş yazısına dönecek olursak, bugüne dek geçen uzun zaman diliminde Needham'ın kendisinin de belirttiği gibi, öncülüğünü ve ortak yazarlığını yaptığı, başta yedi cilt tasarlanmış ve dördüncü ciltten başlayarak her cildi birkaç cilde tırmanmış olan dev eser, *Çin'de Bilim ve Uygarlık*'ın (*Science and Civilization in China* [bundan sonra, SCC]) son ciltlerini göremeden 94 yaşında dünyadan ayrıldı (27 Mart 1995). Bu gibi nedenlerle, yazının bu versiyonu için bazı yeni ekleme ve açıklamalar yapma gereği ortaya çıkmıştır. Hemen belirtelim; özellikle son iki cilt olarak Needham'ın ölümünden sonra başkalarınca yayınlanan VII. Cilt [*The Social Background*] (ilk kısmı Çin'de 'dil' ve 'mantık' [cilt VII. 1 (1998) *Language and Logic*, Christof Harbsmeier] ikincisi ise Çin'de bilim ve teknolojinin toplumsal bağlamı üzerine [cilt VII. 2 (2004) *General Conclusions and Reflections*, Joseph Needham, ed. Kenneth Girdwood Robinson, Ray Huang'ın katkıları ve Mark Elvin'in önsözü]), en baştan Çin'de toplumsal ve ekonomik koşullara odaklanmak üzere Needham tarafından tasarlandığı için, kendi yazdığı II.

Çünkü okuyucunun üç yazısını[1] çevirilerinden okuyacağı kişi,

Ciltle [cilt II. (1956), *History of Scientific Thought*, Joseph Needham, with the research assistance of Wang Ling] birlikte, hem sosyal bilimcileri hem de felsefecileri doğrudan ilgilendirir. Kendi hesabıma, toplumsal bağlam üzerine sonuçları sergileyen VII. 2 beni biraz düş kırıklığına uğrattı. Bu arada hatırlatmak gerekir, SCC'nin her biri kalın bir cilt oluşturan kısımlardan oluşan ciltleri henüz tamamlanmış değildir.

1 Needham'ın fikirlerinin tayfını en kapsamlı biçimde sunduklarını düşünerek, kitaptaki üç çeviri yazıyı da kitabın başlığını da ben seçmiştim. Kitapta yer alan yazılar ve çevirmenleri şu sırayladır: "Doğu'da ve Batı'da Bilim ve Toplum" (çev. Adnan Akçay & Turhan Tandoğmuş) "Çin'de ve Batı'da Matematik ve Bilim," (dipnotlara eklerle çev. H. Ünal Nalbantoğlu); "Tarih ve İnsan Değerleri: Dünya Bilim ve Teknolojisine Çin Perspektifinden bir Bakış" (çev. Mustafa Yılmazer). Ancak ABD'de yaşarken elime ulaşan kitabın bir kopyasını o sırada bir kongre için Berkeley'de bulunan ve SCC'nin tarım teknolojisiyle ilgili cildini [cilt VI. 2 (1988) *Agriculture*] yazdığını bildiğim Dr. Franceska Bray'e Needham'a ulaştırması için verdim. Kendisi Needham'ın buna çok sevineceğini ve kitabın Cambridge onun adına kurulan araştırma merkezinin raflarında yer alacağını söylemiştir. Sonradan bu konuda bir haber almasam da, "Needham ve Batı Bilimi" başlığını taşıyan kitaba sunuş yazısındaki düşüncelere ulaşan yolda geçen zaman sürecinde olanlar hakkında bir iki şey söylemek gereğini duyuyorum: Joseph Needham'ı İngiltere'de 1975-76 yılını geçirirken iki kez ziyaretine gittiğim Saime ve Ted Timms'in yaşadığı Cambridge'de Ted'in mensubu olduğu ve benim de kısa süreli kaldığım Gonville & Caius Koleji'nin tüm personelince sonsuz saygı gösterilen *headmaster*'ı sıfatıyla, oraların geleneklerine uygun her hafta tekrarlanan bir akşam yemeğinde tanıdım. Eldivenli hizmetkârların servis yaptığı ve ancak İngiliz pembe dizilerinde gördüğüm son derecede formel bir rutinin hüküm sürdüğü, ceviz kaplı bir özel misafir salonunda o ana dek hakkında hiçbir şey bilmediğim Joseph Needham, sonradan pek de gönüllü olmadan bir süreliğine sürdürdüğünü öğrendiğim *headmaster*'lığın icaplarını tüm kolej geleneklerine uyarak sürdürdü. Örneğin, gene gelenek gereği 'high table' denen uzun tarihi masanın başında, konuk sıfatıyla beni sağına, Londra'dan gelmiş bir ozanı da soluna oturtarak, o sıralarda geçirdiği soğuk algınlığına rağmen bizlerle yemek boyu zaman zaman sohbet etmekle kalmadı; yemeğin sonunda da özel maun bir kutudaki çeşitli puroları ve boynunda gümüş zincirli levhacıklarda ne olduğu yazan kesme kristal şişelerdeki ince damak tadına hitab eden çeşitli '*spirit*'leri konuklarının seçimine kendi elleriyle sunmak gibi belirli bazı hizmetleri ifa etti. Ben durumu keşfetmekle meşgulken Needham'la sohbeti tekeline alan ozan ve arkadaşlarına rağmen, bana yönelttiği sorusu üzerine ne yaptığım hakkında bir iki söz etmek fırsatı bile bulduk. Ama bunca öykünün püf noktası şurda: hakkında Ted Timms'den ve oralarda yaşayan bir Türk arkadaştan daha ayrıntılı bilgiyi –bu arada, başta İngilizlerinki, 'Şarkiyâtçı' (*orientalist*) taifesinden hiç hazzetmediğini– sonradan öğrendiğim Joseph Needham'ın bilim tarihi ve sosyolojisi için önemine aymam asıl bir yıl sonra ODTÜ'de part-time ders vermeye başlayıp da 'bilgi sosyolojisi' konusunda ders açmaya karar vererek hazırlıklarına giriştiğimde eserleriyle karşılaşmam sonucudur. İşte, **Doğunun Bilgisi Batının Bilimi**'nin, deyim yerindeyse, 'prehistorya'sı.

dünya bilim ve kültür çevrelerindeki yaygın ününe karşılık, Türkiye'de sanırım çok azımızca bilinmektedir.

Joseph Needham'ı çağımızın yalnızca en büyük bilim adamları arasında değil, kendilerine fark ettirmeden empoze edilmiş küçük bilmeceleri çözmekle büyük işler başardıklarını sanan bilim teknisyenlerinin kapladığı çağdaş bilim dünyasının sayısı çok az, ender "bilge" kişileri arasında ön sırada görmekte bir an bile tereddüt etmiyorum. Belirli bir bilim anlayışının (pozitivizm) en azından toplumsal bilim çevrelerinde giderek daha fazla sorgulandığı yurdumuzda da –dünyanın hâli gibi hâlimiz– bu büyük *savant*'ın düşünce yapısıyla geç de olsa tanışmamızda yarar vardır.[2]

Needham'ın çevrilmesi salt bireysel ilgiler sonucu değil; günümüz bilimsel düşüncesinde bir süredir boy gösteren bunalımın Türkiye'ye özgü koşullar içinde düşün çevrelerinde yaşanmasıyla da yakından ilgili. Bir kere, doğruluğu tartışılmaksızın benimsenegelmiş belirli bilim felsefe ve anlayışları artık eski ayrıcalıklı konumlarını koruyamaz durumdalar. Geri Avrupa'lı zihinlerin sanısı tersine, bizim de öteden beri paylaştığımız bir kültür çerçevesi, daha özgül konuşursak, 'Batı' kültürü, aslında yalnızca birkaç yüzyıl öncesine uzanan salt Avrupa'ya kısıtlanabilecek bir sentez, daha doğrusu, 'kurgu' olmanın ötesinde, kökenleri çok daha gerilere uzanan Antik dönem Yakın Doğu uygarlıklarının, birbirleri üzerine katmanlaşan tek tanrıcı din ve kültürlerin (Judaizm, Hıristiyanlık, İslâm) sanat, büyü, simya, astroloji ve artisanal üretim

2 Birkaç, o da dolaylı, yazı ve bilim tarihi kitabı dışında, Türkiye'de Needham'ın katkısının doğrudan herhangi bir eleştirel değerlendirmesine bugüne (2008) dek kendim rastlamadığım gibi, toplumsal bilimlerde de bir tür mühendislik anlayışına öykünülmesi sonucu, sözünü ettiğim 'pozitivizm'in kültür ve proje pazarına en uyar kötü işleyişinin bugün ortalığı sardığını söyleyebiliriz. Bir paradoks gibi görünecek, ama bunun sorumluluğu kısmen de, yetmişli yılların ikinci yarısından bu yana, burnu büyük 'kuramsalcılık'larla (theoreticism) her gördükleri 'görgül' (empirical) araştırmayı 'görgül'cü (empiricist), somut araştırma yapanları da hemen pozitivist ilân ederek, somut toplumsal-tarihsel çalışmalara girip de ellerini kirletmekten kaçışlarını örtmeye çalışan, bu arada düşünsel moda rüzgârlarına uymak endişesiyle kuramsal metinlerin satır aralarında gizlenenleri de gözden kaçıran –nerde kaldı şu 'semptomatik okuma'?– tenbel kentsoylu zihinlerin omuzlarına yüklenmelidir.

içinde sürdürülen doğal toplumsal varlığa ilişkin bilgi üretme pratiklerinin oluşturduğu bir tarih sürecidir 'Batı'nın kültürü. Sıradan bir batılı düşünürün kabul etmeye pek yanaşmayacağı bir şey söylediğimin bilincindeyim, ama bilinen bir özdeyişi (*Amicus Plato, sed magis amica Veritas*) biraz değiştirirsek, "gerçeğin kendisi Eflâtun'dan da daha iyi bir dosttur." Gene de Batı'da diğer tarihsel-toplumsal formasyonlardan oldukça farklı, benzersiz (*unique*) bir bilgi üretme ve kodlama yöntemi gelişti. İlk elde doğa gerçekliğini anlamak yönünde felsefecilerce sistemleştirilen ve genellikle Galileo Galilei'ye atfedilen[3] bu "bilim yöntemi"ni hazırlayan pratik toplumsal gelişmeleri, ortaçağ zanaatkârlarının, mimar, metalurjist ve denizcilerin birbirine eklenen mütevâzı' buluşlarının yeni bir düşünce boyutunu nasıl hazırladıklarını burada tartışmayacağız. "Tanrısal yasaların" nasıl olup da 'doğa yasaları'na, giderek de günümüzde istatistik düzenliliklere dönüştüklerinin öyküsü de bir başka yazının konusu olabilir. Benim belirtmeye çalışacağım nokta sadece şu:

"Bilimsel Yöntem" denilen şey çeşitli bilimlerin incelediği gerçeklik cephelerine, kısacası onların gerçek nesnelerine ait 'bilimsel' araştırma, inceleme pratiği içinde ortaya kavramlar gibi bir kavram değil, salt bir 'felsefe kategorisi'dir. Doğa olaylarının matematik diliyle süreklilik kazandıran değişkenler aracılığıyla incelenmeye başlanmasının pratikte belirli toplumsal kesimlere getirdiği kazanımlar ve 16. yüzyıldan günümüze Avrupa toplumlarındaki derin dönüşümde oynadığı aktif rol Bacon ve Newton'dan bu yana felsefe yapmaya oturmuş nice düşünürü fizik biliminin başı çektiği bu yeni bilgi türünü, Ortaçağın *scientia*'sından (ulûm) farklı bir bilgi edinme kipini, sonradan 'modern bilim' diyecekleri tarzı evren-

3 Sunuş yazısı kaleme alınırken de çok iyi farkında olduğumuz gibi, Galileo'nun böyle bir yöntem geliştirmek için işe soyunmadığını, en başta Paul K. Feyerabend'ın *Yönteme Hayır* (*Against Method*) başlıklı eseri yoluyla biliyorduk. MAB dizisinin planlanmasında Needham derlemesinden sonra, daha önce açıkladığım nedenlerle yazık ki gerçekleştirilemeyen Zilsel, ardından da Feyerabend'dan seçme çevirilerden oluşacak derlemeler tam da bu alanda bir tartışma platformunun oluşmasına bir katkı olarak düşünülmüştü.

sel bir söylem olarak kabullenmeye zorlamıştır. Bugün pozitivist bilim felsefesi, mantık ve artık bir *lingua franca* olan matematik dilinin[4] yardımıyla bir yanda 'kartezyen akılcılığı'nı, öte yanda da 'anglo-sakson deneyimciliği'ni birlikte kullanarak bütün disiplinlerdeki bilgi üreticilerine "Bilimsel Yöntem" adı altında tek bir yöntem önerirken, aslında çıkılan örnek temelde fizik biliminde egemen 'kendiliğinden ideoloji' altında üretilen modelin bütün bilimlere evrenselleştirilmesidir.

Bu çabanın toplumsal gerçekliğe yönelen hemen bütün disiplinlerde belirli dar sınırlar ötesinde pek başarılı olduğu söylenemez. Toplumsal bilimler başından beri bu anlamda hemen hiç ehlileştirilemediler de denebilir. Bu durumun farkında olan bilim felsefecileri, doğa bilimlerinde egemen konumdaki kendi bilgi teorileri doğa bilimcileri tarafından sorgulanmadığı sürece, toplumsal bilimlerin sergilediği bu yabaniliği bu disiplinlerin henüz azgelişmiş olmalarında arıyorlar ve toplumsal olaylar matematiksel kesinlikler hâlinde açıklanabildiği ölçüde onların gerçek anlamda (yani fizik gibi) "bilim" statüsüne kavuşacağını umuyorlardı. Bu iyimserlik son dönemde[5] yılda büyük bir erozyona uğradı.

Bunun belli başlı nedeni şu: toplumsal açıklamalarına ileride girişilmesi gereken bazı çarpıcı gelişmeler oldu geçen sürede. Daha önce sınırlı sayıda bilimci ve düşünürlerin dikkati çekmeye çalıştığı –ki Needham bunların arasındadır– üstü hep örtülen bir gerçeklik çarpıcı bir biçimde ortaya çıktı; hem de 'eyleyiciler'inin (*agents*) kendi pratiklerinde karşılaştıkları artık bastırılamaz anomalilerle yüzleşmek ve sosyoloji gibi disiplinlerdeki gelişmelere etkisinde meselelere 'resmî' bilim tarihleri

4 Bkz. Joseph Needham, "Çin'de ve Batı'da Matematik ve Bilim," dipnotlara eklerle çev. H. Ünal Nalbantoğlu, **Doğunun Bilgisi Batının Bilimi** içinde, s. 46-82. [çevirinin özgün kaynağı için bkz. Joseph Needham & Wang Ling, "Mathematics and Science in China and the West," **Science and Civilization in China**, cilt III (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959): 150vd.. Ayrıca H. Ünal Nalbantoğlu, "Matematik Değerler aslında Toplumsal-Estetik Değerler midir?," bkz. **Bilgi ve Değer: [Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü 'Bilgi ve Değer' Sempozyumu (17-18 Mayıs 2002) Bildirileri]** der. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi yayınları, 2002): 176-192.

5 Sunuşun yazıldığı yıldan (1983) geriye giden 20-30 yıllık zaman diliminde.

ötesinde eleştirel gözle, tarih içinde bakmaya başladığı doğa bilimlerinin bağrında. Gerçekte tek bir bilimsel doğruluk ölçütü gerçekten var mıydı acaba? Bilim/bilim-dışı ayrımı acaba yalnızca bilimcilerin ve felsefecilerin kafalarında yatan bir 'kurgu'dan (*construct*) ibaret olabilir miydi? "Hakikat"i (*Truth, La Verité; Die Wahrheit*) bulmanın tek doğru yöntemini "bilim" diye tapınılan şey mi sunuyordu yalnızca bizlere acaba? Eğer öyleydiyse bu yöntemle ulaşıldığı söylenilen "hakikat"lerin pratik sonuçları neden çoğu kez insanlar için mutluluk yerine felaketlerle, başarısızlıklarla sonuçlanmaktaydı? Bilim gerçekte sanıldığı gibi toplumsal değerlere, siyasete, erk ilişkilerine kayıtsız, özerk bir insan faaliyeti miydi? vb. Bu sorular çevresinde kopan düşünsel fırtına durdurulmuş değil. Önemli tarihsel dönüşümlerin yaşandığı ve yenilerine gebe olduğunu hissettiren günümüzde sürekli felsefi boyutlara çekilen bu tartışmalar daha bir süre sürdürülecek gibi görünüyor. Yalnız bir şeyin bilincine varılmaya başlandı gibi: bütün bu hegemonik yapısına karşılık 'Batı kurgu'suna (*the construct called the 'West'*) dahil edilen toplumlarda benimsendiği çerçevede anlaşılan ve sürdürülen 'bilim' toplum ve insana ilişkin birçok soruya yanıt, soruna da çözüm getirmekte yetersiz kalmıştır.

Bununla bilime karşı 'din' ya da bir başka bilişsel (*cognitive*) çerçevenin benimsenmesi gerektiğini öneriyor değilim. Söylemek istediğim yalnızca, bilim için tek bir felsefî-metafizik modelin, örneğin fizikalist Batı modelinin pek de geçerli olmadığı, tarih içinde başka toplumsal-kültürel çerçevelerde denenmiş bilgi üretme yol ve yordamlarının, bugüne dek göz ardı edildiği gibi bir çırpıda bir yana bırakılamayacağıdır. Görüldüğü kadarıyla, artan sayıda Batılı doğa bilimcisini 'Doğu' diye kurguladıkları gerçeklikler nebulasına içkin düşün gelenekleriyle giderek daha fazla ilgilenmeye iten şey de "Bilimsel Yöntem" denilen egemen kurguya artık duyulmaya başlanan kuşkudur. Bazen bu çabaların romantik gözlüklerle sürdürüldüğüne, bunun yeni bir Batılı aydın modasına dönüşme tehlikesini de beraberinde getirdiğine de bu arada dikkati çekmek gerekir.

Oysa bu yeni ve çoğu kez 'anti-bilim' rengi kazanan tutumu

önceden haber veren bilgince çalışmalar yapılmakta idi uzun süredir. İki Dünya Savaşı arasında Batı toplumlarının içine düştüğü ekonomik ve toplumsal buhranlar, çoğu aydını kabul edilegelmiş birçok değeri ve bu arada Batı türü bilimi sorgulamaya itmişti zaten. Buradaki çevirilerin sergilediği düşünce yapısının sahibi de bu sorgulayıcı kuşağın İngiltere'deki en büyük temsilcileri arasındadır. Öylesine ki, Needham'ın ölümünden oniki yıl sonra, bu yıl (2008) dünyada edebi eleştirinin sayılı *doyen*lerinden George Steiner *Yazamadığım Kitaplar* [*My Unwritten Books*][6] başlığıyla yayınlanan son kitabının bir bölümünü modern zamanların bu büyük polymath'ına ve onun bugün otuz cildi geçmiş ve hâlâ bitmemiş dev tasarımı *Çin'de Bilim ve Uygarlık*'a [*Science and Civilization in China*] ayırıyor ve Needham ve abidevî eseri hakkında insanın yüreğini gönençle dolduran değerlendirmelerde bulunuyor. Her şeyden önce, Voltaire ve Goethe'yle aynı sınıfta düşünülecek denli tayfı çok geniş ve alabildiğine derin bir bilge kişidir Needham, Steiner'in gözünde. Daha da çarpıcı olanı, Steiner'in kendi sıfatlandırmasıyla, bu "bilinç arkeoloğu"nun dev eserini hayranlık uyandıran genişlikte kapsamlı bir uygarlık, düşünce ve bilim tarihi olarak nitelemek yerine, edebiyatın köşe taşı kişileri ve eserleriyle karşılaştırıyor oluşu. Onca, *Çin'de Bilim ve Uygarlık*, "içerdiği düşünce, imgelem gücü ve işleniş biçimiyle" ["*in thought, imagination and executive form*"] Marcel Proust'un *Yitik Zamanın Peşinde*'siyle [*À la Recherche du temps perdu*] aynı kurgusallıkta düşünülebilecek bir yazın mimarisi, benzer bir destan sergilemektedir karşımızda.[7] Ama bakın esas ne yazıyor Steiner, Needham'la Proust arasında kurduğu bu hiç beklenmedik akrabalığın ardından ilgili olarak:

> "Olgu [*fact*] ile kurmaca [*fiction*] arasında çizilen ayrımlar akışkandır. İki kategorinin de epistemolojik konumu hep dengesiz oldu [...] Needham'ın keşfettiği, tıpkı matematik-

6 George Steiner, My **Unwritten Books** (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 2008). Needham'la ilgili olarak bkz. Chapter 1, "Chinoiserie": 3-32.

7 Steiner, A.g.e., özellikle 28-29. Steiner "*my amateurish intuition*" diye yazarak okura bir ön uyarıda da bulunmaktadır gene de.

çiler ve mistiklerde olduğu gibi, zaten orada olduğunu baştan bildiği şeydi. Ütopya [Needham'ın] 'Çin'inde onun radikal siyasetindekinden daha az somut bir yer kaplıyor değildi. O sahte ve dürüstlükten uzak bir hikâye 'uydurmadı.' Ama bu öyküyü 'oluşturdu.' [...] Temeldeki paradoks şu ki, Aristoteles'in ünlü önermesinde savlandığı gibi, kurmaca tarihten 'daha doğru'dur." [altını ben çizdim.][8]

Elbette ne taraftan bakarsanız bakın dökülen, güneuyar sakil postmodern ruh, kültür pazarı dışına düşüverdiğinde hemen beliren düşünce tembelliğiyle, bu dev anıtın ufacık bir kısmını dahi okumaktan kaçacak (nedeni belli; pazarlanabilir değil Needham), o bildik ikiyüzlü alaycılığıyla da Needham'ın tüm eserlerine ve eylemlerine sinmiş olan 'ütopya'yı görmezden gelmeyi tercih edecektir. Aynı ütopyacılık Needham'ın 'Aşil topuğu'nu da oluşturmuş olabilir. Öyle bile olsa, Steiner'e göre işte tam da bu özelliğiyle tüm *Çin'de Bilim ve Uygarlık* projesi büyük bir yazın (=edebiyat) eserine dönüşmektedir neredeyse. Biz de rahatlıkla şunu hatırlatalım: Sanat-edebiyatın asıl işlevi geleceğe yönelik açık çek vermeksizin, 'olmayan' o 'iyi' yere (*ou tópos*; *eu tópos*)[9] dair bir işaret çakmak değil midir? Bu nedenle olsa gerek, Steiner barok bir tür, en ince ayrıntıda bilgililik, neredeyse gizem yüklü bir öğrenim ve ezoterik göndermelerle dolu bir melez ("*a baroque species, a hybrid of minute erudition, arcane learning, esoteric citation*") olarak nitelediği bu *magnum opus*'un giderek Borges'gil gerçeküstü yazınla[10] benzeştiğini öne sürerek, kitabının ilgili bölümünü şöyle kapatmaktadır:

---

8 A.g.e., 28-29.

9 Ünlü yazar Oscar Wilde da "Ütopyayı dışta bırakan bir dünya haritasına dönüp bakmaya bile değmez." ["A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at."] diye yazmışu. Wilde'ın *The Soul of Man*'inden bu alıntı ve Moses I. Finley'in eski Yunanca'daki öntakılar (*ou* ve *eu*) üzerinden ütopya sözcüğü üzerine getirdiği ilginç yorum için bkz. "Utopianism Ancient and Modern," The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse, ed. Kurt H. Wolff ve Barrington Moore, Jr. (Boston: Beacon Press, 1967): 1-20; özellikle 1 ve 20.

10 Steiner, A.g.e.: 31. Krş. Bryan Cheyette'in kitabı değerlendirmesi, The Independent, *Friday*, 1 Şubat 2008

"Needham gibi Borges de olguların girdabına gözünü dikmişti. Bu 'genre'ı daha da irdelemek, *Çin'de Bilim ve Uygarlık*'ın us bahçesindeki [diğer] boynuzlu atlar arasındaki yeri tam nerede tespit etmeyi arzulardım. Joseph Needham onaylamazdı [herhalde]."[11]

Bilmecemsi bir bitiriş ve üzerinde daha uzun düşünmeyi gerektiren cinsten. Şimdilik, şunu ileri sürebiliriz. Hiç kuşkusuz, eserler büyüklükleri ölçüsünde yanlışlara da açıktırlar belirli zamanların ürünü olmaları gereği. Netekim, Needham'ın katkısını eleştirel bir bakışla da değerlendiren bazı değerli akademisyenlerin işaret ettiği tüm kompartmantalizeliğine ve tekdoğrusal-kronolojik ansiklopedikliğine rağmen, *Çin'de Bilim ve Uygarlık*, bilim ile edebiyat (genelde de 'sanat') arasında bir Çin seddi çekilemeyeceğinin (*à la Lukács*) en belirgin ispatıdır gözümde.

Joseph Needham'ın yaşamöyküsünü ayrıntılı olarak ona adanan birçok *Festschrift*'ten okuyabileceğimiz gibi, en son ölümünden az sonra yayınlanan bir UNESCO yayınında da bu bilgenin çalışma tarzı ve son günleri hakkında ilginç ayrıntılarla da karşılaşıyoruz.[12] Şimdilik onun renkli yaşamöyküsünü kısaca özetlersek: Joseph Needham yüzyılımızın başında doktor bir babanın reisliği altındaki, bilim, felsefe ve sanatla içiçe yaşayan dindar bir orta sınıf ailesinin tek çocuğu olarak dünyaya gelmiş. Erken yaştan başlayarak, zengin bir kitap koleksiyonu, romantik şarkılar, kilise koroları içinde bir orta sınıf rahatlığıyla büyümüş. Genç yaşında yeni toplumsal ve siyasi düşüncelerle –hem de başlarda bazı aydın papazlar aracılığıyla– tanışmış. Zamanın hemen bütün genç orta sınıf aydınları gibi o da çalışan sınıfların durumu ve istemleriyle ilgilenmiş. Bu arada babası gibi tıp doktoru olmak amacıyla, İngiltere'de hele o zamanlar her kulun giremediği Cambridge Üniversitesi'nde okuyabilme ayrıcalığına da sahip olmuş. Tıp adamı olma arzusu uzun sürmekle birlikte, kendi ifadesiyle,

11 Steiner, A.g.e.: 31.

12 Maurice Goldsmith, **Joseph Needham: 20th-Century Renaissance Man** (Paris: Profiles-UNESCO Publishing, 1995)

'Tao'su onu sonradan çok ünlü kılacak bir biyokimyacı olmaya zorlamış. Bindokusyüzseksenyedide yitirdiği ilk eşi Dorothy de çok ünlü bir biyokimyacı olan Needham'ın dindarlığı gitgide çok daha az teolojik bir görünüme kavuşurken, bilim anlayışının da giderek felsefi bir görünüm kazandığını yazıyor onun biyografisini kaleme alan bazıları. 1930'lar kuşağındaki diğer önemli meslektaşları gibi Needham da alıkça bir bilim anlayışının nasıl gerek insanlar gerekse doğaüstüyle ilgili mekanik ve ahlâki değerlere kayıtsız bir teknolojik baskıyı doğrulamaktan öteye gidemeyeceğini erkenden fark etmiştir.[13] Onun gözünde bilim, bu tür bir kayıtsızlıkla ele alınmadığı, ancak din ve siyaset dahil ahlâk öğretileri içeren bilişsel sistemlerle ve faaliyetlerle aynı düzeyde tutulduğu takdirde insan için yararlı olabilir.

Needham'ın düşünsel sisteminin gelişiminde esas büyük dönüşüm 1936 yılında Cambridge Üniversitesi'ne gelen Çinli biyokimyacılarla tanışma sonucu, Batı'dakinden çok farklı bir kültür ve uygarlık çerçevesine ilgi duymasıyla başlar. Bu ilginin doğurduğu dev emek eseri, *Çin'de Bilim ve Uygarlık*'ın (*Science and Civilization in China*) 1954'den günümüze (2008) süregelen dev bir proje.[14] Bu projede 1936'da tanıştığı Çinli meslektaşlarından biri olan ve çok sevdiği eşi ve kendi de önemli bir bilim insanı olan Dorothy'nin ölümünden bir süre sonra evleneceği Lu Gwei-Djen başta, giderek daha fazla sayıda insan kendisi ile işbirliği yapmıştır. Bilindiği gibi, Needham'ın dünyaca ünlü bu kaynağın planlanan tüm ciltlerini bitirmeye ömrü yetmemiştir. Zaten buna pek de ihtimal vermemişti.

1902'de Çin'e giden bilim komisyonunun başına seçilmesi, kökleri çok geriye dayanan bir kültürü onun Batılı "şarkiyâtçı"ların sevimsiz psikolojisinden uzak, yakından in-

13 Aradan geçen yıllarda Heidegger üzerinde gittikçe yoğunlaşma sürecinde sıklıkla ikisinin 'teknobilim' hakkındaki görüşlerinin birbirine sanıldığından da yakın olduğunu düşünmüşümdür. Heidegger için aynı şey söylenemese de, adının geçtiği Needham metinleri vardır.

14 Bu abidevî eserin ciltlerinin konuları hakkında *Needham Research Institute*'un websitesinde ayrıntılı bilgi vardır. (http://www.nri.org.uk/science.html)

celemesine ve tanımasına yol açmıştır. Needham'ın evrensel bir bilimin varolabileceğine duyduğu inancın ve evrimci görüşün, başka Batılı bilim adamları ve şarkiyâtçılarda sıkça görülen tam bir göreceliğe (*relativism*) yerini bırakmak yerine, daha da pekiştiğini görüyoruz böylece. Batı'ya özgü bilim anlayışı evrensel bilime akan ırmaklardan yalnızca biridir ve geleceğin eşitlikçi ve müreffeh dünya toplumu –Needham'ın evrimci görüşünün bir başka sonucu– ancak bütün kültürlerin bugün halen göz ardı edilen tarihsel katkılarının bir senteze ulaştırılmasıyla mümkün olabilecektir.[15]

Needham'ın Çin'de bilim ve doğa felsefesinin bazı ana noktalarını vurgulamadan önce son olarak onun evrimci görüşü hakkında birkaç söz söylemeyi yararlı buluyorum: Düşünür zaman içinde madde/enerjinin geriye dönüştürülemez bir seri dönüşüm geçirdiğini ve bir sonraki her düzeyin yeni ve öncekine görece daha karmaşık bütünleşme sergilediğini öne sürmektedir. Bu evrim evrenin kozmik bütünlüğünden çıkarak fiziksel, biyolojik düzeylerden geçer ve toplumsal düzeyde en karmaşık bütünleşme düzeyine ulaşır. Öncekilerde olduğu gibi bu düzeyin de altında alt-düzeyleri vardır. İçinde bulunduğumuz düzeye gelince, şimdiki kapitalist pazar-sistemine dayanan ulus-devletler aşamasıdır ve yerini ileride, eğilimleri bugünden görülen, daha karmaşık yeni bir bütünleşme düzeyine bırakacaktır. Bu ontolojik açıklamanın bir benzerini de yer yer Needham'a gönderme yapan Lukács'ın son eseri "Toplumsal Varlığın Ontolojisi"nde (*Ontologie der gesellschaftlichen Seins: Prolegomena*) ve "Estetik"inde (*Die Eigenart des Aesthetischen*) gözlemlemekteyiz. Bazılarınca bu tür doğa felsefesi ve toplum teorisi 'natüralistik' bir aldanmaca olarak eleştirilmiş ve Needham'ın gerçekte varolmayan bir determinizmle

15 Needham'ın bu hususlaki görüşüne yakın düşen ve 'exotic'liğe düşmeden Batı-dışına da yer vermeye çabalayan çalışmaların ve bilim tarihi kitaplarının artık görülmeye başlaması sevindirici. Örneğin Toby E. Huff, The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West (Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Dilimize kazandırılan bir örnek için de bkz. Colin A. Ronan, **Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi**, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2002).

"gerçekte varolan"dan (*Sein*) "olması gereken"i (*Sollen*) otomatik olarak ürettiği öne sürülmüştür. Lukács'ta da buna paralel bir yaklaşımın varolduğunu şimdilik belirtmekle yetinerek, Needham'ın Çin'in tarihsel deneyiminden Batı biliminin değerlendirilmesi yönünde çıkardığı bazı sonuçlara gelelim:

Needham'ın modern Batı toplumunda egemen bilim anlayışının evrensel geçerliliğini sorgulamak için Çin uygarlığı ve kültüründen getirdiği en önemli örnek, Taocu düşünür ve zanaatkârların ortaya çıkmasında birinci derecede rol oynadıkları bilim ve teknolojik düşünce ürünleridir kuşkusuz. Oysa Taocu felsefe geleneğini izleyenler, özellikle Konfüçyüs (*Kǒng fū zǐ*)'cü okulun (*Rújiā*)[16] temsil ettiği 'akılcı'lığa ve onun meşrulaştırdığı toplumsal hiyerarşi ve yetke/erk biçimlerine karşı çıkıyorlar, anti-rasyonalist diyebileceğimiz bir dünya görüşü etkisinde, geçmişte varsaydıkları eşitlikçi ve doğanın düzenine uyumlu toplum yapılarına özlem duyuyorlardı. Bir düşünce sisteminin onu savunanların özne olarak söyledikleri ve yazdıklarıyla değil, bu süreç içinde taşıyıcılarından (*Träger*) bağımsızlaşmış yapılarla ve yapıların somut toplumsal etkileri ile değerlendirilmesi gerektiğini artık biliyoruz sanırım. *Dao*cu fikirler ve edimler için de aynı şeyi söylemek yanlış olmaz. Evren'in ilkesi ve düzeni olduğuna inandıkları *Dào*'nun tanımlanamamasına ve üzerinde konuşulamaz bir şey olduğunu *Dào*cu klâsiklerin –örneğin *Dào dé jīng*– belirtmesine karşın, *Dào*cu toplum kesimleri somut yaşam içinde çoğu zaman da bilmeden teknolojik gelişmeye ve çeşitli bilimsel düşünce türlerinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu nedenle, bilimselliği kesin tanımlamalar ve hassas ölçümlemeler olarak anlamakta ısrar eden bilinçli ya da bilinçsiz pozitivistlerin kulaklarını çınlatmış olalım.

16 Çince ideogramlarına özgü seslerin Latin alfabesine transliterasyonunda kullanılan eski Wade-Giles sistemini daktilo teknolojisinde hızlı sonuç almak için kendine göre değiştiren Needham'ın eserlerinde kullanılmasa da, Çin Halk Cumhuriyetinin 1980'ler başında resmen kabul ettiği, o günden bu yana da gittikçe kabul gören "Pinyin" transliterasyon sistemini bu yazıda olabildiğince kullanmaya gayret ettim. Örneğin *Tao* değil, *Dào* ya da *Lǎo zǐ*'ye (eski Lao-Tsu) atfedilen ünlü *Tao Te-Ching* değil de, *Dào dé jīng* gibi.

Bu konuyu somut tarihsel araştırma yollarını izleyerek gözler önüne seren bir bilgindir Joseph Needham. *Çin'de Bilim ve Uygarlık*'ın tarih, felsefe okulları, matematik, fizik, kimya, çeşitli teknolojiler vb. konulara ayrılan ve her biri sıradan okuyucunun gözünü korkutacak kalınlıkta ciltleri bunu ispata yeter de artar bile. Bunun yanında, zaman zaman kitap halinde derlenen yüzlerce makalesinde sürekli vurgulanan husus, çağdaş, 'modern bilim'in aslında yalnızca Avrupa dehâsının (!) eseri olmayıp, bütün kültür dairelerinin katkısıyla oluşmuş, nötr anlamda 'benzersiz' (*unique*) bir gelişme olduğudur. Needham, Rönesans'tan bu yana kapitalizmin gelişmesine koşut yükselen bilim anlayışına, giderek de felsefesine çoğu Avrupabencil öteki bilim adamlarının yaptığı gibi özel bir ayrıcalık tanımıyor. Evet, Avrupa'da evrilen bilim dev adımlar atmış, buluşlarıyla insanların doğa –ve de kabul edelim ki başka insanlar– üzerinde egemenlik kurmasını sağlamıştır. Ama ne karşılığında? Bugün 'ekolojik kriz' olarak ayyuka çıkarken üzerinden yeni kazançların sağlandığı şu doğanın dengesini bozmanın yanında, insan bilinci üzerinde denetim ve egemenlik kuran bir toplumsal aygıtın parçası durumunda işlev görerek. Bir yanda, kendini teolojik kafatasına hapsolmaktan kurtarabildiği ve Çin'deki dünya görüşünün maddi pratiğinde yer alan insanmerkezciliğe pek de prim vermez işleyişe yaklaşabildiği ölçüde[17] başarılar altına imzasını atan Batı bilimi,

17 Bu konuda Needham çok daha çarpıcı bir iddiayı öne çıkarmaktadır *Çinde Bilim ve Uygarlık*'ın daha ikinci cildinde (1956). şöyle yazmakta: "Daha ayrıntılı irdelenmesi için şu görüşü öne sürüyorum: Avrupa kökeninde – 3. yüzyılda Daocu felsefecilerce kusursuzca dile getirilen ve de + 12. yüzyılın Yeni-Konfüçyuscu düşünürlerince sistematikleştirilen 'korrelatif düşünce' üzerine kurulu Çin organik natüralizmine [çok şey] borçludur. [Bu da] 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan teolojik vitalizm ile mekanik maddecilik arasında varolan antinomiyi aşma çabaları için derinden bir uyarıcı olmuştu. Erken 'modern' doğa biliminin büyük başarıları mekanik bir evren sayıltısıyla mümkün olmuştu. Belki de bu sayıltı onlar için vazgeçilmezdi; ama Darwin, Frazer, Pasteur, Freud, Spemann, Planck ve Einstein'ın devri olan öyle bir zaman gelecekti ki, Whitehead'den geriye Engels ve Hegel'e, Hegel'den Leibnitz'e uzanan bir seri felsefi düşünürün yolu açmış bulunduğu görülecekti. [Leibnitz'den de geriye gidildiğinde] esin kaynağı belki de hiç de Avrupalı değildi. Belki de en modern 'Avrupa' doğa bilimi Chuang Chou, Chou Tun-I ve Chu Hsi'ye sanıldığından çok daha fazla şey borçluydu. [Ing.: "*I propose*

öte yanda da monoteist din geleneklerinin mirasyedisi ideoloji ve felsefe sistemlerinin insamerkezciliğine (ticaret ve mülkiyet hukuku ve mahkeme dilindeki 'özne' kategorisinin felsefi söylemindeki 'Özne'ye dönüşmesi, felsefi antropolojizmdeki 'İnsan' kategorisi, *laissez faire* kapitalizminin baştacı şu 'Birey' vb.) hizmet etmek göreviyle de karşı karşıya bırakılmıştır. Kendi görüşümüz olarak şunu ekleyelim ki, doğru bilgiyi mutlaklaştıran ve Batı bilimini tek ve evrensel olarak gören Avrupa – bencil tutumunun temelinde de bilgi üretme pratiğinin gerçekçi ve kendiliğinden maddeci işleyişine karşıt ve onun önünde en büyük düşünsel engel olan insanmerkezci-

---

for further examination the view that Europe owes to Chinese organic naturalism, based originally on a system of 'correlative thinking' brought already to brilliant statement in the Taoist philosophers of the – 3rd century, and systematized in the Neo-Confucian thinkers of the + 12th, a deeply important stimulus, if it is no more, in the synthetic efforts which began in the 17th century to overcome the European antinomy between theological vitalism and mechanical materialism. The great triumphs of early 'modern' natural science were possible on the assumption of a mechanical universe –perhaps this was indispensable for for them– but the time was to come [...] That was the time of Darwin, Frazer, Pasteur, Freud, Spemann, Planck and Einstein. When it came, a line of philosophical thinkers was found to have prepared the way –from Whitehead back to Engels and Hegel, from Hegel to Leibnitz– and then perhaps the inspiration was not European at all. Perhaps the the theoretical foundations of the most modern 'European' natural science owe more to man such as Chuang Chou, Chou Tun-I and Chu Hsi than the world has yet realized."] Science and Civilization in China, II (Cambridge: Cambridge University Press, 1956): 504-505. Bu pasaja eklediği dipnotlardan birinde Needham çok daha kökten bir savı öne sürmekte: "Kant'ın 'kategorik buyruğu' alabildiğine Mencius'vari bir hava taşıyor. Akılcılık, hümanizma ve mistikliği birleştirdiklerinde, bir Rousseau, Blake, Hölderlin ve Shelley farkında bile değillerdi derinden Çinli bir tutum içinde olduklarının. [*"Kant's categorical imperative has a remarkably Mencian ring. In their combination of rationalism, humanism and mysticism, Rousseau, Blake, Hölderlin and Shelley were often profoundly Chinese without being aware of it."*]" (p. 504) Needham'ın gene aynı sayfalarda büyük önem vererek tartıştığı Leibnitz'in *mathesis universalis*'i ve Çinde bulunmuş papazların aktardığı bilgiler yoluyla etkilendiği Çin düşüncesi üzerine yakın zamanlarda çıkmış bir çalışma için bkz. Franklin Perkins, Leibnitz and China: A Commerce of Light (Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Sanırım Fransızca'da artık yer tutan "mandarin" sözcüğünün yanında, Fransız 'mutlakiyetçi devlet'ine özgü özelliklerin kökenlerini Dr. François Quesnay ve Mirabeau'nun Montesquieu karşısında merkeziyetçiliği savunurken hangi modeli örnek aldıklarına biraz daha yakından bakarsak, Avrupalıların bugün kabul etmekte pek bir zorlandıkları kaynaklar hakkında daha bir 'aydınlanmış' olacağız.

lik ve insanbiçimcilik yatmaktadır. En başta da özellikle Hıristiyan dinsel 'inanış,' Hegel'in de itiraf ettiği gibi, 'olagelişi' nesneye dönüştürüp kendine sunabilmek için insanbiçimcileştirmenin yollarını arar ("...*welchen Weisen sonst der Glauben, das Wesen anthropomorphosiere, sich gegenständlich und vorstellig mache.*")[18]

Oysa Needham'ın inandırıcı örneklerle kanıtlamaya çalıştığı gibi, Çin'deki genel dünya görüşü çok erken tarihlerde insansı özellikler taşıyan 'yaratıcı' kavramından uzaklaşmış, böylece evren de karşıt ögelerin (*Yin* ve *Yang*; pinyin: yīnyáng) birbirine yaslanan dalgalar halinde yekdiğerini dengelediği, her şeyde somutlaşan bir kozmik birlik ve düzene (*Dào*) sahip, kendine yeterli bir bütünlük olarak algılanmıştır. Dikkat edilmesi gereken husus, örneğin Laplace'den beri çağdaş fiziğin giderek kavramaya başladığı bu evren anlayışı Çin'de benimsendiğinde, 'Batılı' kafaların sandığının tam tersi, 'modern' bilim sayıltılarına hiç de gerek duyulmamış olmasıdır.

Bu temel dünya görüşünde –ki birçok Çin felsefe okulunun (*Jia*) temelini oluşturmaktadır bu– dağda bekleyen Musa'ya 'On Emir'i indiren bir 'Yaradan' yoktur. İnsanın toplumdaki eylemleri ile aynı eylemleri sıvayan değerler sistemi doğalcı bir yaklaşımla ele alınır. İnsan önemli bir varlıktır, ama hiçbir zaman ne göklerin (*tiān*=evren??) efendisidir, ne de onun (evren) merkezinde yer almaktadır. Bilinen en üstün canlı örneği olmakla birlikte, insanın esas çıkarı doğanın düzeniyle barışık yaşamasında, 'şeyler'i egemenliği altına alınması gereken, sonsuza değin sömürebileceği bir hasım olarak görmemesinde yatar. Tersine hareket ederse sonunda zararlı çıkacak olan gene kendisi olacaktır. Bu görüşü bugün Batı'da çevre kirlenmesi ve teknoloji despotizmine karşı mücadele eden toplumsal akımların, örneğin 'yeşillerin' ancak yakın geçmişte kavramaya başladıklarını eklemeye bilmem gerek var mı?

---

18 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Phänomenologie des Geistes**, »VI. Der Geist - b. Der sich entfremdete Geist: Die Bildung - II. Die Aufklärung - a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben«, http://textz.com/index.php3?non-javascript_browsers=http://textz.gnutenberg.net [4 Temmuz 2002'den beri]

Bunun bir başka sonucu da Avrupa düşüncesine çağlar boyu egemen olmuş 'madde-ruh,' 'kafa emeği-kol emeği' gibi karşıtlıkların, Kartezyen rasyonalizmin, mutlak anlamda 'evet' ya da 'hayır'ların ve hele bugün 'Batı'lılığa belki de en fazla damgasını vuran şu "içinde korkunun, muhatabı sahip olmayı omuzladığı acınası ve değersiz zihinsel tutum"un[19] genelde Çin düşüncesine yabancı olması. Uzun sürede, temelinde tarımcı bu toplum düzeninde tutunamamış istisnalar (örn. her şeyi yasa maddeleri ve buyruklarla düzene koyacağını sanan 'yasacı' felsefe okulu [*Fă jiā*]) bir yana bırakılırsa, Çin'deki felsefe ekollerinin hemen hepsinde sanki çağdaş olasılık ve belirlenemezlik (*non-determinacy*) teorilerini önceden haber verircesine, kesin ve mutlak sözcüklerle konuşmaktan kaçınma, tartışmada esneklik ve alternatif görüşlere karşı olumlu tutum gibi özelliklerin sergilendiği gözleniyor.

Needham, Batı'nın kentli-tüccar ve nomadik toplumlarında ortaya çıkan düşünce yapılarını doğayla içiçe yaşamaya alışmış bu tarımcı toplumun düşünce dizgeleriyle karşılaştırırken, sanırım, şimdilerde güncel olan erkek dominasyonu ve kadının boyuneğmişliği konusunda da tarıma dayalı Çin kültürü ve düşüncesinden bazı ipuçları vermektedir bize. Böylesi bir tarım toplumunda doğa felsefesindeki temel erek uyum olduğuna göre, insan özellikle kendi arzularını tatmin etmek için doğa karşısında sabırlı bir tutum içine girmek, onun kaynaklarına daha az acımasız, o kaynakları salt hükmedilecek ve sürekli sömürülecek kendi dışında ve karşısında bir varlık olarak görmeyen, diyelim ki duyarlı bir 'feminin' anlayışla yaklaşmalıdır. Bu neredeyse 'kadınsı' yaklaşım, edilgin bir konum olmaktan çok –bu da Batılılığa özgü bir karşıtlık değil midir zaten?– insanın yaratıcı erkini ve erdemini de yüceltici bir konumdur.[20] Ben bu teşhise Batı'nın din ve hukuk ideo-

19 "a lamentable and unworthy attitude of mind in which fear would jostle its counterpart, possessiveness," Joseph Needham, "Poverties and Triumphs of Chinese Scientific Tradition," ed. A. C. Crombie, **Scientific Change** (New York: Basic Books, 1963): 149.

20 Bu konuda Needham'ın konumunun en açık ifadesi onun şu değerli çalışmasında yer almaktadır: **Three Masks of The Tao: A Chinese Corrective**

lojisi ile rasyonalist ve ampirist geleneğinden karşıt bir örnekle katılmak istiyorum. Dikkatli bir felsefe okurunun gözünden kaçmayacak bir özellik, Batı'nın Kartezyen '*cogito*'su ile deneyimleri içinde, duyuları aracılığıyla bilen '*le sujet*'sinin aslında erkek figürünü veri alıyor olmasıdır. Aslında felsefe söylemine biri 'din' (bana kalırsa çok daha az ölçüde), diğeri ise ticaret ve mülkiyet hukuku olmak üzere iki kaynaktan giren 'bilen özne' özel hukukta öngörüldüğü gibi metalar kadar bilgiyi de özel mülkiyetine geçiren erkek figürüdür. 17. yüzyıldan bu yana felsefe söyleminin merkezine oturtulan 'İnsan'ın belli başlı Avrupa dillerinde erkek sözcüğü ve türevleriyle karşılanması sanmam ki bir rastlantı olsun.

Sözcüklerle çok fazla oynamak yersiz. Önemli olan şu: Bugün en başta Batılı bilim adamları ve düşünürleri bizim de sorgusuz sualsiz benimsediğimiz kendi bilim anlayışları karşısında daha eleştirel bir tutum içindeler. Eskinin önyargılarını bir anda silip atabilmek kolay değil kuşkusuz. Ama buradan tümüyle karşıt (yani gene Batılı) bir konuma geçip, örneğin bazı düşünürlerin içine düştüğü nihilizmi ya da Doğu romantizmin yaşamak da aynı ölçüde hatalı. Zaman zaman Needham'ın da böyle bir romantizme kapılır gibi olduğu hissini almışımdır onu okurken. Sonuçta önemli olan, bir geleneği yadsıyıp diğerini yüceltmek değil, bir bilgi sentezine ulaşmak. "Ne amaçla?" diye soracak kuşkuculara doyurucu bir yanıt mı söylediklerim, sanmam; ama şimdilik şunu diyebilirim: farklılık ve çekişmelerimizin, zedelemek yerine pekiştirip geliştireceği üretken bir sentez için.

Modern bilimin zaferleri yanında zavallılıklarına da bakıldığında, sözünü ettiğim sentez üzerine ister istemez gene Needham'ın şu sözleri akla geliyor: "V'adedilmiş topraklar hiçbir zaman tek başına bilimle kazanılamayacaktır."

---

for Maleness, Monarchy and Militarism in Theology (Londra: The Teilhard Centre for the Future of Man, 1979)

YARARLI BAZI KAYNAKLAR

A. Needham Üzerine:

Donald GOULD, "Joseph Needham: Persistent Prober of Chinese Science," Smithsonian, (Kasım 1976), 107-113.

Gary WERSKEY, "Introduction: Understanding Needham," J Needham, **Moulds of Understanding** (Londra: George Allen ve Unwin, 1976) içinde, 13-28.

Henry HOLORENSHAW, "The Making of an Honorary Taoist" M. Teich ve R. Young (eds.) **Changing Perspectives in the History of Science: Essays in Honour of Joseph Needham** (Londra: Heinemann, 1973), 1-20.

Li Guohao, Zhang Mengwen, Cao Tianqin (ed.)

Explorations in the history of science and technology in China: a special number of the "collections of essays on Chinese literature and history"

[Compiled in Honour of the 80th Brithday of Dr. J. Needham]

(Shanghai, China: Shanghai Chinese Classics Pub. House, 1982)

B. Konuyla İlgili Materyal:

Derk BODDE, "Harmony and Conflict in Chinese in Philosophy" Arthur F. Wright (ed.) **Studies in Chinese Thought** (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1967) içinde, 19-80.

Wing-Tsit CHAN, "Chinese Philosophy and Religion" Arnold Toynbee (ed.) **Half the World** (New York: Holt Rinehart and Winston, 1973), 113-130.

G. E. R. LLOYD, **Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science** (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

G. E. R. LLOYD, Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture. (New York: Oxford University Press, 2004)

G. E. R. LLOYD ve Nathan SIVIN, **The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece** (New Haven: Yale University Press, 2002)

S. NAKAYAMA, "Science and Technology in China" Arnold Toynbee (ed.) **Half the World** (New York: Holt Rinehart and Winston, 1973), 141-150.

Joseph NEEDHAM, "Human Laws and Laws of Nature in China and the West" **The Journal of the History of Ideas.** Part I: XII/1 (Ocak 1951), 3-30. Part II: XII/2 (Nisan 19519, 194-230.

—, "Poverties and Triumphs of Chinese Scientific Tradition" A. C. Crombie (ed.) **Scientific Change** (New York: Basic Books, 1963), 117-153; Yorumlar: 154-167; Tartışma: 168-177.

—, **Time and Eastern Man** (Londra: Royal Anth. Inst. Of G. Britain and Ireland, 1965)

—, **Clerks and Craftsman in China and the West** (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970)

—, **Moulds of Understanding: A Pattern of Natural Philosophy** ed. Gary Werskey, (Londra: George Allen and Unwin, 1976) özellikle bkz. "An Eastern Perspective on Western Anti Science", 295-304.

—, **Three Masks of The Tao: A Chinese Corrective for Maleness, Monarchy and Militarism in Theology** (Londra: The Teilhard Centre for the Future of Man, 1979)

—, "The Guns of Khaigeng-fu" **Times Literary Supplement**, (Ocak 11, 1980), 39-42.

—, "The Why of the Needle: The Story of Acupuncture and Moxa" **The Unesco Courier**, (Aralık 1982), 46-49.

Joseph S. WU, "The Paradoxical Situation of Western Philosophy and the Search for Chinese Wisdom" **Inquiry**, XIV (1971), 1-18.

ZHANG Kai, "Chinese Civilization and the West" **The Unesco Courier**, (Aralık 1982), 42-45.

Edgar ZILSEL, "The Genesis of the Concept of Physical Law" **The Philosophical Review**, LI/3 (May 1942), 245-279.

Maurice Dobb'un üç mektubu*

Örnek insan ve akademisyen Korkut Boratav ağabeyimize,

Trenle İngiltere'nin güneyine iniyorum. Beklemediğim ölçüde dolu vagonlarda birçok kişi gibi ben de koridorda ayakta seyahat etmek zorunda kalmışım. Eh, tahmin etmeliydim; hafta sonu treniyle gidiyoruz ve millet bir yerlerden evine dönüyor olmalı. Yanlış hesap falan da değil benimkisi. Böyle olacağını bilseydim de gene Cambridge'de zamanında olabilmek için bu trene bilet almak zorunda kalacaktım. Birkaç saat tren koridorunda ayakta kalmaya değer. Çünki hafta başında görüşeceğim kişi genelde ekonomi teorisi ve özelde iktisat tarihi alanlarında alabildiğine ünlü bir düşünür olmakla kalmaz. Belki de en önemlisi, içine doğup, yaşamakta olduğum toplumun tarihiyle ilgili yalınkılıç safsatalardan uzak sağın bilgiyle donanmam yönünde, hem yordam hem de teori bakımından kitap ve makaleleriyle epey yol gösterici olmuş. Hem de salt benim için değil, öğrencilik günlerinde o güne dek görüş paylaştığım arkadaşlarımın, neredeyse ekonomi politik ve iktisat tarihi alanlarında yetkinliğe ulaşmayı kafasına koymuş bir kuşaktan kesit için de.

(*) İlk kez bu seçki için kaleme alınmıştır.

İngiltere'ye ikinci kez eğitim ve araştırma amaçlı gelişim bu. Doktora-ertesi bir araştırma bursuyla on aylığına Durham Üniversitesi'ndeyim 1975-76 dersyılı boyunca. İlk gelişimde ise bir lisansüstü kent çalışmaları programında İngiliz Kültür Heyeti (British Council) bursuyla gene on aylığına gelmiş ve Cambridge'e Durham'dan çok daha yakın olan Londra'nın göbeğinde bir uluslararası öğrenci yurdunda 1971-72 dersyılı boyunca kalmıştım. Üstelik Cambridge'de doktora yapan arkadaşımı da en az iki kez ziyarete gitmiş biri olarak, neden çok daha öncesinden en önemli eserlerini, en başta da hem *Kapitalizmin Gelişmesi üzerine Çalışmalar*'ını [*Studies in the Development of Capitalism*, 1946][1] hem de özellikle bu kitabın yol açtığı ve *Science & Society* dergisi sayfalarında 1950-53 zaman aralığında Dobb dahil bir dizi Mark'çı düşünürün katkıda bulunduğu ünlü *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş* [*Transition from Feudalism to Capitalism*] tartışmasını[2] okumuş olduğum halde neden

1 Maurice H. Dobb, **Studies in the Development of Capitalism** (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1946).

2 Bu tartışma **Science & Society** dergisi tarafından ayrı bir kitapçık olarak basılmış olsa da, Dobb'la görüşmemden az zaman sonra ilk tartışmaya katkısıyla bilinen Rodney Hilton'un uzun giriş yazısı ve baştaki katkılar (Paul Sweezy, Maurice Dobb, Kohachiro Takahashi, Rodney Hilton, Christopher Hill) yanında sonradan çıkan ilgili belli başlı katkıların da (George Lefebvre, Giuliano Procacci, Eric Hobsbawm, John Merrington) eklenmesiyle aynı başlık altında yeniden yayınlandı. Bkz. **The Transition from Feudalism to Capitalism**, önsöz R. Hilton (Londra: NLB Foundations of History Library, 1976. **Past & Present** dergisinde 1976 yılında ilk Robert Brenner'in bir yazısının yopl açtığı ve hemen ardından gelen katkılarla zenginleşerek, sonradan "Brenner tartışması" adını alacak daha yeni kuşak kapitalizme geçiş tartışmasından doğal olarak o sırada haberdar değildim. Tartışmalar sonradan şu başlık altında yayımlandı (bkz. **The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe**, ed. T. H. Aston ve C. H. E. Philpin (Cambridge: CUP & Past and Present Publications, 1987). Birkaç yıl sonra gene aynı konularda önemli bir tartışma daha çıkmıştır. Bkz. Stephen Resnick ve Richard Wolff, "The Theory of Transitional Conjunctures and the Transition from Feudalism to Capitalism in Western Europe;" Herbert Gintis, "On the Theory of Transitional Conjunctures", Stephen Resnick ve Richard Wolff, "Reply to Herb Gintis," **Review of Radical Political Economics**, XI/3 (Güz 1979): Immanuel Wallerstein'ın Marx'tan çok Fernad Braudel esinli olduğunu düşündüğüm, o sıralarda ilk cildi 1974'te çıkmış olan ve yazımın mahiyeti gereği yeri geldiğinde sadece değinmekle yetineceğim çok önemli katkısını bu arada unutmamak gerekir. Bkz. Immanuel Wal-

Maurice H. Dobb'la yazışıp kendisini Trinity College'da görmeye gitmedim ki? Çoğu kez geçerli olmasa da her şeyin doğru bir zamanı ve yeri var galiba. Her şeyden once yeterli bir birikimin oluşması ve bununla gelen cesaret olsa gerek bu tür girişimleri başlatan. Benim durumumda da, başka bir topluma ilk gidişle 'şey'ler ve insanlar karşısındaki ürkekliğin bana da refakat ettiği İngiltere'ye ilk gidişimle bu seferki arasında geçen zamanda kent sosyolojisinden kent tarihine, oradan da Osmanlıca öğrenmemi de beraberinde getiren Osmanlı ekonomi ve tarihine kaymayla gelen çok yoğun okumanın, sonunda da kısmen bu konuda doktora tezini vermiş olmanın sağladığı rahatlamanın çok büyük payı olsa gerek Dobb'la yazışma cesaretine kavuşmakta.

Üstelik bu göreli ferahlıktan once de bir takım yayınların ortaya çıkmasında küçük de olsa katkıda bulunulmuş ve bu arada özellikle Marx'ın Kapital'inin çok daha fazla tarihi materyel içeren üçüncü cildindeki prekapitalist ilişkiler ve tüccar sermayesi üzerine bölümler okunmuş olduğundan bu noktalar üzerinden Osmanlı hakkında kelâm eden keyfe keder İngilizce bir 'working paper' bile kaleme almışım Durham'daki ikâmetim sırasında. Zorbela daktiloya çektiğim elimdeki yegâne kopyayı da görüşlerini almak üzere kendisine ulaştıracağım. Adamcağız da gözündeki soruna rağmen büyük bir incelikle okuyup, o yabana atılamaz analitik zekâsının sergilediği görüşlerini iletecek bana sonradan (Bkz. aşağıda Dobb'un üçüncü mektubu).

Bütün bunların Türkiye'de solun siyasi gündemine de yansıyan, Marxgil dilde geçmişte, özellikle de Osmanlı döneminde hangi üretim biçiminin ve toplumsal formasyonun toplumumuza egemen olduğu yollu çok değişik görüşlerin çatıştığı siyasi spektrumla da ilgisi var kuşkusuz. Dahası, daha önce de Fransızların azgelişmiş ülkelerin Batı'dan farklı geliştiği iddiasını ve kültürel hakimiyetini pekiştirmek üzere oranın Marx-

lerstein, The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century (New York: Academic Press, Inc., 1974) ve The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750 (New York: Academic Press, Inc., 1980)

çı züppe entellektüellerinin Marx'ın ham fikirlerinden devşirip sofraya getirdiği düşüncesinde olan hocam Mübeccel B. Kıray'ın epey hışmını çeken "Asya Üretim Tarzı" diye bir ekonomistik şablonlarla da desteklenmesine çalışılan kaba bir model var. *Diamat* ve *Histmat* kabalığı karşısında nevi şahsı münhasırlığımızı bu yolla keşfedeceğimizi Kemal Tahir düzeyinde duygusallıkla içiçe düşünen, kavramsal akrobasilere hevesli nice Marx'çı 'teorisyen' kol geziyor ortalıkta. Öylesine ki Barkan, İnalcık ve Akdağ'dan destek alarak 'devrim stratejisi açısından'Osmanlı toplum yapısının ne olduğunu bile bir çırpıda bizlere anlatan varyantları da var bu açıklama tarzının. Gene de klasik Marx'çı çözümleme ışığında 'feodal üretim tarzı'na özgü toplumsal formasyonların Avrupa içinde bile yekpâre bir görünüm sunmadığını, imparatorluk geldi diye Anadolu'daki köklü feodal yapıların öyle bir çırpıda değişmeyeceğini ama Weber'gil avrupamerkezliliklerin eline oynamadan 'bürokratik' denebilecek 'merkezî' bir feodalizmden sözedilebileceğini bilecek kadar ayağı yere basanlar da yazıyorlar parti organı diye kolayca bir kenara atılamayacak süreli yayınlarda, broşür ve kitaplarda. İşte, öğrenciliğimde okumaya başladığım *Studies in the Development of Capitalism*'in ilk çıktığı 1946 yılından o güne dek pek değişmemiş görünen sayfa düzeninde özellikle feodalizmin mahiyetinin ne olduğuna ve bu üretim tarzında üretim ve ticaretin ne gibi yer tuttuğuna ilişkin 35. ve 36. sayfalarına tekrar tekrar dönüp bakmamı gerektiren, bu yüzden biraz da Türkiye'deki tartışmalardan söz etmek gereğini hissedip, hakkında Dobb'un görüşünü sorduğum konunun toplumsal-ideolojik ardalanı özetle.

Kendisine toplam üç mektup –ve de sanırım el yazısıyla– yazdım gibi hatırlıyorum. Eğer kaybolmadılarsa mensubu olduğu Cambridge Trinity College'ın uhdesindeki Maurice Dobb arşivinin belgeleri arasında olabilirler. Bu yazı ise kısmen kendisiyle buluşmadan once ve sonra onun bana cevaben gönderdiği üç mektup üzerinden giderek bu küçük episodun düşünsel arka planını vermek amaçlı. Dobb'un üç mektubunun da taranmış imajlarını yazının sonuna eklemeyi uygun buldum.

Benim önceki bir mektubuma cevaben Dobb'dan aldığım ilk mektup 'Trinity College' antetli bir kağıda arkalı önlü yazılmış ve 19 Kasım 1975 tarihli. Benim 14 Kasım tarihli mektubuma teşekkür ederek, eğer ayarlanabilirse Cambridge'e indiğimde üzerine sorularımı kendisine önceden yönelttiğim sorular üzerine benimle görüşmekten memnun olacağını ifade ediyor: Ama şöyle bir uyarıyla: "gene de sizi uyarmalıyım ki, (kitabım "*Studies*.."den bu yana [Kapitalizmin Gelişmesi üzerine İncelemeler] hakkında çok az çalıştığımdan hatta hiç yapmadığımdan dolayı), bırakınız dünyanın sizin yaşadığınız kısmında 16. yüzyıl tarımı üzerine otorite olmayı, Avrupa feodalizmi hakkında bile otorite olmaktan çok uzağım." Ardından, konferans ve derslerden emeklilik dolayısıyla çekildiğinden beri kaldığı yerden Cambridge'e ancak haftada bir, o da genellikle Çarşamba günleri indiğini ve Ekonomi Fakültesinin binasında ayrılan [sonradan görüştüğümüzde Joan Robinson ve başka birkaç emekli akademisyenle paylaştığını öğrendiğim] bir odayı kullandığını belirtiyor ve bana tam yerini tarif ediyor. Benim mektubumda bir olasılık olarak belirttiğim hafta sonunun ne yazık ki mümkün olmadığını yazdıktan sonra, benim dersler yeniden başlamadan önce eğer Aralık ortası ya da Ocak ayının ilk yarısında bir hafta ortasında yani bir Çarşamba Cambridge'de olabilirsem, memnuniyetle benimle bir görüşme ayarlayabileceğini, dolayısıyla ona yazarak bir tarih önermemi beklediğini ve cevaben teyit edebilmeyi umduğunu [sağlık nedenleri?] ekliyor. Mektubun bitişi de değerli ağabeyimiz Prof. Dr. Korkut Boratav hakkında. Mektubumda sözünü etmemden dolayı Boratav'i iyi bildiğini, onun kendisine yakınlarda çıkan kitabını [*Sosyalist Planlamada Gelişmeler*] gönderme cömertliğinde bulunduğunu yazdıktan sonra, eğer kendisiyle iletişime geçersem kendisine en iyi dileklerini iletmemi benden rica ederek[3] mektubunu bitiriyor.

Sonunda, Cambridge'de yaşayan arkadaşlarımla da haberle-

3 Dobb'un mektubundan: "*I certainly remember Dr. Boratav well, and have his book which he was good enough to send me. Please convey my regards and remembrances to him if you should communicate with him. Sincerely. Maurice Dobb.*"

şe-rek Dobb'a ona da uygun olacak bir tarihi önerdim. Gene benzer antetli ama Cambridge dışında, Fulbourn'da yaşadığı anlaşılan 'College Farmhouse' adresini de elle yazdığı 5 Aralık 1975 tarihli ikinci mektubu postadan geldi. Bu kez 17'sini buluşma tarihi olarak veriyor ve buluşma noktasını uzun uzadıya tarif ettikten sonra, Ekonomi Fakültesi'nin binasındaki, bir önceki mektupta sözünü ettiği odada öğleden sonra saat 2:30'la 3:00 arasında bulunacağını, 2:45'te görüşebileceğimizi yazıyor ve bu düzenlemenin bana da uygun olup olmadığını soruyordu. Böylesine bir dakiklikle karşılaştığınızda, ne yazabilirsiniz ki karşılığında?

Tabii ki olumlu cevabımı hemen yazdım ve son derece sıkıcı geçeceğini bildiğimden Türkiye'ye tatil için kaçmayı planladığım, oralarda 'Holiday Season' diye adlandırdıkları Nöel'le başlayan 'tatil zamanı' öncesine denk düşen bu görüşme ve seyahat için gereken hazırlıkları yapmaya giriştim.

* * *

1965 yılı Aralık ayının 17'si. Cambridge'te Dobb'un randevu verdiği saat ve yerdeyim. Ayağa kalkarak tam da ondan beklenen bir nezâketle elimi sıkıp yer gösterdiği üç masanın sıkıştırıldığı küçücük bir odada karşılıklı oturuyoruz. İzinli olduğum Hacettepe Üniversitesi'nde ego-lojik planlama eseri bazen dört kişinin bile paylaşmak zorunda kaldığı daracık ofislerde yeşeren akademik (!) atmosfer geliyor insanın aklına ister istemez. Fotoğrafını daha once gördüğümü hatırlıyorum. Sanırım ya 1971-72 akademik yılında Londra'dayken almıştım ya da getirtmiştim sonradan, onuruna kendisine sunulan (*essays presented to*) yazılardan oluşan, sosyalizm, kapitalizm ve ekonomik büyüme üzerine bir kitabın[4] başında gördüğüm fotoğrafı bir İngiliz centilmeni[5] izlenimi uyandırıyor-

4 **Socialism, Capitalism and Economic Growth: Essays Presented to Maurice Dobb**, ed. C. H. Feinstein (Cambridge: CUP, 1967).

5 Mektuplarının stili ve hitap tarzı yanında kısa görüşmemiz sonucu bende oluşan 'centilmence nezâket'in İngiliz pembe dizilerinde ve genelde İngiliz aristokratik ve/veya burjuva yaşamını ya da oralardan ödünç şişirilmiş örnekleri konu edinen filmlerdeki ideolojik işleyişle –ki İngilizlerin bununla [sö-

du. İlk gidişimde ziyaretine gittiğim, Cambrid-ge'de ekonomi doktorası yapmaktayken Dobb'u da dinleme fırsatı yakalamış bulunan bir arkadaşımın nitelemesi ("adam lord gibi") beni önyargılı kılmış mıydı, bilmem; ama kendisini ilk gördüğüm an sanki tam da tahmin ettiğim bir toplumsal tiple karşılaşma anıydı. Tipik bir geniş kareli gömleğin rengine uyar '*shetland*' yününden boyunbağı, gene renk uyumlu kaba '*tweed*' ceket, yelek ve pantalon. Bizde de bilinen baklava ('*argyle*') desenli çorap ve kaba ama ömür boyu dayanacak cinsten el dikişi pabuçlar. Özgüven dolu, sadeliğin gücüyle mücehhez, neredeyse de tipik bir Cambridge 'don'u havası...

Son derecede kibar ve tam da İngiliz kültür dairesine beklediğim gibi uygun mesafeli bir karşılama. Zamanın darlığını da akılda tutarak, kısa kibarlıkların teati edilmesinden hemen sonra, kitaplarında '*reader*' ya da '*fellow*' gibi sıfatları okuyan ama 'Dr. ya da Prof. gibi unvanlara raslamamış biri olarak merak ettiğim bir hususu soru olarak yöneltiyor, kendisine nasıl hitap edilmesini tercih ettiğini soruyorum. Böyle bir tercihi olduğuna inanmıyor olsam da. Hafif gülümserken getirdiği yanıt ilginç. 'Cambridge züppeliği'nin kendinden alınmayan doktor ünvanlarına burun kıvırmasına rağmen, dilersem ona Dr. olarak hitap edebileceğimi söylüyor ve esas mesele üzerine sorularımı beklercesine bakışlarını dikiyor.

Ben de vakit geçirmeden *Studies*...'in yanımda getirdiğim kopyasını tartışmaya vesile sayfadan açarak, Dobb'un çok dikkatli bir Marx okumasına dayanarak feodalizme getirdiği ve bana da çok doğru gelen betimleme ve ona gönderdiğim mektuplarda sunduğum bilgiler ışığında, onun gözünde Osmanlı toplumundaki üretim tarzının ağırlıkla feodal nitelikte sayılıp sayılmayacağını soruyorum yeniden. Aslında belki de retorik bir soru benimki; ama onun tepkisinin beni bundan sonra

---

zümona kendileriyle de] alay eden tutumlarını da çok yönlü ve belirtik okumak gerekir– hiçbir ilgisi olmadığını burada belirtmeliyim. Bütünüyle doğallık sergileyen, bilinçsiz bile olsa karşısındakini ezmeye yönelmekten âzâde, özümsenmiş bir '*habitus*' örneğiydi Dobb'unki. Bu nedenle de, kibarlık budalası bir Türk burjuva 'okumuş'u İngilizliğe öykündüğünde onu gülünç kılacak denli taklidi zor bir davranış tarzı.

hangi ayrıntıların peşine takacağının merakıydı bir bakıma bu soruları yöneltmeme yol açan. Ayrıntıları irdeleyen bir iki sorusuna, kendimin de Marx'ın *Das Kapital*'inin tarihî verilere yaslanmış üçüncü cildinde kapitalizm-öncesi ilişkileri, rantın bünyesindeki değişmeleri ve tüccar sermayesinden ticari kapitalizme geçişi irdeleyen o enfes bölümlerdeki tartışmayı bilerek yanıt getirmeye çalıştığım bu görüşme sürecinde düşündüklerimin bu kez de Dobb'un ağzından doğrulandığını görmek çok sevindirici.

Esas meselenin tartışması bittikten sonra söz Türkiye'deki koşullara ve Korkut Boratav'a geliyor. Nasıl olduğu sorusuna, o günkü Türkiye koşulları düşünüldüğünde bile oldukça iyi ve üretken olduğunu söylüyorum kendisine. Temkinli bir iyimserlik sergileyen Dobb bu habere seviniyor ve bir kez daha Boratav'ın kendisine göndermiş olduğu son çıkan kitabı için teşekkürlerini ağabeyimize iletmemi rica ediyor; ama Türkçe bilmediğinden okuyup anlamasının ne yazık ki mümkün olmayışı nedeniyle üzüntüsünü ifade ediyor kibarca.

Fırsatı kaçırmadan hep merak ettiğim bir konuya, Piero Sraffa'nın kitabının çıkışından sonra ortaya çıkan ve son zamanlarda alevlenen, Türkiye'de de genç kuşak ve özellikle sol iktisatçılar arasında ilgiyle izlenen 'Cambridge Tartışmaları'na getiriyorum sözü. Türkiye'de özellikle soldaki iktisatçılar çevresinde yoğun okunup tartışılan hatta benim de büyük bir ilgiyle okuyup anlamaya çalıştığım Sraffa'nın fırtına yaratan ünlü kısa yapıtı, Joan Robinson'un ve hele Dobb'un konuyla ilgili yazıları yanında iki Cambridge arasındaki tartışmaları konu edinen Harcourt'un kitabı[6] bir kez daha geçiyor aklımdan. Cambridge, Massachussetts kampındaki Solow ve Samu-

6 Piero Sraffa, **Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory** (Cambridge: CUP, 1960); ayrıca M. Dobb, "The Sraffa System and Critique of the Neoclassical Theory of Distribution," **De Economist**, 118/4, (Temmuz 1970): 347-362; özellikle de G. C. Harcourt, **Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital** (Cambridge: CUP, 1972). Bu arada, konuyla ilgili olarak, şu derlemedeki yazılar önemlidir: **Capital and Growth: Selected Readings**, ed. G. C. Harcourt ve N. F. Laing (Harmondsworth, Middlesex: Penguin modern economics classics, 1971).

elson gibi burjuva iktisadının ideologları karşısındaki doğru konum ve mücadelesine karşın, Keynesgil yanlılıklarını ve başka önyargıları aşamadığı için çok da ileri gidemediğini düşündüğüm Joan Robinson'a getiriyorum sözü görüşmemiz sırasında. Başını çevirerek güneş düşen odadaki toplam üç masadan birine şöyle bir göz atıp, büyük bir diplomatik nezâketle kendi gibi emekli olan meslekdaşının geçen yıllar içinde giderek daha sağlam teorik konumlara geldiğini ifade etmekle yetindi. Meğerse, büyük toprak ağası okulca dünyaca ünlü emekli akademisyenlerine lâyık görülen odada baktığı üstünde kitaplar bulunan masayı bir süredir uğramadığını bir biçimde tahmin ettiği Joan Robinson kullanıyormuş.

En son çıkan ve hepimizin üzerine atlayıp biraz da disipliner yeteneklerimiz ölçüsünde alabildiğine okumaya kendimizi verdiğimiz, *Adam Smith'ten bu yana Değer ve Dağılım Teorileri*'nin[7] ardından ne üzerine yazmakta olduğunu sordum kendisine. Yanıt biraz şaşırtıcı benim için ama anlaşılır: artık diyeceklerini dediğini, meydanı yeni bir kuşağın katkıları için boş bırakmak gerektiğini, zaten yakınlarda bir göz ameliyatı geçirmesi gerektiğini[8] ve bu yüzden pek okuyamadığını ekledi. Mektuplarında olabildiğince büyük yazıyor olmasının nedeni de böylece açığa çıkmıştı.

Osmanlı üzerinden düşünerek hazırlayabildiğim ve nedense tek kopya çıkardığım kısa bir metni sağlık koşulları izin verirse okuyup bana görüşlerini bir mektupla ve bu yegâne kopyayla birlikte iletip iletemeyeceğini sorduğumda, kabul etmesinin beni çok sevindirdiğini ayrıca ekleyeyim. Dobb Durham'a dönüşümden kısa süre sonra elime geçen üçüncü mektubunda bu hususta kısa bilgi verir.

Son olarak, nedendir bilinmez, belki de benim için tarihi bir

---

7 Maurice Dobb, **Theories of Value and Distribution since Adam Smith**, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

8 Görüşmemizden az bir zaman sonra Maurice Dobb'u bilim dünyasının yitirmesi bu ameliyatın komplikasyonlarına bağlanabilir mi, bilmiyorum; ama bir iki yıl sonra yeni çıkan bir derginin hemen başında yer alan 'obituary" yazısını okumak benim için iç burkucu olmuştu. Bkz. John Eatwell, "Maurice Dobb," **Cambridge Journal of Economics**, I/1 (Mart 1977): 1-4.

anı belgeleyeceğine inandığımdan olacak, esas konumuzu konuşurken içinden ilgili pasajları okuduğum elimdeki *Studies*.. kopyasını imzalayabilir mi diye rica ediyorum kendisinden. Memnuniyetle karşılıyor dileğimi ve atıyor yazımın sonunda imajı eklenen iç sayfaya imzasını.

Örnek bir insanla karşılaşacağımı düşlemiştim. Tam da öyle oldu. Aşağı yukarı yarım saate sığan, odaklı olduğu için dolu dolu bir görüşme artı bir iki tane merakımı hep çekmiş olan ama doğru mu yanlış mı o ana dek pek de karar veremediğim bazı sezgilerimin bu görüşmede beslendiğine tanık oldum. Mektuplarından algıladığım ve başkalarından işittiğim Dobb'-un destansı hasletleri sayılan vitrin etkisinden alabildiğine uzak alçakgönüllülük, gönül cömertliği, titizlik ve "ağırlıkla egoist bir akademik dünya"[9]nın göbeğinde hem bilime hem de politik davasına duyduğu derin bağlılık (*commitment*) işte bu görüşmedeki izlenimle birleşince, içimden "İşte 'Hoca' böylesine denir!"[10] dememe yol açacak, Türkiye'ye nihai dönüşten sonra da öğrencilerinden John Eatwell'in bu büyük insanın ardından yazdığı '*obituary*'yi okuduğumda da kısa zaman aralığında edindiğim izlenimin, öğrencileri önde gelmek üzere, nicelerince hem de açıkca ifade edildiğini görmemle iyice pekişecekti. Böyle birini örnek almaz mı bilimi kendine 'uğraş' seçen genç biri?

Kendisine teşekkür ediyorum ve ayağa kalkarken son bir soru yöneltiyorum. Acaba birlikte David Ricardo'nun eserlerini derledikleri Piero Sraffa'yla görüşmek ne kadar mümkün? Kendisi de dikilerek benimle birlikte odadan çıkıyor ve aynı koridorda az ilerdeki Alfred Marshall kütüphanesinin okuma salonuna girişin camlı kapısından içeri, belli bir masa yönünde göz atarak, "genellikle gelir burada çalışır ama bugün yok" yolunda bir şeyler mırıldanıyor.[11] El sıkışarak ayrılıyoruz; dönüyor be-

9 Gene bkz. John Eatwell, "Maurice Dobb,": 1.

10 Eatwell'in kısa yazısında da şu ifadeler yer almaktadır: "Onun gibi büyük itibara sahip çok az akademisyende rastlanır bir biçimde [hasletle?], öğrenciler için *sorumluluk* duyardı. [*He felt* responsible *for students, in a way in which very few academics of his great stature do*]" A.g.y.: 1.

11 Piero Sraffa'yla tanışmak mümkün olsaydı, çok daha az bilgim olan bir konuda ayaküstü de olsa neler konuşabilirdim randevusuz o kısa sürede, bilmiyo-

nimle görüştüğü odaya. O sırada kütüphane girişinin yanındaki panoda ekonomi biliminin nesnel olmak ne mümkün onca değer yargılarıyla yüklü öznelci bir disiplin olduğu yollu Alfred Marshall'dan bir alıntının Cambridge'in önemli iktisatçılarından birince iliştirilmiş olduğu gözüme çarpıyor. Kendi kendime gülerek cebimden o yılın cep takvimini çıkarıyor; rahatsız bir pozisyonda panodaki alıntıyı aynen kopya etmeye girişiyorum.[12] Eh, artık arkadaşlarımın evine dönebilirim huzur içinde. Ertesi gün de Durham'a geri dönüş; pek yakında da yanımda yepyeni kitaplar ve plaklarla Yılbaşı tatili için Ankara'ya yolculuk...

Durham'a döndükten sonra kendisine teşekkür etmek ve ek bir iki şey sormak/söylemek için kendisine yazmış olmalıyım ki, artık tanışı olduğum dakiklik ve kibarlığıyla içeriği zihninin hâlâ iyi çalıştığına tanıklık eden bir mektup aldım. Dobb içeriği hakkında fikrini sormak üzere bıraktığım Osmanlı feodalizmi üzerine yazımı epey bir ilgiyle ("*I have read paper on Ottoman feudalism with much interest...*") okuduğunu ve isteğime uyarak eldeki tek düzeltilmiş kopyayı (ne akla hizmet tek kopya çıkardımsa!) itinayla geri gönderdiğini yazmakla başlıyordu mektubuna. Benim sözkonusu yüzyıllara ait konuyla ilgili belgeler (en başta da kanûn-nâme ve adâlet-nâmeler) ve bazı tarihçilerimizin kendilerine rağmen ulaştıkları bulgulara dayanarak getirdiğim betimlemeler ışığında Osmanlı düzeninin İngiliz ve Batı Avrupa feodalizmiyle benzerlikler gösterdiğini ("*...there seem to be some close analogies with English (and West European) feudalism.*") belirttikten sonra, "kesinlik-

rum. Sanırım ülkedaşı Antonio Gramsci'nin faşist zindanlardan kurtarılması için mücadele yürütmüş önemli bir bilim figürünü tanımış olmanın hazzına ve onuruna kavuşurdum daha çok. Yıllar sonra sonra çevirisinden okuduğum ve Sraffa'nın ekonomi teorisinden çok siyasi ve akademik yaşamının görüngülerine yer veren Maria Antonietta Macciocchi'nin Mayıs 1973'te Cambridge'de Sraffa'yla ağırlıkla Gramsi üzerine yürüttüğü görüşme yazısı Sraffa'nın yaşamayı tercih ettiği Cambridge akademik atmosferine pek de olumlu bakmaz. Bkz. "Sraffa ile Gramsci üzerine," çev. Nesrin Tura, **Akıntıya Karşı, Tartışma Dizisi 2** (İstanbul: Akıntıya Karşı Yayınları, Ocak 1986): 14-30. [yazının sonunda çevirinin Macchiocchi'nin **Pour Gramsci** (1974) kitabının bir bölümünden yapıldığı belirtilmiştir.]

12 Yıllarca belgelerim arasında duran o sayfayı eldeki yazının kaleme alındığı şu sıralarda aradıysam da bulamadım. Yazık.

le diyebilirim ki" diye sürdürüyordu görüşünü, "betimlenen durum alıntılamış bulunduğunuz "*Studies*..."imdeki feodalizm tanımının [kapsamına] girmektedir."

Mektubunun ikinci paragrafına da bu durumda görünen o ki, getirebileceği yegâne yapıcı yorumun ("*The only constructive comment*...") tüccar sermayesinin rolüyle ("*the role of merchant*['s] *capital*") ilgili olduğunu yazarak başlıyor. Yukarıda sözünü ettiğim nezâketinden ötürü olacak, aslında *Das Kapital*'in III. cildinde Marx'ın 'tüccar sermayesi'ne ilişkin güçlü bir tarihsel çözümlemeyle öne sürdüğü, benim de feodalizmin Avrupa'dakine oldukça benzer bir türünden öte bir şey olmadığına bugün de inandığım Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kapitalizm-öncesi toplumsal-ekonomik formasyonda da tıpkı kapitalizm-öncesi formasyonların hüküm sürdüğü başka yerlerdeki 'tüccar' sermayesi ve de onun öteki yüzü 'tefeci' sermayesine benzer bir tarihsel rol oynadığını belirterek, Marx'ın zaten tarihsel saptadıklarının yeniden altını çizmekten başka bir şey yapmadığım savı inandırıcı bulduğunu ifade eden şu cümlelerle sürdürüyor mektubunu:

> "Bana öyle görünüyor ki, kapitalist islişkilerin doğuşu ve gelişmesi söz konusu olduğunda tüccar sermayesini zorunlu olarak ilerici olmayabilen bir güç olarak ele almakta son derece haklısınız (en azından bunu ima ettiğini çıkarıyorum yazdıklarınızdan)." [aslı için bkz. Ek I. Mektup 3]

Ama o keskin çözümleyiciliğiyle Dobb Dobb'dur sonunda. Bu yazdıklarının hemen ardından, eğer elde yeterli kanıtlar varsa, bu iddiamın somut örneklerle açıklığa kavuşturularak, özellikle yabancı ülkelerle ticaretin iç ticarette yatırımların aleyhine işlediği, dolayısıyla 'iç pazar'ın oluşması önünde ciddi bir engel teşkil ettiğinin ("*the way in which foreign trade acted at the expense of the investment of capital in internal trade, and hence the growth of a home market.*" gösterilmesi gerektiğine işaret ederek, burada benim bir duraksama ve belirsizlik sergilediğimi belirtiyor ("*In places there seems to be even some hesitation and uncertainty here, especially in the latter part of the*

paper."). Örneği de hazırdır Dobb'un: Artık bulamadığım yazımın başlarında Osmanlı'da sanayiin gelişmesiyle tüccar sermayesi arasında bir çelişme olduğunu öne sürmeme karşın yazımın 21. sayfasında sanayiin tüccar sermayesine bağımlılığından dem vuruyor olmam en başta.[13] Ona göre, yazımda vurguladığım Doğu-Batı ticaretinin Yakın Doğu ve Akdeniz üzerindeki işleyişinin sonradan daralmaya uğrayışıyla, tüccar sermayesinin bazı kesimleri iç ticareti kamçılayıcı yatırımlara girişmiş olamazlar mı acaba? Ama hemen ardından hemen teslim ediyor ki Dobb, bu gerçekleşmiş olsa bile, tarım ile el zanaatlarında "küçük sermaye-ücretli emek" ilişkisini geliştirecek ölçüde değil göründüğü kadarıyla! Özetle, Dobb eğer kent ile köy arasındaki 'iç ticaret'in bu gibi gelişmelere yol açıp açmadığını, dolayısıyla 'küçük üretim tarzı' içinde bir toplumsal ayrımlaşmaya yol açıp açmadığını, eğer varsa ücretli emek istihdam eden küçük sanayiin dış etkenlerle mi yoksa bir yere kadar içerde oluşan sermaye birikimiyle mi oluştuğunu somut örnekler üzerinden irdelersem yazımın argümanının daha sağlam temeller üzerine oturacağı fikrindeydi.

Dobb'un çözümleyici zihnini örnekleyen ve dikkate alınması gereken bir başka kuşkusu da şuydu: daktilodan çıkma yazımın falanca sayfalarında emek-arazi oranlarındaki değişmelerden söz etmekteymişim. Acaba söz konusu dönemdeki Osmanlı tarımını 14. ve 15. yüzyıl İngiltere'sindeki değişmelerle

---

13 Ama yazımda bu noktaya ilişkin bir çelişme olmadığı düşüncesindeyim hâlâ. Osmanlı'da sanayiin özellikle dışa dönük tüccar sermayesine bağımlı olması, tam da söz konusu sermaye ile seri üretim yoluyla iç pazara da ucuz mal sağlayan ve 'bağımsız' diyebileceğimiz sanayi sermayesi arasında tarihsel-yapısal bir çelişki bulunduğunun göstergesi değil midir? Bkz. Dobb'un değerli eleştirilerine sunduğum bu yazının sonradan *Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi*'nde (11-13 Temmuz 1977) [*First International Congress on the Social and Economic History of Turkey: 1071-1920*]'de Immanuel Wallerstein'ın başkanlığındaki oturumda sunulan, özeti de aynı kongreye ait **Bildiri Özetleri/Abstracts of the Papers** (Ankara: Hacettepe University, 1977): 33-35'te yayımlanan [Bkz. eldeki yazıya Ek II], ama asıl sonradan geliştirilerek şu başlıkla yayımlanan yazım: "Prekapitalist Küçük Sanayi ve Tüccar Sermayesine Bağımlılığı," **Sanayide Küçük Üretim: Toplumsal ve Mekânsal Boyutlar [Petty Industrial Production: Social and Spatial Aspects]**, (Ankara: Pub. of the Chamber of Turkish Architects, 1978).

benzerliği ve aykırılığı üzerinden tartışmak ne dereceye kadar meşru? Acaba Osmanlı'da 'artı-nüfus'un ortaya çıkışının ücretli emekgücüne dayanan ilişkileri bir ölçüde özendirdiği söylenemez mi? Parantez içinde de, "bunun [artı-nüfus] sonucu olarak 'toplumsal huzursuzluklar'ın vuku" bulduğunu vurguluyorsunuz gibi görünüyor; örneğin s. 24'ün altında[ki dipnotta?]." *["(You seem to stress 'social discontent' as the product of it, e.g. bottom of p. 24.)"]* Şunları da hatırlatarak bitiriyor sorgulamasını Dobb: 14. yüzyıl İngiltere'sinde veba ve başka etkenler sonucu ortaya çıkan nüfus-azalması (*population-decline*, altını çizen Dobb) egemenlerin tavizler vermesinde payı olan köylü ayaklanmasına katkıda bulunmuş ve böylece aynı yüzyılda hegemonyası zayıflayan 'feodalizmin krizi'ne ('crisis of feudalism') yol açmıştır.

Ve de sayfanın kenarına ekledikleri[14] dışında nihayet...(lâ-

14 İşte, paylaşmasını bilen hocalığa bir örnek: Sayfada yer kalmayınca sol marja boydan boya sıkıştırmaya çalıştığı notta şöyle yazıyor Dobb: "Yakınlarda Amerika'da çıkan Wallerstein [imzalı] kitabı gördünüz mü (Korkarım, tam başlığını unuttum)? Büyük ölçüde Feodalizm hakkında ve Dobb-Sweezy tartışmasından epey bir alıntılamada bulunmakta. Perry Anderson'un çıkan iki kitabıyla ilgili olarak aynı kitaptan yapılan alıntılara rastgeldim; Oxford [Üniv.] St. Anthony's Kolejindekiler gelecek ders döneminde her üç kitap üzerine bir seminer yapacaklarmış." (*"Have you come across a recent American book by Wallerstein (I'm afraid I've forgotten the exact-title)? It is largely about Feudalism, and quotes Dobb-Sweezy debate a good deal. I've seen it quoted in conjunction with the two Perry Anderson books; and I gather that St. Anthony's Coll., Oxford, are holding a seminar next term."*). Dobb'un sözünü ettiği Perry Anderson'un iki kitabı New Left Books yayınevinden 1974'te çıkan ve ilkinin ikinci baskısı yapılmış bulunan **Passages from Antiquity to Feudalism** ile o kalın **Lineages of the Absolutist State** idi. Her iki kitabı da Dobb'la ilk yazıştığım Kasım ayında alarak okumaya girişmiş, bu arada Paul Q. Hirst'ün Anderson'un Avrupamerkezciliğini hedef alan kitap eleştirisini de ["The Uniqueness of the West," **Economy and Society**, IV/4 (Kasım 1975): 446-475.] az zaman önce okumuş olmam Dobb'un satırlarını okurken yüzüme bir gülümsemenin de yayılmasına yol açmış olmalı. O sıralarda sadece ciltli piyasada satılan Wallerstein'ın kitabını okumaya başlamam ise ancak Türkiye'ye döndükten sonra gerçekleşebilecekti. Ayrıca ilginçtir, birkaç yıl içinde daha İngiltereye gitmeden hazırlıklarında yer aldığım, döndükten sonra da Hacettepe Üniversitesinde gerçekleştirilen *Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi*'nde (11-13 Temmuz 1977) bildiri sunduğum oturumda başkanlık yapan Prof. Immanuel Wallerstein da isteğimi kırmayarak, Dobb'un yorum getirdiği aynı yazımı bir gece içinde okuyarak ticaretin önemi konusunda Dobb'la paylaştığımdan çok farklı kendi yorumunu esirgemeyecekti.

yıkmıyım bilmem ama) beni her okuduğumda coşkulandıran şu bitiriş cümlesi: "Yazınızı görmeme izin verdiğiniz ve sizinle karşılaşmak şansına sahip olduğum için size müteşekkirim. En iyi dileklerimle. [İçtenlikle] Sizin." ("*I am very grateful to you for letting me see this paper and for the chance of meeting you. Best wishes to you. Sincerely.*").

Akademik yaşamı bir meslek değil, bir uğraş seçtiğinin giderek kendi bedencanında farkına varan biri için bundan daha iyi ne olabilir ki? Daha da önemlisi, içinde küçük bilmecelerin çözülmesinin akademik yetkinlik sayıldığı, günümüzün şu bayat koşullarında ne denebilir böylesine bir düşünür ve öğretmenin örneği düşünüldüğünde? Bugün ekonomi teorisinin ve ekonomi tarihini damgalayan o anlı şanlı tartışma ve kavgaları sanki özümsenmiş de geride kalmış, en başta da ekonomi disiplininin ikinci sınıf 'uygulayıcılarınca' (*practitioners*) unutuma terk edilmesinin yarattığı illüzyonla artık *passé* görünse bile, alttan alta o temel problemlerin bizlere hatırlattıklarını, bu alandan epey uzaklaşmış biri olarak ben bile hissetmekteyim. Öyle olmasaydı, ufacık bir katkıdan ötede olmasını beklemediğim bu yazı da kaleme alınmış olmazdı sanırım.

as from:-

TRINITY COLLEGE
CAMBRIDGE
CB2 1TQ

19.11.75

Dear Dr. Nalbantoğlu.

Thank you for your letter of the 14th. I should be glad to have a talk with you if it can be arranged when you visit Cambridge; although I must warn you that I am very far from being an authority on European feudalism, let alone on 16th century agriculture in your part of the world (having done little or no work on any of this field since the time of my own 'Studies'). I am afraid that nowadays (since my retirement from lecturing and teaching) I am usually in Cambridge only on one day a week — living as I now do outside Cambridge. This day is usually a Wednesday, when I have the use of a room during the afternoon in the Economics Faculty Building (in Sidgwick Avenue, a short distance away from the centre of Cambridge, and from this College). A weekend (which you mention as a possibility) would not be very convenient, I regret to say. But should you

be able to be in Cambridge mid-week, I would gladly arrange an appointment to see you one Wednesday afternoon in the middle of ~~September~~ December or early January before your term starts again. Please write and suggest a date, and I will write and confirm it (I hope).

I certainly remember Mr Boratav well, and have his book which he was good enough to send me. Please convey my regards and remembrances to him if you should communicate with him.

Yours sincerely

Maurice Dobb.

TRINITY COLLEGE
CAMBRIDGE
CB2 1TQ

College Farmhouse
Fulbourn
Camb.

5.12.75

Dear Dr. Nalbantoğlu.

Thank you for your letter which I received to-day. I hope it will not be too much trouble to you to come to Cambridge mid-week. I would gladly see you on the afternoon of the 17th in the room I use (No. 8 on the first floor of the Economics Faculty Building in Sidgwick Avenue). The building in question is at the far end of what is called the Arts Block; and Sidgwick Avenue itself is about 15 minutes walk (westward across

the river) from the centre of Cambridge. I could arrange to be there between 2.30 P.M. and 3.0 P.M. — should we say about 2.45 if that suits you?

sincerely

M. H. Dobb.

as from:-
TRINITY COLLEGE
CAMBRIDGE
CB2 1TQ

29.12.75

Dear Dr Nalbantoğlu.

I have read your paper on Ottoman feudalism with much interest, and duly return it as you asked since it is your only corrected copy. Certainly from the way you describe the situation in those centuries there seem to be some close analogies with English (and West European) feudalism, and I should certainly say that the situation as described came within the definition of feudalism that I gave in my 'Studies' and which you quoted to me.

The only constructive comment that it occurs to me to make concerns the role of merchant capital. It seems to me that you are quite right in treating merchant capital as not being necessarily a progressive force so far as the birth or growth of capitalist relations is concerned. At least, I gather this to be the implication of what you say. Yet I feel that there is room for some clarification of this, and also with concrete examples (if there be sufficient evidence) of the way in which foreign trade acted at the expense of the investment of capital in internal trade, and hence growth of a home market. In places there seems to be even some hesitation and uncertainty here, especially in the later part of the paper. On page 21, for example, you speak of industry being dependent on the development of merch-

capital — but yet earlier you seem to have shown that there was a contradiction between the two. Is it not possible that the subsequent contraction of East-West trade (of which you speak) encouraged some 'turning in' of some sections of merchant capital towards financing and accounting internal trade? Yet not enough apparently to develop small-capital-wage-labour relations in either agriculture or handicraft industry! I think your account would be strengthened in this latter part if more were said about the exact way in which trade between town and country could be expected to encourage such development (e.g. by encouraging social differentiation within the petty mode of production?) — more specific treatment of the concrete conditions favouring all this, and for either investment in petty industry (based on wage-labour) from outside or for some measure of capital accumulation from within it.

On pages 22–4 you mention changes in labour-land ratio. I wonder whether it is worth developing the analogy (and contrasts?) here with 14th and 15th century England? Would one not expect surplus population to serve as a stimulus to the birth of wage-labour relations? (You seem to stress 'social discontent' as the product of it, e.g. bottom of page 24.) Of course, in 14th century England, the population-decline of that period (due to plague etc.) strengthened the hand of peasant revolt in exacting concessions — and seems to have helped to precipitate the 'crisis of feudalism' and its weakened hold in the 14th Century.

I am very grateful to you for letting me see this paper and for the chance of meeting you.

Best wishes to you.

sincerely

Maurice Dobb

Have you come across a recent American book by Williamson (I'm afraid I've forgotten the exact title)? It is largely about feudalism, and quotes the Dobb-Sweezy debate a good deal. I've seen it quoted in connection with Perry Anderson's book; and I gather that Anderson's book is, although all three books are [illegible]

STUDIES
IN THE DEVELOPMENT
OF CAPITALISM

To Dr. H. Inal
Dalbastoğlu

with good wishes and
regards from

Maurice Dobb.

Cambridge 17.12.75.

Maurice Dobb'un elyazı örneği:
Studies in the Development of Capitalism kopyasına yazdıkları

EK II

Osmanlı Toplumunda Sosyo-Ekonomik Değişim ve Tüccar Sermayesi*

Nalbantoğlu, H. Ünal

Genel olarak ticaretin ve özellikle *tüccar sermayesi*nin toplumların sosyal ve ekonomik değişmesinde ne ölçüde etkin bir rol oynadığı 18. yüzyıl ekonomi politikçileri tarafından tartışıldığı gibi sonradan bu konuda K. Marx, M. Weber, W Sombart ve H. Pirenne gibi bilim adamlarınca da değişik olduğu ölçüde ilginç kavramlaştırmalara gidilmiştir. Aynı konu 1950'lerde yer alan bir tartışmada, Avrupa'da feodal toplumsal-ekonomik sistemden kapitalizme *geçiş süreci*nin temel kuramsal meselelerinden biri olarak yeniden ele alınmış bulunmaktadır. M. Dobb, P. M. Sweezy, K. Takahashi, R. Hilton ve C. Hill gibi iktisatçı tarihçiler arasında sürdürülmüş olan bu tartışmaya sonradan G. Lefebvre, G. Procacci, E. Hobsbawm ve J. Merrington tarafından yapılan katkılar, bu konunun günümüze kadar canlılığını koruduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada, Avrupa toplumlarının tarihsel evriminden kopuk olarak ve farklı bir model içinde görmemizin, şimdiye dek sanıldığının tersine, pek de mümkün olmadığını düşündüğümüz Osmanlı toplumunda *tüccar sermayesi*nin niteliği ve toplumun evriminde oynadığı tarihsel rolün hangi yönde olduğu tartışma konusu yapılmaktadır. M. Rodinson, S. D. Goitein ve diğer bilim adamlarının kaynaklar üzerinde yaptıkları çalışmalara dayanan genellemeleri İslam Orta-Doğu'sunda prekapitalist dönemin tüccar sınıfı ile Avrupa'daki tüccar sınıflar arasında toplumsal fonksiyonları bakımından anlamlı benzerlikler bulmamıza olanak tanıdığı gibi, Osmanlı toplumsal-ekonomik tarihinin değişik cephe ve aşamaları üzerine yapılan kaynak ve sentez çalışmalarının dikkatli bir incelemesi de Osmanlı İmparatorluğu'nda tüccar sınıflarının tarihsel rolü konusunda benzer bir sonuca ulaşmamızı mümkün kılar görünmektedir. Başka bir

(*) Kaynak: First International Congress on the Social and Economic History of Turkey: 1071-1920, **Bildiri Özetleri/Abstracts of the Papers** (Ankara: Hacettepe University, 1977): 33-35. Onca işi arasında daha önce yayımlanmış bu özeti eldeki seçki için bilgisayarda yeniden yazma zahmetine katlanan Bn. Reyhan Varlı-Görk'e teşekkür ederim.

deyimle, gerek Avrupa'da gerekse Yakın Doğu toplumlarında tüccar sermayesi, toplumun siyasi yapısındaki merkezileşme derecesinden bağımsız olarak, genel merkezi ve gerekse yerel feodal soylularla ittifak ve bütünleşme eğilimi göstermekte ve ayrıca, üretim araçların geliştirilmesi biçiminde bir sermaye birikimine girişme riskini göze almamaktadır. Bunun yerine, nakdi servet biriktirmek ve bu serveti, toprak satın alarak, egemen *askeri* sınıf üyelerini borçlandırarak, sonradan yaygınlaşan *iltizam* sisteminde aktif rol oynamak ve idari mansıpları ele geçirmek suretiyle arttırmak, böylece toplumda hâlihazırda kendisine tanınmış olan imtiyazlı durumu güçlendirmek yolunu tutmaktadır.

Bu toplumsal sınıfın aynı zamanda, feodal rant üzerine varlığını sürdüren askeri sınıf üyeleri ile olan ittifakı hatta giderek, çoğu büyük tüccarın bu sınıfın fonksiyon ve yetkilerinden bir kısmını kendilerininkine eklemeleri bağımlı köylülüğün aleyhine bir gelişmeye yol açar. Gene tüccar sermayesinin aracılığıyla tarımın ticarileşmesi olgusu hâlihazırda var olan prekapitalist tarımsal ilişkilerin hızla çözülerek ücretli emek-gücünün yaygınlaşmasını sağlamış gibi görünmektedir (buna ilişkin olarak tarımda yoğun tefeciliğin *re'âyâ* üzerindeki yıkıcı etkilerini ve timar sisteminin zararına 17. yüzyılda hızla yayılan *çiftlik* sistemini hatırlamalıyız.) Öte yandan askerî sınıf mensuplarının da ticaret ve tefecilikle uğraşmaları, bu iki sınıf arasında birçok yörede bir çıkar birliğinin güçlendiğini iddia etmemizi mümkün kılıyor. 17. yüzyıldan itibaren Balkanlar ve Batı Anadolu gibi, Orta ve Batı Avrupa pazarlarına da yönelik bir ticari tarımın geliştiği bölgelerde yaygınlaşan *çiftlik*'ler, Doğu Avrupa ve Rusya'dakine benzer bir *ikincil serflik*'den burası için de söz edilebileceği konusunda bizi uyarmaktadır.

Öte yandan tüccar sermayesinin hegemonyası sınaî üretimin nitelik ve gelişmesini de koşulladığından ve bizzat kendisi, genelde uzak deniz ve kervan ticaretinin sınırlı lüks emtiası üzerine ihtisaslaşmış bulunduğundan, ülkelerarası ticaretin dalgalanmaları, ticari üretimin sınırlı düzeyde tutulmasını ve sıkı korporasyon kuralları yardımıyla kapitalisttik bir yarışımın engellenmesini doğurmuştur. Eski ülkelerarası ticaret rotalarının kırılma noktalarında gelişmiş bulunan Bursa gibi önemli ticaret merkezlerindeki belirli sınaî faaliyetlerde 15. ve 16. yüzyıllardaki atılımlar, hatta yerli ve yabancı tüccarların Selanik ve Ankara gibi merkezlerde Batı Avrupa'dakine benzer *Verlag* ya da *putting-out* sistemine başvurmaları, bağımsız bir endüstriyel gelişme göstergesi olmaktan çok ticaret sermayesinin sınaî üretimi denetim altında tutmasına yeni örneklerdir. Burada da rol oynayan en önemli etken, prekapitalist Osmanlı devletinin ticaret ve

sınaî üretim karşısındaki zihniyetinden çok –ki devletin özellikle büyük tüccarları koruduğu ve teşvik ettiğine dair elde sağlam kanıtlar vardır– İtalya kent devletleri ve Kuzeybatı Avrupa ile sürdürülen ticaretin yeni gereksinimleridir. İç pazarı ve sanayii erken dönemde gelişmeye başlayan Kuzeybatı Avrupa toplumların ürettiği mamul maddelerin bizzat Osmanlı pazarlarında yerli mamullerle yarışıma girmesi ve dış talepte artık daha çok sanayi hammaddeleri ve tarım ürünleri yönünde bir kaymanın yer alması, Osmanlı sanayiindeki gelişmeleri olumsuz yönde etkilemiştir. 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşan bu eğilimin 16. yüzyıl gibi erken bir zamanda dolaylı bir biçimde de olsa başlaması, tüccar sermayesinin ileridеki gelişim ve niteliğini koşullayan bir dış etken olarak göz önünde tutulmalıdır. Bunun yanında, ticaretin yaygınlaşması varolan feodal sistemin toplumsal-ekonomik ilişkilerinde kısmi çözülmeler yaratmakta is ede onun yerine otomatikman kapitalist bir toplum sisteminin gelmesini güvence altına almaz. Osmanlı toplumunda da eski toplumsal sistem yer yer çözülmeye uğrayarak *geçiş sürecine* girilmiş; fakat tüccar sermayesinin yeni dış ticaret ilişkileri ile de güçlenen tutucu rolü, Batı Avrupa'da 18. yüzyılın sonunda yeni toplumsal sistemin egemenliğiyle sona eren yaklaşık 350 yıllık bu sürecin Osmanlı toplumunda uzun süre ilk aşamasından ileriye geçemeyişine katkıda bulunmuştur.

Tebliğde bu tartışmalar Osmanlı toplumsal-ekonomik sisteminin niteliğine ilişkin kuramsal savlardan bağımsız ele alınmaktadır. Bu vesileyle, Osmanlı sistemini *Asya Üretim Tarzı* modeli içinde ele almanın doğurduğu bazı kuramsal güçlükler ve bu kavramsal kalıbın oluşumunu hazırlayan, Batılıların Doğu toplumları hakkındaki eksik ve *avrupa-bencil* bilgi birikimi hakkındaki kuşkular, bir ölçüde de olsa belirtilmeye çalışılmaktadır.

III

Bilim, Üniversite, Yurttaşlık
(Pratiğe dönük saptama ve öneriler)

Tekno-bilim 'market'inde 'bilgi' üzerine aykırılıklar*

Bana ayrılan şu sınırlı sürede, bilim, teknoloji ve çağdaş üniversite hakkında ancak önemli gördüğüm birkaç nokta üzerinde kısaca duracağım. Bu sunum mesleğim olan sosyoloji ve bu disiplinin herhangi bir "uzmanlık" dalı adına yapılmadığı gibi sürekli çoğalan bilim dalları ve teknolojilere dağılma sürecinde dımdızlak kalmış felsefe adına da olmayacak. Kaldı ki, buradaki görüşler ne bir ağıt niteliği taşıyor, ne de şu günlerde kültür endüstrimizde çok popüler olan 'nostalji'yle yüklü. Yalnızca geçen yüzyılda Nietzsche'nin "iyi ve kötünün ötesinde" olarak nitelediği konumda durmaya, dolayısıyla konumuzla ilgili ne 'iyimserlik' ne de 'kötümserlik' taşımamaya çaba gösteren bir sunum dinlemekte olduğunuz.

Günümüzde giderek baskınlaşan bir eğilimden söz edelim önce. Kültür endüstrisi koşullarına her an uymaya zorlanan

(*) "*Bilim, Teknoloji ve Toplum*" Uluslararası Sempozyumu (14-15 Nisan 1999, İstanbul Teknik Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü) "Bilim, Teknoloji ve Toplum Üçgeninde Türkiye" panelinde yapılan, ardından da yayımlanan ["Tekno-bilim Pazarında 'Bilgi' Üzerine Bazı Aykırı Görüşler," **Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu**, ed. Hacer Ansal and Deniz Çalışır (İstanbul: İstanbul Teknik University/Institute of Social Sciences, 1999)] konuşmanın yeniden gözden geçirilmiş biçimi. Önemli gördüğüm ayrıntıda bazı eklemeler dışında, eldeki yazı "Dalgın Thales & Uyanık Üniversite A.Ş." yazımın bir türevidir.

akademik-üniversiter işleyişin parçası olarak oluşturulan her yeni bölüm, her 'disiplinlerarası' eğitim programı ya da merkezi günümüzde çoğu kez birer 'yatırım' gibi düşünülür ve değişen ölçülerde 'hızlı getiri' sağlaması beklenir. Söylediğimin tersine savlar olsa da, bunda dar ve kısa erimli 'araçsal akıllılıklar' (kurnazlıklar?) ötesinde hiçbir 'akıl ilkesi' içermeyen 'metalar pazarı'nın temel işleyişine uyum göstermenin, hatta özenmenin büyük bir payı var elbette. Gerçekte 'Us'a yaslanan bir 'usdışılık' gibi de düşünülebilecek olan, altını çizdiğim bu genel işleyiş, 'bölge çalışmaları,' 'kadın çalışmaları,' vb. türünden programlarda da, örneğin Antik dönemde söyleşi/tartışma (*lógos*) konusu olmayan 'sıkıcı' bir tekdüzeliğe yol açabiliyor kolaylıkla. Bundaki 'sıkıntı' konusuna birazdan bir alıntıyla değineceğim. Ne denli başarı oluruz bilinmeyen gelecekte bilemem, ama bizler ODTÜ'de iki yıldır sürdürülen "Bilim ve Teknoloji Politikaları Yüksek Lisans Programı"nın hazırlık aşamasındayken, kişisel kaygım bu tür bir kaymayı frenlemek için bir 'koruyucu kuşak'la (*cordon sanitaire*) da donatmaktı programımızı. Böylece, belki de günümüzde giderek delinen, fragmantasyona uğrayan bilgi *res publica*sını sürekli baskısı altında tutan esnek pazarlama tekniklerine körlemesine uyum göstermek yerine, 'bilginlik' (*scholarship*) uğraşı adına direnç gösterebilmek mümkün gibi geliyordu bana. Bu hususta umutsuz olmamı gerektirecek bir neden de yok henüz ortalıkta.

Gelelim bu yönde güdülenmemi besleyen diğer noktalara. Bunları tartışmaya önce olumsuz gibi görünen şu alıntıyla girişeceğim:

> "[Günümüzde] 'Bilim' [»*Wissenschaft*«] bilgide [*im Wissen*] sorgulamaya gerek duymayışın güvencesi olmayı sürdürmekte, bu nedenle de sorgulamanın tümüyle yittiği bu çağda sürekli olarak 'en modern' [»*Modernste*«] kalabilmektedir. Bütün erek ve gereksinimler belirlenmiş, bütün araçlar el altında, her tür yararlanım/çıkar sağlama [*Nutzniessung*] mümkün; geriye kalan yalnızca yapılan işlerdeki ince ayar farklılıkların üstesinden gelmek ve [düşün] sonuçlarının (mamûl-

lerinin) mümkün olan en geniş kapsamda ve en kolay yoldan kullanıma geçirilişini sağlayabilmek. Bütün bunlar ve daha nice başka [çabanın] sezmeksizin ve sezme gücünden yoksun olarak yönünde hızla aktığı nihaî gizli hedef ise, bizi saran kazanımlar çemberini dolduran topyekûn bir sıkıntı hali (krş. 1929/30 dersi) – ki bir gün en azından bu durumdan korkacak denli azıcık düşüngücü [*Wissenskraft*] halâ kalmış ise bu durumun cansıkıntısı niteliği artık gizlenemeyecek, var-olanların esneyeduran terk edilmiş Varlığı da [*gähnende Seinsverlassenheit des Seienden*] görünürleşecektir."[1]

[Aslında amacım, bilimler alanını kendine uğraş seçmiş, tutkusunu oraya yönlendirmiş bizler için alıntıda vurgulanan o ürpertici 'sıkıntı'nın ne denli önemli olduğunu tartışmak değil. Şu kadarını söylemekle yetineceğim yalnızca: her modern birey gibi ben de bu temelduyu (Grundstimmung) ya da salınım hâlinin yüzeye yakın türlerinden (örn. zamanın sürekli tüketicisi olup da "hiç zamanım yok!" demeyi dilinden düşürmeyen modern bireyin geneldeki hâli) payıma düşeni alıyor ve en diptekine vurmamak için tüm bedencanımla modernliğin formatladığı zamanımı çeşitli akademik meşguliyetlerle dolduruyorum 'sıkıntı'dan yani, bir türüyle 'sürünenzaman'dan kurtulmak için. En başta da, ekmek parası, ne yaparsın! (günümüzün alabildiğinde küresel *lingua franca*'sında, *One has to earn one's bread.*)]

Modern bilim ve teknoloji günümüz yaşamını alabildiğine sarmalamış olsa da, insan türüne özgü tarihsel dünyalar-

1 Bkz. Martin Heidegger'in ünlü düşün dönemecinde önemli bir kilometre taşı olduğu öne sürülen, **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)** [1936] **Gesamtausgabe** Band 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 1994): 157. Bu kısa ama yüklü paragrafında Heidegger 1929/30 dersyılında enine boyuna işlediği, modernliğin kökteki ruh kiplerinden (*Grundstimmung*) belki de en temeli addettiği 'sıkıntı'ya (*Langeweile*) anahtar bir rol yüklemektedir. Modern *Dasein*'ın içinde yüzmek zorunda olduğu bu durumun üç düzeyi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Martin Heidegger, **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, 1992) [Ing.: **The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude**, çev. William McNeill ve Nicholas Walker (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1995)]

dan yalnızca birinin devinip ulaştığı bir nokta. Bunun bizlerce sorgulanmayan bir metafizik olması elbette beraberinde her yeni teknik sıçrayışı insanın mutluluğu yönünde meyveleri hemen ya da çok yakında toplanacak bir ileri adım, bir 'ilerleme' olarak görmeyi de getiriyor. (Salt iyi yaşam koşulları sağlamanın tarihsel bir dil/dünyanın uzun erimli çöküşünü (*Untergang*) durdurmak anlamına gelmediği yönündeki görüşleri gündemim dışında bırakıyorum). Ama öyküsü en fazla dörtyüz yıl geriye giden bu "bilimsi"ci geleneğe özgü görüş insanlığın çoğu kez bilmeden ürettiği bütün gelenekler gibi bir önyargıya dayalı. Yanlış anlaşılmasın, gelişmiş ve yerleşmiş geleneklerin vazgeçilmez bir niteliği olan 'önyargılar' her zaman olumsuz görülmemelidirler, Gadamer'in yazdığı gibi. Paylaştığımız dilin dünyasında başkalarıyla iletişim ve söyleşiye 'önceden' varolan yargılara sahip gireriz her zaman ve söyleşide değişmeye başlar bu ön(ceden) yargılar. Bu nedenle, önyargılar her zaman kötü değillerdir; ama özellikle başka geleneklerle girebildikleri gerilim yüklü iletişimin turnusol kağıdında sınanmaya açık oldukları ölçüde.

Batı'nın metafiziği olarak da nitelendirilen felsefe, yaşamın bütününü kapsama ve artık yeşererek ondan bağımsızlaşan bilim pratiklerine bir çatı sağlama iddiasından feragat ederek, modern üniversitenin teknik örgütlenişine uymak ve tıpkı diğerleri gibi bölümleşmekle yetinmeyi öğrendi. Ömrü 18. yüzyıldan pek de gerilere gitmeyen şu ünlü Alman tabağı '*Kultur*' da 'şirket kültürü,' 'pop kültürü' ve daha nice kültürlere bölünmek zorunda kalarak, özellikle 'metalar dolaşımının' esneyişine (ve esnetişine) boyun eğerek dar alanlara sıkışıp kalmayı, çoğukez bir yavansöylem, boş lâf (*das Gerede; empty chatter*) olarak çiğnenmeyi kabullendi.[2] Biz modern insanlık da 'Uygarlık' sözcüğünün ilerleme uğruna sık sık barbarlıkla kolkola gezmesini kanıksar hale geldik; hatta akademik dünyada

2 Bu hususta bkz. Theodor W. Adorno, "Theorie der Halbbildung, [1959]," **Soziologische Schriften I** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979): 93-121. [Ing.: "The Theory of Pseudo-Culture," **Telos**, No. 95 [XXVI/1] (Bahar 1993): 15-38.]

bazılarımız düşüncenin dönüşüm kumbarasından çıkma suya tirit 'tarihin sonu' türünden ikinci el vahiylerin "hep birlikte sıkılalım" çağrısını esneye esneye dinlemeyi sürdürebiliyoruz. Sanki 'gündelik yaşamın' koyun koyuna yaşadığımız o sıradan uğultusu, çalçeneliği ve kaçınılmaz sıkıntısı yetmiyormuş gibi.

Durum bu denli vahim mi? Bence değil başta da işaret ettiğim gibi. Küçüldüğü iddia edilse de, modern ulus-devletlerinin birçok konuda olduğu gibi kültür (*Kultur*) ve kültürlenme (*Bildung*) konularında da nihaî karar mercii olmayı sürdürdüğü şu içine doğup yaşadığımız dünya her şeyden önce araçsal akıl şablonlarının sürekli deri değiştiren kapitalist işbölümüne uyarlandığı bir sivil, belki de uygarlık-ötesi, sivil-sonrası toplum dünyasıdır da. Kısacası, toplum alanında yer alan her yeni süreç ve taşıdığı çelişkiler modern ulus-devletin işleyiş alanına hemen taşınıvermektedir. Bu bakımdan modern zamanların üniversitesi ister devlet üniversitesi olmuş ister vakıf üniversitesi ya da özel üniversite, fark etmez. Bu konuda duyulan ciddi kaygılar çoktandır (özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki dönemde) birbirinden çok farklı hatta karşıt yaklaşımlara sahip düşünürlerce dile getirilmişti.[3]

---

3 "Dalgın Thales & Uyanık Üniversite A.Ş." başlıklı yazımdan doğrudan alıntılarsam, örneğin Martin Heidegger *Was ist Metaphysik?* başlıklı ünlü Freiburg üniversitesi konuşmasında (1929), genelde *Naturwissenschaften* (Doğabilimleri) ve *Geisteswissenschaften* (Tininbilimleri) olarak ayrılmış bilim dallarında geçerli araştırma yöntemleri ve tekniklerinin farklı olmaları (*Exaktheit* karşısında *Strenge*) çok tartışıldığı halde, gözden kaçırılan esas önemli hususun bilimler arasındaki bölümlenişin artık üniversitelerin teknik örgütlenmesi altında, o da yapay ve zorbela gerçekleştiği gerçeğine dikkatleri çekiyor; bütün bilimlerin üzerinde yeşerdiği toprağın ise özünde kuruduğunu öne sürmekteydi (bkz. **Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik?**, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu yay., 1991). Heidegger, çok sonra yayınlanan 1941 Yaz yarıyılı derslerinde de modern akademik yaşamın çalışanları hakkında onlara hiç de hoş gelmeyebilecek şu çarpıcı gözlem ve yargıda bulunacaktır: "Eğer köylü kendini [gıda] tedarik sanayiinde işçiye dönüştürüyorsa, bu önde gelen bir bilim adamının bir araştırma enstitüsünün yöneticisi olmasıyla bir ve aynı süreçtir. [»Wenn der Bauer sich zum Versorgungsindustrie Arbeiter wandelt, dann ist dies derselbe Vorgang, gemäß dem ein maßgebender Gelehrter in einem Forschungsinstitut zum Betriebsführer wird.«]" **Gesamtausgabe, Band 51: Grundbegriffe** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981): 38 [Ing.: **Basic Concepts**, çev. G. E. Aylesworth, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1993: 33]. Frankfurt Okulu ku-

Bu durumdan çıkarılacak en önemli derslerden biri şimdiye dek evrilegelen üniversitenin, çağımızın en duyarlı düşünürlerinden Hans-Georg Gadamer'ce altı çizilen, gene de çok sık göz ardı edilen şu özelliği: Üniversite özerkliği çoğu kez himaye altında işlemiştir. Devlet üniversiteleri dünyanın hemen her yerinde ulusal-devletlerin himaye ve denetimi, özel üniversiteler de kârlılık ilkesinin denetimi altındadırlar. Akademik özgürlük de denetim gücünü elinde tutanlarca istediklerinde geri çekme hakkını kendilerinde gördükleri bir bahşetme, bağış ve bahşiş olarak düşünülür. Bunun getirebileceği sinmişlik ve sinisizme karşın, bilimi kendine ekmek kapısı ötesinde yaşamboyu uğraş seçmiş olanlar için önemli olan, bilimlerin şu daracık alanında düşünme ve bilgi üretme özgürlüğünü dıştan sınırlayıcı, tehdidkâr önlemlere karşı ince yöntemlerle yaşatmayı sürdürmektir. Bu bütün dünyada olduğu gibi, Türkiye için de böyle. Şunu bile ileri sürebiliriz: Devletçiliğin yaratıcılık ve girişkenliği körelttiği, en azından yüksek öğretim kurumlarının devlet himayesinde iyi işlemeyeceği mantığıyla kurulan özel üniversiteler bile para basan "ma'lûmât fabrikaları" olmanın yanında, hâlâ modern "devletin ideolojik aygıtı" olarak işlerler. 'Devleti küçültme' apolojistlerinin iddiaları tersine, Türkiye'de de Reaganizm-Thatcherism taklidi Özallaşma döneminin monetarizmi altında kölece bir tavırla örnek alınan Batı toplumlarında genelde halka, özelde de yoksullara hizmet götüren devlet aygıtları varlıklı sınıfların malına mal katmak için 'özallaştırılır,' küçültülür, tasfiye edilirken, diğer ma'lûm aygıtlar, tam tersine, küçülmek bir yana, derinleştiler. Bundan çıkarılabilecek ana ders şudur: İdeolojik mistifikasyonlardan sıyırdığınızda, devlet ile pazar birbirlerine zıt toplumsal kurum ve süreçler değil-

---

ramcılarından Max Horkheimer de, benzer biçimde "Eleştirel Teori"yi açtığı yazısında hem örnek alınan doğa bilimlerinde hem de sosyolojide kuramsal ve görgül araştırma ayrımının yapılıyor olmasına karşın, bilimsel çalışmanın yapısal bakımdan özellikle akademik çevrelerde sınai üretim biçimine uyarlı işlediğinin (*unter der industriellen Produktionsweise*) gözden kaçırılmaması gerektiğini vurguluyordu (bkz. Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie," **Zeitschrift für Sozialforschung**, VI/2 (1937): 247-8).

dirler. En büyük 'özel' işletmelerin bile 'devlet küçülsün!' derken arsızca, sürekli sırtlarını finansman kaynağı olarak devlete yaslamayı sürdürdükleri koşullarda, serbest ekonominin 'sivil toplum'un güvencesi olduğu iddiasının müşterisi olmak ve hiç de masum olmayan bu modern masala inanmak için ortada hiçbir meşrû neden göremiyorum. Üstelik, akademik *pazaryeri* neden aynı trendin dışında kalsın ki? Hegel'in "Hukuk Felsefesinin Ögeleri"ndeki usyürütüşünü izlersek, tarihselliği içinde bir sivil toplum nasıl biçimlenmişse devletinin de anahatlarıyla ona uyarlı biçimlendiğini öne sürmemizde hiçbir sakınca yoktur. Çünkü, belki de ilk modern devlet felsefecisi sayılması gereken Hegel'in sözünü ettiğim yapıtındaki devletin baskı aygıtları ('iç'=siyasi devlet) ile ideolojik aygıtları (yaklaşık 'dış' devlet=sivil toplum) ayrımını rüşeym halinde görmemek olanaksızdır.[4]

Kendisini çevreleyen dış koşullamaların zorladığı kısagörüşlü ve buram buram 'erk istenci' kokan iç düzenlemelere rağmen, şu adına 'üniversite' dedikleri kurum gene de insanlığın o büyük evreninin küçücük bir modelini barındırıyor kendi yaşayan paralel evreniyle. Bugün şöyle bir ikilemle karşı karşıyayız: Bilgiye-kör (genelde bu bir aymazlık sorunu gibi görün-

4 Bunu bilgilendirim (*information*) salgılayarak insanı içinden biçimleyen (*inform*) her tür meta pazarı, bu arada 'kültürel' metalar, beyin sermayesi işletmeciliği ve 'best-seller' listeleri yüklü 'kültür pazarı'na egemen dinamiklerden de kolayca görebiliriz. Aynı şeyi 'liboşluğuna' soyundukları pazarda dolaylı ya da doğrudan geçim kaynaklarını oluşturan tekelci iktidarlar ve ekonomik çıkarlar gerektirdiğinde hemen devletin himayesini talep etmeye, diğer zamanlarda da 'Osmanlı artığı, despotik devlet,' vb. türünden tarihsel doğruluğu epey su götürür boş lâflarla, devletin "sivil toplum"dan elini çekmesini talep eden okumuş kesimlerin, yavansöylemlerini izleyerek de anlayabiliriz. Oysa, Avrupa'nın yakın tarihinde bazen "[görece] yüzer gezer entelijansiya" (*relativ freischwebende Intelligenz*) olarak da nitelendirilen [bkz. Karl Mannheim, "The Problem of the Intelligentsia: An Inquiry into Its Past and Present Role," Essays on the Sociology of Culture, Londra: RKP, 1967 [1956]: 105-1069 kesimler, istemediklerinden değil ama kapitalist pazarın ve modernliğin başka süreçlerinin zorlaması sonucu, hâmîsiz kalarak başlarının çaresine bakmak, bu arada topluma 'sanat' vb. Adına kendi müdahalelerini geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu konjonktürlerde devletin dolaysız çıkarlarını güden araçsal us tersini gerektirmedikçe, 'özgürlük' dedikleri bir yerde entellektüel tüketici bireyin elindeki tek seçenek olarak ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi piyasa ideolojisinde de tüketici özgürdür!

müyor aslında) ma'lûmât (*information*) uzmanlarının imalâtını sürekli sermayeye dönüştüren 'uyanık üniversite a.ş.' mi, yoksa dalgın Thales'lerinin para etmez üretimlerini de özendirmeyi inatla sürdüren çağdaş üniversite mi? İşte önümüzde akademik varoluşumuzu belirleyecek önemli bir tercih. Buradaki 'çağdaşlık' sözcüğünün de, tıpkı Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuna getirdiği ince yanıtta olduğu gibi, istenç ve cesarete gönderme yaptığının altını çizmek gerek. *Gerçek bir alçakgönüllülük, sık sık acılı bir yalnızlık, ve o çok özel dalgınlık*: işte "yurttaş" sıfatıyla bilim insanındaki gerçek gücün üç kaynağı. Sanırım sorun salt bir bilgi sorunu olarak kalmayıp, üretilen bilgiyi yaşam için anlamlı kılan ve Kant'ın değindiğimiz yapıtlarında bir önkoşul olarak konumladığı sezilen bir "medenî cesaret" sorunu olarak da karşımıza çıkıyor. Çünkü, sözü edilen üç güç kaynağının altını çizen Gadamer'in bir kez daha hatırlattığı gibi,[5] en azından bilimsel çalışmalarımıza anlam ve yön verecek teorik konumların gerektirdiği özgürlük alanının serpilmesi için onun bizlere armağan edilmesini bekleyecek yerde, eldeki daracık alanı kullanmanın ve genişletmenin tamamlanmamış bir görev olduğunu unutmamak zorundayız.

Başkalarının söyledikleri üzerinde biraz oynamama izin verilecek olursa:

> " *bitipgiden peri masalları; süregiden tarihöyküsü.*"

Bizi bilimcilik oynamak yerine bilgi üretmeye zorlayan da bu olsa gerek.

---

5 Hans-Georg Gadamer, »Die Idee der Universität – gestern, heute, morgen« Die Idee der Universität: Versuch einer Standortbestimmung (Berlin: Springer-Verlag, 1988): 1-22.[Ing.: "The Idea of University – Yesterday, Today, Tomorrow," H.-G. Gadamer on Education, Poetry History: Applied Hermeneutics, çev. Monica Reuss ve Laurence K. Schmit (Albany: SUNY Press, 1992): 47-59.]

Türkiye'nin VII. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda önerilebilecek bilim ve teknoloji politikası: sosyolojik saptamalar*

Yeni bir kalkınma planı hazırlığı içinde olan ülkemizde bilim ve teknoloji politikasının, günün hem küresel hem de yerel toplumsal, ekonomik ve kültürel konjonktürleri gözönünde tutularak ülkeye en fazla yarar getirecek biçimde oluşturulması herhalde hepimizin arzusudur.

Konuyla ilgili literatürde sıklıkla, sanayi toplumunun geride bırakılarak 'enformasyon/bilgi' toplumuna geçilmekte olduğundan söz açılır.[1] Ülkemizin de belirli bir sınaî gelişmiş-

(*) İlk biçimiyle daha önce **DPT VII. Beş Yıllık Kalkınma Planı, Bilim ve Teknoloji Politikaları İhtisas Komisyonu, Alt Komisyon Raporu**,'na Ek. II olarak "yazarının kişisel görüşlerini yansıtır" ibaresiyle eklenmiştir. (Ankara: 1994). Sonradan düzeltilerek **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık** (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000) içinde yer almıştır. Yazı okunurken, yazıldığı günlerin koşulları ve öncelikleri akılda tutulmalıdır.

1 Girilen yeni dönemi nitelemede kullanılan *information* sözcüğünü 'bilgi' olarak çevirmekten kaçınmak gerekir. İngilizce'de *information* ve *knowledge* sözcükleri arasında her zaman açık olmasa da ince ama çok önemli bir anlam farkı olduğunu düşünüyorum. Dilimizde daha iyi bir karşılık bulunana ya da türetilene dek, bunlardan ilkini çoğunlukla dıştan yeni görünmesine ve yerine göre yararlarına rağmen temelinde herkesçe bilinenin tekrarı olması, dolayısıyla kişi yaşamına anlamlı bir değişiklik getirmemesi nedeniyle, 'bilgilendirim' ama daha çok 'ma'lûmât' (malûm-u ilâm), ikincisini ise katkısıyla kişiyi zenginleştirmesi nedeniyle 'bilgi' sözcüğüyle karşılamayı yeğlemek bu konuda yaşanagelen kavram ve düşünce karışıklığını bir ölçüde aşmaya da yardımcı olacaktır.

lik düzeyine ulaşması ve gerek devlet gerek özel sektör sanayilerinin değişen ölçülerde teknolojik yenilenme içine girmesiyle birlikte, devlet ve özel sektörün kendi hedefleri açısından yeni enformasyon teknolojileri yoluyla hem sınai üretimi artırmak hem de 'bilgi' (*knowledge*) ve 'bilgilendirim' (*information*; ma'lûmât) akışını arzulanan yön, nitelik ve yoğunlukta gerçekleştirmek çabası çok önem kazanmaya başlamış bulunmaktadır. Böylesi bir sıçramanın istenilen, arzulanan düzeylerde gerçekleşmesi, önünde sonunda uygun ve istikrarlı ekonomik ve siyasi işleyişlerin oluşmasına bağlıdır. Müdahalesiz, kendiliğindenliğine bırakarak uygun koşulların oluşmasını beklemek ise pek akla yatkın olmadığından, her ülkenin kendi çıkarlarına uygun bilinçli bilim ve teknoloji politikalarının geliştirilmesi bir kaçınılmazlık arzeder.

Konuya içinde yer tuttuğu, doğrudan etkilendiği dünya konjönktürünü unutmadan, Türkiye bağlamında eğilmek gerektiğinde bence hemen iki nokta önem kazanmaktadır:

Bunlardan ilki "küreselleşme"yle ilgilidir. Evet, küreselleşme vardır, ama dünya ekonomisi de eşitsiz gelişir. Öyle olduğundan dolayı da birçok "çevre" ülkesi, bırakalım "enformasyon" (ma'lûmât) toplumuna geçmeyi, sanayileşmesini dahi tam gerçekleştirebilmiş değildir; hem de Batı'nın artık ıskartaya çıkardığı teknolojilere talip olacak kadar. Türkiye ise bu bakımdan biraz daha şanslı gibi görünse de bağımsız olmayan bir konumdadır. Gene de, henüz "bilgi toplumu"nun olmasa dahi "malûmat çağı"nın gerektirdiği bilim ve teknoloji politikalarını geliştirmeye olanak tanıyan birikime yeterince sahip görünüyor.

Ama şurası da önemli: Madem ki şu anda tümüyle kendimiz gereklilik ve standartlarını geliştirerek ona uygun imal etmek yerine halen büyük ölçüde dışarıdan bilgi ve teknoloji aktarmayı sürdürüyoruz, biraz da Batı ülkelerinde öteden beri tartışma gündeminde olan bir konu ve kaygıya dikkat edelim. O da yeni iletişim teknolojilerinin iki yüzüyle ilgilidir. Evet, bu yeni teknolojiler insanları daha güçlü ve özgür kılıcı gibi görünürler ve bu kısmen doğrudur; ama bu teknolojilerin kullanımına içkin, ciddi bir tehlikenin de bulunduğuna işaret etmek gerekir. TV

teknolojisinin dünyada ve ülkemizde yaydığı 'bilgilendirim'in genel düzeyinden de anlaşılacağı gibi, bu tehlike de insanların medyatik sloganların bombardımanı altında kolayca edilgen haber tüketicileri durumuna düşmeleri, zihnini özgürce kullanamayan, tam tersine zihinleri bu teknolojilerce iletilen mesajların kolayca biçimlendirdiği varlıklara dönüşmeleridir. Sloganlaşmış 'ma'lûmât' paketleri bıraktık 'bilgi'yi, sağlıklı haber düzeyine bile seyrek ulaşırlar ve bir ülkenin yurttaşlarının genel kültür düzeyini yükseltmeye katkıları zayıftır. 'Batı'daki literatürde bazı düşünürlerce bu durum bir tür genelleşmiş 'şizofreni' olarak nitelenerek tartışılmıştır. Okumuşları bile tehdidi altında tutan bu durumun erken işaretlerine 'Batı'da daha 1940'ların sonunda dikkat çekilmişti. Şimdilerdeki baskın eğilimlere bakılacak olursa, bu durum bir tür nihilizmin de kaynağı gibi. Medya'nın da etkisi altında giderek yapay düş dünyalarına gömülen, özgürce kendi kanı ve 'bilgi'sini oluşturmak yerine, yararlı yararsız onca 'ma'lûmât'ı ayrıştırma gücünden yoksun kılınan bir yeni insan türüdür burada söz konusu olan.

Yeni bir plan uygulaması döneminde, ciddi bir bilim ve teknoloji politikası, öteden beri tartışılan ama şimdiye dek pek gerçekleştirilememiş uygun ekonomik ve sosyal koşullar yanında artık 'küresel' nitelik taşıyan bu gibi sosyolojik gerçekleri de ciddi olarak düşünmek zorundadır. İstesek de istemesek de 'ma'lûmât toplumu' insanlarda genelleşmiş yeni bir tür cehalet de yaratarak, her geçen gün gözümüzün önünde oluşmaktadır zaten. Artık önemli olan, ne işe yaradığını uzmanların bile kolayca söyleyemediği, çoğu gereksiz ve yönsüzleştirici bir 'bilgilendirim' çöplüğü içine gömülmeden 'bilgi' toplumunun gerçekleştirilmesi yönünde çaba göstermektir. Elbette bu yönde bir yaklaşımın benimsendiği durumda, hemen hangi gerçekçi siyasi önlemlerle, ne tür özgül iktisadî ve bilimsel-teknolojik politikalarla bu uzun erimli hedefin gerçekleştirileceği ayrıntısıyla düşünülmek zorundadır. İşte bu noktada konumuzla ilgili birkaç noktayı vurgulamak gerekir; şöyle ki:

1. Bir bilim ve teknoloji politikasını oluştururken, genel olarak ülkenin insan kalitesinde, özelde de gereken uzmanca bil-

gi-beceri düzeylerinde kısa zamanda bir yükselme yaratılabilmesinin elverişli koşulları varolan sınırlılıklar zorlanarak nasıl yaratılabilir; bu ayrıntısıyla tartışılmalıdır. Artık günümüzde 'büyük' bilim adamı çıkarmak türünden basmakalıp düşünce ve sloganlar bir yana bırakılarak, onun yerine 'takım çalışmasına' yatkın ve kısa zamanda iş üretebilen nitelikte bilim adamı ve teknolojist yetiştirilmesi hedeflenmek zorundadır. Bir ülkede en elverişsiz koşullarda bile bir iki büyük bilim adamı her devirde çıkabilir. Esas önemli olan, yüksek nitelikli, kendi alanında yeni bilimsel ve teknolojik gelişmeleri sürekli izleyen 'nitelikli' *ortalama* uygulayıcıların sayısının artmasıdır. Eğer bir yanda özel sanayi öte yanda da siyasi otorite ile üniversiter kuruluşlar arasında varolanın ötesinde ve her üçü için tatminkâr yeni ilişkiler geliştirmek hedefleniyorsa, bu hedefin ciddiye alınması gereklidir.

2. Yeni teknolojilere uyum söz konusu olduğunda Türkiye'de ciddi hiçbir kültürel engelden söz edilemeyeceği de yeterince açıktır. Yeni bir teknolojinin ekonomik fizibilitesi anlaşıldığı anda o ana dek yerleşik gibi görünen ilgili tüm normlar ve değerler hızla dönüşmeye başlar. Belki de tek direnç noktası, yeni teknolojilerin gerektirdiği iş temposu karşısında olası ama kaçınılmaz olarak geçici bir uyumsuzluk olabilir. Bu da tarıma dayalı, köylü toplumu kalıntısı çalışma alışkanlıklarıyla pazara özgü kargaşanın düzeni içiçe geçtiğinde sergilenen, ama aşılması çok zaman almayacak bir süreçtir. Burada da yeni teknolojilerin füzyonunu hızlandıran özendirici 'insan mühendisliği' teknikleri ve meslek içi eğitim önem kazanmaktadır.

Eğer bir gelişen ülkenin yetişkin insangücü kalitesi ile bilimsel ve teknolojik uygulamalar arasında bu türden ilişkiler kurulacaksa, anında ya da kısa erimde getiriye dönük dar görüşlü seçimlere hemen yönelmek yerine, uzun erimli düşünmek en gerçekçi yoldur. Burada da 'eğitim,' 'araştırma' ve 'buluş' faktörleri hem 'bilim' hem de 'teknoloji' düzeyleri için ayrı ama aynı zamanda bu iki düzeyin etkileşimi çerçevesinde eşgüdümlü düşünülmek zorundadır. Bunlardan ilki doğrudan teknolojilerin (hem maddi teknikler hem de '*know-how*'

anlamında) uygulamasına dönük ve giderek onları geliştirirken ve buluş yapmayı da körükleyen takım ruhlu bir üniversiter eğitim ve araştırma faaliyetidir. Bu tür bir eğitim özel sanayi ve devlet kuruluşları ile üniversite arasında köprü atmanın kısa ve etkin yoludur. Ama bir de ancak görece uzun erimde gerçekleşmesi mümkün olduğundan aceleci zihinlere zahmetli görünen, ama tam da birinciyi sağlam temellere oturtacak olan ikinci bir yol vardır. O da, hem doğa hem de toplumla ilgili 'temel bilim' alanlarında uygulamayla da sürekli etkileşim içinde eğitim, araştırma ve buluş faaliyetini özendirmektir.

Bu arada bugüne dek gelen ciddi bir yanlışlık ve yanlılığa son vermek gerekiyor. O da 'temel bilim' diye salt doğa bilimlerinin anlaşılmasından kaynaklanan ciddi yanlışlıktır. Oysa "toplum ve insan bilimleri" de en azından "doğa bilimleri" kadar 'temel bilim'dirler. Üstelik, bu bilimlerin de teorik olduğu kadar uygulamaya dönük yanı vardır. Doğa bilimlerinde matematiksel kesinlik ilkesinin görece işliyor görünmesi bu bilim dallarını toplumu ve insanı bütün karmaşıklığı içinde inceleyen bilgi dallarından daha temel yapmaz; en fazla karmaşık zenginliği içindeki doğa ve her tür yaşamı bir denklemler dizisinin basitleştiriciliğine indirger. Bu nedenle, şimdiye dek üniversiter eğitime egemen bu tekdüze ve pek de işlemediğini hemen herkesiz sezip de değişik güdülenmelerle tartışma gündemine taşımadığı zihniyetin bir yana bırakılması, onun yerine daha çağdaş bir temel bilim anlayışının bu düzeyde eğitim ve araştırma faaliyetini yönlendirmesinin zamanı gelmiştir. Son yıllarda belli başlı bazı dünya üniversitelerinde uygulamalı dallarda bile bilim tarihi, bilim felsefesi ve bilim/bilgi sosyolojisi alanlarında derslerin programlarda yer alması bu zihniyet değişikliğinin göstergesi olarak üzerinde düşünülmeye değer. Yeni dönemde oluşturulacak bilim ve teknoloji politikalarının süregelen basmakalıplığı aşmasını istiyorsak, atılması arzulanan yeni adımların arasında, sanırım, böyle bir zihniyet değişikliğine yol açacak politika kararlarının da bulunmasında yarar vardır.

Uzun erimli bilim ve teknoloji politikaları oluşturmaya katkıda bulunacak merkezler: gerekçeli öneri*

Dünyamızda bilim ve teknolojinin, ya da bir başka deyişle, *tekno-bilim*in yaşamın birçok alanında egemen konuma geçtiği açık seçik görülmektedir. Bugün aşağı yukarı dörtyüz yıllık bir sürecin sonunda yeni bir teknolojik aşamaya geçişin doğurgularını bütün yönleriyle yaşamaktayız. Dahası, enformasyon çağına yerini bırakmakta olan bu uzun zaman dilimini artık bir zaman dilimi olarak görmemiz ve değerlendirmemiz imkân dahiline girmiş bulunmaktadır. Bilim ve teknoloji tarihi üzerine epeydir sürdürülen araştırma ve değerlendirmelerin hatırı sayılır bir birikimi olduğu kuşku götürmez. Bu birikimin en önemli sonucu da, 17. yüzyıldan günümüze doğa ve topluma bakışımıza egemen 'çerçeve'nin, Antik ve Orta Çağlar'dakiyle karşılaştırıldığında, eskisinden ne denli farklı, köklü bir kırılma ve kopuş sergilediğidir.

Daha da önemlisi, düşünüş ve edimlerimizin sınırlarını

(*) Bir "Bilim ve Teknoloji Politikaları Merkezi" oluşturulması yönünde sürdürülen ilk hazırlık çalışmaları sırasında, 27 Ekim 1995 tarihli ilk biçimiyle tartışmaya açılmak üzere, ODTÜ Rektörlüğü ve TÜBİTAK yetkililerine sunulmuş, özü değişmeden sonradan düzeltilmiş teorik temelli metin; sonradan Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000) içinde yer almış olup, bu seçki için yeniden gözden geçirilmiştir.

çizen bu 'çerçeve'yi tartışmasız benimsemişken, varolan yaşam biçimlerini biçimlendiren temel etkenler arasında en önemlilerinden olan *tekno-bilim*in son derecede devingen ve kökten sonuçlara yol açacağı şimdiden sezilen yeni bir aşamaya girmiş bulunmasıdır. Bu gelişmenin önümüzdeki dönemde olası toplumsal sonuçları hakkında bazı önsezilerde bulunulması mümkün olsa da, hiç kimse bu konuda şimdiden kesin bir şey söyleyemez. Bu sonuçlar hakkında –hele Türkiye bağlamında– bir şeyler söyleyebilmek için teorik "sorunsal"ı (*problématique*) iyi konumlandırılmış, kapsamlı ve birbiriyle eşgüdümlenmeye dönük araştırmalara gerek vardır.

Bu demektir ki, yeni gelişmelere gebe olduğu belli bugünkü konjonktürün olası sonuçları karşısında şimdiden, zihnen ve pratikte olabildiğince hazırlıklı olmak gerekir. Bu durum, ekonomik bakımdan gelişmiş ve en azından görünüşte istikrarlı yapılar sergileyen, bir süredir 'sanayi-sonrası'nın üretim yapılarına geçmekte olan, uzun zamandır da bilim ve teknoloji alanında ciddi birikime sahip ülkelerde bile varolanla yetinmeyen önemli, hatta kökten adımlar atılmasına yol açmaktadır. Bu durum düşünüldüğünde, Türkiye gibi gelişmesini epeydir gelişmiş ülkelerin ekonomik ve siyasal yapılaşmalarını eleştirisiz taklit ederek gerçekleştirmeye çabalamış bir ülkede bu yeni durumun ayrıntılı ve kapsamlı değerlendirilmesi, *kör kısa dönem getirilerinden çok, uzun erime gözünü diken bir "vizyon"la* adımlar atılması gerekir.

Süregeldiği üzre hep başka ülkelerden esen, çoğu kez pazara güdümlü yenilik rüzgârlarında uçuşan yaprak gibi kalınmak istenilmiyorsa eğer, ülkemizin gelecekteki bilim ve teknoloji politikalarının oluşturulmasını böyle uzun erime odaklanmış bir vizyonla temellendirmek, bu temellendirmeyi bir önkoşul olarak benimsemeliyiz. Bunu bir sav olarak öne sürmek, başka toplumlardaki gelişmelerin sürekli olarak izlenmesi gerektiğini, ama başka yerlerde üretilmiş bilimsel her fikrin ya da teknolojik her ürünün basit ve bağımlı bir tüketicisi olarak kalmanın ötesine geçmek zamanının artık geldiğini söylemekle aynı şeydir.

Böyle bir öncülden yola çıkarak '*ground plan*'lar geliştirebilecek ve uyarlı somut bilim ve teknoloji politikalarının oluşturulmasına pratikte katkıda bulunacak kalifiye insan gücü ülkemizde yeterince vardır. Önemli olan, bu insan gücünün sözünü ettiğimiz vizyon doğrultusunda ve ondan türeyen "ground plan"lar çerçevesinde çalışmasını *en etkin biçimde gerçekleştirmeye dönük örgütlenmelerin oluşturulmasıdır.*

Arzulanan atılımlar ancak *özgürce* başkalarından öğrenen, bu arada her tür ileti ve malûmata eleştirel uzaklığını sürekli koruyan bir bilimsel anlayış ve kuşkuculukla gerçekleşebilir. Gerçekçi olmak gerekirse, böylesi bir zihniyetin egemen olduğu durumlarda bile, kısa erimde beklenenlerin gerçekleşmesini beklemek mucize beklemekle birdir. *Esas önemli olan, ilk adımın sağlam atılması, ardından gereken "göreli özerkliğe" sahip yapılar, bilimsel-teknolojik merkezler bünyesinde kararlı bir biçimde sürdürülmesidir.*

Bu genel görüşten hareketle önerilecek yapılanmaların dünyada ve ülkemizde varolan gerçekliklere sırt çevirmeyen, ama şimdiye dek çoğu kez yaşandığının tersine bu gerçeklikler karşısında tam bir teslimiyet içine düşmeyecek biçimde oluşturulması gerekir.

Daha somut planda konuşulacak olursa, geleceğe dönük kararlı bilim ve teknoloji politikalarının üretilmesi ve yaşama geçirilmesine katkıda bulunmak üzere oluşturulacak, "merkez" ve/ya da "program" türünden bir işleyişin doğal toprağı en önde üniversiter bir ortam gibi görünüyor. Ama bu tercih etkin bir işleyişin yalnızca gerekli koşullarından birini sağlar; yoksa yeterli koşul değildir.

Bu ortamda esas önemli olan, yaşama geçirilmesi düşünülen "merkez" ve/ya da "program"ı yönlendirecek ve güdecek, işlerin gündelik akışı içinde doğrudan sözü geçmese bile sürekli kafaların gerisinde, olayların ardalanında yer tutacak olan bilimsel zihniyet ve felsefenin ne olacağıdır. Günümüzde, bir yandan bilim ve teknoloji alanında beklenmedik yeni gelişmeler yaşanırken, öte yandan benimseyegeldiğimiz kartezyen-newtongil temelli bilim yapma tarzı ve felsefesi epeydir ciddi

bir bunalım içine girmiş bulunmakta ve bizzat bilim pratiği içindeki eyleyiciler tarafından sorgulanmaktadır. Bu sorgulamanın hem araştırması ve eğitimiyle akademik-üniversiter işleyiş, hem ileriye dönük oluşturulacak bilim ve teknoloji politikaları açısından önemli sonuçları olması gerekir.

Dünyada epeydir gündemde olan bu sorgulamanın Türkiye'de bilimsel ve akademik kuruluşların bünyesinde bugüne dek pek tartışıldığı, hele somut yeni adımlar atılmasında rol oynadığı hiç söylenemez. Tersine, özellikle 1980 sonrası dönemde pazara egemen iktisadi trendler üniversitelerdeki araştırma ve eğitim faaliyetlerini değişik biçimlerde koşullandırmış, salt kârlılık ilkesine ve çok kısa dönem getirilerine dayanan kör pazar mekanizmalarının kapsamlı ve temelli bir bilim anlayışı yerine bazı 'uygulamalı' bilim dallarına prim vermesi sonucu, tehlikeli bir 'trend' olarak, üniversitelerin eğitim faaliyetinde de 'kârlılık' ilkesi öne geçmeye başlamıştır. Açık ya da örtük olarak bu durumun meşrulaştırılması ya da "ama dünya böyle" diye haklı çıkarılması sürdükçe, amaçlanan bilim politikasının hakkının verilerek oluşturulabileceğini sanmıyorum. Bu nedenle, özellikle üniversitelerde bilim ve teknoloji politikaları oluşturulmasına katkıda bulunacağı öngörülen merkezler kurulması düşünüldüğünde, hazırlık aşamalarında dikkatli ve etraflıca tartışılarak, sağlam değerlendirmelere dayalı geliştirilmesi gerekir.

Bu konudaki spesifik noktalarıma gelince:

1. Bütün bu noktalar ışığında böylesi merkezlerin en önde üniversitelerde kurulması, üniversiter-akademik ortamın görece özerk olması ve doğrudan dış müdahalelere maruz bırakılmaması gibi nedenler yanında, bu işi başaracak birikimin yeterli olması nedeniyle, son derecede uygundur.

2. Ama kısa erimde kaynak sağlamak gibi pragmatik nedenlerle girişilebilecek proje, dışarıya kurs, vb. faaliyetlerin uzun erimli temel bilimsel araştırma ve bilim-teknoloji eğitiminin önüne geçmesine, dolayısıyla bu esas amaçtan sapılmasına izin vermemek koşuluyla...

3. Nedeni sorulacak olursa şunu hatırlamak yeterlidir: Çağımız bir tekno-bilim ve enformasyon çağıdır, ama bu sıradan

doğru gözlemden hareketle, kolayca eğitim ve araştırma faaliyetlerinde akıntıya kapılma tehlikesi vardır. Esas olan, dünyayı sık sık aldatıcı olabilen dış görünüşlerine bakarak hemen kabullenmeye yanaşmayan bir bilinçli tavrın kurulacak merkez ve başlatılacak 'disiplinlerarası' bir lisansüstü programını daha işin başından yönlendirmesi, güdüyor olmasıdır. *Aksi takdirde, yeni kurulacak olan merkezler ve özellikle 'disiplinlerarası' olması düşünülen her tür eğitim programının halihazırda birçok üniversitede pragmatikliğe kendini daha kurulurken kaptırmış, dar bir 'bilimsici'* (scientistic) *anlayışı sergileme yanında, hem akademik hem de üniversite-dışı pazarın buyruğuna girmiş onca başka merkez ve programlardan farkı kalmaz.*

3. Adında 'teknik üniversite' sözcükleri geçse de ve geçmişte kaynakların dağılımında bu bir gerekçe, bir haklı çıkarma olarak kullanılmış olsa da, bu tür akademik ortamlar her şeyden önce birer akademik-üniversiter kuruluşturlar ve salt bir 'uygulamalı bilim' ve 'pazarlamacılık' üniversitesine indirgenemezler. Seksenli yıllarda doğrayıcılığı izleyen özallaştırıcılığın bu yönde kışkırttığı kuruluşlara üniversite adı yerine 'teknik okul' adını yakıştırmak daha doğru olur. Yakın geçmişte görüldüğü gibi, eğer üniversiter ortamda araştırma ve eğitim anlayışı 'getirisi bol ve çabuk,' dünyayı salt sayılara indirgeme –o da çoğu kez yanlış– yanında, bu kez de iyi paketleme servisince –o da dışarıdan ithal şablon– yönetilen projelerden ve insan 'kaynakları' yetiştirmekten ibaret sanılırsa, "*we may as well kiss any coming center goodbye.*" (haydi, biz de bu durumu nitelemek için ithal bir ifade kullanmış olalım)

4. Özetle, merkezler kurmak ve benzeri birçok konuya örneğin bir 'teknik üniversite'nin salt bir teknoloji ve 'uygulamalı bilim-mühendislik' yeri olduğu yönünde, geçmişe egemen ve bence oldukça yanlı düşünce yapısını geride bırakarak yaklaşmamız sağlıklı olacaktır. Bir yanda kör piyasa mekanizmalarının, öte yanda da gene kör ama müdahaleci ulus-devlet politikalarının belirlediği öncelik ve istemlere güdümlenmiş bir zihniyeti örtük ya da açık benimseyen bir merkez ya da programdan "bilim ve teknoloji politikaları" üretmesini beklemek

herhalde safdillik ve fazla iyimserlik olur. Sağlıklı ve gerçekten ileriye dönük böylesi bir program, elbette gerçekte varolan koşulları göz ardı etmeksizin, ama varolan gerçekliğe de tümüyle ödün vermeden adımlarını modaların akıntısına karşı atacak biçimde çalışmak zorundadır.

5. Peki bu durumda girişilecek yeni çabayı güdecek *alternatif* bilim ve teknoloji anlayışı nasıl olmalıdır?

Her şeyden önce, "modern" bir üniversiter yapıda kabaca üç ana bölümlenmeden söz edilebilir:

a. 'mantık / dil / matematik' üçlemesinin oluşturduğu ve gerek 'teorik ve temel' gerekse 'uygulamalı' bilim dalları ve disiplinlerde yaygınlıkla kullanılan şablon. (*Ama dikkat: bu şablonun genelgeçer olması onun her zaman ve her alanda mutlak uygulanabilirliğini göstermez. Evren ve sembolik Dünyamız geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi günümüzde de her keresinde sayılara ve mantık kurallarına indirgenemeyecek denli zengindir. Dolayısıyla, araştırma yapılırken matematik kesinlikleri yegâne ölçüt almak bilimsel* (scientific) *değil, 'bilimsici'* (scientistic) *bir yanılsama ve yanlılıktır.*)

b. Doğrudan uygulamaya dönük olmayan 'temel' araştırmalar ve eğitime dayalı 'doğa ve toplum-insan bilimleri.' (*Gene dikkat! Çok sık yapılageldiği üzre, 'temel bilimler' sözcüğünden yalnızca doğa bilimlerini anlamak, akademik ruhun yoksullaşmasına katkıda bulunmanın yanında, akademik ortama egemen iktidar hiyerarşilerini ve kaynakların ona göre dağılımını bilir ya da bilmez pekiştirici bir işlev görür.*)

c. 'Uygulamalı' bilim dalları: 'Temel' doğa ve toplum-insan bilimlerinin bulgu ve yorumları üzerine kurulu ve onlardan türeyen bilgilerle araştırma yapan ve eğitim veren disiplinler. (örn.: farklı fakülte, merkez ve enstitü yapılarına dağılmış birçok mühendislik, mimarlık, uygulamalı fizik, uygulamalı sosyoloji ve psikoloji dalları, işletmecilik, '*area studies*,' vb.)

6. Günümüzün üniversiter ortamlarında pazar ya da devlet politikaları gereği bazı teknobilimsel (özellikle de 'uygulamalı') alanların diğerlerinin zararına serpilmiş olması ve etkin yapılanmalarda iktidar konumu kazanmış bulunması, çağımıza

egemen yukarıdaki bölümlenmenin reddedilmesi için sağlam bir gerekçe oluşturamaz. Özellikle bilim alanında esas alınması gereken, yalnızca dar bir alanda 'uzman' yetiştirmek değil; uzmanın aynı zamanda '*scholar*' olarak yetişmesini ve düşünmesini körükleyecek, böylelikle bilimsel ufkunu genişletecek araştırmaları özendirmek ve desteklemek, üniversiter eğitimi de hemen her kademesinde böyle bir görüş genişliğiyle sürdürecek politikaları benimseyerek içselleştirmektir. Bunun entegral bir parçası da, eğitime içeriden ve/ya da dışarıdan formalist şablonlar halinde empoze edilmeyen, tam tersine, en azından fazla yalınlaştırılmış görünse de yukarıdaki bölümlenmeye saygı gösteren ve varolan bilgi alanlarının maddî araştırma ve eğitim pratikleri içinden üreyen gerçek bir "disiplinlerarasılık"tır. Sıklıkla, gerçek niteliği düşünülmeksizin özensizce dile getirilen şimdiki 'disiplinlerarası' sözcüğü ise aslında varolan bilim dallarının mekanik bir buluşmasıdır ve uzun erime dönük 'scholarship'in zararına, günü hatta anı kurtarmak için akademik ve iç / dış piyasalarda satar diye tek başına ve o an önemliymiş sanılan 'uzmanlık' simulasyonlarını haklı çıkarmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Bu da son derecede kısa erimli, kozmetik, günlerin köpüğü türünden önlemlerde ifadesini bulur; sonunda da kaynakların savurgan biçimlerde kullanılmasıyla sonuçlanır. Üniversiter ortamda yapay yollarla yaratılmamış, bilim dallarının maddi pratiklerinin doğal gelişmesi içinde ortaya çıkan ara alanlardır gerçek bir disiplinlerarasılığı geçerli kılacak olan. Madem ki adına 'Batı' demeye dilin alıştığı bir 'tarihsel kurgu'ya özgü kültürel biçimlere indekslidir akademik eğitimimiz, bari oradaki günlerin köpüğü akademik pazarlamalara öykünece ğimize, en azından 18. yüzyıldan bu yana aynı 'Batı'nın üniversitelerinde saygı gösterilen ve gelenekleşen '*universitas*' anlayışını, içinde bulunduğumuz 'cilalı imaj devri' böyle gerektiriyor diye bilimsel faaliyetimizden kapı dışarı etmeyelim.

Kurulması düşünülen her tür yeni merkez ve programı halihazırda varolan birçok programdan farklı kılacak özellikler, kanımca, yukarıda özetlenen noktaların yürekten benimsenmesiyle oluşacak bir '*tacit dimension*' üzerinde şekilleneceklerdir.

'Enformasyon' kölesi tüketici, 'bilgi'yle özgür yurttaş*

Türkiye Bilimler Akademisi'nin *Bilgi Toplumuna Geçiş Toplantısı*'nda sunmak üzere Prof. Gürol Irzık'ın hazırlamış bulunduğu "Bilgi Toplumu mu Enformasyon Toplumu mu?: Analitik-Eleştirel Bir Yaklaşım" başlıklı bildiriyi tartışma sürecimizin bir parçası olarak yorumcu rolünü üstlenmem çağrısını aldım. Bundan dolayı tüm ilgililere teşekkür ederim. Kendim de "bilgi" ile "bilgilendirim-enformasyon"[1] ve bu ikinci kavramın bir türü olarak "ma'lûmât" olarak adlandırmayı tercih ettiğim olgular arasında çok da katılaştırılmaması gereken ayrımı en azından 1994 yılından beri çeşitli sözel ortamlar, ra-

(*) "*Bilgi Toplumuna Geçiş*" konulu Türkiye Bilimler Akademisi toplantısında (25-26 Mart 2002) sunulan yorumbildiri. Toplantının ardından metinlerle birlikte yayımlanmış [**Bilgi Toplumuna Geçiş: Sorunsallar/Görüşler, Yorumlar/Eleştiriler ve Tartışmalar**, der. İlhan Tekeli, Süleyman Ç. Özoğlu, Bahattin Akşit, Gürol Irzık, Ahmet İnam (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Aralık 2002): 63-71.], bu seçki için yeniden gözden geçirilmiştir.

1 Burada, çoğunlukla 'mesaj' karşılığı kullanılan "ileti" sözcüğü yerine "enformasyon" sözcüğünü kullanmayı sürdürmekte yarar görüyorum. Latince kökenli (*informatio*; örneğin, *informis*: biçimsiz; şekilsiz; *informo*: talimat) bu sözcüğün iletilmekle kalmayıp, iletildiği kişiyi içinden yoğurup biçimlendirme, yönlendirme, etkileme anlamı da var ki, özellikle günümüz gerçekliğinde "enformasyon"un, olumlu ya da olumsuz böyle bir gücü olduğunu biliyoruz.

porlar ve yazılarımda vurgulamıştım.[2] Türkiye'de bilgi toplumuna geçildiği yönündeki görüşün en iyi olasılıkla parçası bulunduğumuz toplumsal akışı yeterince çözümleyicilikle irdelemeksizin, altı boş ve safdil bir iyimserlik içerdiğini, ama burada esas bilgi ve enformasyonu bir meta, pazarda alınıp satılabilir bir şey gibi görmek eğiliminin ağır bastığını vurgulamaktı amacım. Neyin "bilgi" neyin nötr anlamıyla "enformasyon" (olayın hep ve pek de masum olmadığına işaret eden anlamıyla da 'ma'lûmât') olduğuna dikkat edilmesi, dolayısıyla bu iki geçişsel öge arasında bir uçurum yaratmadan ayrımın titizlikle tartışılması gerekiyordu; ama bu salt 'merak' saikiyle ve bir düşünüm (tefekkür; *contemplatio*; *Besinnung*) meselesi değildi gözümde. Özellikle de 'merak'ın seçkinyalnızlık ve melankoli içinde düşünümle sürdürülmesi hem bilimler hem de felsefe ve genelde düşüncenin *sine qua non*'dur hiç kuşkusuz. Prof. Irzık'ın da haklı olarak altını çizdiği "doğru ve iyi yaşam"ın aranışında bu koşul hiç kuşkusuz gereklidir; ama yeterli midir acaba? Adorno'nun deyişini sorulaştırırsak, yanlış yaşam ne ölçüde doğru yaşanabilir? Tam da bu sorudan hareketle, hiç de ussallık sergilemeyen küresel ve yerel pazar koşulları altında tüketim köleliğinden kurtulmak yanında, yurttaşlıkla ilgili bir boyutu da yok mudur söz konusu ayrımın?

Bu yöndeki kuşkularım daha gerilere gitmekle birlikte, 1990'lar başında bir yanda Frankfurt Çevresi'nin "Eleştirel Te-

2 Söz konusu ayrımı yaptığım, öncelikle Türkçe yayınların bir kaçını tarih sırasıyla verecek olursak: "Türkiye'nin VII. Beş Yıllık Kalkınma Planında önerilebilecek Bilim ve Teknoloji Politikasına İlişkin Bazı Sosyolojik Saptamalar," **DPT Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Bilim ve Teknoloji Politikaları İhtisas Komisyonu–Bilim ve Teknoloji Politikaları Alt Komisyonu Raporu**, Ek 2 [der. Metin Ger & Metin Durgut] (1994); **Bilim-Teknoloji-Sanayi Tartışmaları Platformu, 16 Ocak 1995 Toplantısı** (Ankara: Türkiye Teknoloji Geliştirme Vakfı, Mayıs 1995): 17-24. "Tekno-bilim Pazarında 'Bilgi' Üzerine Bazı Aykırı Görüşler" **Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu [Science, Technology and Society International Symposium] 14-15 April/Nisan 1999**, ed. Hacer Ansal ve Deniz Çalışır (İstanbul: İstanbul Teknik University / Institute of Social Sciences, 1999): 172, not 4; keza 201-202. "20. Yüzyılın Öne Çıkardığı Meslek Adamları Olarak Mühendisler", III. Oturum Metni, **Sanayi Kongresi '99: Bildiriler Kitabı**, (Ankara: TMMOB, Makina Mühendisleri Odası Yay. No. 234, 2000): 109.

ori"si, öte yanda da Heidegger üzerine süregiden çalışmalarım sırasında aşağıda vereceğim pasajla karşılaşmak benim için çok uyarıcı olmuştu ve bir zamanlar yitirdiğimiz dostumuz Tarık Okyay için hazırlanan anma kitabı için hazırladığım yazıda aynı pasajı alıntılamıştım.[3] Heidegger 1955-56 yılındaki derslerinde, o zamanın yaygın deyişiyle "atom çağı"nın biçimlendirdiği insan varoluşundaki "tekinsizlik/ürkünçlük" (*Unheimlich*) üzerinde durmakta, sevmediği bir terimle, "kültür" denilen ve "tiyatro, sanat, film, radyo ile edebiyat ve felsefe, hatta iman ve din[i]" kapsayan alanın "enformasyon" bombardımanı altında nasıl iş dünyasının bir parçası haline gelmekte olduğuna dikkatleri çekerek şunu söylemekteydi:

> "Yabancı kökenli şu 'Enformasyon' [malûmat; *Information*] sözcüğü tam da demek istediğini söylüyor: Bir yanda anında haber geçerken öte yanda da aynı anda okuyucu ve izleyiciyi durmaksızın hamur gibi yoğuruyor, biçimlendiriyor [*Prägung (Formierung)*]. Bunun, insanlık tarihinde atom tarafından yoğrulan şu [yeni] çağın 'meditatif' bakışımızdan [*unserem nachsinnenden Blick*] kaçmasına izin vermeyelim."[4]

İşte bunlar zihnimde Prof. Irzık'ın yazısını[5] dikkatle inceledim ve tartışma çevrenimizi bir nebze olsun genişletmeye katkıda bulunacağını umduğum değerlendirme, yorum ve yapıcı olduğuna inandığım eleştirilerimi herkesin eleştirel usuna sunuyorum.

---

3 "Modern Çağda *Universitas* Kavramına ne oldu?" **Kent, Planlama, Politika, Sanat: Tarık Okyay Anısına Yazılar**, Cilt. II (Ankara: METU Faculty of Architecture Pub., 1994): 450, not 9; yazının yeniden gözden geçirilmiş biçimi sonradan şu kitabımda aynı başlıkla yeniden çıkmıştır: **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık** (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): 9-10; dn 9. Aynı yazı değişikliklerle eldeki seçkiye de alınmıştır.

4 **Der Satz vom Grund**, (Pfüllingen: Verlag Günther Neske, 1992 [1957]): 58. [Ing.: **The Principle of Reason** [orij., çev. R. Tilly (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1991): 29.]

5 Prof. Gürol Irzık'ın "Bilgi Toplumu mu, Enformasyon Toplumu mu? Analitik-Eleştirel bir Yaklaşım" başlıklı yazısı için gene bkz. **Bilgi Toplumuna Geçiş: Sorunsallar/Görüşler, Yorumlar/Eleştiriler ve Tartışmalar**, der. İlhan Tekeli, Süleyman Ç. Özoğlu, Bahattin Akşit, Gürol Irzık, Ahmet İnam (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları yayınları., Aralık 2002): 53-62.

* * *

Bir kere, yazısının sonuç kısmında Prof. Irzık'ın "[h]erkesin *doğru* ve *nitelikli* enformasyona özgürce ve ucuza erişebildiği ve bu enformasyonu bilgiye dönüştürebildiği bir toplum"a duyduğu özlemi sanırım buradaki herkes gibi ben de paylaşıyorum. Bunun gerçekleşmesinin karşısında dikilen engeller ve tehlikeler konusundaki teşhislerinde de hemfikiriz. Çağdaş devletlerin yurttaşlarına hesap vermekten kaçarak her tür gizlilikte derinleşmesi; enformasyonun paylaşılabilir ve kamusal nitelikte olmaktan giderek çıkarılarak özel şirket tekellerine geçmesi; bu arada bizi de yakından ilgilendiren bir gelişme olarak 'scholar' yerine hızla proje avcısı ve bir kitaplığa giderek daha az ilgi gösteren 'araştırmacı' profilinin geçiyor oluşu; enformasyon yığınları içinde sapla samanı ayırarak üretilen bilimsel bilginin teknobilimsel bir mala dönüştürülerek, Irzık'ın doğru deyişiyle, "servete tahvil edilebilen bir 'girdi' olarak görülmesi; sonuçta da enformasyon ve bilginin hiç de eşitlikçi olmayan bir ortamda belirli iktidar odaklarında toplanışı. Bütün bunlara en azından benim bir itirazım olamaz.

Ama biri felsefe söyleminin genel topografyasında, öteki de kayganlığı denli günümüzde sıklıkla ve uluorta kullanılan, belki de "semptomatik okumayla" bir hastalığı teşhis etmemize yardımcı olabileceğine yakınlarda ayrıntılı temas ettiğim[6] şu iki sihirli sözcük: 'etik' ve 'ahlâk' – ki Prof. Irzık yazısında en az iki yerde içeriklerini tartışmasa da haklı olarak önemini vurguluyor.

Önce genel noktayı açalım.

Prof. Irzık'ın yazısı, özellikle başlardaki dili ve usyürütüşüyle felsefe içinde Anglo-Sakson dünyasında egemen genel bir felsefî eğilim içinde düşünülebilecek konum ve mevzileri yönlendiren ortak bir 'ethos'u sergiliyor gibi. Felsefede olduğu denli sosyoloji ve genelde sosyal bilimlerde de önemli yöntembilim ve kuram tartışmalarına yol açan 'mantıksal ampirisizm,' (Carnap, Schlick) 'eleştirel akılcılık' (Popper) ve özel-

6 "Etik, Estetik, Teknik," **Defter**, No. 45 (Kış 2002): 187-229.

likle resmi alanım sosyolojide 'pozitivizm,' 'natüralizm' ve 'fizikalizm' (Comte, Durkheim, Neurath, Lazarsfeld) gibi türlerin mantık ve matematiksel fizik çerçevesine özgü bu ardalandan nasıl etkilendiklerini burada tartışacak değiliz. Ama genel "aura"sı düşünüldüğünde mantıksal önermeleri bir gereç olarak kullanmasından ötürü, bu konumu bir 'analitik felsefe' örneği olarak nitelendirmemiz mümkündür.

Oysa bu konum teknobilimsel ilerlemelere koşut söylemlerle deviniyor olsa da, felsefenin "*Kampfplatz*"ı (Kant) düşünüldüğünde meselenin tartışılması salt bu konumun terimlerine indirgenemez. Ben de bu konumla sınırlı kavram, önerme ve dizgelerden hareketle bilgi/enformasyon ayrımını tartışmanın bizleri pek de ileri götüremeyeceğini öne sürerek, gene felsefe ve sosyoloji kuram alanlarındaki başka konumların varlığına dikkatleri çekmeye, olabildiğince de tartışmamızın gündemine taşımaya niyetliyim. Daha da somut konuşmak gerekirse, mesele münhasıran bir bilgikuramsal (epistemolojik) boyuttan tartışılamaz; bunun yerine söz konusu ayrımın varoluşumuz için ne anlama geldiğini (Horkheimer) tartışmak çok daha önemlidir.[7] Bunu "varoluşçuluk" akımının genel konu-

---

7 "Frankfurt Okulu" ya da *Eleştirel Teori* akımının asal temsilcilerinden Max Horkheimer da daha 30'lu yılların sonunda modern çağın üretim ve pazar koşullarına ve bu çağı niteleyen toplumsal ve ekonomik koşulların bilgi üretimini nasıl biçimlendirdiğine dikkatleri çekmekteydi. Horkheimer'in doğru vurguladığını düşündüğüm gerçek, Kartezyen rasyonalizmin bilgiyi de hemen her şeyi "bilen" bir "Özne"nin nesnesine ve tasarrufuna indirgerken üretilen bilgiyi de "depolanır" bir şey gibi görmesinin tam da çağımızın koşullarına denk düşüyor olmasıydı. Oysa, teoriyi böylesine silolanmış bilgi gibi görmek yerine, onun insan yaşamı ve toplumsal varoluşu için ne anlama geldiğini sormak gereklidir ve tam da bu nedenle bir başka tür "eleştirel" teoriye gerek vardır. Kendisi şöyle yazmıştı: "İnsan ve toplum bilimleri [*Die Wissenschaften von Mensch und Gesellschaft*] büyük başarılar elde eden doğa bilimlerinin önderliğinde açılan yolu izlemeye kalkışmışlardır. Daha çok olguların incelenmesine [*Tatsachenforschung*] yönelmiş sosyal bilim okulları ile [salt] ilkeler üzerine yoğunlaşan okulların hiçbirinin kendi başına teori ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Spencer'in zamanından bu yana özellikle Anglo-Sakson üniversitelerinde bilimsel faaliyetin önemli bir parçası haline gelen [ve] toplumsal yaşam üzerine çalışan bütün disiplinlerde olguların titizlikle toplanması, sorunlara ilişkin yığınla ayrıntının derlenişi, dikkatle hazırlanan anketler yoluyla yürütülen ampirik soruşturmalar türünden etkinliklerin oluşturduğu örüntü, dıştan bakıldığında endüstriyel tekniklerin hükmettiği bir toplum-

mu ile özdeşleştirmemek gerekir ve de burada önerdiğim bilgikuramsal tartışmanın yalnızca bir boyutunu oluşturduğu daha geniş varlığa-ilişkin (ontolojik) bir yaklaşımın benimsenmesinin çok daha önemli olduğudur. Elbette ontolojik yaklaşımı burada katı bir çerçeve gibi, sözgelimi bir öğreti gibi bellersek İslam düşüncesinin de bir halkasını oluşturduğu "günbatımı ülkesi"nin metafiziğiyle özdeş tuttuğum felsefeye özgü yaklaşım ayrılıkları tuzağına yeniden düşebiliriz ve konumuzun varoluşumuzu bütün cephelerinde doğrudan ilgilendiren yanının bu tuzakta steril bir fanus içinde yitip gitmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Bu nedenle, Horkheimer'in endüstriyel dünyada bilgiye ilişkin teşhisini burada enformasyon toplumuna özgü koşullar altında da unutmamak zorundayız.

Üstelik, buna ek olarak İngilizce "*knowledge*" sözcüğünün pek veremediği Fransızca'da "*connaissance*" ile "*savoir*" ve buna az çok denk düşen Almanca'daki "*Erkenntnis*" ile "*Wissen*" sözcükleri arasındaki ayrımı da zihnimizin bir köşesinde tutmamız gerekiyor. Çünkü bu ikililerden ilki özne temelli, oysa ikincisi özneden bağımsız düşünülmektedir – ki bu ayrımı dilimizde "bilme" ve "bilgi" sözcükleriyle karşılamakta yarar var. Unutmayalım ki bu ayrım hep vardı bir bakıma. Günümüzü eskiden ayıran esas fark, şimdilerde "enformasyon"un büyük ölçüde giderek hızlanan seri üretim yollarıyla fabrikasyon ürünü olması, bunun da basitleştirilmiş kodlarla gerçekleştiriliyor oluşu.

Heidegger de sonraları aralarındaki onca uçuruma karşın Frankfurt Çevresi'ninkiyle birlikte okuyabileceğimiz ve bazılarımıza ürkütücü gelebilecek bir teşhiste bulunuyordu. O tarihlerde Lübnan devlet bakanı olan, eski öğrencisi Prof. Charles Malek'in girişimiyle hazırlanan ama katılamadığı bir sempozyuma (1974) gönderdiği kutlama mesajında bunun sonuçlarını şöyle toparlamıştı:

---

sal yaşamın [*Leben unter der industriellen Produktionsweise*] diğer birçok cephesine aynen benzemektedir." Max Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, **Zeitschrift für Sozialforschung**, VI/2 (1937): 247. [Ing.: "Traditional and Critical Theory," **Critical Theory: Selected Essays**, çev. Matthew J.O'Connell et.al. (New York: The Seabury Press, 1972): 190-191.]

"Teknolojik-endüstriyel uygarlık çağı adım adım artan bir tehlikeyi beraberinde getirirken, bunun temelleri üzerine çok az düşünülmekte. Şiir, sanatlar ve tefekküre dönük düşüncenin o temelden diriltici etkisiyle sesi duyulan hakikati yaşamak artık olanaksız. Bu alanlar saptırılarak uygarlık endüstrisi'nin [*einem bloßen Instrument des Zivilisationsbetriebes*;vurgu benim. H.Ü.N.] araçları haline geldiler. Bunlarda barınan dil de kalıcı bir biçimlendirme gücünden yoksun, o uçup giden hızlı ma'lûmat akışı [*Flüchtigen der sich überstürzenden Informationen*] içinde yitip gidiyor.

İşte bu nedenle, o eski temel soruları daha da sorgulayıcı bir biçimde inatla tartışan bir düşünceye gerek var; öyle sorular ki, sürekli yenilenen dünyadaki ölümlülerin huzursuz gürültüsünü bastırsın."[8]

Bugün içinde bulunduğumuz, etüvlenmiş mantıksal her dizgeyi zorlayan dengesiz ve tehlikeli dünya koşul ve konjonktürleri düşünüldüğünde, 1974'te yazılmış bu satırların hala geçerliliğini koruduğu kanısındayım. Bu olgu da çağdaş dünyamızdaki varoluşun tekinsizliği sezenusumuzun köşesinde soruya dönüştürülmediği sürece 'bilgi' ile 'enformasyon' (ya da enformasyonun tehlikeli tanış biçimi olan 'malûmat') arasındaki ayrımın kişisel ve birlikte varoluşumuz için ne denli önem taşıdığını göz ardı etmiş oluruz.

---

8 »Das Weltalter der technologisch-industriellen Zivilisation birgt in sich eine allzuwenig in ihren Grundlagen bedachte, sich steigernde Gefahr: Das tragend Belebende der Dichtung, der Künste, des besinnlichen Denkens wird nicht mehr in seiner aus ihnen selbst sprechenden Wahrheit erfahrbar. Die genannten Bereiche sind zu einem bloßen Instrument des Zivilisationsbetriebes umgefälscht. Ihre in sich selbst ruhende Sprache verschwindet im Flüchtigen der sich überstürzenden Informationen, denen die bleibend prägende Gestaltungskraft fehlt.

Darum ist ein Denken nötig, das entschlossen dabei ausharrt, fragender die alten Grundfragen zu erörtern, die den Weltaufenthaltder Sterblichen immer neu in seiner Unruhe durchwalten.«,

»Ein Grußwort für das Symposium in Beirut, Kasım 1974«, Martin Heidegger, **Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976** (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 742. [Ing.: "A Greeting to the Symposium in Beirut in Kasım 1974," **Martin Heidegger and National Socialism**, ed. G. Neske ve E. Kettering (New York: Paragon House, 1990): 253.]

Bu genel değerlendirmeyi şimdi de Prof. Irzık'ın "her şeyden önce iyi hayatla, nasıl bir hayatın yaşanmaya değer olduğu ile ilgili" gördüğü, üstelik teknik ya da bilimsel değil, etik bir mesele" olarak büyük önem verdiği 'bilgelik' ile ilişkilendirerek tartışalım.

Antik Çağ'ın bizlere yadigârı "*sophos*" sözcüğü, günümüz gözlükleriyle bakıldığında, hem kolayca yanlış anlaşılabilir, hem de günümüzün bireyi atomlaştıran koşullarında 'yurttaş' olmayla 'bilgili' (idealde de 'bilge') olmak arasındaki bağı başkalarıyla birlikte gerçekleştirme yollarının aranması yerine, bizleri kişisel çözümlerle yetinmek çaresizliğine tutsak kılabilir. Üstelik, örneğin eski Yunan'da '*mathontes*' (bir işte çok bilgili) sayılan kişi karşısında '*sophos*' olan kişi içeriden doğal bir gelişme yaşadığı varsayılarak neredeyse ululaştırılıyor olsa da (Solon örneğinde olduğu gibi), bu sözcüğün ve sırdaşı *philo-sophia*'nın, sık sık düzenini (*kosmos*) yitirerek kaosa yuvarlanan kent-devletlerinin siyasetiyle de çok yakın ilişkisi vardı.[9] Solon, yasalarını hazırlayıp karşıt gruplara on yıl boyunca bu yasaları ihlâl etmemek üzere yemin ettirdikten sonra Atina'yı sırf dünyayı uzaktan, bitaraf izlemek (*theorein*) ve bilgeliğe ulaşmak gibi ulvî bir amaçla terk ederek yolculuğa çıkmadı aslında. Bu gidişte kendi üzerinde süregiden baskıların da rolü olduğunu hepimiz biliyoruz. Günümüzde üniversitelerin tekno-girişimci örgütlenişinde servis bölümü olmak ya da en fazla kendi lisans ya da lisans-üstü programını açmak gibi bir uğraşa indirgenen 'erdem sevgisi' (*philo-sophia*) de o eski günlerin köpüğüne uzaktan bakmak gibi kolayca entellektüelleştireceğimiz yüce ve soylu insan arzularından doğmadı. Tam tersine, zamanın *polis* yaşamının bunalımlarına (özellikle bilgi ile iktidarı pekiştirmeyi pek iyi bilen tiranlardan M.Ö. 510'a dek kurtulamayan ve M.Ö. 5. yüzyıl sonlarında bir başka siyasi toplumsal bunalıma düşen Atina) çözüm yolları

9 Bu konuda bkz. Jürgen Gebhardt, "The Origins of Politics in Ancient Hellas: Old Interpretations and New Perspectives," Sophia and Praxis: The Boundaries of Politics, ed. J. M. Porter (Chatham, New Jersey: Chatham House Publishers, Inc., 1984): 1-31.

arayışlarından biri olarak, kendinden önce toplumun tutkalını pek de sağlayamayarak çekip giden, kısa ömürlü "tragedya" *genre*'ının ardında bıraktığı boşlukta doğdu.[10] Bilindiği gibi, doğa boşluktan nefret eder.

Ayrıca Platon'un pek de dürüstlükle yüzleşemediği Sicilya maceralarından biliyoruz ki, şu 'erdem-sevgisi' ile bilgelik ideali siyasete hiç uzak değil. Kaldı ki, esas sorumuz enformasyon ve bilgiye erişimimizin sürekli kısıtlandığı günümüzün muhkem *Realpolitik* ve *Staaträson* koşullarında 'iyi ve doğru yaşamak' yanında 'bilgeliğe' herkesin erebilme şansının nasıl yaratılacağı olmalı herhalde. Giderek teknolojiye dönüşmekte olan bilim içinde eriyen felsefe bugünkü disiplinleşmiş yapısı ve sınırlandırılmış etki alanında bunu tek başına ne kadar gerçekleştirebilir? Sanırım, ortalığı bolca kaplayan ahlâk reçeteleri ya da teknik bir altbaşlık gibi öğretilen ahlâk felsefeleri envanteri çıkararak değil. Çünkü bu tür enformasyon ve bilgilenimler çağdaş yaşamın nabzını tutamadığı gibi, belki bilim insanı, felsefeci ve düşünürler dışındaki varoluşun birçok cephesini de teğet geçmekte. Bu bakımdan, bırakalım 'bilgeliği' bir yana, süzme çok şey bilme ideali bile daha çok biz akademisyenlerle sınırlı bir arzu. Öte yandan, endüstri ya da enformasyon toplumuna özgü teknik uzmanlıklar dünyasında boy atan yarın-kültürlülüğün (*Halbbildung*) daha fazlasını gerektirmediği, sindirilmemiş her ahlâk ögesi de, ister akademik yaşamda olsun ister gündelik yaşamımızda, insan bünyesinde toksik madde işlevi görmekte.

Son olarak, katılaştırılmaması gereken "bilgi" ile "enformasyon" arasındaki ayrımda bu ikinci sözcüğü her zaman olumsuz nitelemenin doğru olmadığını bir kez daha belirtmek isterim. "Ma'lûmât" sözcüğüne bir olumsuzluk yüklediğim kesin. Günümüzde enformasyon iletişim teknolojilerinin de katkı-

10 Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet,, Myth and Tragedy in Ancient Greece, (New York: Zone Books, 1990): özellikle 7-11; ayrıca Oedipus tragedyasındaki sözcük oyunlarında (adı *Oidipous* ile "biliyorum" (*oida*) fiili arasındaki sözcük oyunu) ve bağlamında görüldüğü gibi, *turannos* olan kişi, sözgelimi Sophokles'in Oedipus'u bilgi ile iktidarın elele gittiğini çok iyi bilmektedir; bkz. "Oedipus in Athens," Aynı eser içinde: 323.

sıyla, hepimizin beyninin bir enformasyon çöplüğüne dönüştüğü sık karşılaştığımız bir yakınma. Aslında gündelik yaşamın belirsizlikleri, tehlikeleri karşısındaki kurnazlıklara başvuran çağdaş tüketici-insan zaten önceden bir başka kılıfta görmüş ve tanış olduğu, çoktan bildiği (*malûm-u ilân*) enformasyon kırıntılarını çoğu kez çaresizlikle kabul ediyor ve bundan da derin bir sıkıntı duymakta.[11] Hiç kuşkusuz burada ona gereken, kuru anlamalara yol açan şablon bilgi süzgeçleri değil, tersine tam da Kant'ın vermeye çalıştığı gibi gönül-istenç-ahlâk yüklü bir sezenus (*Vernunft; noûs*). Her türden çağdaş pazarın delik deşik ettiği ahlâk dokusunun yerine ikame edilmeye çalışılan zavallı ahlâk öğreti ve reçeteleri ise sıradan tüketicinin yurttaşa dönüşmesi için gereken, herkesin az çok sezdiği o us eleğini sağlamaktan aciz. O zaman kritik soru şurada: Geçmişte Aristoteles ile Kant ve geçenlerde insanlığın yitirdiği Gadamer yanında kimbilir daha nicelerinin bildiği, ama en başta da sıradan insanın 'doğru edim,' 'yapılması doğru olan' (*tò déon*; *das Tunliche; 'the right thing to do'*) için ölçüt olduğunu en azından pek iyi sezdiği "o şey" ("*das Daß,*" Aristoteles'deki "*to hóti*"),[12] o örtük bilgi neden rehberi-

11 Bu hususta yakın zamanlarda çıkmış olan bir yazımda şu açıklamayı getirdim: "Bu ifade bazı sözlüklerde "*ma'lûmu ' ilâm*" olarak geçmektedir. Bu deyişteki *' ilâm* sözcüğü mahkemeye çağrı duyurusu anlamı (örn. "*mahkeme ' ilâmı*") taşımakta olup, ağırlıkla tek kişiye, bireye, yani hukukun "Öz̈ne"sine (*Sujet de loi*) hitap eder gibi. Ayrıca, tanıştığım bazı Osmanlıca uzmanları da ifadenin bu biçiminin tek tek kişilere enformasyon anlamını taşıdığına, buna karşın doğru ya da yanlış ne zaman kullanıma girdiğini bilemedikleri "*ma'lûmu 'ilân*" ifadesinde ise çoğunluğa hitap eden ve zaten bildik bir enformasyonun söz konusu olabileceğine işaret ettiler. Meskenimiz dil, yaşayan, akan, tekinsiz bir varlık olduğundan, gündelik kullanımda bu türden değişme ve anlam kaymalarıyla, hatta bozulmalarla hep karşılaşabiliriz." "Küreselleşme Sürecinde Yeni Ekonomi'nin gerektirdiği Ulusal ve Uluslararası Düzenlemeler, Politikalar: Yeni Ekonomi ve İnsan" **Yeni Ekonomi El Kitabı** (Ankara: T.C. Merkez Bankası, İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü yay., 2001): 121, not 7.

12 "Etik, Estetik, Teknik" başlıklı yazımda şöyle yazmıştım: "Kant ile Aristoteles'ten de güç alan Gadamer'in 'doğru edimi,' 'yapılması doğru olanı' (*tò déon*; *das Tunliche; 'the right thing to do'*) yani herkesin iyiliğine olduğundan herkesi bağlayıcı o doğru yolu [*àgathòn kai déon*; *gut und bindend*) yıkarıda değindiğimiz toplumsal-tarihsel varoluşa içkin 'o şey'de (*tò hóti*; *das »Daß«*; *'this something'*) araması çok doğal." **Defter**, No. 45 (Kış 2002): özellikle 192, not 6 ve genelde 190-193.

miz olamıyor şimdilerde? Burada Aristoteles'in, insanı sözde (*lógos*) yer tutması, dolayısıyla iyi ile kötü, haklı ile haksız ayrımı yapabilmesi nedeniyle diğer canlılardan ayırmasını (*Politika*, 1253a10-20) düşünüyorum ister istemez. Şimdiki durum şu sıralarda geleceğe duyulan 'umut,' 'güven' ve 'inanc'ın tüm dünyada yitimiyle ilgili olsa gerek.[13]

Ama Walter Benjamin'in "umutsuzların umudu" olarak nitelediği bir şey de var. Ben de bitirirken, başta değindiğim yazımın sonunda yer alan şu ifadenin ufak bir eklemeyle hâlâ geçerliğini koruduğunu bir kez daha vurguluyorum: "otoriter aklın tam da göbeğindeki 'ma'lûmatcılığın' insanı çerçeve, kalıp ve hizaya sokmaya yönelik 'tek[düze]sesli'liğine karşı 'bilgi'nin 'çoksesli'liğini hep savunan özgür düşünce."[14] Bunun günbegün inatla sürdürülmesi, aydınlanmanın geçen her güne maledilmesi ise özgür "yurttaş" olmanın önkoşuludur. Bu da efendilerin hiç istemediği bir şey olsa gerek.

13 Bununla ilgili olarak bkz. George Steiner, **Grammars of Creation** (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001).

14 "Modern Çağda *Universitas* Kavramına ne oldu?" **Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık** (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): 20. Eldeki seçkideki versiyona da bkz.

Bir açılışta konuşma*

Bu açış konuşmasını yapmak üzere Kurultayınıza beni davet eden tüm ilgililere teşekkür ederim. Bu konuşmayı ülkemizin içinde bulunduğu şu tarihsel dönemde toplumsal işbölümümüzün gerektirdiği işkolları ve sektörlerden seçkin bir topluluk önünde yapacağımın tümüyle bilincindeyim. Kendi alanlarında fazlasıyla bilgili ve uzman, dolayısıyla işinde yetkin bir bilimsel-teknik kadrodur, bilgi-becerisi yüksek bir emek-gücüdür burada söz konusu olan. Kendim de çalıştığım alanlarda bu anlamda bir profesyonel sayılırım. Ama biraz da 'yurttaş' olma gereği, zaman zaman profesyonellikten uzaklaşarak olanlara amatör bir kuşbakışı yaklaşmamız doğru olmaz mı? Benim de burada bulunma amacım, her zaman değinilmeyen ama hepimizin toplumsal bilinçdışında olduğu için üzerinde düşünmesek bile gene de hissettiğimiz bazı hususlara dikkatleri çekmekten, burada sizlerle paylaşarak olası bir tartışma düzeyine taşımaktan ibaret. Bunu gerçekleştirmeye çalışırken de, düşüncemizi hiçlikçilikten uzak, aşırı iyimserlik ve aşırı karamsarlık ötesinde yapıcı bir noktaya çekmek yönünde kışkırtıcı bazı fikirlerle huzurunuzda-

(*) Türk Bilişim Derneği, 21. Ulusal Bilişim Kurultayı, 4-6 Ekim 2004, ODTÜ Kültür Kongre Merkezi, Ankara'da yapılan açış konuşmalarından ikincisi.

yım. İllüzyonlardan uzak kalmaya çalışarak hem de. Bu nedenlerle, bir ilk gözlem ötesinde ileride tartışılmasında nice yarar gördüğüm bazı önemli noktaları birkaç madde altında özetleyeceğim.

İlk elde söyleyeceğim şudur: Günümüz ortamına ilişkin tüm gözlemlerimiz, eleştirilerimiz, yargı ve beklentilerimizin kaynağı arandığında, elektronik medyanın bu denli egemen olduğu günümüzün 'ma'lûmât,' (*in-formation*) toplumundan değil, önceki dönemlerden, hatta çok öncesinden kaynaklandığı görülür. Şimdi gelelim madde madde özetlememize.

İlki elektronik ortam (her türden "e-xxx") ile ilgili: Bunu fazla abartmayalım. Birçok katkısı ve yararı olmasına karşın, "tekno-bilimsel yeni (cesur mu bilmem) bir dünya"da kendimizi bulduk diye teknolojik indirgemecilik yapmaktan, teknoloji fetişizmi içine düşmekten kaçınmalıyız. Oyuncak isteyip de iki oynadıktan sonra bir kenara atan maymun iştahlı çocuk örneği, her yeniliğin üzerine hemen atlamadan önce, toplumsal varoluşumuza, insan olarak biçimlenişimize ilişkin uzun erimli vizyon ve erekleri de konuşlandırmaya dönük, şöyle bir durup şunu düşünmemizde yarar var: Elimizdekini bilinçli hedefler doğrultusunda sağladığı tüm olanakları sonuna dek kullanarak yararlandık mı? Anımsayalım, modernliğin bir iki sözcükle ifade edilebilen bir parolası var: Bireylerde giderek 'parçalanma,' işlerde ise her tür rekabetin doğurduğu 'zamansızlık' baskısıyla 'bitmemişlik.'

Biliyoruz, söz konusu sektör aynı zamanda önemli bir mal ve hizmetler, yani tüketim pazarıdır ve de genelde mal ve can (yani 'emek-gücü' – ki birazdan geleceğim ona da) pazarı denilen, çoğu iktisatçının da akılcılık ilkesinin işlediği yanılsamasıyla anlamaya çalıştığı, oysa aslında oldukça akıl-dışı ve anarşik işleyen bir cangılın gizli totaliterliğine uygun olarak bir an önce alıp-satmak ve kâr ilkesi güdümünde, "planlı eskitme" üzerinden işler. Üstelik, en uçta "Ar-Ge" (*R&D*) gerektiren bir sektör olduğu için "sanallığı" (dolayısıyla da illüzyonlarımızı) doruklara çıkaran acımasız rekabete dayanan bir sektördür. Bu sektörde alıcıdan istenen, devrimci tekno-

lojilerin (en geniş anlamda) randımanı alabildiğine katlamak üzere hizmete sunulduğu tarzında reklâmlarda yer alan iddiaya rağmen, alıcının bilinçli seçi yapması değil, neredeyse hayvanî bir insiyâkle, kör bir esrimeyle tüketiciliğini sürdürmesidir. Modernliğin '*Angst*' ve sıkıntı yüklü bireyinin bilinç dışından gelen bu salvo ve saldırılarla bireyin gerçek yarar ve çıkarına bilinçli seçim yapma yetisi köreltilir; ilk bakışta gözü alan ürün kozmetiği, bilinçli insana özgü "ruhun gözü"nü sindirir ve tüketici insanı, en yeni işlemci, yazılım, cep telefonu vb.'nin peşinde koşmaya zorlar. Bilinçsizce bu yolla giderek kendini de tüketmeye yönelen modern insanın benliği içinde oluşan boşlukta at koşturan doyumsuzluk onca teknolojik malın varoluşumuzu anlamlı kılacak işlevinden çok albenisiyle doldurulduğundan, modern bireyin içboşluğu gene boşlukla doldurulmuş olmaktadır. Bu yolla tüketici modern bireyin doyumsuzluğu, varoluşunu anlamlı yönde "e-dönüştüremeyen" sahte bir oyunsulukla, kişinin neden çekip gitmediğini bir türlü anlayamadığı sıkıntı yüklü monoton çalışma ve boş zaman sürelerinin tüketilişiyle sürer gider. Bu durum karşısında, bilinçli insanın "bilgi", "aydınlanma" ve "yurttaşlık"la ilişkisine aşağıda geleceğim.

"Bilgi Toplumu"na geçtiğimiz yolunda bir yavansöylemle sürekli karşılaşıyoruz. Bu yavansöylemi desteklemek üzere felsefe ve sosyal bilimler söyleminden alınıp da reklâmlara bile düşürülen "bilgi iktidardır" türünden 'bildik' (*mâlûm-u ilâm*) sloganlar, daha iyisini bilmeleri kendilerinden beklenen kafalarca bile geveleniyor. Oysa sözkonusu olan şey, sürekli metalaşmaya zorlanan çoğu durumda zaten 'bildik' olmasından dolayı, düşünmekten kaçan insanın bile belli belirsiz kuşku duyduğu en sıradan 'bilgilendirim' bile değik, 'ma'lûmât'tır aslında. Bu nedenle, 'bilgi toplumu' değil, daha az gösteriş ve illüzyon barındıran 'enformasyon toplumu' ifadesini kullanmamızı öneriyorum. Büyük kısmı hemen internet çöplüğüne gitmeye aday olan, üstelik bir de insanı 'içinden biçimlendirici' (*information*) enformasyonun elbette bir kısmı, bilinçle düşünce ve akıl eleğinden geçirmemiz koşuluyla, son derecede yarar-

lıdır. Bu noktada sorulması gereken şudur: Neden çoğumuz bu işlemi gerçekleştirmekten, bağımsız 'düşünmekten,' 'yargılamaktan' ve asıl önemlisi, 'ummaktan' aciziz? Bu soruya aranılacak yanıt ise hem iktisadi hem de siyasi pratiklerle yakından ilgilidir.

Soruya iktisadi plandan getirilecek yanıt kısmen, artık ülkemizde de eski tarım ve sanayi toplumlarına özgü işbölümünün hızla geride kalmaya başladığı, enformasyon evresine geçişin de hızlandırdığı küresel kapitalizme özgü yeni toplumsal işbölümünde yatmaktadır. Aslında burada söz konusu olan, hiç de yeni bir iktisadi sistem değil, işleyişinin temelinde hiçbir dönüşüme uğramamış (soralım kendimize: "e-dönüşüm buraya ne getirecek?" diye) bildik kapitalist üretim tarzının enformasyon teknolojilerinin elvermesiyle 'küreselleşmiş' biçimi, bu üretim sisteminin yalnızca üretim değil, her tür emek-gücünün istihdamında da esnekleşmesiyle içiçe düşünülmesi gereken bir olgu. Bunun en önemli cephelerinden biri de, artık eskinin "kol emek-gücü"nün değil, ama aynı ölçüde monoton ve yabancılaşmış "kafa emek-gücü"nün ağırlıkla ön plana geçmeye başlamış olmasıdır. Şimdi şu itirazda bulunulabilir: "Bu yeni işbölümünde artık okur-yazarlık, teknik eğitim kaçınılmaz; bu da iyi bir şey değil mi? Kafa emeğinin ön plana geçişi kültürel planda da bir ilerlemenin habercisi değil mi?" Bence sorunun yanıtı basit: İş güvencelerinin devletlerin de desteğiyle çok büyük bir erozyona uğradığı günümüzün küreselleşen dünyasında "Ne zaman işkolumda küçülmeye gidilecek? Ne zaman kapının önündeyim?" diye düşünen kafa emekçisi bir çalışanın, bıraktık yaptığı işin monotonluğu, sıkıcılığını (ve de gizli şiddet taşımasını), kültürel bakımdan kendisini bağımsız bir yargı gücüyle geliştirmesi acaba ne ölçüde mümkündür? Bir yanda okullarımızda verilen ağırlıkla dışarıdan ithal şablon teknik eğitimlerin sözümona kültürel katkısı kişinin kendi kendini olumlu yönde geliştirecek biçimde yeniden kurgulamasını engellemekten ibaret olup, üstelik 'kültürleniyorum' yanılsaması içindeki kişiyi en fazla çeyrek kültürlü tüketici bireye dönüştürürken, öte yanda da doğru dürüst üre-

tim üzerinde yükselmeksizin salt finans-sanallığı üzerinden işleyen piyasaya özgü müzmin istikrarsızlığın da şiddetlendirdiği amansız iş baskısı sonucu aralarında doğan rekabet, kafaemekçisi çalışanların karakterini aşındırmakta, ahlâki dokusunu parçalamaktadır. Bu 'cesur yeni dünya'nın sıradan bireyi hakkında, 'enformasyon toplumu' öncesi bir dönemde yapılmış şu teşhis sanırım bugün de geçerliğini sürdürüyor: "benliksiz bir beni korumak" (*Selbsterhaltung ohne Selbst*). Güvencesiz bir yaşamın kaçınılmaz sonucu da, şizofreni ve paranoyanın, sonuçta da açık şiddetin hem bireysel, hem bireylerarası, hem de sivil-toplumsal planlarda giderek yaygınlaşmasıdır. Bu durumun ulaşacağı en tehlikeli doruk noktası da ulusal ve uluslararası siyasi-askerî plandır.

'Sivil toplum/Devlet' ayrımına yani her tür siyasetin at koşturduğu düzleme kaçınılmaz olarak gelmiş bulunuyoruz. Bu arada, bir umut, bir özlem olarak sıkca yapılan "sivil-toplum" karşısında "siyasi devlet" ayrımının yetersizliği ve Türkiye'de sivil toplum mücadelesinin yanlış teorik temeller üzerinden sürdürülüşü üzerinde fazla durmayacağım; ama şu kadarını söylemekle yetineyim şimdilik: Dışarıda bu kuruluşlara neden 'hükûmet-dışı örgütler" (NGO) denildiği üzerinde hiç ciddi düşündük mü? Aslında yakın yüzyıllarda 'sivil toplum' adını alan bir çelişkiler ve çatışmalar alanıdır ve bu kavramı ilk kullanan düşünürler, özellikle de Hegel, 'toplum' denilen çelişkiler yumağının eninde sonunda siyasi mücadelerin tayf vermeyen (daha doğrusu 'grinin tüm tonlarını veren) prizmasından geçerek, kılık değiştirmiş bir biçimde ve değişik ideolojik görünümler altında, onların 'iç devlet' olarak da adlandırdığı 'siyasi' devlette son bulacağının tümüyle bilincindeydiler.

Geldik, işte, sonunda dayandık [siyasi] 'devlet' denilen toplumsal kuruma. Önünde sonunda devlet ve kurumlarıyla ilgili tüm çelişki, çatışma ve bunalımların uzak yakın tüm köklerinin 'Aydınlanma' felsefecilerince 'dış devlet' olarak da adlandırılan 'sivil toplum' alanında aranması gerekir. Bu durumda bugünün elektronik ortamlarının bizlere sağlayabi-

leceği onca olanağı en iyi nasıl kullanabiliriz ve olduğumuz söylenen 'yurttaşlık' gereği herkesin bu ortamdan demokratik hak olarak tam bir şeffaflıkla ve sorumluluk bilinciyle yararlanması nasıl sağlanabilir? Yanıtı en güç soru da bu olup, yurttaşlık hak ve özgürlüklerini yakından ilgilendiren başka bazı soruların da tartışma gündemine taşınmasını gerektiriyor. Örneğin 'ağabey' gözetliyor mu? – ki 'demokrasi'yi yalnızca bazı ülke ve birlik çıkarlarının tekelinde gören ulus-devletlerin açık ya da örtük monetarist ideolojilerle kendilerini çalışanlar aleyhine küçültürken, en başta da kendi yurttaşlarından gizli epey bir 'derinleştiği'ni hepimiz biliyoruz. Başta belirttiğime uygun olarak ekleyebilirim ki, bunun da kökleri kolaylıkla enformasyon ve sanayi toplumlarından önceki dönemde bulunabilir. O zamanlar modern ulus-devletler yükselişe geçerken 'aydınlanma' ve 'özgürlük' mücahitleri şeffaflıktan uzak bu tehlikeyi çok iyi görmüşler, bir kısmı da artık iyice hissizleşmiş tüketici-bireylerin kayıtsız kaldığı bugünkü derinleşmeyi daha o zamanlarda o eşsiz ironileriyle şu iki sözcük altında özetleyivermişlerdi: *Realpolitik* ve *Staatrāson*.

Sonuçda ne demeliyim? Elektronik ortam demokrasiye, hepsinden de önemlisi, e-devlete iyi niyetten hareketle dönüşmez. Üstelik, önemli bir pazar da olduğunu hepimizin bildiği örgütlü *'mainstream'* 'sanal' ortamda büyük ölçüde 'sanılır' ve gerçek ağırlığıyla ütopyalara, 'olmayan güzel yer'lerin özendirilmesine de pek olanak tanınmaz. Eğer sanal demokrasi vb. düşlerinin çabucak sanal karabasanlara dönüşmesiyle birlikte gelen düşkırıklığını yaşamak istemiyorsak, bu ortamın dışındaki brutal gerçeklik içinde süregiden yurttaş hakları ve özgürlükleri mücadelesinin elektronik ortama 'gerçekçi' olarak nasıl taşınabileceğini düşünmek, bunun bilgisini üretmek ve birbirimizle paylaşmak zorundayız. Bu vesileyle bir örnek verirsem, sözümona toplumsal bilinci yüksek yazılım *'guru'*larının orda burda satmaya çalıştığı, çoğu okumuşumuzun gelişmiş (!) olduğu zehabıyla bir takım toplumlardan tartışmasız ithal etme kolaylığına sığındığı 'cemaatçiliğin'

elektronik ortamda hayata çok sınırlı geçirilebileceği kanısındayım. Önemli olan, her ülkede kişinin kendini, içinde yaşanılan saydamsız sivil toplumu ve siyasilerin çuval dolusu demokrasi retoriğine karşın hâlâ pasif tüketici kul isteyen devletleri şeffaflık yönünde zorlayıcı, demokratik haklar ve özgürlükler izinde sorumlu bir biçimde sürdürülecek 'yurttaşlık' mücadelesidir. Evet, her üç düzeyde de "aydınlanma" hiç bitmeyen bir mücadele olarak hem her ülkede hem de küresel planda süregidiyor. Bu nedenle, ekranına sürekli yapıştığımız bilgisayarda bizi içine çeken 'bilgilendirim' çöplüğüne batıp çıkmaktan bir ara fırsat bulup ücret ödemeksizin internet üzerinden herkesin değişik çevirilerini indirip okuyabileceği Kant'ın şu gerçekçi sözleri günümüzde de geçerliğini koruyor:

> "*Bağımsız düşünmek kendi içine (yani kendi usuna) bakmak, hakikatin en yüce köşetaşını orada aramaktır; her zaman bağımsız düşünmektir aydınlanma. Aydınlanmayı çok bilmekle, bilgililikle aynı şey sananların düşündükleri tersine, bu çaba kişinin bilişsel gücünün daha az sarfını gerektirir; çünkü aydınlanma şu olumsuz ilkede saklıdır: fazlasıyla bilgilenmiş olanlar çoğu durumda bu bilgiyle ne yapılacağı konusunda en az aydınlanmış kişilerdir. Kişinin usunu kullanması basitçe kendisine şu soruyu yöneltmekten ibarettir: ne zamanki bir şeyin kabulu bir biçimde isteniliyorsa kişinin usu bu kabul yönünde dönüştürülebiliyor mu* [yoksa us buna direniyor mu] *ya da kabul edilenden çıkan kural insanın usunu yöneten genelgeçer bir ilkeye dönüşebiliyor mu? Herkes bunu kendinde sınayabilir; bu gerçekleştirildiğinde de her türden batıl inanç ve fanatizm hemen ortadan silinecektir, hem de kişi bunları objektif temellerden hareketle çürütecek yeterli bilgiye o anda sahip olmasa bile. Çünkü onun yaptığı tek şey, usun kendini korumasının temel ilkesini harekete geçiriyor oluşudur. Dolayısıyla,* [uygun] *eğitim yoluyla aydınlanmanın temellerini bireylerde atmak kolaydır; yeterki genç beyinler böyle düşünmeye erkenden alıştırılsınlar. Buna karşın tüm bir* [tarihsel] *dönemin aydınlatılması uzun bir süreç gerektirir;*

çünkü böyle bir eğitime engel olan ya da uygulanmasını geciktiren bir sürü dış engel vardır." [Immanuel Kant, "Düşünmede Yönelim ne demektir?" (1786)]*

(*) Kant'ın »*Was heißt: Sich im Denken orientiren?*« başlıklı yazısının son dipnotu olan bu alıntının İngilizce çevirisi Almanca aslı ile karşılaştırılmış ve metnin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle gereken yerlerde tarafımızca köşeli parantez içi ifadeler yerleştirilmiştir. Şimdilik bkz. Immanuel Kant, "What is Orientation in Thinking?," **Political Writings**, second, enlarged edition, çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991): 249.

Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun dili, bilhassa kavramları "karşılamadaki" ve açmadaki titizliği, başlı başına bir sosyal bilim tecrübesidir. "Kitsch"leşmeye razı gelmeyen bir düşünsel özenin ve tutkunun örneği.

"Bilimcilik oynamak yerine bilgi üretme..." Aslında bu sözleri özetleyebilir, Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun Arayış'ını. Kültür endüstrisi çağında kültürün, bilimin, üniversitenin geçirdiği dönüşümün eleştirisi ve alternatif arayışı, kitapta bir araya getirilen yazılara istikametini ve enerjisini veriyor. Bu yazılarda bilgiyle ilişkimizi, dahası bu ilişkiyi anlamlandırma kabiliyetimizi "sakatlayan" süreçler ve kültürel "kitsch"leşmenin yayılmacılığı hakkında güçlü bir eleştirel analizle karşı karşıyayız.

Merceğin odağında ise üniversite var. Bir yandan ulus-devletlerin önceliklerinin, diğer yandan ticarileşmenin ve piyasalaşmanın veya Nalbantoğlu'nun deyişiyle "tekno-bilim ve pazarlama ethos'unun" kıskacında üniversitenin uğradığı kaybın, sadece bu kurumun içindekilerle sınırlı olmadığını hatırlıyoruz. Zira "yozlaşma", Aydınlanma fikriyle, ortak aklımızla, yaşam ve ahlak değerlerimizle, insan tasavvurumuzla ilgilidir doğrudan doğruya...

Bunların yanı sıra Nalbantoğlu'nun Behice Boran, Muzaffer Şerif Başoğlu, Mübeccel Kıray ve Şerif Mardin gibi öncü bilim insanlarının eser ve üretimlerini ele alan metinleri de, Türkiye'de sosyal bilimler ortamına ve birikimine dair önemli gözlemler içeriyor.

İLETİŞİM 1369
POLİTİKA 75
31399