

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DİPNOT

* 3 AYLİK
sosyal bilim
dergisi
sayı: 3 / 2010
Ekim-Kasım-Aralık



Pozitivizm ve Bilimcilik

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Diñnot

3. Ağıllıq sosial bilim dəyişisi • ekim-həstəlik • sağlamlıq • 2010

Ücretsiz P

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi, Sayı: 3

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi
Yaygın Süreli Yayın / Sayı: 3
Ekim-Kasım-Aralık 2010
ISSN: 1303-6882

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti Adına Sahibi:
Fevzi Taş

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
Mehtap Filiz

Danışma Kurulu:
Fatmagül Berktaş, Zeynep Gambetti, Mithat Sancar, Abbas Vali,
Immanuel Wallerstein, Mesut Yeğen

Yayın Kurulu:
Berivan Alataş, Fırat Aydıncaya, Esra Çiftçi, M. Nuri Durmaz,
Mehtap Filiz, Ömer Güneş, Hamit Kankılıç

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.
www.dipnotdergisi.com
dipnotdergisi@yahoo.com

Grafik Tasarım ve Uygulama:
Murat Oğurlu

Kapak Resmi:
Yusuf Avşar

Basım Yeri:
Berdan Matbaası
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 239
Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul
Sertifika No: 12491

Abonelik Koşulları:
Yıllık Dört Sayı İçin Bireysel Abonelik Bedeli: 40 TL (Yurtdışı 40 Euro)
Yıllık Dört Sayı İçin Kurumsal Abonelik Bedeli: 100 TL
Dayanışma Aboneliği: 150 TL (Yurtdışı 100 Euro)

Türkiye İş Bankası Cihangir İstanbul Şubesi
Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hesap No: 1014 332486
IBAN: TR670006400000110140332486

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hüseyin Ağa Mahallesi İstiklal Caddesi
No: 31/6 Kat:5 Beyoğlu-İstanbul
Tel: 0 (212) 251 62 27
Faks: 0 (212) 251 62 28

Düzeltilme ve Özur
İkinci sayımızda yer alan Djene Rhys Bajalan'ın makalesinin çevirisi Osman İşçi tarafından
gerçekleştirilmiştir. Düzeltme için Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçindekiler

Soyut Aklın Diyalektiği, Pozitivizmin Miti Zeynep Gambetti	5
Çokluk Eleştirilerinin Eleştirisi Antonio Negri	15
Pozitivizmi Tarih Yazımı Üzerinden Okumak: Leopold von Ranke Üzerine Bir Deneme Mehmet Ertan	25
Sosyalbilimlerin Dayanılmaz Hafifliği: Pozitivizm ve Mağduriyet Söylemi Engin Sustam	41
Ahmet İnam'la Söyleşi: Pozitivizme Rağmen Akıl Orkestrasyonu Mümkün! Berivan Alataş	63
August Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup Mutlu Dursun	77
Pozitivist Milliyetçilik ve Ahmed Rıza Bey Mutlu Dursun	81
"Oluş" Merkezli Okuma İhsan Eliaçık	111
Bilim İçin Bilimciliğe Karşı Olmak: Çağdaş Bilgi Üretiminin Çıkmazları Immanuel Wallerstein	119
Kapitalist Modernitenin Zihniyet Yapısı Olarak Pozitivizm Mahmut Yamalak	127
İkili Karşıtlıkların Ötesinde Tarih ve Hafıza Öykü Tümer	145
Pozitivizm ve Edebiyat: Birkaç Değini Necmiye Alpay	155
Anglo-Sakson Modeli Niçin İstisnadır? Çağlar Keyder	161
Tarihsel-Toplumsal Olguları Pozitivist Açıklama Çabaları ve Sonuçları Üzerine Sara Aktaş	175
Pozitivizme Akıl-Dil Kuramı Bağlamında Bir Eleştiri Devrim Avşar	187
Yeni Gerçekliklerin Keşfedilmesi: Postpozitivist Etnisite "Gerçek"liği ve Kürd Etnisitesi Avdo Karataş	201

Soyut Aklın Diyalektiği, Pozitivizmin Miti

Zeynep Gambetti

1936'da Edmund Husserl bilimlerin krize girdiğini iddia ettiğinde, sorduğu temel soru, pozitivizmin hayatın anlamı konusunda insanlığa nasıl bir katkıda bulunduğuydu. Önyargılara ve geleneğe karşı başlatılan düşünsel isyanın tarihteki son aşaması olan pozitivizm, dünyayı nesnel olgular yığını olarak algılamakla bize ne yapmaktaydı? Rönesans'ta ortaya çıkan evrensel bilgi ve akıl ideali, özellikle Descartes'tan itibaren bütünlüklü bir felsefi bilgiye ulaşılabileceği ümidini beslemiş, aklı daima merkeze almıştı. Oysa pozitivizm, felsefenin celladıydı Husserl'e göre, zira akıl yerine olguları ön plana çıkarıyor, ancak bunların anlamı hakkında düşünmemizi men ediyordu. Evrensel bir yöntem arayışını devam ettirmek yerine sosyal bilimleri kendi aralarında bölüyor ve felsefe yoksunu uzmanlar üretiyordu.

Husserl, metafizik doğrulardan gittikçe uzaklaşan pozitivizmin aslında skeptik olduğuna kanaat getirmişti. Zira pozitivizm, "doğru" nun yegane kaynağının deneyim olduğunu iddia ediyordu, ancak deneyimin sonsuz çeşitliliği, gerçeklik hakkında anlamlı bir açıklamaya ulaşmasını engelliyordu. Akılcılıktan uzaklaşıldıkça, varoluşun kendisi bir muamma haline geliyordu. Oysa insan ussal bir varlık ise, Husserl'e göre, kurduğu medeniyetin de ussal yöntemlerle anlaşılır olması gerekirdi. Pozitivizm, bizi bizden uzaklaştırıyordu.

Evrensel akla inanan Husserl, bu tarihsel süreçteki bir diğer sorunu göremedi. Hume'dan bu yana evrensel doğruluğu olan genellemelere varmak için ampirik gözlemin yetersiz kaldığı anlaşılmıştı. Ne var ki, akılcı yöntem de dünyayı kavramaya yetmiyordu. Aydınlanma'nın simgelediği akılcılık ideali, deneyiminin sonsuz çeşitliliği karşısında hedef değiştirmişti. Örneğin bir Kant, dünyaya dair mutlak bilgi üretmenin imkansız olduğuna kanaat getirmişti. Descartes'ı bu açıdan eleştiren Kant, *Üçüncü Medeniyet* kitabında, *İnsanların* *Gerçeklik* hakkında bir çir-

karsama yapmaya uygun olmadığına işaret eder. Akıl sayesinde belirleyebileceğimiz yegane şey, kendi davranışlarımızı yönlendirecek olan ahlak ilkeleridir. Akıl bize ancak ideal olanı söyleyebilir, varolanı değil. Evrensel aklın sırtını döndüğü ampirik dünyayı anlama çabasını pozitivizm üstlenmişti. Ama Husserl haklıydı: pozitivizm dünyayı anlayamıyor, anlamamız için gereken felsefi düşünciyi de gitgide bilim dışına itiyordu.

O halde Aydınlanma ile pozitivizmin kökenleri aynı itkiye dayanır: mutlak doğruya ulaşmak. Aydınlanma bunu ilkeler alanında yapmaya çalışırken, pozitivizm olgular alanına yönelir. Ancak her ikisi de bir çelişki barındırmaktadır. Daha önce başka bir mecrada¹ savunduğum gibi, Aydınlanma bir yandan mutlak ve değişmez evrensel ilkeler arayışı içindedir; diğer yandansa, herşeyi aklın süzgecinden geçirmeye davet çıkardığı için sonsuz bir sorgulamaya ve sonsuz bir göreceliliğe de kapı açar. Pozitivizm ise, evrensel aklı reddettiği halde, olguların değer yargılarından bağımsız olarak kavranabileceğini iddia eder. Ancak olguların zaman içinde sürekli değişim geçirmesi yüzünden, Husserl'in işaret ettiği gibi o da göreceliliğe kayar, bütünlüklü bir bilgiye ulaşamaz.

Bu yazıda, Aydınlanma ve pozitivizmin çelişkilerini birlikte tartışmayı ve özellikle siyaset felsefesinde nasıl sonuçlar doğurdıklarını göstermeyi amaçlıyorum. Bu sonuçları bertaraf etmenin reçetesi, bu yazının konusu değildir. Ancak altı çizilecek olan çelişkiler, düşünsel ufkumuzu açma yönünden nelerden sakınmamız gerektiğine de işaret edecektir.

Modern çağda gerçekliğin ve doğrunun kavranabilir olduğuna dair inanç, dini bilginin varolanı anlama gücünün sorgulanmasıyla başlamıştır. Aşkın kaynaklardan inen vahiyler yerine, aklın ulaşacağı bilginin dini bile dogmadan arındıracağı ve baskı aracı olmaktan kurtaracağı düşünülmüyordu. Kilise ve mutlak kralların istibdadına karşı bir direniş aracı olan akıl, insanı yanlış yola sokamaz, olsa olsa özgür kılardı. Kant'ın meşhur ifadesini hatırlayalım: "Sapere aude! Bilmeye cesaret et!" Bunun anlamı açıktı: dogmaya ve mitlere sarılma, hiç bir dış güce bağımlı kalma; aklını kullanırsan, doğruyu kendi başına da bulursun.

Bu oldukça onurlu (ve bir o kadar da naif) iddia, elbette ki 17. ve 18. yüzyılın koşullarında bir başkaldırı, bir direniş olarak algılanıyordu. Egemenlere karşı verilen mücadelede Aydınlanma'nın yerini yadsımamak gerekir. Bununla kalmayıp,

1- "Doğruluk uğruna dünyayı yıkmak: Aydınlanmacı evrenselliğin çelişkileri ve Türkiye", Binnaz Toprak (der), *Aydınlanma Sempozyumu*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2007, s. 151-164. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

aynı zamanda hurafelere ve irrasyonel geleneklere karşı duran Aydınlanma, toplumsal yapının içinden üretilen feodal tahakküm biçimlerini aklın süzgecinden geçirmeye de kapı açıyordu.

O halde burada mercek altına alınması gereken, Aydınlanma'nın eleştirelliği değil, tüm söylemini salt akıl üzerinden kuruyor olmasıdır. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde gayet çarpıcı biçimde ortaya koydukları gibi, akılcılığın kendi kurallarına uymayan her düşünce ve pratik, mitolojiyle eşleştiriliyordu. Evrensel akıl arayışı, neyin doğru olduğunu yöntemsel açıdan önceden belirlemeye başlamıştı. Duyguların, kültürün, kimliklerin, farklılıkların ve tekilliklerin yerine, tüm bunları içerdği ve kuşattığı düşünülen soyut bir akıl anlayışı geliştiriliyordu. Bu anlayış, mevcut tüm fikirleri akılcı olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayırıyordu. Aklın dünyayı saydam kılacağına, bu sayede tahakkümü ortadan kaldıracağına inanılıyordu. Aydınlanmacı anlayışa göre akıl ile egemenlik arasında bir ilişki vardır. Kilise ve kral gibi varolan egemenlere karşı mücadele eden Aydınlanma, bunların yerine insanın kendi egemenliğini öne çıkarıyordu. İnsanın kendisiyle ve onu çevreleyen dünyayla akılcı bilgi sayesinde saydam bir ilişki kurması, yegane efendi konumuna insanı getirecekti. Akılcı bilgi güç demektir: insan kendi varoluşu üzerinde egemenlik kurabilecek, kendi kaderini tayin eden bir varlığa dönüşecekti. O halde akılcı olmayan her fikri sorgulayarak çürütmek gerekiyordu.

Böylesi bir idealden pozitivistimin çıkmış olması şaşırtıcı değildir, zira pozitivistimin ideali de saydamlıktır. Olgular hakkında duygu ve değerlerden arınmış salt bilgiye ulaşabileceğimiz varsayımıyla hareket eder. Pozitivism, insanın kendini veya varoluşunu değilse bile, en azından dünyasını bilebilir kılacağını düşünür. Olgu-değer zıtlığını mutlaklaştırır; toplum bilimlerinin, doğal bilimler ile aynı kesinlik düzeyine erişebileceğine güven duyar. Pozitivistimin toplum bilimlerine uyarlamaya çalıştığı yöntem fizikten esinlenmiştir. Fizikte ne denli kesin kanıtlar elde edilebiliyorsa, insana dair gerçekler konusunda da bunun yapılabileceği inancı hakimdir.

Ancak gerek Aydınlanma, gerekse pozitivistimin bu amaç uğruna ödediği bedel büyüktür. Aydınlanma, yaşamı aklın önünde engel teşkil ettiğine kanaat getirdiği her tür pürüzden arındırma arzusu taşıdıkça, tekil ve farklı olandan soyutlanmış bir "akıl" kategorisi yaratmak zorunda kalır. Bu soyut aklın çeşitli tezahürleri vardır: liberalizmin soyut bireyinden, idealist bir devlet kavramına, formel özgürlüklerden soyut ahlâğa kadar birçok alanda formel, yani şekilci bir tahayyül dünyası üretmiştir. Soyutlanma, Aydınlanma'nın akılcı anlayışına içkindir. Evrensel

olan, her durum ve koşulda, her kültürde ve tarihsel dönemde “doğru” olandır. Evrenselin zamansal ve uzamsal bir zemini veya kısıtı olamayacağı için, somut ve tikelle olan ilişkisi gergin olmak zorundadır.

Pozitivizm ise evrensel değil ama bilimsel olma kaygısıyla benzeri etkiler yaratır. Bilimselliğin kıstası, farklı bakış açılarından ve öznelliklerden bağımsız bir kendiliğinden varolma halidir, yani nesnelliktir. Toplumsal dünya, tıpkı doğa gibi, insanın “dışında”dır. Ölçülür, matematiksel ve istatistiksel formüllerle ifade edilebilir, işleyiş kuralları deşifre edilir ve genellemelere olanak tanır. Sayılara dökülmüş olanın “nesnel” olduğu kanısı, içerdiği soyutlamanın üstünü örtmekle kalmayıp, kendi temel paradoksunu da görünmez kılmaktadır oysaki. Bilimsel bilginin sayılarla ifade edileceğine dair inanç, pozitivizmi yalnızca ölçülebilir olanı bilimsel saymaya iter. Başka deyişle burada da yöntem, sonucu önceden belirler. Ölçülemeyecek olan gerçeklik bilimin dışına itilir – nesnel olamayacağı için değil, pozitivizmin bilim anlayışına uyarlanamayacağı için. Bilim, değerlerden soyutlanmış olan bilgidir.

Nietzsche’nin alaycı ifadesiyle pozitivistler, Paskalya yortusunda sabah yataklarından heyecanla kalkıp, bir gün önce boyadıkları ve bahçeye sakladıkları yumurtaları buldukça sevinen çocuklar gibidirler. Sonuçlar önceden belirlenmiş, neyin bilimsel olduğu, neyin olmadığı yöntem yüzünden baştan sabitlenmiştir. Bunun en yanıltıcı yanlarından biri, pozitivistlerin bu şekilde elde ettikleri olguların değer yargısı içerebileceğinden en ufak bir şüphe duymamalarıdır. Oysa işin içine çok sayıda önyargı girmektedir. Araştırma konusu olmaya namzet sayılan konuların seçiminde bilim insanlarının varolan hegemonik değerlerden nasıl etkilendikleri; neyin inceleneyecek kadar önemli, neyin önemsiz olduğuna dair kanının nasıl oluştuğu; bazı toplumsal alanların bilim insanlarının dikkatinden neden ısrarla kaçtığı gibi soruların cevabını pozitivizm veremez. Zira iktidar gibi bir kavramı ölçülebilir kılmak demek, incelenebilir ve görünür tezahürlerine indirgemeyi gerektirir. En akılcı ve bilimsel yöntemle çalıştıklarını iddia edenler, ölçülemeyecek olan kuramların bilim açısından bir anlam taşıyamayacaklarına kani olmuşlardır.

Aydınlanma ve pozitivizm, dogmadan olduğu kadar, görecelilikten de korkarlar. Görecelilik doğru ile eğri arasında bir fark olduğunu söylemeyi imkansız kılar zira. Aydınlanma’ya göre hurafeleri alt etmenin, tahakküm ilişkilerinin yanlış olduğunu anlatmanın yegane yolu, aklın yadsıyamayacağı ilkeler olduğunu bilmektir. Pozitivizm ise olguların nesnelliğinin sorgulanamayacağı savı sayesinde görecelilikten kaçmaya çalışır. Görecelilikle birlikte perspektif de dışlanmış olur. Evrensel akılcılığın kendi dışındaki her şeyi dümdüz eden mantığı, perspektif ile

göreceliliği aynı sepete koyar. Bir kez kanıtlanmış olan doğrularını esnetemeyen bir evrensellik anlayışı, karşısına ister istemez çıkacak olan farklılık ve çoğulluğu kendi varlığına bir tehdit olarak algılar.

Ama işte tam bu noktada Aydınlanma ile pozitivizm birer mitosa dönüşürler. Göreceliliğe kapı açmamak uğruna varılan soyutlama düzeyinde dünyaya ve insana dair anlamlı ve bütünlüklü bir bilgi üretme imkanı yoktur. Evrenselliğe ve nesnellığe körü körüne bağlı kalanlar, kendi kendini deli gömleğine sokanlar misali, elde kalanla yetinmek durumundadırlar. Elde kalan ise boş bir biçimsellikten ibarettir. Dünya, genelleştirilemeyen farklılıklardan ve açıklanamayan olgu ve oluşumlardan arındırılmak suretiyle bir hayalete çevrilir. Bu hayaleti Adorno ve Horkheimer şöyle anlatmaktadır:

“Bilinmeyen bir şey kalmadığında insan ürküntüden kurtulacağını sanır. Mitosun cansız canlı yerine koyması gibi, canlıyı cansız yerine koyan Aydınlanmanın ya da söylenceden arındırmanın yolunu belirleyen budur. Aydınlanma kök salmış söylencesel korkudur. Pozitivizmin son ürünü olan saf içkinlik, deyim yerindeyse evrensel bir tabudan başka birşey değildir. Artık hiçbir şey dışarıda olmamalıdır, çünkü ‘dışarı’nın salt tasavvuru korkunun asıl kaynağıdır.”²

Evrensel, nesnel ve bilinebilir olmayana karşı duyulan korku ile dindarları aşkın bir gerçeklik fikrine sarılmaya iten korku arasında çok ama çok ince bir çizgi vardır. Bu korku aklı ve bilimi fetişleştirmeye kadar götürür. Adorno ve Horkheimer, bu diyalektiği iyi görürler: mitolojik düşüncede fetişleştirilen nesneye insanüstü güçler atfedilir. Evrensellik iddiası ise, capacanlı dünyanın bir türlü kavranamayan çeşitliliğini soyut akla hapsedme, onu bu sayede cansızlaştırma sevdasıdır. Böylece cansızlaştırılan akıl, bir fetişe dönüşür, insanüstü bir hal alır. Aydınlanma ve pozitivizm, korktukları şeyin ta kendisine dönüşürler: dogmaya. İnsan hakları veya bilimsellik kadar savunulur doktrinler bile, örneğin kültürel farklılıklarla karşılaştıklarında katı dogmatik yönle savrulurlar.

Bu paradoksun siyasal alandaki tezahürü, egemenlik paradigmasıdır. Özellikle pozitivist Aydınlanma’nın insan dünyasının tikelliğiyle ilişkilenememesi yüzünden Jakobenliğe kayması, bu çelişkinin fevkalade tehlikeli sonuçlarından biridir. Modern toplumlar egemenliği, devlet temelinde kavramsallaştırmışlardır. Ancak Aydınlanma’nın yukarıda bahsettiğimiz çelişkisi, yani bir taraftan evrensel akıl

2- Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihal Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kubalcı Yayınları, 2000, s. 34

ararken, diğer taraftan herşeyi eleştiriye açmasına benzer bir çelişki modern devlet pratiğine de içkindir. Ulusun egemenliğini simgeleyen devletin nihai paradoksu, devlet düzeni aracılığıyla tektipleştirme etkisi yaratmasıdır. Ama modern devlet aynı zamanda birey hakları söylemi üzerinde temellenir. Aynılık ile farklılık, ulus ile birey, kamusal ile özel birbiriyle sürekli olarak çatışan güçlere dönüşmek durumundadır. Zira ulusu temsil edilir kılmak için homojenleştirmek, farklılıklardan arındırmak gerekir. Tıpkı evrensel akıl idealinde olduğu gibi burada da “ulus” bir soyutlamadır aslında. Bireylerin çoğul ve girift kimliklerini dışlamak zorundadır. Bir ulusun varolabilmesi için, bireylere atfedilen özelliklerin teke indirgenmesi, yani birkaç sözcükle veya cümleyle ifade edilebilir olması gerekir. “Ulus”u temsil etmeyi, yani belirleyici kuvvetin devlet veya önderlerde olmasını ancak böylesi bir tekleştirme sağlayabilir. Ama çoğulluğun reddedilmesi demek, zorunlu olarak şiddete başvurmaktır demektir. Bu durumda, gerek dil ve değerler üzerinden uygulanan sembolik şiddet, gerek kaynak paylaşımından dışlama şeklini alan yapısal şiddet, gerekse fiziksel şiddet uygulanması kaçınılmaz olur.

Kendini bir tür evrensellelikle eşdeğer tutan pozitivist Jakoben yönetim modeli, bilme ve düşünme erdemini kendinde temerkuz ettirmiştir. Bu sayede elinde tuttuğu sosyal mühendislik tekeli kaybettirecek olan tüm demokratik açılımları da, şu veya bu gerekçeyle bastırır. Jakoben yönetim anlayışını temellendiren ilke ve pratiklerin Aydınlanma’nın kendi iç çelişkisini yeniden ürettiği ve bu açıdan bakıldığında Aydınlanma’yı kendi tersine dönüştüren diyalektiğe kapıldıkları görülür.

Bu aşamada sorulacak bir olası soru, bunun alternatifinin olup olmadığıdır. Evrenselliği ve nesnelliği benimseyenler, doğruya ulaşmanın başka hiçbir yolu olmadığını savunurlar. Bu iddiayı ciddiye almak gerekir, zira varolana, ahlaka, insan doğasına dair söyleyeceğimiz herşey bir evrensel gerçek olduğu varsayımını zımni olarak kabul etmektedir. Hiç bir doğrunun olmadığını iddia edenlerin bile bir doğruluk iddiası vardır: hiç bir doğru olmadığı *doğrusu!*

Bu kısıtı “o halde doğruya ulaşamayacak mıyız?” diye reddetmek, tıpkı ölümlü olduğumuz için yaşamayı reddetmeye benzer. Zira “ya hep, ya hiç” gibisinden bir ikilem içinde kalmanın kendisi sorundur. Ölümlü olduğumuz halde yaşamımızın anlamını nasıl kuruyor isek, toplumsal olanı da aynı şekilde kuruyor olduğumuzun bilinciyle düşünmek gerekir. Hiç birşeye inanmamak ile inandığımız birşeyler olabilsin diye kendimize deli gömleği giydirmek arasında bir seçim yapmak zorunda hissetmemiz bile, evrensel akılcılığın zihnimiz üzerindeki etkilerinden biridir.

Alternatif olup olmadığını, bundan 2500 yıl önce şair-filozof Parmenides'in varlık üzerine yazdığı bir şiire, sofist Gorgias'ın verdiği yanıt üzerinden düşünmek faydalı olacaktır. Eflatun'un esin kaynağı olan Parmenides, yokluk ile varlığın birbirini mutlak olarak dışladığını iddia eder. Bunlar birbirine zıt olan niteliklerdir; bir şey aynı anda hem var, hem yok olamaz. Gorgias ise Parmenides'in kendiyle çeliştiğini gösterir: "yokluk, varlığın zıttıdır" demekle Parmenides, "yokluğa" bir varlık atfetmiştir, yani bir yanda varlık *vardır*, diğer yanda yokluk *vardır*. Başka deyişle, "yokluk" ancak varlık üzerinden düşünebilmektedir, ama "varlığı" düşünebilmenin önkoşulu da yokluktur. Ne varlık, ne de yokluk, kendi içinde kavranabilecek durumlar değildir; her ikisi de birbirinin dolayımıyla anlaşılır ancak.

Gorgias'ın temel savını yüzyıllar sonra kuramsallaştıran Hegel, birbirinin zıttı olarak algılanan iki kavram veya olgunun aynı anda varolabileceğini iddia eder. Hatta bir adım daha ileri giderek, her tezin bir antitezi olacağını söyler. Antitez olmadan tezin, madde olmadan ruhun, siyah olmadan beyazın bilincine varmanın imkanı yoktur. Nitekim Hegel, köle-efendi diyalektiğiyle şekilci evrenselliğin eleştirisini yapan ilk modern düşünür olmuştur. Efendinin efendi olabilmesi için ona bir köle gerekir; köle olabilmek içinse efendinin varlığı zorunludur. Efendi ve köle kimlikleri birbirlerini tanımlarlar. Hiç kimse tek başına "efendi" olamaz. Tek başına varolan bir "efendi"nin bir anlamı olmadığı gibi, hiçbir somut gerçekliği de yoktur. Ancak Hegel'in diyalektiğini farklı kılan, süreç içerisinde bu kimliklerin yer değiştirdiğini de iddia etmesidir. Köle, doğayı işlemekle kendini de dönüştürür; oysa efendi, kölenin emeğine muhtaç bir yaşam sürer. Emeği sayesinde köle, efendinin yaşam kaynağı haline gelmiştir, yani efendi köleye bağımlı hale gelmiş, roller değişmiş ve bir anlamda efendi, kölenin kölesi haline gelmiştir. Bunun bilince çıkmasıyla köle-efendi diyalektiği çözülür ve karşılıklı olarak birbirlerini tanıyan iki insanın serüveni başlar.

Aydınlanma'nın sorunu işte budur: "akılcı" olarak nitelediği özelliklerin akıldışılık da içerebileceği; akıldışı olarak nitelenen bazı düşünce ve pratiklerin ise içlerinde bir "akıl" barındırabilecekleri ihtimalini tamamiyle göz ardı etmiştir. Dahası, akılcı sandığı birtakım ilkelerin süreç içerisinde kendi zıtlarına dönüşebileceklerini de öngörememiştir. Ama en kötüsü, üstünlüğünü ve tartışılmazlığını daim kılabilmek için kendi zıtlarını üretmeye mecbur olabileceği, aklının ucundan geçmemiştir. Pozitivizm ise değerler ile olgu arasındaki diyalektiği görememiş, olgu sandığı şeyin hangi değer yargıları aracılığıyla üretilmiş olduğu sorusunu sormayı ihmal etmiştir.

Bundan bir ders çıkaran yapısalcılık ve postyapısalcılık, dünyanın akılcı/akılcı olmayan cinsinden kategorilere ayırlamayacağını; çok daha girift ve müphem ilişkilenme hallerinden oluştuğunu savunagelmışlerdir. Akıl iktidarı dışlamaz, aklın da kurduğu bir iktidar vardır. İktidar kavramının çok farklı olgusal tezahürleri arasına, akıl kategorisinin duygu üzerinde, deneyim üzerinde, kanı üzerinde egemenlik ve üstünlük kurma tasarısı da girer. Belli düşünsel ve algısal kalıpları ön plana çıkaran, başka perspektifleri görünmez kılan iktidarlara, araştırma konularını ve yöntemlerini de biçimlendirmektedirler. Aydınlanma'yı bile kendi zıttına dönüştürebilen iktidarlara nasıl işlediğine dair üretilecek olan bilginin, kendi olabilirlik koşullarını da göz önüne katması gerekir. Algısal ufukumuzda, dilimizde, tahayyüllerimizdeki iktidarlara farkına varmadan ve bunları tarihselleştirmeden girişeceğimiz düşünsel süreçlerin dünyayı aydınlatmak yerine, karartılmasına katkıda bulunması riskini her an akılda tutmak gerekir. Sosyal bilimler gibi felsefe de varolanı tasvir etmekle kalmaz, varolana bir müdahaledir aynı zamanda, yani fiildir, etkindir.³ Her "doğru" tanımının, tasvir ettiğini sandığı dünya üzerinde bir etkisi vardır. Bunu gözden kaçırmakla Aydınlanma ve pozitivizm, yeniden ürettikleri iktidarlara farkına bile varamazlar.

Kendini tarihselleştirmekten yoksun olan evrensel akıl fikri, belirli tarihsel ve toplumsal süreçlerle birlikte ortaya çıkmış olduğunu da göremez doğal olarak. Bu körlüğü ilk ortaya koyan düşünür Marx'tır; kavramsal çerçevesi 20. yüzyıla tanık olan Lukacs ve Frankfurt Okulu tarafından da çizilmiştir. Onların görüşüne göre, soyut ve formel felsefenin, kapitalizmin oluşum aşamasında yeşermiş olması bir tesadüf değildir. Soyut haklar, soyut birey ve soyut devlet anlayışları burjuvazinin mutlak hükümlerine karşı verdiği mücadelede üretilmiştir. Aydınlanma ve pozitivizmin, kapitalizmin tarihsel gelişimi içerisinde bir yeri vardır.

Aklı maddi ve tarihsel temellerinden soyutlamak, akılcı bireyi toplumun kurucusu olarak algılatır. Toplumsal sözleşme kuramlarının hepsinin fiktif bir sözleşme anıyla başlaması bu anlamda manidardır. Aydınlanma bu anlatıyı sorgulamadan kabul eder, saydam ve demokratik bir toplum idealinin önündeki engellerin tamamının akılcılık sayesinde aşılabileceğini ümit eder. Sorunlar karşısında eğitime bel bağlamaktan öte bir çözüm yolu öneremez. Oysa sermaye, emek sömürüsü, emperyalizm gibi iktidar biçimleri ne eğitimle, ne de akılcı ahlakçılıkla aşılabılır. Bu iktidarlara karşı üretilecek farklı alternatifleri "akıldışı" olarak niteleyen Ay-

3- Bu açıdan bakıldığında Fichte, Kant'tan bir adım ileridedir. Akılla algılanan bir dünya tahayyülünde, bakan özne ile bakılan nesnel dünya arasında bir mesafe olduğu varsayılır. Oysa Fichte, akılcılığın karşılaştığı birtakım sorunların düşünmekle değil, eyleme geçmekle aşılabileceğine kanaat getirmişti.

dinlanma, burjuvazinin ekmeğine yağ sürmekte ve sistemin devamına katkıda bulunmaktadır.

Pozitivizmin kapitalizmle olan ilişkisi daha da barizdir. Sayılara indirgenmiş ve ölçülebilir bir olgu algısının, piyasa mantığından ne denli beslendiği ortadadır. Pozitivizm her ne kadar kendine yöntemsel model olarak fiziği alsa da, düşünsel ufkunu esas itibariyle ekonomi belirler. Pozitivist toplum bilimleri insanı araçsal mantıkla hareket eden varlıklara indirger: insan, dünyayla ve çevresindekilerle amaç-aracı ilişkileri kurar, çıkarına olacağını düşündüğü şekilde davranır. Pozitivist yöntem, bu “çıkarcı”ın hangi toplumsal mekanizmalarla belirlendiğine bakmaz, onları sorgulamadan varsayar. Yaptığı yegane şey, insanların hangi koşullar altında nasıl davranacaklarına dair genellemelere varmaktır. Stratejik davranan aktörlerden oluşan bir dünya tasviri yapar. Böylesi bir dünya algısının nereden kaynaklandığını sormaz. Ekonomik alandaki aktörlere atfedilen özellikleri evrenselleştirmektedir oysaki.

Pozitivizmin kapitalizmle örtüştüğü bir diğer nokta, sayılar ve ölçülebilir olana bakmaları yüzünden görünmez kıldıklarıdır. Bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse, siyaseti ekonominin yönlendirdiği iddiasını araştırmaya kalkan pozitivist bir siyaset bilimci, belli bir alanda kararların kimler tarafından ve nasıl alındıklarına bakar. İşadamlarının siyasete etki etmeye çalıştıklarını gözlemler, ancak alınan kararlara bakınca, birebir bir etkiden söz edilemeyeceği sonucuna varır. Ancak işin bir diğer yüzü vardır: pozitivist siyaset bilimci *alınmayan* kararlara, yani hiç mevzu bahis edilmeyen konulara veya perde arkasında gelişen pazarlıklara bakamaz. Oysa etki etmenin bir yolu, bazı sorunların siyasetin gündemine hiç oturmamasını sağlamaktır. Bir adım ileri gidersek, aynı siyaset bilimci, yapısal etki adı verilen daha makro düzeydeki olgulara hiç bir surette bakamaz, zira bunları ölçülebilir kılması için varolan tüm siyasal aktörleri, tüm ekonomik aktörleri, tüm konjonktürleri, tüm etki biçimlerini incelemesi gerekir. Bilimi öyle tanımlamıştır ki, bunu yapmazsa ortaya güvenilir bir bilgi çıkmayacağına inanır. Ancak bunu yapmaya kimsenin gücü yetmeyeceğine göre, yapısal faktörler devre dışı bırakılır ve siyasetin ekonomi tarafından yönlendirildiği savı kanıtlanır olmaktan çıkar.⁴

Aydınlanma ve pozitivizmin çıkmazları karşısında alternatif bir düşünme ve bilme şekli geliştirmek, herhangi bir bilimsel çerçevenin fiili olarak nasıl bir etki ya-

4- Bu konuda ABD’de vuku bulan akademik bir polemik konusunda bkz. Steven Lukes, *Power: A Radical View*, Londra/New York, Macmillan, 1974.

rattığına bakmakla olabilir. Söylem ve doğrularımızdaki iktidar mekanizmalarına karşı her an uyanık olmak, bir doğru belirleyip ona ilelebet sırtımızı yaslamamızı engeller, zira sürekli bir sorgulamaya davet eder. Akılcı olan/olmayan, olgu/değer, modern/postmodern, idealist/materyalist gibi sığ ve kısır ayrımlardan sıyrılıp, gerçekten cesur bir sosyal bilim epistemolojisi üreten Frankfurt Okulu, veya yapısalcılık ve postyapısalcılık gibi ekoller bu yüzden önemsenmeli ve yeniden okunmalıdır.

Çokluk Eleştirilerinin Eleştirisi *

Antonio Negri

1) Çokluk İçkinliğin Bir Adıdır

Çokluk tekilliklerin bir bütünüdür. Buna dayanarak, halk kavramının bir kez aşkınlıktan azade edilmesi durumunda, gerçeklikten geriye kalan şeyin ontolojik tanımlamasının izlerini derhal sürmeye başlayabiliriz.

Halk kavramının, modernitenin hegemonik geleneği içerisinde almış olduğu şekil iyi bilinmektedir. Hobbes, Rousseau ve Hegel, her biri kendi paylarına ve farklı yönlerde olmak üzere, hükümler aşkınlıktan başlayarak bir halk kavramı geliştirmişlerdir: Bu yazarların zihinlerinde çokluk, savaş ve kaos olarak yer etmiştir. Modernite düşüncesi, bu temeller üzerinde, iki yönlü işler: Bir yandan, tekilliklerin çeşitliliğini soyutlayarak onu aşkın bir yöntemle halk kavramı içerisinde birleştirir; diğer yandan da, çokluğu oluşturan tüm tekillikleri, bireylerden oluşan kitle içerisinde eritir. Modern doğal haklar teorisi, gerek deneysel gerekse de idealist kökene dayansın, bir aşkınlık ve içkinlik düzleminin aynı içerisinde eritilmesi teorisidir. Bunun aksine, çokluk teorisi öznelerin kendi adlarına konuşmalarını gerektirir ve bireysel iyelikler yerine, temsil edilmeyen tekilliklerle ilgilenir.

2) Çokluk Bir Sınıf Kavramıdır

Aslında çokluk daima üretkendir ve hareket halindedir. Zamansal bir bakış açısından bakarsak, çokluk üretim içinde sömürülür; uzamsal bir bakış açısından değerlendirildiğinde dahi çokluk, üretim için sosyal bir işbirliğini, üretici toplumu oluşturduğu ölçüde sömürülür.

Çokluğun sınıf kavramı, işçi sınıfı kavramından farklı ele alınmalıdır. İşçi sınıfı kavramı hem üretim açısından (sadece sanayi işçisini içermesi nedeniyle) hem

de sosyal işbirliği açısından (sadece kompleks bir sosyal üretim içerisinde işleyen küçük bir işçi grubundan oluşması dolayısıyla) sınırlı bir kavramdır. 2. Enternasyonal'in dar kafalı işçi sınıfçılığına ve emek aristokrasisi teorisine karşı Luxemburg'un yürüttüğü polemik, çokluk adının bir öngörüsüydü. Hiç de şaşılmayacak bir şekilde Luxemburg, emek aristokrasilerine karşı yürüttüğü polemigi, kendi dönemindeki yükselen işçi hareketinin ulusalcılığına karşı yürüttüğü polemikle iki katına çıkardı.

Çokluğu bir sınıf kavramı olarak ileri sürersek, sömürü nosyonu işbirliğinin sömürüsü olarak tanımlanacaktır: bireylerin değil tekilliklerin işbirliğidir; tekilliklerin bütünü, bütünü oluşturan ağların ve ağlardan oluşan bütünü vs. sömürüsüdür. Burada dikkat edin, Marx'ın tanımladığı biçimiyle "modern" sömürü kavramı, faileri bireyler olan üretim nosyonu içerisinde işlevseldir. Ancak çalışan bireyler olduğu müddetçe emek değer yasasıyla ölçülebilir. Hatta kitle kavramı (ki bireylerin sınırsız çokluklarıdır) bir ölçü kavramıdır veya daha ziyade bu amaç için, emeğin politik ekonomisi içinde açıklanmıştır. Bu anlamda, halkın hakimiyetle bağıntılı olması kadar, kitle de sermayeyle bağıntılıdır. Burada şunu eklemeliyiz ki, halk kavramının bir ölçü olması tesadüfi değildir; özellikle de politik ekonominin o incelikli Keynes'çi ve refahçı versiyonlarında.

Diğer yandan, çokluğun sömürüsü kıyaslanamazdır. Diğer bir deyişle çokluğun sömürüsü, ölçüye gelmeyen tekillikler ve ölçünün ötesinde olan bir işbirliği ile yüz yüze kalan bir iktidardır.

Eğer tarihsel değişim çığır açıcı olarak nitelenirse (ki ontolojik olarak böyledir), o zaman bir devir için geçerli olan ölçü kriterleri veya aygıtları radikal bir biçimde sorgulanacaktır. Biz bu değişim içinde yaşıyoruz ve yeni ölçü kriterlerinin veya aygıtlarının ortaya konulup konulmayacağı belli değil.

3) Çokluk Bir İktidar Kavramıdır

İşbirliğinin bir analizinden yola çıkarak şunu kolaylıkla ortaya koyabiliriz ki, tekilliklerin bütünü ölçünün ötesinde üretir. Bu iktidar sadece yayılmak değil, her şeyden önce bir beden ister: Çokluğun canı kendisini Genel Zekanın bedenine dönüştürmek istemektedir. Bu değişimi ya da iktidarın bu ifadesini aşağıdaki üç hat içinde izah etmek mümkündür:

- Modernlikten Post-modernliğe (ya da dilerseniz Fordizmden Post-fordizme) geçişte çokluğun soykütüğü: Bu soykütüğü, "modern" sosyal disiplin biçimlerini sona erdiren işçi sınıfının mücadeleleri tarafından inşa edilir.

- b) ‘Genel Zekaya’ doğru eğilim. Çokluğu oluşturan ve devamlı üretken ifadenin maddesel olmayan ve entelektüel tarzlarına doğru ilerleyen bu eğilim kendisini, canlı emek içindeki Genel Zekânın mutlak iyileşmesi olarak yapılandırmak ister.
- c) İçinde hem sürekliliği hem de süreksizliği barındıran bu yenilikçi değişimin özgürlüğü ve keyfi (kriz ve yorgunluk kadar) tekilliklerin yeniden düzenlenmesindeki kasılmalar ve geçişmeler olarak tanımlanabilir.

Yine de çokluk ve halk nosyonları arasındaki farklılık üzerinde ısrarcı olmak gereklidir. Çokluk sözleşmecî terimler içinde (sözleşmecilik deneysel tecrübelere değil de aşkın felsefeye bağımlı olarak görüldüğü sürece) ne anlaşılabilir ne de açıklanabilir. En genel yaklaşımıyla çokluk temsiliyetin çekingenliğidir; çünkü çokluk ölçülemez bir çeşitliliktir. Halk her zaman bir birlik olarak sunulur, çokluk ise modernitenin aşkın ve teleolojik rasyonalizmleri karşısındaki canavarca duruşu nedeniyle temsil edilemez. Halk kavramının aksine çokluk kavramı tekil bir çeşitliliktir; somut bir evrenseldir. Halk sosyal bir beden oluşturdu, çokluk ise bunu yapmaz; çünkü çokluk yaşamın canıdır. Eğer bir yandan çokluğu halkın karşında konumlandırırsak, diğer yandan onu kitlelerin ve avamların zıttı olarak tanımlamak durumunda kalırız. Avam ve kitle terimleri genellikle, kolayca manipüle edilebilme özellikleri nedeniyle tehlikeli ve şiddetli olan irrasyonel ve pasif bir sosyal gücü belirtmek için kullanılmıştır. Aksine çokluk, aktif bir sosyal faildir; eyleyen bir çeşitliliktir. Halktan farklı olarak çokluk bir birlik değildir; ancak kitlelerle ve avamlarla karşılaştırıldığında onun daha organize bir şey olduğunu görebiliriz. Aslında çokluk öz-örgütlenmesi olan aktif bir faildir. Bu yüzden, çokluk kavramının büyük bir avantajı şudur: Öncülleri “kitlelerin korkusuna” dayanan ve çoğunlukla bir tür şantaj gibi bizi köleliğimizi kabul etmeye (ve bazen de bunu istemeye) zorlama işlevini gören “çoğunluğun tiranı” ile ilişkili olan tüm modern argümanları yerinden eder.

İktidarın bakış açısıyla, çokluğa anlam veren nedir? Fiilen, iktidarın çokluğa verebileceği pek bir anlam yoktur; çünkü burada (çoklukta) iktidarın ilgilendiği kategoriler – öznenin (halkın) birliği, bu birliğin bileşenlerinin biçimi (bireyler arasındaki antlaşma) ve yönetim tarzı (monarşi, aristokrasi, demokrasi; ayrı veya birleşik)- bir kenara bırakılır. Bir yandan da, maddi olmayan üretim gücünün ve canlı emeğin işbirliğinin egemenliğinden geçen üretim biçimlerinin reel ontolojik, üretken ve biyo-politik devrimci radikal modifikasyonu “iyi hükümet” parametrelerini tamamen baş aşağı etmiş ve kapitalistlerin baştan beri arzulamış oldukları kapitalist birikime hizmet edecek modern toplum/fikrinin bir etmesidir.

Çokluk kavramı bizi içinde bir devrimin yaşandığı tamamen yeni bir dünyayla tanıştırır. Bu devrimin içinde kendimizi birer canavar olarak düşünmek dışında bir şansımız yok. 16. ve 17. yüzyıllarda Gargantua ve Pantagruel, moderniteyi yaratan devrimin orta yerinde özgürlük ve liberalizmin ekstrem simgelerini taşıyan dehalardı: Devrim yaptılar ve özgürleşmek için devasa bir adanmışlığı dilendirdiler. Bugün “Genel Zekanın” doğumuyla insanlığa atfedilen yeni gücünü (maddesel olmayan emeğin hegemonyasını, çokluğun yeni soyut tutkularını ve etkinliklerini) göstermek için doğa ve tarihi, emek ve siyaseti, sanat ve yaratımı birleştirebilecek yeni devlere ve canavarlara ihtiyacımız var.

Sonuç olarak, şunu tekrar not edelim ki çokluğun ana maddesi candır; yani akıl ve vücudun birleştiği ve bir diğerinden ayırt edilemediği ortak canlı töz. Maurice Merleau-Ponty şöyle der: “Can madde, akıl ya da töz değildir. Bunu tasarlayabilmemiz için eski ve yeni bir terime ihtiyacımız var. Bu terimin tıpkı su, ateş, toprak, hava ve diğer genel şeylerden bahsederken kullandığımız gibi kullanılması gerekir. Bu, varlık fragmanının olduğu yere bir var olma biçimi koyan bir tür cisimleşmiş ilkedir. Can bu anlamda bir Varlık unsurudur”. O zaman can gibi ‘çokluk’ da bir saf potansiyel, bir şekil almamış yaşam gücü ve bir varoluş unsurudur. Can gibi ‘çokluk’ da yaşamın doluluğuna yönelir. Çokluğa adını veren ve modernitenin sonunda ortaya çıkan devrimci canavar sürekli olarak, canımızı yaşamın yeni biçimlerine dönüştürmemizi ister.

Çokluk hareketini candan başka, yeni yaşam biçimleriyle açıklayabiliriz. Bu, ontolojik değişime içseldir ve onu oluşturur. Bununla, kendisini oluşturan tekilliklerce anlaşılan çokluğun iktidarının, kendi zenginleşme, yoğunlaşma ve özgürlük dinamiğini gösterebildiğini kastediyorum. Tekilliklerin üretimi sadece toplumun yeniden-üretimi ve metaların global üretimi anlamına gelmez. Aynı zamanda yeni bir öznelliğin tekil üretimi anlamına da gelir. Gerçekten de bugün (dönemimizi karakterize eden maddesel olmayan üretim tarzında) metanın üretimi ile öznelliğin sosyal yeniden-üretimini birbirinden ayırt etmek oldukça zordur; çünkü ne yeni bir ihtiyaç olmaksızın yeni bir meta üretilir, ne de tekil arzular olmaksızın yaşamın yeniden üretimi söz konusudur. Bu konuda bizim asıl ilgilendiğimiz husus, bu süreci belirleyen global iktidarın altını çizmektir: Aslında bu iktidar az çok şiddetli olan rabitaların (rhyzomatic olarak adlandırılan) ilk ritmine (senkronik) ve kasılmaların ve gevşemelerin, evrimin ve krizin, akışın yoğunlaşmasının ve azalmasının ritmi (diyakronik) olan bir diğer ritme göre küresellik ve tekillik arasında yer alır. Diğer bir anlatımla öznellik üretimi (öznenin kendisini yaptığı üretim) aynı zamanda çokluğun, yoğunluğun üretimidir; çünkü

çokluk tekilliklerin bir bütünüdür. Tabii birileri çıkıp ta çokluğun özünde metafor olarak dahi tasavvur edilemeyecek bir kavram olduğunu; çünkü çok olana ancak öyle ya da böyle diyalektiksel aşkın bir jestle birlik kazandırılabilceğini (Platon'dan Hobbes ve Hegel'e uzanan felsefede yapıldığı gibi) ileri sürebilir: Eğer "çokluk" aynı zamanda (çeşitliliğin diyalektik Aufhebung'da kendini ifade etmeyi reddetmesindeki gibi) öznel ve tekil olduğunu iddia ederse bu daha çok böyledir. Fakat buna yapılan itiraz zayıftır: Burada diyalektik Aufhebung etkisizdir çünkü aynen yaşamın birliği çokluk için olduğu gibi çok olanın birliği de çokluk içindir; ve yaşam diyalektik tarafından neredeyse hiç kapsanamaz. Bununla birlikte çokluk içerisinde ortak bir figür bulan öznelliğin üretim aygıtı, kendisini kolektif bir praksis olarak, sürekli yenilenen bir etkinlik ve varlığın kurucusu olarak ortaya koyar. "Çokluk" adı öncelikle, özne ve kolektif praksisin ürünüdür.

Açıkçası, çokluk üzerine yapılan tartışmanın kökenleri, Spinoza'nın düşüncesi-nin tahrip edici bir yorumunda bulunmaktadır. Bu temadan bahsederken, Spinozacı ön varsayımın önemini asla yeterince vurgulayamayız. Her şeyden önce, bütünüyle Spinozacı olan tema bedendir; özellikle de güçlü beden. "Bir beden neler yapabileceğini tahmin bile edemezsiniz". O halde çokluk, bedenlerin çokluğunun adıdır. Çokluğun üzerinde bir iktidar olarak durduğumuz kısımda, bu belirlemeyle meşgul olmuştuk. Bu nedenle, beden öncelikle hem soykütüğünde hem de eğilimde, çokluğun oluşum sürecinin hem safhalarında hem de bu sürecin sonucunda karşımıza çıkar. Ancak bu yeterli değildir. Bedene yönelik bakış açısından bakarak yukarıda şimdiye kadar yapmış olduğumuz tartışmaları yeniden değerlendirmemiz gerekmektedir. Böylelikle, yukarıdaki 1), 2), 3) şıklarına geri dönerek onları şöyle bir perspektifle tamamlamamız gerekir:

- 1) Bir kere çokluk kavramını (çokluğun tekilliklerin bir bütünü olduğunu aklımızın bir köşesinde tutarak) halk kavramının karşısında konumlandırarak tanımlarsak, bu ismi beden perspektifinden tercüme etmemiz ve bedenlerin çokluğunun aygıtını aydınlatmamız gerekir. Bedenleri ele aldığımızda, sadece bedenlerin çokluklarıyla karşı karşıya olmadığımızı fakat her bir bedenin aynı zamanda bir "çokluk" olduğunu fark ederiz. Çoklukların birbiriyle kesişmesiyle, çokluğun çoklukla kesilmesiyle birlikte, bedenler dönüşerek, karışık, melez hale gelirler; bedenler deniz dalgaları gibi dairesel hareket ve karşılıklı dönüşüm içindedirler. Bireysellik (ve / veya kişisellik) metafiziği, bedenlerin çokluğunun korkunç bir mistifikasyonunu teşkil eder. Bir beden için tek başına olmak mümkün değildir; hatta bu hayal bile edilemez. İnsan bir birey olarak tanımlanırken, ancak aynı zamanda bir çokluğun otonom bir kay-

nağı olarak görüldüğünde, yalnızlaşır. Fakat insanın kendisi, bir ötekiyle kurulan ilişki dışında var olamaz. Bireyselliğin metafiziği bedenle yüzleştirildiğinde, bedenlerin çokluğunu yadsımak için bedeni oluşturan çokluğu da yadsır. Aşkınlık, her türlü egemenlik metafiziğinde olduğu gibi, her tür bireysellik metafiziğinde de en önemli noktadır. Öte yandan bedenin bakış açısında, sadece ilişki ve süreç vardır. Beden yaşayan bir emektir ve bu nedenle ifade ve beraberliktir, bu nedenle tarih ve dünyanın maddi anlamıdır.

2) Çokluğu bir sınıf kavramı ve dolayısıyla üretimin öznesi ve sömürünün nesnesi olarak ele aldığımızda, bedensel bir boyutu öne sürmek derhal mümkün hale gelir; çünkü üretimde, mücadelelerde, emekte ve göçlerde bedenlerin tüm hayati boyutları ve belirlenimleri birlikte tehlikede olduğu aşıkardır. Üretim içinde, bedenlerin etkinliği daima üretici güçtür ve genellikle esas meseledir. Aslına bakılırsa, gerek meta üretimiyle gerekse de yaşamın yeniden üretimiyle ilgili olup ta direk olarak bedene değinmeyen bir sömürü tartışması olamaz. O halde, sermaye kavramına (bir yandan refah üretimi, diğer yandan çokluğun sömürüsü) daima gerçekçi bir şekilde, bedenlerin ne kadar acı çektiğine, gasp edildiğine veya sakatlandığına ve yaralandığına, bir üretim maddesine indirgendiğine yönelik bir analiz aracılığıyla bakmak gerekmektedir. Madde eşittir maldır. Bedenlerin kapitalist toplumun üretim ve yeniden üretiminde mal haline getirildiğini düşünemeyiz basitçe. Aynı zamanda, metamorfozlar ve bedenlerin güçlendirilmesi üzerinde olduğu gibi (ki sermayeye karşı yürütülen mücadele bunu saptar) malların yeniden tahsisatı ve arzuların tatmini üzerinde de durmamız gerekmektedir. Birikimin tarihsel süreci içerisindeki bu yapısal çok-anlamlılığı kabul ettikten sonra sorunun çözümünü, bedenlerin özgürlüğü ve bu amaca yönelik bir mücadele projesi bağlamında ileri sürmeliyiz. Başka bir deyişle, çokluğun maddesel aygıtına ancak, temel olarak bedenin ve onun sömürülmesine karşı yürütülen mücadelenin göz önüne alınmasıyla başlanabilir.

3) Çokluk hakkında bir iktidarın (potenza) adı olarak, soykütüğü ve eğilim olarak, kriz ve dönüşüm olarak konuştuk; böylelikle bu tartışma bizi bedenlerin metamorfozuna götürür. Çokluk bedenlerin bir "çokluğudur" ve sadece bir bütün olarak değil tekil olarak ta iktidarın ifadesidir. İnsanın gelişim tarihinin her bir dönemi (emeğin, iktidarın, ihtiyaçların ve değişim istencinin tarihi) bedenlerin tekil metamorfozlarını gerektirir. Hatta tarihsel materyalizm bile bir evrim yasasını gerektirir; ancak bu yasa tamamen zorunlu, doğrusal ve tek yönlüdür; devamlıdır, değişimsizdir, sıçramaların ve umulma-

dık sentezlerin yasadır. En iyi ifadeyle Darwincidir: Yeryüzünün aşağısından, Herakleitosçu çatışmanın ve şansa bağlı bir teleolojinin ürünü gibidir; çünkü çokluğu bir bütün olarak ve tekillikleri de çokluk olarak kuşatan metamorfozların nedenleri dönüşüm mücadelelerinden, hareketlerinden ve arzularından başka bir şey değildir.

Bunu söyleyerek egemen iktidarın, tarihi ve özneliği üretme yeteneğini inkâr etmiyoruz. Ancak egemen iktidar ikiye bölünmüş bir iktidardır: Yaptığı üretim kendisiyle ilişki halinde olabilir ancak bu üretim iktidarı bertaraf edemez. Öncelikle egemen iktidar (güç ilişkisi olarak) kendisini engelleyen dışsal bir güç problemiyle karşılaşabilir. İkinci olarak, egemen iktidar kendisini kuran ilişki ve kendisini devam ettirme zorunluluğu içerisinde kendi sınırlarıyla karşılaşır. Bundan ötürü, ilişki kendisini egemenliğe öncelikle bir engel olarak sunar (egemenliğin ilişkiler halinde hareket ettiği yerde), ikinci olarak da sınır olarak sunar (egemenliğin, ilişkiyi bertaraf etmek istediği fakat bunu başaramadığı yerde). Diğer yandan, çokluğun gücü (çalışan, eyleyen ve bazen da isyan eden tekilliklerin gücü) egemen ilişkiyi bertaraf edebilecek kudrettedir.

Burada iki iddiamız vardır. Birincisi: Egemen iktidarın üretimi, egemenlik ilişkisinin oluşturduğu sınırı bertaraf edemezken, engelin ötesine geçer. İkincisi: Çokluğun gücü egemen ilişkiyi bertaraf edebilir çünkü sadece çokluğun üretimi varlığı oluşturur. Bunlar çokluk ontolojisine açılmak için bir zemin oluşturabilirler. Bu ontoloji, çokluğun üretimine atfedilen varlığın oluşumu pratik olarak belirleneceği zaman açığa çıkmaya başlayacaktır.

Teorik bir bakış açısıyla, çokluğun ontolojik gücünü en azından üç farklı seviyede ele alabileceğimiz bir aksiyomu geliştirmek bize mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi buyruk ilişkisinin temelsiz olduğunu kanıtlayabilecek emek teorileridir: maddesel olmayan emek ve entelektüel emek, diğer bir deyimle bilgi, dayanışmacı olmak ve evrensel bir etki meydana getirmek için buyruğa ihtiyaç duymaz. Bilakis: bilgi, bilgiyi de içerdiği düşünülen maddi değerleri de aşar. İkinci olarak, ontolojik alanda, insanın her türlü üretici ve/veya yeniden üretici ifadesinin temeli ve ön varsayımı olarak ileri sürülen toplumsalın tecrübesinde (ki bu tecrübe ne buyruk ne de sömürü gerektirir) derhal bir kanıt sağlanabilir. Dil toplumsalın inşasının temel formudur ve yaşayan emek ve dil kendilerini ontolojik bir makine olarak belirlediklerinde, toplumsalı kuran tecrübe kavranır. Üçüncü olarak, çokluğun gücü post-modernitenin politika alanında ortaya çıkarılabilir; bilginin yayılımı olmaksızın ve toplumsal meydana gelmeksizin özgür bir toplumun ortaya çıkması ve kendini yeniden üretmesi için gerekli olan koşulların nasıl

da verili olmayacağını göstererek yapılır bu. Aslında özgürlük, buyruktan azat olma anlamında, sadece çokluğun gelişimi ve tekilliklerin toplumsal bir bedeni olarak kendi öz inşası tarafından maddi olarak verili olabilir.

Bu noktada, kavramın inşasında daha fazla ilerleyebilmek için bu çokluk kavramına karşı geliştirilen bazı eleştirilere cevap vermek isterim.

Birinci grup eleştiriler Foucault'nun yorumlarına dayanır ve çokluğun tanımına dairdir. Bu eleştiriler, klasik proletarya kavramı ile çokluk kavramı arasındaki uygunsuz türdeşliğe vurgu yaparlar. Böyle bir türdeşliğin ideolojik olarak tehlikeli olduğuna (çünkü post-moderniteyi moderne yaslamaktadır) vurgu yapmakla kalmayıp, metafiziksel olarak ta böyle olduğunda ısrar etmektedirler; zira bu türdeşlik iktidarın karşısına diyalektik bir zıtlıkta çokluğu koymaktadır. İlk uyarıya tamamıyla katılıyorum. Biz geç dönem modernitede değil çağsal bir kırılmanın yaşandığı post-modernite döneminde yaşamaktayız. İkinci gözleme ise katılmıyorum; çünkü eğer Foucault'ya gönderme yapıyorsak, o'nun ileri sürdüğü iktidar nosyonunun antagonizmi dışladığını nasıl düşünebildiğimizi anlayamıyorum. Bilakis düşüncesi hiçbir zaman döngüsel olmamıştır ve analizindeki iktidar belirlemeleri, bir nötrleştirme oyununun tuzağına düşmemiştir. Mikro iktidarlara arasındaki ilişkinin, egemen olan ve tahakküm altında olan arasında kurumsal kırılma olmaksızın, toplumun tüm aşamalarında geliştiği doğru değildir. Foucault'ta her zaman maddi belirlenimler ve somut anlamlar vardır: Bir denge üzerinde kademelendirilen gelişim yoktur; dolayısıyla tarihsel gelişimin idealist bir şeması yoktur. Eğer her kavram spesifik bir arkeolojide sabitse, o zaman bu, bilinmez bir geleceğin soykütüğüne açıktır. Özellikle öznellik üretimi, her ne kadar iktidar tarafından üretilse ve belirlense bile, çok güçlü aygıtlar aracılığıyla geliştirilen direnişler de meydana getirir her zaman. Mücadeleler gerçekten varlığı belirlerler, onu oluşturlar ve her zaman açıktırlar: Sadece biyo-iktidar bunların totalizasyonu için uğraşır. Gerçekte Foucault'nun teorisi mücadelelerin, çatışmaların ve karşılaşmaların kurumlarının bölgesel sisteminin bir analizi olarak sunar kendisini. Bu antagonistik mücadeleler çok yönlü ufuklarda açılır. Bu, hem güç ilişkilerinin yüzeye çıkmasıyla hem de kendimizin ontolojisiyle ilgilidir. Bu durum, iktidar ile çokluk arasındaki karşıtlığa (saf bir dışsallık biçimindeki) geri dönmek değildir; fakat bu durum, kendisini oluşturan sayısız ağlarda ve kendisinin ürettiği sonsuz stratejik belirlenimlerde çokluğun kendisini iktidardan azat etmesine izin vermektir. Foucault iktidarın totalizasyonunu yadsır fakat başkaldıran öznelerin mücadelenin ve varlık üretiminin "fuayeler"ini sonsuzca çoğaltma imkanlarını yadsımaz. Foucault devrimci bir düşünürdür; onun sisteminin Hobbes'un eşdeğer bağıntılı epistemik mekanizme indirgenmesi mümkün değildir.

İkinci grup eleştiriler çokluk kavramının bir kuvvet ve kurucu iktidar olarak ele alınmasına karşı yöneltilir. Güçlü çokluk kavramına yönelik ilk eleştiri, onun yaşamsal bir kurucu süreç fikrini içerdiği üzerinedir. Bu eleştiriye göre, kurucu iktidar olarak çokluk kurulan gücün bir figürü olan halk kavramının karşısına konmaktadır: bu karşıtlık çokluğu güçlüden ziyade zayıf, gerçekten ziyade sanal kılar. Bu eleştirinin sahipleri çokluk kavramının halktan soyutlanması durumunda saf bir iktidar olarak algılanacağını belirtmekte ki bu da çokluğun etik bir figüre indirgenmesi riskini taşır (Bergson tarafından algılandığı haliyle, etik yaratıcılığın iki kaynağından biri). Bu temayla ilintili olarak (ama zıt yönden) çokluk kavramı aynı zamanda ontolojik olarak “öteki” olma veya yeterli derecede egemenlik eleştirisi yapma gücünden yoksun olması nedeniyle eleştirilir. Bu eleştirel perspektifte, çokluğun kurucu iktidarı kendi zıttı tarafından cezp edilir: Böylelikle çokluğun kurucu iktidarı, ne gerçeğin icadının radikal bir ifadesi olarak ne de gelecek olan özgür bir halkın tematik sinyali olarak değerlendirilebilir. Çokluk, kendisini iktidarla kurulan her türlü diyalektikten çıkaran bir “temel” radikalizmi ifade etmediği müddetçe, modernitenin siyasi geleneğine daima biçimsel olarak dahil olma tehlikesiyle karşı karşıya olacaktır.

Bu iki eleştiri de temelden yoksundur. Çokluk bir iktidar olarak, modern egemenliğin istisna iktidarına türdeş ve ona zıt olan bir figür değildir. Çokluğun kurucu iktidarı farklı bir şeydir; yalnızca politik bir istisna değildir, aynı zamanda tarihsel bir istisnadır. Radikal bir zamansal süreksizliğin ürünüdür ve ontolojik metamorfozdur. O halde çokluk, Bergson’cu olası ve tekrar edici dirimsel işleyiş alternatifi içinde eritemeyen güçlü bir tekillik olarak kendisini ortaya koyar. Baskılayıcı zıddına, örneğin egemenliğe, doğru da cezp edilemez; çünkü çokluk var olma sayesinde egemenlik kavramını tamamen yok eder. Çokluğun bu var oluşu kendisi dışında bir temel aramaz; ancak kendi soykütüğünde arar bu temeli. Aslında artık saf veya çıplak bir temel ya da dışarı yoktur: Bunlar illüzyondur.

Felsefi olmaktan ziyade sosyolojik olan üçüncü grup eleştiriler “hiper-eleştirel sapma” diye tanımladıkları çokluk kavramına karşı çıkarlar. Hiper-eleştirelin ne demek olduğunu yorumlama işini falcılara bırakalım. “Sapma” ile kastedilen şey ise, çokluğun bir ret veya kırılma yerine sabitlenmiş olarak görülmesidir. Bu itibarla, çokluk eylemde bulunma fikrini yok etmesine rağmen (çünkü tam anlamıyla mutlak bir ret noktasından başlayarak çokluk öteki sosyal failer ile ilişki kurma ve / veya onlarla dolayım içinde olma imkanına son verecektir) eylemi belirleme gücünden yoksundur. Bu bakış açısına göre çokluk, mitsel bir proletarya veya eşit ölçüde mitsel olan saf eyleyen öznellik temsilini sonuçlandırır. Bu eleştirinin, ilk grup eleştirinin tam aksi yönde sonuçlandığı açıktır. Öyleyse

bu durumda verilecek cevap bize ancak şunu hatırlatabilir: Dost / düşman çifti-
ne bağlı olan tümevarım mantığıyla çokluğun bir ilgisi yoktur. Çokluk, boşluk
karşısında dolunun adıdır; hayatta kalmaya çalışan asalaklar karşısında üretimin
adıdır. Çokluk, ne kendi dışında ne de kendi içinde kullanılmak üzere araçsal
akıl tanımaz. Ve çokluk tekilliklerin bir bütünü olduğu için, azami düzeydeki
dolayımlara ve içindeki birbiriyle uzlaşan oluşumlara (ki tüm bunlar toplumsalın
simgeleridir) muktedirdir.

Pozitivizmi Tarih Yazımı Üzerinden Okumak: Leopold von Ranke Üzerine Bir Deneme

Mehmet Ertan

Ünlü tarihçi Eric Hobsbawm, Fransız Devrimi ile 1789'da başlatıp, I. Dünya Savaşı ile 1914'te sona erdirdiği "uzun 19. Yüzyılın" tarihsel bağlamını çifte devrimler kuramı ile açıklar. Bu devrimlerden Fransız Devrimi, modern ulus devletin formunu belirleyerek dönemin siyasi yapısını şekillendirir, Sanayi Devrimi ise kapitalist üretim biçiminin filizlenmeye başlamasına işaret eder.¹ Çifte devrimlerin tetiklediği sosyal değişim süreci, 19. Yüzyılda yepyeni tartışmaları ve ihtiyaçları da siyasetin gündemine yerleştirdi. Yeni bir yönetim tekniği olarak beliren modern devlet, meşruiyetini sağlayabilmek için kararlarını dayandırabileceği yeni bir otoriteye ihtiyaç duyuyordu. Çifte devrimlerle öñü açılan sosyal değişimin dizginlenerek kontrol altına alınması bir başka ihtiyaçtı.²

17. ve 18. Yüzyıllar aynı zamanda doğa bilimlerinde de önemli keşif ve buluşların yaşanmasına tanık olmuştu. Bu politik gündem içinde, 19. Yüzyılda, doğa bilimlerinden ilhamla tartışılan, "doğadakilere benzer yasalar acaba toplumda da var mıdır" sorusu oldu. Bu soruya verilen olumlu yanıtla değişmeye yön veren kural-lara hâkim olunursa değişim de kontrol altına alınabilir önermesini de beraberinde getirecekti. Üstelik toplumu düzenleyen yasaları bularak toplumu manipüle etme amacıyla örgütlenecek sosyal bilimler, modern devletin ihtiyacını duyduğu yeni meşruiyet kaynağını da yaratacaktı: bilimcilik.

Sosyal bilimlerde pozitivizm kavramı böylesi bir tarihsel bağlamda şekillenir. Pozitivizm, birbirlerine bağlı farklı bakış açısı dizilerini tanımlamak için kullanılır.

1- Bkz. Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, Dost Yayınları, 1998

2- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis Yayınları, 1996, s. 15- 17
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

Gerçekliğin duyu organlarıyla gözlemlenebilen ve deneylerle test edilebilen olgulardan oluşması, bu olgulara dayanmayan her türlü bilginin insanlığın gelişimini engelleyen metafiziklikle suçlanması, doğa bilimlerindekine benzer yasaların sosyal bilimlerde de aranmaya çalışılması, deneysel bilginin bütün ahlaki ve kişisel yargılardan bağımsız bir işleyişe sahip olduğunun varsayılması ve felsefe ile bilimin birbirinden açıkça ayrılması pozitivist ruhumu veren temel bakış açısı dizileridir.³

Bu makalede pozitivist düşünme mantığı, üniversitelerde ders olarak okutulmaya başlatılan ilk sosyal bilim dalı olan tarih üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Tarihi olgulara dayalı bir pozitivism haline getirerek pozitivist tarihyazıcılığına kaynaklık eden kişi ise Alman tarihçi Leopold von Ranke'dir. Bu makalede de öncelikle pozitivism kavramı ile kast edilenin ne olduğu Comte'un sosyolojik pozitivisminin tahlili üzerinden nakledilmeye çalışılacak, daha sonrasında ise Rankeci tarihyazımının temel varsayımları üzerinde etraflıca durularak pozitivismle aralarındaki metodolojik ve politik benzerliklere değinilecektir. Makalenin son kısmında ise Rankeci tarihyazımının temel varsayımları metodolojik açıdan eleştiriye tabi tutulacak ve bu varsayımlarının tarihyazıcılığı üzerindeki etkisinin gücünü yitirmesi, değişen sosyo-politik koşulları da hesaba katarak analiz edilmeye çalışılacaktır.

Comte ve Pozitivism

Yukarıda zikredilen bakış açıları dizileri üzerine kurulu olan pozitivist sosyolojinin kurucu babası Auguste Comte'dur. Comte, 1798 yılında, yani Fransız Devriminden dokuz sene sonra dünyaya gelir. Düşünceleri, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'nin şekillendirdiği bir dünyada olgunlaşır. Sosyolojisinin temelinde de sanayi toplumunun etkileri ve Fransız Devrimi sonrası süreçte Fransa'nın içine düştüğü katastrofi ile mücadele çabası yatar. Comte'un pozitivismi de böylesi bir ortamda istikrarın ve toplumun yeniden inşasının bilimidir. Pratik politikanın amacını, uygarlığın ilerlemesinin önünde engel teşkil eden şiddete dayalı devrimlere engel olmak olarak saptayan Comte, kendi sosyolojik pozitivismi bu uğurda siyasetin hizmetine sunar. Comte sosyolojisinin temel kavramlarının “düzen” ve “ilerleme” yani düzen içinde ilerleme olması bir tesadüf değildir.⁴ Comte sosyolojisi bu an-

3- Anthony Giddens, “Pozitivism ve Eleştiricileri,” çev. Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I* içinde, der. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2006, s. 345

4- Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 61- 62

lamda muhafazakâr bir ilerleme fikrini savunur. Sosyolojiye yüklenen anlam, sınıf çatışmalarının böldüğü toplumun bütünlüğünü sağlamak ve toplumsal düzeni yeniden tesis ederek muhafazakâr ilerlemeye katkıda bulunmaktır. İktidar için öngörmek, öngörmek için ise bilgi gerekir. Pozitif anlayışın egemenliğinde sağlanacak olan, toplumun bağrında üretilen çelişki ve sorunların bilimsel yolla kestirilebilir olması ve böylece bilimin “toplumsal barışın hizmetine koşulmuş” olmasıdır.⁵

Bu noktada pozitif anlayışın egemenliği ile kast edilenin ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Comte’un üç hal yasasına göre insan düşüncesi birbirini izleyen üç evreden geçer: teolojik, metafizik ve pozitif evreler. Teolojik evrede insan olguları kendisiyle kıyaslayabileceği güçlere mal ederek açıklar; metafizik evrede açıklamak için soyut varlıklara ya da doğaya başvurur; pozitif evrede ise olgular gözlemlenir, aralarında belirli bir zamanda veya mekânda olabilecek düzenli ilişkiler belirlenir. Pozitif evrede esas olan olguların nedenlerini bulmak değil, onları düzenleyen yasaları bulmaktır.⁶ Bu yasalar, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi’nin dizginlerini boşalttığı bir toplumsal yapıda oluşabilecek potansiyel huzursuzlukların teknokratik denetimi için gerekli zemini sağlayacaktır.⁷

Üç hal yasasının öngördüğü lineer evrim, bilimlerin sınıflandırılmasında da kendisini gösterir. Bilimlerde basitten karmaşığa doğru ilerleyen bir evrimsel hat izlerler. Bu hat matematik ile başlar, astronomi, fizik, kimya, biyoloji şeklinde devam eder. Bilimler hiyerarşisinin zirvesinde ise sosyal fizik yani sosyoloji yer alır. Bir kişinin sosyolojiye hakim olabilmesi için matematik bilmesi gerekir çünkü bilimler evrimsel ve kümülatif bir hatla ilerler. Comte’a göre bilimler hiyerarşisinin zirvesindeki sosyolojinin kurucusu kendisidir. Sosyolojinin kurulmasıyla beraber pozitif düşüncenin son halkası da tamamlanmış ve pozitif felsefenin kurulması için gerekli bütün şartlar oluşmuştur.⁸ Pozitif felsefe ise bütün bilimlerin birliğini ifade eder. Matematikten tümdengelsel kesinliği, astronomiden gözlemi, fizikten deney ve hipotezi, kimyadan katalogları, biyolojiden sınıflandırmayı, sosyolojiden ise karşılaştırma ve tarihi alır. Tek ve homojendir, yani her yerde her şartta uygulanabilir.⁹

Bu anlamda üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da, sosyolojinin en çok etkilendiği bilimin, hiyerarşide kendisinin bir altında yer alan biyoloji olmasıdır.

5- Anthony Giddens, “Pozitivizm ve Eleştiricileri,” s. 347-348

6- August Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, s. 33-34

7- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 19

8- August Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, s. 42

9- Age., s. 57

Comte sosyolojisi toplumu biyolojik kavramlar etrafında inceler. Uyum, denge veya dengeyi bozan patoloji kavramları da Comte sosyolojisindeki biyoloji etkilerini açıkça ortaya koyar. Bu doğrultuda sosyolojinin temel konusu, bir organizma olarak ele alınabilecek olan toplum ve toplumun temel öğeleri arasındaki ilişkilerdir.¹⁰ Sosyolojinin temel işlevi ise tarihin kaçınılmaz evrimini anlaşılır kılmaktır. Çünkü iktidar için öngörmek, öngörmek için ise bilgi gerekir. Yani sosyolojik bilgi düzen içinde ilerleme sağlar.¹¹

Comte'un düzen ve ilerleme üzerindeki ısrarı, onun yönteminde de kendisini gösterir. Comte sosyolojisinin iki temel kategorisi statik ve dinamiktir. Statik, toplumun belli bir andaki yapısının anatomik çözümlemesidir. Esas olarak da toplumsal konsensüsü ve bu konsensüsü sağlayan öğelerin çözümlenmesini içerir. Dinamik ise insan topluluklarının geçirdiği evrelerin anlatımıdır. Toplumsal statik düzeni ortaya çıkarırken, dinamik ise bu temel düzenin pozitivizmin son aşamasına kadar geçirdiği değişimleri anlatır. Statik ve dinamik yani düzen ve ilerleme böylece Comte'un metodolojisinde de birbirine sıkı sıkıya bağlanmış olur.¹²

Comte pozitivizminin temel varsayımlarının yarattığı sonuçlar neler olmuştur? Pozitivizmin metodolojisinin temelinde gözlem yatar. Yasalaşma, duyu organlarıyla algılanabilen bilginin deneylere tabi tutulması sonucu gerçekleşir. Duyusal algılamamanın veri kabul edilmesi ise sadece mevcut olanın değerlendirilmesini beraberinde getirir. Bu durumda pozitivizm sadece burada ve şimdi olanla ilgilenerek onu yasalaştırır, böylece mevcut olanı meşrulaştırarak olması gereken üzerine düşünmez. Bu yönüyle de pozitivizm mevcut düzenin devamlılığını amaçlar.

Pozitivist düşüncede olguların nedenlerini açıklamak değil, olguları düzenleyen yasaları bulmak amaçlanır. Bunu yaparken de doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin aynı yöntemleri kullanabileceklerini savunur. Hâlbuki kategorik olarak doğa

10-Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa...*, s. 63-64

11-Comte'un düzen ve ilerlemeye yaptığı vurgunun üzerinde hassasiyetle durulmasının nedeni, bu vurgunun siyasette oynadığı ağırlıklı rolden kaynaklanır. "Düzen ve ilerleme" mottosunun siyasal reel politik üzerindeki etkisini iki örnek üzerinden takip edebilmek mümkündür. İlk 1889'da resmi olarak kabul edilen Brezilya bayrağında yeşil zemin üzerindeki sarı dörtgenin içinde yer alan mavi küreyi saran kuşaktaki yazıdır: "ordem e progresso" yani düzen ve ilerleme. Bu, monarşiyi deviren darbeci Cumhuriyetçilerin Comte düşüncelerine olan bağlılığına işaret etmektedir. İkinci örnek ise bu topraklara aittir. 1908'de Meşrutiyetin ilanına giden süreci örgütleyen İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ismindeki "ittihat" kelimesi birlik, "terakki" ise ilerleme anlamına gelmektedir. Cemiyetin ismi, İttihatçıların üzerindeki pozitivist etkiye işaret etmesi bakımından anlamlıdır.

12-Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 1986, s. 100-101

kendiliğinden vardır, oysa toplumsal dünya insani ilişkiler sonucunda kurulmuştur. Bu noktada Habermas doğal bilimin nesnelliğinin sosyal bilimlere doğrudan aktarılamayacağını, çünkü sosyal bilimlerin iradi insan deneyimleriyle şekillenen anlamlı davranışlardan oluşan bir dünyayı anlamlandırmaya çalıştığını söyler. Üstelikte sosyal bilimci ile davranışını incelediği kişiler arasında sürekli devam eden bir ilişkisellik söz konusudur ki pozitivist metodun yansızlık varsayımı bu ilişkiselliği yok saymaktadır.¹³ Bir diğer noktadan da doğa yasalarının evrenselliği karşısında toplumsal yasalar her toplumun kendi tarihselliği ekseninde şekillenir. Ancak pozitivism bu itiraz noktalarını görmezden gelir ve doğa yasaları ile toplumsal yasaları aynılaştırır. Böylece pozitif aşamanın doruk noktası da olguların en sonunda tek bir yasaya dayandırılarak açıklanması olur.

Fransız sosyolog Raymond Aron buradan yola çıkarak Comte'un amacının insan tarihinin birliği düşüncesini haklı göstermek olduğunu iddia eder ve Comte sosyolojisine yönelik olarak şu sonuçlara ulaşır:

“İnsan tarihinin tek olması için insanın bütün toplumlarda ve bütün dönemlerde bilinebilir ve tanımlanabilir bir doğasının olması gerekir. İkinci olarak her toplumun toplumsal örgütlenmesinin çeşitliliği arasında bilinebilir temel bir düzene sahip olması gerekir. Son olarak insan doğası ve bu toplumsal doğa, tarihsel evrimin temel niteliklerinin ortaya koyduğu gibi olması gerekir.”¹⁴

Sosyoloji, 19. yüzyılda yukarıda kısaca özetlenen pozitivist düşüncenin bir teza-hürü olarak kurumsallaştı. Ama pozitivist düşüncenin sosyal bilimlerdeki etkisi sosyolojiyle sınırlı kalmayacaktı. Bu anlamda, pozitivist metodolojiden nasibini alacak sosyal bilimlerden biri de tarih olacaktı. Pozitivizmin duyu organlarıyla algılanabilen olguların gözlemi üzerine oturduğu metodolojisinin tarihyazımı üzerine yansması, resmi belgeleri temel olgu olarak kabul edip bunun üzerine temellendirilen bir tarihyazımı anlayışı oldu ki bu anlayışın en kuvvetli temsilcisi de şüphesiz Alman tarihçi Leopold von Ranke olacaktı.

Pozitivist Tarihyazımı

Tarihin pozitif bir bilim haline gelmesiyle kast edilen, tarihin devletin açtığı üniversitelerde okutulan bir sosyal bilim haline gelmesidir. Siyaset bilimi, sos-

13-Jürgen Habermas, “Analytical Theory of Science and Dialectics,” *The Positivist Dispute in German Sociology* içinde, der. Theodor Adorno, London, Heinemann, 1976, s. 142

14-Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evrimi*, s. 82 - <https://rantey.org>

yoloji, antropoloji veya iktisat gibi sosyal bilim disiplinleri içerisinde üniversite kürsülerinde özerk bir kurumsal bütünlük kazanan ilk bilim de tarih olmuştur. Bu anlamda, “gerçekte ne oldu” sorusu ekseninde bir tarih bilimi oluşturmaya çalışan ve bu soruya cevap verirken nesnel ve bilinebilir dünyanın varlığı ve araştırmanın tarafsızlığı gibi varsayımları paylaşan Ranke, Berlin Üniversitesi’nde tam da yukarıda belirtilen pozitivist bilimciliğin hassasiyetleri doğrultusunda bir tarihçilik anlayışının temellerini atıyordu.¹⁵

Ranke’nin tarihyazıcılığından bahsetmeden önce, bu tarihyazımının içinde olgunlaştığı Alman tarihyazımı geleneğinden kısaca bahsetmek gerekir. Alman tarih yazıcılığı, pozitivistlerin aksine, doğanın tarihiyle insanın tarihini birbirinden ayırıyor ve soyut kavramlar üzerine temellenen genellemeciliğe karşı biricik olana vurgu yapıyordu. Ancak bu biricik olanı belirleyen, bireyin içine doğduğu değerler bütünü, yani kültürdü. Biricikliğe yapılan vurgu ise, kişinin içine doğduğu kültürü anlamaya yönelik bir vurguydu. Bu anlamda Alman tarihçiliğinin evrensellik eleştirisinin Alman tarihyazımını milliyetçiliğe savurduğunu iddia edebilmek mümkündür. Bu milliyetçiliği taçlandıran bir diğer noktaysa devletin tarihsel sürecin doğal bir ürünü olarak ele alınmasıydı. Bu anlamda kendi özgünlükleriyle gelişen ve devletini arayan Alman ulus, tarihsel gelişmenin doğal sonucunda kendi ulus devletine zaten kavuşacaktı. Alman tarihyazımının kutsal üçlemesi olan insan-ulus-devlet üçlemesi de böylesi bir formülasyon üzerinden de şekilleniyordu. Alman tarihçi George G. Iggers da Alman tarihselciliğinde, Ranke’nin de eserlerini verdiği 19. yüzyıla gelindiğinde ortaya çıkan üç ana eğiliminden birinin yukarıda belirtilen ulus-devlet-insan üçlemesi olduğunu belirtiyor; diğer ikisini de şöyle sıralıyordu: politik ve ahlaki evrensel değerlerin yerini tarihsel ve ulusal bir özün alması, Herder’in evrensel ulus anlayışının yerini Fichte etkisiyle gelişen milliyetçi Alman romantizmine bırakması.¹⁶ Bütün bunların da ötesinde Alman tarihyazımı geleneğinin Ranke’ye bıraktığı en büyük miras, tarihin insanı rasyonel olarak kavramayı amaçlayan bilimsel bir hareket olarak ele alınmasıdır.¹⁷

Böylesi bir tarihyazımı geleneği içinde yetişen Ranke’nin amacı, tarihi bu konuda eğitim almış profesyonel tarihçiler tarafından icra edilen pozitif bir bilime dönüştürebilmektir. Bu amacına ulaşabileceği bir mevziiye de sahipti: Berlin Üni-

15-Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 23-24

16-George G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1983, s. 40-42

17-Age., s. 11

versitesi. 1810'da kurulan Berlin Üniversitesi teknik eğitimin yerine araştırmaya dayalı bir eğitim modeli yerleştirmeyi amaçlıyordu ve bu yönüyle de Batı Avrupa üniversite sistemine model olacaktı. Daha sonraki dönemde Prusya bürokrasinin tepesinde yer alacak sivil bürokrasinin yetiştirildiği üniversiteye 1825'te Ranke de katılacaktı.

Ranke'nin bu prestijli üniversiteye katılmasını sağlayan çalışması ise 1824'te kaleme aldığı "Roman ve Cermen Halklarının Tarihi (1494-1514)" başlıklı eseri oldu.¹⁸ Ranke'nin tarihyazımının ana hatlarına bu çalışmanın önsözünden ulaşabilmek mümkündü. Ranke'ye göre tarihçinin ana ilkesi geçmiş yargılamak değil, geçmiş yaşandığı şekliyle ortaya koymak olmalıydı. Bu amaçla da Ranke tarihçiye bütün kişisel değer yargılarını ve metafiziksel spekülasyonları reddeden nesnel bir araştırma yöntemi öneriyordu. Tarihçi geçmiş yargılamaktan kaçınmalı ve olayların gerçekte nasıl ortaya çıktığını göstermekle yetinmeliydi.¹⁹

Tarihçinin geçmişi olduğu gibi kurarken üzerinde durması gereken en hassas noktalardan biri bütün tarihsel politik ve sosyal kurumları içinde hareket ettiği ortam içerisinde yorumlayabilmektir. Tarihçinin üzerinde çalıştığı dönem içinde ilgilendiği her kişi, her ulus, her devlet ve her kültür kendi içkin anlamlarına sahipti. Tarihçinin amaçlarından biri de zaten bu içkin anlama ulaşabilmektir. Bu içkin anlama ulaşabilmekse bireysel olanın, tekil olanların gözlemleriyle mümkündür. Bu nokta Ranke'yi bir tarih felsefesinden uzaklaştırmaktaydı, çünkü Ranke'ye göre tarihin felsefeyle örülecek bir dışsal anlamı yoktu, tarihi olayların içinde saklı olan bir anlam vardı ve bu anlama ulaşmak da tarih felsefesi yoluyla değil *hermeneutic* (yorum bilim) ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla tarihsel olgulara içkin olan anlam, her olgunun kendi özneliliği içinde yorumlanmasıyla ortaya çıkabilirdi.²⁰ Evrensel olan yerine, tekil olana yapılan vurgu Ranke'yi pozitivistlerden uzaklaştırmaktaydı. Ancak felsefeyle kurduğu mesafeli ilişki, Ranke'yi bilim ve felsefeyi birbirinden ayrı tutmaya çalışan pozitivistlere daha da yanaştırıyordu.

Tarihsel olguların altında yatan anlam, her olgunun kendi özelliğinde yorumlanmasını beraberinde getiriyordu. Bu durumda tarihçi kendisini her defasında ken-

18-Bkz. Leopold von Ranke, *History of the Latin and Teutonic Nations from 1494 to 1514*, çev. Philip A. Ashworth, Whitefish, Kessinger Pub., 2008

19-Leopold Von Ranke, "Preface to the First Edition of Histories of the Latin and Germanic Nations," *The Theory and Practice of History* içinde, der. George G. Iggers ve Konrad von Moltke, Indianapolis, 1973, s. 137

20-George G. Iggers, *New Directions in European Historiography*, Middletown, Wesleyan University Press, 1984, s. 20 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://lrantey.org>

di özelliğinde anlaşılması gereken bir olgular denizinin içinde buluyordu. Ranke bu sorunun çözümünü de bulmuştu. Ona göre birbirinden farklıymışçasına gelişen bu olayların arkasında nesnel bir düzen yatmaktaydı. Tarihçi, bu nesnel düzene, soyut kavramlarla ulaşan filozofun aksine tekil olaylar üzerinden ulaşmaktaydı. Bu nesnel düzen ise Tanrı'nın arzusu doğrultusunda şekilleniyordu.²¹

Bu anlamda birbirinden bağımsız gerçekleşen olguların nedenlerini açıklamaktan ziyade aralarındaki yasaları bulmayı amaçlayan pozitivist yöntemle, kendi özneliği içinde gelişen olayların arkasında yatan nesnel düzeni bulmayı amaçlayan Ranke arasında bir yöntemsel benzerlik kurabilmek mümkündür. Ranke'nin kurduğu denklem yeni bir soruyu daha gündeme getiriyordu: Tanrı'nın arzusu doğrultusunda şekillenen bu düzenin bozulması durumunda ne olacaktı? Soruyu başka türlü soracak olursak, Tanrı'nın ahlaki düzeni ile insanların tekil olayları arasındaki uyum nasıl sağlanabilirdi? Ahlaki yasalarla mevcut gerçeklik arasındaki uyumsuzluğu gidermek noktasında beliren kurum ise devlettir. Ranke, "Büyük Devletler" isimli çalışmasında her devletin kendi özgünlüğüne sahip olduğunu, çünkü kendisine Tanrı tarafından bahşedilmiş ahlaki bir karaktere ve bu ahlaki karakter ile gerçek ilişkileri içinde gelişen bir özgünlüğe sahip olduğunu iddia etti.²² Özgünlük iddiasına rağmen Ranke'ye göre en ideal devlet örgütlenmesi herkesin hak ettiği yerde bulunduğu mutlak monarşilerdi.²³ Iggers bu noktadan hareketle Ranke'nin tarihyazımının altında yatan anlamı şöyle yorumlayacaktı: "Ona göre tarihin rolü felsefi gerçekliğe rehberlik yapmaktır. O tarih üzerinden devletin temelinde metafiziksel gerçekleri aydınlatmaya çalışırken muhafazakâr siyaset kuramının temellenmesine de katkıda bulunmuştur."²⁴ Bu anlamda Ranke'nin tarihyazımı, ulus devleti yeryüzüne inen Tanrı gibi gören Hegel'in felsefesine yakınlık gösteriyordu. Muhafazakar ilerleme kavramına göz kırpması ise Ranke'yi Comte pozitivismine bir adım daha yaklaştırıyordu.

Bu noktaya kadar tarihyazımından bahsedilen Ranke, Alman tarihyazımı geleneğinin özelliklerini devam ettiren bir tarihçidir. Tam bu noktada Iggers, Ranke'nin tarihi metinlerinin yorumlanması konusunda iki farklı geleneğin varlığından bahseder. Bunlardan ilki yukarıda da kısaca nakledilmeye çalışılan Alman yorumudur. Alman tarihçiler Ranke'yi yorumlarken onu idealist Alman tarihyazımı ge-

21-Georg G. Iggers, *The German Conception...*, p. 78-80

22-Leopold Von Ranke, *Büyük Devletler*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1965

23-Georg G. Iggers, *The German Conception...*, s. 82-85

24-Age, s. 72

leneğinin içinde değerlendirmişlerdir. Mesela Alfred Dove'a göre Rankeci tarihin temel meselesi geçmişin ölü belgelerini anlamlı bir anlatı oluşturacak şekilde yan yana getirmek değildir. Ranke'nin temel meselesi tekil olaylardan yola çıkarak evrensel bir tarih inşa etmek ve Tanrı'yı bu evrensel anlatı içinde anlayabilmektir.²⁵ Bu açıdan bakıldığında ise Ranke ile Hegel neredeyse aynışmaktadır. Hegel'in soyut kavramlarla ve felsefeyle gerçekleştirmeye çalıştığı, Ranke tarafından tekil olaylarla ve tarih üzerinden gerçekleştirilmek istenmektedir.

Iggers, Ranke'nin Alman yorumunun pozitivizmle uyuşmadığını ileri sürer. Öncelikle Ranke'nin Alman yorumu pozitivizmin gözle görülebilir gerçeklerine karşı tekil olayların altında yatan gerçekleri ortaya çıkarmayı amaçlar. Üstelik pozitivizmin genelleştirici yaklaşımına karşı Alman idealist tarihyazımı tekilliklerin peşinde koşar. Ranke de bu tarihyazımı geleneğine sadık kalarak tekilliklerden yola çıkar, ancak bu tekillikler üzerinden sezgisel bir biçimde genel ve evrensel olana ulaşmaya çalışır. Bu yönleriyle de Iggers, Almanya'daki yaygın yorumu takip ederek, Alman tarihyazımı geleneğinin bir üyesi olarak değerlendirecek Ranke'nin anti-pozitivist, idealist bir tarihyazımına sahip olduğunun iddia edilebileceğini belirtir.²⁶

Iggers'ın bu noktadaki analizlerinde bir haklılık payı olmakla beraber, Alman yorumu içerisindeki Ranke'nin de pozitivist metodoloji ve motivasyonla paylaştığı çok sayıda ortaklık olduğunu öne sürebilmek mümkündür. Ranke'nin birbirinden bağımsız olaylar arasındaki düzeni bulma noktasındaki çabası onu olgular arasındaki yasaları bulmaya çalışan pozitivistlere yaklaştırmaktadır. Daha da önemlisi Comte sosyolojisi ve Ranke tarihçiliğinin altında yatan politik motivasyon da onları birbirlerine yaklaştırmaktaydı. Comte Fransız Devrimi ve sınıf çatışmalarıyla alt üst olan Fransa'da düzeni ve birliği tesis etmeye çalışırken, Ranke de ulusal birliğini sağlamayı amaçlayan Almanya'da düzeni sağlayacak bir Alman devletinin tarihsel savunusunu yapmayı amaçlıyordu. Her ikisi de tarafsız bir bilim oluşturma iddialarını bu anlamda ülkelerinin politik gündeminin hizmetine sunmuşlardır denebilir. Hem Ranke hem de Comte'da bilimsel tarafsızlıkla politik taraf olma arasında ortaya çıkan gerilime ilerleyen sayfalarda değinilecek diyerek Ranke'nin pozitivizmle kurduğu ilişkinin daha belirgin olduğu Amerikan yorumuna da değinebiliriz.

25-George G. Iggers, "The Image of Ranke in American and German Historical Thought", *History and Theory*, Vol. 2, No. 1, 1962, s. 29-30

26-*Ibid.*, s. 31-40

Iggers, Ranke'nin tarihçiliğinin Alman yorumu dışında bir de Amerikan yorumunun varlığından bahseder. Ranke'nin Amerikan yorumu ise Alman yorumundan oldukça farklıdır. Amerikan yorumuna göre Ranke bilimsel tarihçiliğin pozitivist kurucusudur. Bu iddia ise temelini Ranke'nin "Roman ve Cermen Halklarının Tarihi (1494-1514)" isimli çalışmasının önsözünde yer verdiği ifadelerinden alır: "*wie es eigentlich gewesen*," yani tarihçinin geçmişi, geçmişte yaşandığı şekliyle nakletmesi, kendisini şeylerin gerçekten nasıl olduğunu göstermekle sınırlaması ve bunu yaparken de geçmişi yargılamaktan kaçınması. H. B. Adams, Ranke'nin çalışmalarını değerlendirirken salt tarihsel gerçekliğe odaklandığını, yaşananları olduğu gibi naklettiğini belirtmekte ve Onun tarihyazımındaki temel amacının gerçeklik ve nesnellik olduğunun altını çizmektedir.²⁷

Bu nesnellik nasıl sağlanacaktı? Tarihçi geçmişi olduğu gibi naklederken, kendisini bu nakletme sürecinin dışında tutmayı nasıl başaracaktı? Amerikan yorumuna göre Ranke'yi bilimsel tarihin kurucusu yaparsa bu soruya verdiği yanıtlardı. Ranke'ye göre tarihçi öncelikle tarafsız olduğuna inandığı resmi belgelere dayanmalı, arşivlere kapanmalı ve resmi belgeleri konuşturmalıydı. Resmi belgelere dayanmak da tek başına tarihçiyi tarafsız kılamazdı. Bu belgelerin aynı zamanda eleştirel bir analize tabi tutulması gerekmekteydi. Bu eleştirel analiz yeteneğini elde edebilmenin yoluysa bilimsel bir tarih eğitiminden geçmekti. Ranke'ye göre tarih bu yüzden profesyonel olarak eğitim görmüş tarihçiler tarafından icra edilen pozitif bir bilim olmalıydı.

Bu perspektiften bakıldığında Ranke'nin tarihçilik anlayışının 19. yüzyıl doğa bilimlerine öykündüğünü çok net bir şekilde iddia edebilmek mümkündür. George B. Adams da bilimsel araştırma metotlarının tarihe uygulayarak geçmişin mutlak bilgisine ulaşabilmemizin mümkün olup olmadığını sormakta ve Rankeci tarihyazımı okulunun bu soruya verdiği yanıtın kuvvetli bir evet olduğunu belirtmekteydi.²⁸ Amerikan yorumundan hareket edecek olursak Rankeci tarihyazımı geleneğinde tarihçinin arşivi, işlevsel olarak bir doğa bilimcinin laboratuvarı gibi işlev görürken, belgeler ise tarihsel gerçekliğin sınılandığı deneyleri çağırıyordu.

Böylesi bir tarih yazıcılığının sıkışacağı alan ise sosyal tarihten ayrıştırılmış kuru bir politik tarih anlatısı ve bu politik tarih anlatısıyla paralel bir şekilde ilerleyen büyük güçlerin askeri/diplomatik mücadeleleri olacaktı. Belgelere odaklanan

27-*Age*., s. 21-22

28-*Age*., s. 22

tarih yazıcılığı siyasi veya dinsel olaylara, bu olayları yönlendiren ve geride belge bırakabilme kudretine sahip olan büyük adamların veya kurumların tarihine odaklanacaktı, ama onların arkasında yatan yapıları anlamaktan uzak kalacaktı.²⁹

Rankeci tarih anlayışı kullandığı kaynakların da yönlendirmesiyle büyük adamların tarihi olmakla suçlanmıştır, ama bunun da ötesinde Ranke'nin tarihi aslında ulus devletin tarihidir. Tarih, finansmanını devletin sağladığı üniversitelerde bilim haline gelmiştir. Aslında hükümetlerin giderlerini harcamaya hazır oldukları tarih türü de doğal olarak devletin tarihi olacaktır. Hükümetler ise 19. yüzyılda tarihsel araştırmalara destek olmaktadır, çünkü tarihi ulusal birliği geliştirmenin ve yurttaşlık eğitiminin bir aracı olarak değerlendirmekteydiler.³⁰ Ranke de ulus devletlerin kurumsallaşması çağının tarihçisiydi, üstelik de Almanya gibi "devletini arayan bir milletin" unsuruydu ve tarihyazımında da devleti merkeze alıyordu. Ortaya koyduğu tarih anlayışı ise eninde sonunda mutlak monarşiyle yönetilecek bir ulus devlete kapı aralıyordu.

Pozitivizm sınıf çatışmalarıyla bölünen Avrupa'da pozitif felsefenin birliği ile sağlanabilecek bir bütünlük yaratma çabasındaydı. Bu bütünlük aynı zamanda devrimsel bir kırılmaya mahal vermeden düzen içinde ilerlemeyi sürdürmeyi de amaçlamaktaydı. Benzer bir çaba Ranke'nin tarihinde de kendisini göstermekteydi. Ranke'nin tarihinde de devrim yoktu, yasalar önünde eşitlik sağlayan ve kapitalist ekonomi kurallarını işleten modern devlete doğru yönelen bir tarihsel ilerleme süreci vardı. Bu bürokratik devlet ise bütün sınıfların çatışmasından uzakta herkesin çıkarlarını temsil eden bir birliğin somutlaşmış haliydi.³¹

Ranke'nin tarihçiliğine yönelik Alman ve Amerikan yorumları arasında farklıklar bulunsa bile aralarında Çin Seddi yoktur, sadece Ranke'nin tarihyazımının farklı yönlerini ön plana çıkarmaktadırlar. Ranke'nin tarihyazımı da hem Amerikan yorumuna hem de Alman yorumuna göz kırpan niteliklere sahiptir. Bu yorum farklılığı ise aslında Rankegil tarihin bağımsız bir araştırmacı tarafından nesnel yöntemlerle bilinebilir bir dünyaya duyduğu sonsuz inançla, tarihi her olayı kendi tekilliği içinde anlamayı amaçlayan ideografik bir bilim haline getirme isteği arasındaki gerilimin bir tezahürüydü.³²

29-Georg G. Iggers, *New Directions in European...*, s. 17

30-Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tuncay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005, s. 5

31-Georg G. Iggers, *New Directions in European...*, s. 22-23

32-Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, s. 23

Ranke'nin tarihyazımının taşıdığı gerilimler burada sonlanmıyordu. Rankegil tarihin önünde daha büyük bir sorun daha vardı: Hem tarafsız bir tarih bilimini hem de Prusya mutlak monarşisini savunmayı nasıl başarabilecekti? Ranke'nin tarihçiliği bilimsel tarafsızlığıyla politik işlevi arasındaki gerilim açısından Comte'un pozitivist sosyolojisinin içerisinde barındırdığına benzer bir gerilimi taşıyordu. Comte'un sosyolojisi bir yandan genellemeler peşinde koşan nomotetik ve birleşik bir sosyal bilim olmayı amaçlıyor, bir yandan da politik olarak işçi sınıfının yarattığı hoşnutsuzluk ve sınıfsal gerilimlerle baş etmeyi amaçlıyordu. Sosyal konular üzerine eğitim almış profesyoneller eliyle düzen ve ilerlemeyi bağdaştırarak sosyal anarşiyi engelleme Comte'un sosyolojisinin temel amaçlarından biriydi³³ ve onun bilimsel tarafsızlığıyla bu amacı arasında açık bir gerilim vardı.

Ranke'nin tarihçiliği de benzer bir gerilimi taşıyordu. Bütün önyargılardan ve değer yargılarından arındırılmış profesyonel tarihçilik anlayışı, kamu üniversitelerinde ulusun tarihini yazmayı amaçlayan ve bunu yaparken de mevcut ulusal/sosyal düzeni savunmayı amaçlayan klasik tarihçiliğin siyasal işleviyle çelişmekteydi. Aslında bu pozitivist bilimciliğin metodolojisiyle siyasi işlevi arasındaki uzlaştırmaz çelişkinin tarihe yansımaysıydı. Ranke bu çelişkiden teorik bir manevrayla kurtulmayı başaracaktı. Mevcut sosyal düzene yönelik her türlü devrimci kalkışma tarihsel ruhun kendisine yönelik bir saldırıydı. Tarihe yönelik tarafsız bir yaklaşım zaten ideal düzenin kendisini açık bir biçimde ortaya koymaktaydı: güçlü bir monarşi ve aydın bir bürokrasinin kamusal hizmeti altında yurttaş özgürlüğü ve özel mülkiyet düzeni ile beraber ilerleyen bir toplumsal düzen. Ranke'ye göre tarafsız bir tarih araştırması da geçmişin gerçek öyküsünü anlatırken zaten bu ideal düzenin güvenilirliğini ortaya koyacak ve mevcut toplumsal kurumların meşruiyetini pekiştirecekti.³⁴

Rankeci Tarihyazımının Eleştirisinde Kritik Eşik: Özne ile Nesne Arasında Kurulan Diyalog

Frankfurt Okulu 20. yüzyıl düşünce tarihi içinde önemli bir yer işgal eder. Başlıca düşünürleri Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm ve Habermas olan Frankfurt Okulu, Marx'ın düşüncelerini özellikle Hegel ve Freud gibi düşünürlerin süzgecinden geçirerek yeniden yorumlamayı ve geliştirmeyi amaçlıyordu. Bu

33-Age., s. 20

34-George G. Iggers, 20. Yüzyılda Tarihyazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurttaşlar Derneği Yayınları, 2006, s. 20

bağlamda pozitivistliği de şiddetli bir eleştiriye tabi tutan Frankfurt Okulu düşünürlerinin bu eleştirileri daha sonraki dönemde oluşan pozitivist eleştirilerine kaynaklık ettiği için üzerinde kısaca durmak faydalı olabilir.

Frankfurt Okulu, en genel şekilde, pozitivist metodolojiyle şekillenen bilimsel yöntemi üç noktada eleştirir: (1) bilimsel teoriler gözlem kisvesi altında yönlendirici, manipüle edicidir, (2) nesnelleştiricidir, teoriyi yapan özne ile nesne arasında kategorik bir ayrım koyar, (3) yöntem olarak basitleştirici gözlem ve deneyleri kullanır, böylece de sadece var olanın analizinden yola çıkarak mevcut yapıyı meşrulaştırır.³⁵

Bu noktada Adorno ve Horkheimer'in pozitivistlik üzerine eleştirileri özellikle özne ve nesne arasında koydukları dışsallık ile bilim ve felsefe arasında koydukları ikilikten kaynaklanır. Spekülasyonlara dayanan felsefenin gayri bilimsel olmakla suçlanıp ikincilleştirilmesi, tin ile dünyayı aynılaştırmış ve her birini birbirinin içine hapsedmiştir. Felsefeden arındırılmış bilgi düşüncüyü matematiksel bir edim, dünyayı ise bir laboratuvar haline getirmiştir. Sosyal bilimlerin alanında bilen özne ile bilinen nesne arasında kurulan keskin ikilik ise daha genel anlamıyla insan ile parçası olduğu dış dünya arasında bir dışsallık yaratmıştır. İnsanın parçası olduğu doğayı hükmetmesine yönelik olarak kurulan bu keskin özne/nesne ikiliği, insanın kendi üzerinde de egemen olmasına neden olacak köleleştirici bir yabancılaşma sürecini de beraberinde getirmiştir.³⁶ Bu anlamda eleştirel teorinin, pozitivist sosyolojinin yarattığı yabancılaşmaya karşı geliştirdiği mücadele pratiklerinden biri de teori ve teorinin işaret ettiği nesneler arasında karşılıklı bir etkileşim ilişkisi kurmaktır. Teorinin öznesi ile nesne arasında kurulan diyalektik diyalog pozitivist yabancılaşmanın panzehiridir.

Pozitivistliğin özne ve nesne arasında koyduğu ikilemi Ranke'nin pozitivist tarih yazımı içerisinde de görebilmek mümkündür. Tarihinin görevi geçmişte yaşanan olayları yaşadığı şekliyle nakletmektedir. Bu olguları yığarken kullandığı gerçeklik ölçütü ise belgelerdir. "Belgeler olgular tapınağındaki kutsal sandıktadır" ve onun kudreti bütün saygılı tarihçilerin başını önüne eğer. Bu anlamda tarihinin görevi belgelere dayandığı ve kendi bilincinden ve duruşundan bağımsız gelişen olayları belgelere dayandırarak art arda dizmek ve ardından gerekirse

35-Raymond Geuss, *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 85

36-Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kabalcı, 2010

kendi yorumunu yapmaktır. Pozitivist tümevarımın tarihyazımındaki izdüşümü budur.³⁷

Ünlü İngiliz tarihçi E. H. Carr olguculuğa dayanan pozitivist tarihyazımını eleştirirken tarihçinin görevinin az sayıda anlamlı olguyu tarihe düşerek bir tarihi olgu haline getirmek ve çok sayıda olguyu da elemek olarak belirtir. Carr bu noktada tarihin yadsınamaz nesnel olguların bir toplamı olduğu düşüncesinden uzaklaşır ve tarihçi ile olguları arasında yani özne ile nesne arasında bir karşılıklılık ilişkisi kurar. Tarihçi ile olguları arasında kurulan diyalektik ilişki, pozitivist tarihyazımının nesnel bilimselcilik arkasına gizlediği ideolojisinin de görünür olmasını sağlar. Buradan yola çıkarsak, tarihin şu şekilde tanımlanması pozitivist tarihyazımına karşı geliştirilebilecek bir mücadelenin ilk adımı olması bakımından önemlidir: tarih, “tarihçi ile olguları arasında kesintisiz bir karşılıklı etkileşim süreci, bugün ile geçmiş arasında bitmez bir diyalogdur.”³⁸

Sonuç: Rankegil Tarihçiliğin Sonu

Ranke'nin tarihyazımı içinde barındırdığı bütün eksiklik ve gerilimlere rağmen, 19. yüzyılda pozitivist düşünsel hegemonyasının da etkisiyle 20. yüzyıla kadar tarihyazımına damgasını vurdu. Fransa'da Ecole Pratique des Hautes Etudes'in kurulması, Amerika'da ise University of John Hopkins'de açılan tarih doktora programı Rankegil tarihin etkisine işaret etmesi bakımından önemlidir. Ranke'nin tarihe yönelik bakış açısı tarihi profesyonel olarak eğitim almış tarihçiler tarafından icra edilen bir pozitif bilim olarak ele almakta ve tarihçiye geçmiş yargılamaktan kaçınarak sadece geçmişin nasıl gerçekleştiğini gösterme misyonunu yüklemekteydi. Bu düşünce düzlemi doğrultusunda Ranke, birincil kaynaklara ve resmi belgelere dayanmayan her türlü tarih yazma girişiminin reddetmekteydi. Belgelere dayanan bir tarihçilik için en uygun kayıtları sunacak çalışma alanı ise devleti temel alan bir siyasal tarih oluyordu. Böylece Ranke nezdinde döneme hâkim olan tarihyazımı anlayışı da, devlet merkezli siyasal tarih anlayışını beslemiş oluyordu. Aslında Ranke, ulus devletlerin kurumsallaşması çağının tarihçisiydi ve kitlelerin henüz siyasal ve toplumsal bir özne durumuna gelmediği bir dönemin tarih anlayışını yansıtıyordu.

37-Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s.14-15

Ranke'nin tarih anlayışı belli bir dönemin ürünüydü, bu dönemi yaratan koşulların değişimi ise Rankegil tarihin varsayımlarını da arkaik hale getirecekti. Nitekim de öyle oldu. 19. yüzyılın son çeyreği ve 20. yüzyılda görece daha ileri teknolojik toplumun beraberinde politik, sosyal ve düşünsel değişiklikleri ile doğuşu, toplumun alt kesimlerindeki sınıfların oy hakkı gibi mekanizmalarla politik alana katılmaları ve siyasi sürecin elitlerin dışına taşarak genişlemesi, dünya tarihinin bir Avrupa tarihi olmaktan çıkmaya başlaması ve başka kıtaların da kendi tarihleriyle siyasi alana dâhil olmaya başlamaları, Rankegil tarihsel perspektifi mevcut durumu açıklamakta yetersiz kıldı. Siyasetin demokratikleşmesi ve kitle toplumunun ortaya çıkışı, çok daha geniş toplumsal kesimleri kendisine konu alan ve analiz sahasını siyasetten topluma doğru genişleten bir tarih yazımını zorunlu kılıyordu. Bu koşullarda, politik alandaki öncü kişilere diplomatik ve askeri olaylara odaklanan tarih anlayışı yerini, kitlelerin yaşamını inceleyen ve kendini bireylerin eylemleri ile sınırlamayıp anonim sosyal süreçleri analiz etmeye çabalayan karşılaştırmalı sosyal ve kültürel tarihe bıraktı.³⁹ Tarihin alanı ve konusu ekonomi, toplum ve kültür lehine genişledi.

Tarihin alanındaki genişleme, tarihsel araştırmayı devlet merkezli bir siyasi tarih anlatısıyla sınırlayan Rankeci tarihin varsayımlarını da yetersiz kılmaktaydı. Bu nicel genişleme, tarihsel yöntemlerdeki niteliksel dönüşümlerle beraber ilerledi. Tarih topluma doğru açıldıkça tarihçi ile olguları arasında kurulan diyalektik ilişki pekişti ve tarihçinin tarafsızlığı sorgulanmaya başladı. Nesnel bir tarih biliminin yapılabileceğine yönelik eleştiriyi tarihsel gerçekliğin varlığına yönelik bir şüpheye çevirerek gerçek ile kurgu arasındaki ayrımı silikleştiren postmodern eleştirileri de hesaba katacak olursak, günümüz tarihçiliğinde tarihsel bilginin mutlak nesnelliği ve bilimselliğini çekincesiz olarak kabul edebilmek mümkün değildir.⁴⁰ Tarihçi ile olguları arasında kurulan karşılıklı etkileşim barajın kapaklarını açmıştır, suyun altında kalansa Rankeci tarihin pozitivist varsayımlarıdır.

39-Georg G. Iggers, *New Directions in European...*, s. 27
 40-Georg G. Iggers, *20. Yüzyılda Tarih yazımı...*, s. 13

KAYNAKÇA

- Adorno Theodor W. ve Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kabcı, 2010
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 1986
- Burke, Peter. *Tarih ve Toplumsal Kuram*. çev. Mete Tuncay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Carr, Edward Hallet. *Tarih Nedir?* çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996
- Comte, August. *Pozitif Felsefe Kursları*. çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001
- Geuss, Raymond. *Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu*. çev. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002
- Giddens, Anthony. "Pozitivizm ve Eleştiricileri," çev. Levent Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, der. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2006
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*. çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis Yayınları, 1996
- Iggers, George G. *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown, Wesleyan University Press, 1983
- Iggers, George G. *New Directions in European Historiography*. Middletown, Wesleyan University Press, 1984
- Iggers, George G. "The Image of Ranke in American and German Historical Thought", *History and Theory*, Vol. 2, No. 1, 1962
- Iggers, George G. *20. Yüzyılda Tarihyazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*. çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2000
- Habermas, Jürgen. "Analytical Theory of Science and Dialectics," *The Positivist Dispute in German Sociology* içinde, der. Theodor Adorno, London, Heinemann, 1976
- Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 1986
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998
- Ranke, Leopold von. *History of the Latin and Teutonic Nations from 1494 to 1514*. çev. Philip A. Ashworth, Whitefish, Kessinger Pub., 2008.
- Ranke, Leopold von. "Preface to the First Edition of Histories of the Latin and Germanic Nations," *The Theory and Practice of History* içinde, der. George G. Iggers ve Konrad von Moltke, Indianapolis, 1973
- Ranke, Leopold von. *Büyük Devletler*. çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1965
- Tekeli, İlhan. *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*. Ankara, Dost Yayınları, 1998

Sosyalbilimlerin Dayanılmaz Hafifliği: Pozitivizm ve Mağduriyet Söylemi

Engin Sustam

Mağduriyet (*victimisation*) fikri daha uzun bir geçmişı olmasına rağmen 18. yüzyıl aydınlanma dönemi sonrası ezilen işçiler, köleler ve halklar söyleminin ulus devlet modelinde bulduğu izlek itibariyle kamusal alana girmiş ve bir şekliyle politik, sosyal bilimlerin alanına da dahil olmuş sınıf-ırk-cemaat gibi kavramsallaştırmalarla kimlik politikalarının tamamlayıcısı olarak modern zamanın anlatısı gibi durmaktadır. Mağdur (*victim*) ise zaten bütün bir tarihin akışı içinde kendine belirli beden okumaları bulabilmiş bir nosyon olarak iktidar ilişkileri dahilinde güç dengelerini anlatan orada baskı biçimlerini çizen hakimiyet-ezilen, sömürgeci-sömürülen gibi siyasal ve gündelik ilişkiler ağı çerçevesinde vuku bulan mikro boyutta ilerleyen makro bir anlatıdır. Felsefe ve sosyalbilimlerdeki hararetili tartışmalar dahilinde mağduriyet fikri, Avrupa'ya görece sömürgecilik sonrası kölelik dönemi ve modern zamanda ise göç sonrası travmatik tecrübelerle girmiştir diyebiliriz. 18. yüzyıl aydınlanma döneminde « aydınlanmış ergin birey » fikri bilinçli vatandaşlık kavramında kendini tanımlamıştı, bu ise belki de ilk mağduriyet fikrini oluşturan devlete karşı özne'nin haksızlığa uğramış vatandaş kavramı dahilinde örüldüğünü gösteriyor. Endüstri devrimi belki de sonrasında sosyal ve siyasal iklimin değişimi dahilinde bu sefer « mağdur » olan köleler ve işçi sınıfı oluşumunu görselleştirir. 20. yüzyıl ise başlı başına bir kimlikler baharı olarak mağduriyet fikrini marksist bir okuma dahilinde görüp (ezilen işçi sınıfı, halklar, kadınlar: *sınıf, ulus, cinsellikler, hegemonya*) mağduru kutsallaştırmış, yanı sıra ezilen sömürge halklara atfetmiş ve sonrasında kadın hareketinin eril alandaki baskı sistemlerine maruz kalması dahilinde feminist hareketin de bu fikirde kendini ifade etmesini sağlamıştır (kimliklerin kültürel ve siyasal inşası).

1968'lere geldiğimizde ise artık mağduriyet fikri tamamen kendi siyasal temsiller baharını yaşıyordu. Bu sefer cinsel kimliklerin özgürleşme istekleri dahilinde okunan mağduriyet fikri (« mağduriyetler baharı », *printemps de victimes*) heteronormatif

kültüre karşı diğer cinsel kimliklerin özgürleşmesini istemekteydi. Zaten bu durum toplumsal cinsiyet yapılarının sorgulanmaya başladığı dönem olarak eşcinsellerin, transseksüellerin politik bir temsil hareketi olarak eril yaklaşım kuramlarına karşı kamusal alana çıkmasını da sağlamaktaydı. Her halükarda 18. yüzyıl aydınlanma dönemi ve sonrasında pozitivist okuma biçimlerinin sosyal bilimlere ve politik özneye yüklediği « büyük anlamlar » dahilinde gelişen kimlik hareketleri (sınıf, ulus, cinsel kimlikler, cemaat, vs.) kendi kültürel coğrafyasını, toplumsal okumasını ve biyografisini başı itibariyle mağduriyet fikri dahilinde şekillendirmektedir.

1990'ların ikinci yarısına kadar sistem karşıtı hareketler kimlik hareketlerini bir bellek ve nüfus cüzdanı dahilinde okumuşlardı (hatta postkolonyal özne'de bile ilk anlamdaşlığın mağdur olan « sömürülen » üzerinden kurgulandığını bilmekteyiz) ki yersizyurtsuzlaşmış küresel sahnede bu durum bir şekliyle şekilsizleşmekteydi. Başta örneğin 19. yüzyılda Foucault'nun panopticon kavramı dahilinde okuduğu disiplin toplumu (*Hapishanenin Doğusu, Cinselliğin Tarihi*: viktoryen aile ve bireyler), mağdurları disipline eden (analojik bir model olarak : deliler, tutsaklar, fahişeler, öğrenciler, vebalılar, vs.) beden anlatımlarını iktidar nosyonu ve güç dengeleri dahilinde farklılaştırmaktaydı. Bu şey sonrasında Deleuze'un kontrol toplumu olarak okuduğu 1960'lar itibariyle başka bir hal almaktadır (*Pourparlers* -Müzakereler, 1990). Bu sefer mağdurlar (kadınlar, eşcinseller, işçiler, ırkçılığa maruz kalan göçebeler, vs.) klasik disiplin tekniklerinde olduğu gibi dışlanmak yerine (18. ve 19. yüzyıl) iktidara dahil edilip içerilenmek (arzuların özgürleştirilmesi) üzerine kurgulanmış bir düzenlemeye dahil olacaktırlar. Mağduriyet fikri daha önce de belirlediğimiz gibi 20. yüzyılın son dönemleri itibariyle bir kimlikleşme politikası (bkz. *La Guerre des identités* « Kimlikler Savaşı », Ernesto Laclau, 2000) olarak eski analiz ve anlam tekniklerini yitirmiştir ve hatta artık kullanılamaz bir eğilim olarak durmaktadır. Mağdurun direnişi ya da haklılığı olarak okunabilecek bu şey ulus devletin ve iktidar teknolojisinin özne tekniklerinden başka hiç bir şeyi ifade etmemektedir.

Şimdi sosyalbilimler ve sosyal hareketler dahilinde meselemize döndüğümüzde, *mağduriyetliğin* ve *madun* olma hallerinin başlı başına pozitivismle olan ilişkisi ise enteresan bir boyut almaktadır. Pozitivism (sosyalbilimler ve felsefe açısından) sadece A. Comte'un 19 yüzyıl itibariyle bilimselliği öne çıkaran ve bilginin bilimsel değerliliğini sınayan öznellik fikri üzerinden salt okunabilecek bir şey değil. Ama aynı zamanda dualist, politik ve bireysel bir « kesif » mahiyetinde sosyal bedenin bütün organlarını kapsayan bagaj pozisyonunda (7 nitelendirme metodu : gerçeklik, yararlılık, süphesizlik, ayrıntılilik, organiklık, görecelilik ve sempatiklik) ideolo-

jik bir kavramsallaştırma olarak duruyor karşımızda. Bu şey beraberinde bir doktrin olarak belki de proje ve ideoloji dahilinde örülmüş iktidar biçimlerinin sosyopolitik beden okumasını da açıklamaktadır. Öyle ki bir çok pozitivist yaklaşımcıya göre (Comte da buna dahildir) 14. yüzyıl itibariyle başlayan « batı devrimi » diye kabul edilen rönesans hareketleri ve modernist yaklaşımlar en nihayetinde devamlılığını pozitivistin kamusal sahneye çıkmasıyla ona devretmiş olduğunu kabul ederler.¹ Pozitivistin sosyal fenomenci takipçileri (üstün *bir-ey* ve sosyal fizik yasası), bu bilimsel yaratımı her modernist söylem dağarcığının yüklediği anlam minvalinde olduğu gibi « insanlık » için devamlılık ve ilerleme arz eden « gerçek » bir keşif olarak öne sürmüşlerdi. Oysa ki bu durum tam da bize teknik bilimlerin « insanlık » adına öne sürdüğü bedeni ve dünyayı tahrip eden keşiflerini de hatırlatmaktadır (atom ve nükleer gibi) ki işte gerçekliğe dayanan o sosyal yücelik fikri (pozitivist katersizim) 2. Dünya Savaşı sırasında faşist Nazi doktorları tarafından yöntem olarak uygulandı (savaş, tıp ve buluş tekniklerinde) ve bir ırkın « insanlığı » adına (üstün aryan ırkı) keşif niteliği taşıyan kobaylaştırma sistemi Yahudileri katlederek, onların ölü bedenleri üzerinde söz sahibi olunarak sınandı.

Pozitivistin çizdiği sınırlar sadece bilimsel bilgi dahilinde görülecek bir kör okumayı barındırmıyor ama aynı şekilde aydınlanma ve modern aklın disiplini dahilinde düşünülmüş devletçi (sosyoloji ve bilimler) söylem tekniklerini de barındıran, sosyal bir hastalık, tedavi edilmesi gereken hasta gibi yorumsayan bir söylem cemaati; bilimi yüceleştiren bir normatifleştirme tekniği, gerçekliği sınayan onu « homojen ve tamamlanmış » kabul etmiş politik düşünce sistemidir. Sonuç olarak bu şey sosyal bedeni masaya yatırıp neşter etmeye çalışan bunu bilgi sitemleriyle sınayan özne rolleri biçilmiş maddeci ayınleştirme hali yaratmaktadır sosyalbilimlerde ve politikada. Burada sofistike bir lafazanlık sözkonusu değil öğretme ve toplumsalı yüklenilmesi gereken makinasal olgular olarak gören bütün sınırları ve yüceliği dogrulanma üzerine kurgulanmış bir bilgi iktidar etiği (Comte'un da üzerinde durduğu gibi toplumsalın halet-i ruhiyesi olan şey) yaratılmıştır.²

1- A. M. De Lombrail, *Aperçus Généraux sur la Doctrine Positiviste*, (Ekol Polytechnique'in eski öğrencisi), Capelle, Paris, 1858

2- Bkz. A. Comte'un adını uzun bir « Büyüü Batı Cumhuriyeti » methiyesiyle döşediği, giriş yazısında batı uygarlığının tamamlanmış hali olarak lanse ettiği pozitivistin son halkası kabul edilen bu kitabı pozitivist ideolojinin nasıl tasarlanmak istendiğini görmek açısından çok önemli duruyor ; *République Occidentale, Ordre et progrès; Discours sur l'ensemble du positivisme ou exposition Sommaire de la Doctrine Philosophique et Sociale Propre à la Grande république occidentale*, Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias, Paris, Juillet 1848Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Pozitivizmin, felsefi bir doktrin olarak statü, toplum, bilgi, olgu ve bilime yüklediği iyimser anlamlar, kimlik tahayyüllerini ele verdiği gibi aynı zamanda bunun sosyolojide olsun ya da diğer bilimlerde olsun (ki pozitivizm teknik bilimleri sosyalbilimlerden farklı ele almaktadır) bilimlerin makro bir politik yaklaşıma dayanmasını yapısal bir dışavuruma yaslanmasını sağlamıştır. Pozitivizm bu kritik duruşuyla yarılama üzerine kurulu bir form dahilinde pozitif felsefeden pozitif politikaya kadar ki bir çok terimsel okuma içinde, bilgi bilime dayanan bir bilimselliği, kesinliği öne çıkararak metafizik kaymalara ve inançsal « sapmalara » bilimde yahut bilgide yer vermemek üzerine kurulmuş toplumun bir olgular yumağı olduğu üzerine olan belirli aygıtlasmaları barındırmaktadır. Bu problematik iki tane farklı alanı kapsamaktadır: birincisi pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'un da (1830-1845) üzerinde durduğu gibi bilimsel pozitivizmin temel dayanağı olan « insan bilgisi » başlı başına inanç sistemleri üzerine kurulu bir formun yerine geçiyor ve sosyal fenomenleri açıklayan (olguları) insan aklının gelişimi üzerine kurulu bilimsel tekniği barındırıyordu.³ Ve bu insan bilgisi gelişme ve/veya ilerleme (*progrès*) üzerine kurulanmış bilimsel terimlerle idealize edilmektedir. Aslında bütün dayanağını başta da belirtmeye çalıştığımız gibi aydınlanma döneminin ruhu ve aklın gelişmesi üzerine ilişkilendirmiş olan, kaynağını Kant'tan, Alembert'den, Hume'den, Turgot'dan, Lagrange'dan, Condorcet'den, Bacon'dan ya da Descartes'in kartezyen fikirlerinden alan pozitivizm, Comte'un bilgi biliminin bir sosyolojisi olarak, gelişmeyi pozitif bilimlerden de (matematik, kimya, fizik vs.) şekillendirmiş, bilimi din karşısında mutlaklaştırmış bir bilimsel doktrin olarak ele almaktadır. İkincisi olarak da pozitivizm, tam da bütün bu Comtecu anlamıyla, bilim üzerine saplantılı olarak oturmuş *kesinlikli* konuşan (makro alanda yüzen) bir sosyolojinin, bilimin din ve mistik anlatı (*paranormal*) karşısında edindiği patolojik tavırla da alakalıdır. Değer olarak bütün konseptleşmesini (kavramsallaştırmasını) bu metafizik dışı kaymaya bağlayan pozitivizm bilime peygambersel bir nitelik atfedip bilginin yüceliğini sınavan iktidar okumasıyla yine kendisini de aynı söylemsel tuzağa düşürmektedir. Comte'un da dediği gibi, “pozitif olan aynı zamanda gerçek ve kullanışlıdır”⁴.

Bilim, Akıl ve Kopuş : Eleştirel Aklın Fantezisi

18. yüzyıl itibariyle kendini temaşa eden kültürel bir etkinlik boyutundan politik bir etkinlik boyutuna yerleşen Avrupa modernizminin sömürgecilikten ve

3- Auguste Comte, *Cours de La Philosophie Positive 1*, Bachelier, Libraire pour les mathématiques, Paris, 1830

4- A.Comte, « Genel Metodoloji », *Genel Metodoloji*, DİPNOT, 1830, <https://rantey.org>

batı merkezci tecrübeden kaptığı dönemin ırksal okuması aynı zamanda düşünce sistemlerini de etkileyecek olan pozitivist felsefenin eylemselliğinin gündelik hayata yerleşmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla biz belki de burada materyalist pozitivizmin eleştirel gömleği ve evrimci pozitivizmin kritik çerçevesi gibi iki türlü pozitivizmden bahsedeceğiz. Örneğin bu iki okumayı kapsayan, şu an için yazımızın genel analitiği dahilinde olmayan başka bir çalışmayı gerekli kılan Spencer (yeni Kant okuması olarak doğa ve evrim) ve özellikle genç Bergson (tabi burada onun sonraki dönemini kapsayan *La pensée et le mouvant*, 1934 « Düşünce ve devingen » değil de, *L'évolution créatrice*, 1907 « Yaratıcı Evrim » döneminden bahsetmekteyiz) gözden kaçırılmayacak kadar yeni pozitivizmde belirli epistemolojik durakları sağlayan filozoflardandır. Öyle ki dönemin batı merkezli ırk tanımı sömürgecilikten beslenerek dönemin sömürge tavrını bir epistemeolojik görünge olarak aydınlanma felsefesinin ve sonrasının bir refleksiyonu içinde ele almaktaydı. Burada tabi ki İngiliz aydınlanma döneminin belirli siyasal vaftizlerini oluşturan, Avrupa'da ve yeni kıta Amerika'da köleliği tartıştıran hafızayı idrak eden modernizmin politik felsefesinin önemli isimlerinden birini John Locke'u unutmamak gerek, keza Locke bir çok yapıtında insan ırklarını kategorilere ayırarak (beyaz ırkın üstünlüğü dahilinde) yazdıklarında, aydınlanmacı ırkçı duruşunu bilimin arkasına sığınarak esirgmeden telafüz etmiştir. (Köleliği makul ve haklı bulan doğallaştıran, Carolina Yasalarına olan katkısını unutmamak gerek: *Essai sur l'entendement humain* –İnsan anlığı üzerine deneme, 1690). Yine aynı şekilde Alman aydınlanma düşüncesi döneminin önemli filozoflarından biri olan Kant'ın aydınlanma ve modernizm üzerine yaslanan felsefesinin pozitivism üzerindeki etkisi önemlidir (keza A. Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde Kant felsefesini yeni bir okumayla gözden geçirdiğini bilmekteyiz). Bu bütünlük içerisinde Kant'ın belirli konjonktürel bağlamlarda, felsefi yazmalarında avrupa merkeci ırksal söylemin öne çıktığını ise okurken gözardı etmemek gerekiyor (Zencilik üzerine yorumlar: *Essai sur les maladies de la tête, Observations sur le sentiment du beau et du sublime* –Baş Hastalıkları Üzerine Denemeler, Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler, 1764; *Des différentes races humaines* -Farklı İnsan Irkları, 1775). Zaten Kant'ın aydınlanma üzerine kavramsallaştırdığı temel problematikler (aynı Bacon'ın, Descartes'ın ve Leibnitz'in dikkate alınması gibi) A. Comte tarafından pozitivismin teorik bazı olarak dikkate alınmaktaydı (*Cours de Philosophie positive* –Pozitif felsefe dersleri, bkz.). Aydınlanma dönemiyle birlikte gelişen tekniğin ve endüstrinin kamusal alanda işlenişi burjuvazinin devrimci bir beden olarak 17. yüzyıl itibarıyla ortaya çıkışı (sonrasında proleterya) bizi bir şekilde pozitivism götüren felsefenin önemli isimlerinden biri olarak görebili-

leceğimiz alman idealizminin filozofu Hegel'e götürmektedir ki burada Hegel'i Comte'un sosyalbilimlerdeki siyasal duruşuna varmadan önceki dönemi olarak ele alacağız. Hegel bir çok yapıtında diyalektik bir eklektik bağlamda ilerleyerek (*Doğa Felsefesi, Mantığın Bilimi, Mantık ve Metafizik, Ruhun Fenomenolojisi*, vs) 19. yüzyıl felsefesini bir şekilde ilerleme, gelişmiş toplum, birey, ulus ve ırk tanımı üzerinden gelişen bir kritik idealizme (doğal yasa) yaslandırmıştır ki Avrupa modernizminde pozitivist heyula haline gelen ırkçılığın da belirli dönemsel okumalarını sağlamış filozoflardan biri olagelmıştır. Başka türlü söylemek gerekirse Hegel'in felsefeye ve sosyalbilimlere yerleştirdiği bir çok tartışma (tarihin sonu kabul edilen ruh anlamının tanımlanışı [*Geist*, burjuva toplumu toplumun erişebileceği son hal olarak], etnisite, ahlak, adetler, yüce ve güzellik üzerine idealist denemeler, zamanın genel görüşünü [*Zeitgeist*], dünyanın genel görüşünü [*Weltgeist*] tanımlayan kavramsallaştırmalar) aynı şekilde sonrasında Marx'ın ve marksizmin de sınıdığı yeni devrimci sınıf proleterya üzerinden okunan başka bir diyalektik eklektizmin kendini göstermesini sağlamıştır (bu sorunsallaştırmayı ileride yeniden ele alacağız).

Bana öyle geliyor ki bütün bir aydınlanma dönemi ve pozitivist düşünce akımları bedensel oluşumunu tamamlamış ergin birey ya da sosyal bilinç sahibi aktör özelliğiyle öne çıkan diyalektik bir belirleyicilik fikrini oluşturan siyasal felsefi pragmatik bir yaklaşım üzerine kurgulanmıştır. Hatta milliyetçilik, ırkçılık ve ulus devlet fikri zincirleme bir neden olarak bu modern görüngüleri etrafında kurumsallaştırmıştır diyebiliriz. Örneğin Foucault'nun doğru olarak kabul edileceğimiz okumasına göre daha başından itibaren ulus fikri dahilinde örülmüş aydınlanmacı öznenin iktidarı, sosyalist devlet, sosyalizm ve modern devlet, 19. yüzyıl itibarıyla, (buna anarşistler de dahil) bir şekliyle ırkçılık bileşeninden geçti.⁵ Başlı başına ulus fikri hali hazırda romantik bir birey bedeninin toplumsal, kurumsal ve küresel alanda kurgulanmasından onun etnik bir kemiğe büründürülmesinden başka bir şey değildir. Burada bilim ve teknik pozitivist bir eşanlamla tarihsel izlekleri dahilinde ayrıcalıklı statüleri ve aktörleri yaratarak iktidarın üretici konumunda olan düşüncenin okullaşmasını sağlamaktadır ki bilgi burada her halükarda meritokratik iktidar ilişkileri içinde etkili hegemonik düzenek olarak beliriyor.

Pozitivizm bilimsel aktivitenin içinde kendine belirli formülasyonlar bulurken sonrasında kendini hukuksal pozitivizm ve mantıksal pozitivizm olarak sosyal-

bilimlerde tanımlamaya da çalışacaktır. Bu şey bize bir şekilde bilimsel bilginin tarihsel durumunu sunarken, bilimsel bedenin her halükarda sosyal bedenle ilişkisini bir kurucu özne olan bilimin kendi içinden sağladığını gösteriyor. Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde ilerlettiği tartışmalarla birlikte sosyolojinin doğuşunu da bir şekliyle terimleştirmiştir diyebiliriz (1830-1842). Dolayısıyla “sosyoloji yapmak”, Comte’a göre, “bilimin kendisinin sosyolojisini” (*a posteriori*) yapmaktır (bilimi herşeyin koşulu yapmak, felsefeye çevirmek ya da sonrasında inanca, böylelikle bilim ile felsefe arasındaki sınır yıkılıyor, bilim herşeyin bilgisel açıklayıcısı oluyor)⁶. Böyle bir duruş *de facto* olarak bilime biçilen yegane büyük anlamla alakalıdır ki Comte burada bilimin sosyal kontrolünü metodolojik olarak uygulamak istiyordu. Comte’un felsefeyi ve bilimlerin gelişmesini üç mutlak yasa durumuna göre belirlemesi yine aynı şekilde burada bizi paradoksal olarak Hegelyen bir okumaya götürmektedir: 1. Teolojik ya da fiktif durum, burada dehalık, tanrı, inançlar vs. var; 2. Metafizik durum, burada kavramlar, belirsiz insanüstü duruşlar söz konusu; 3. Pozitif ya da bilimsel durum, evre, burada ise prensipten çok mutlaklık (*absolu*) kendini göstermektedir. Bilimsel bir tavır olarak pozitivizm bu mutlakiyet haliyle her halükarda insan aklını yüceltip teolojik anlamayı “geri” göstermek üzerine maddeleştirilmiş bilimsel romantik idealizmi yüceleştirmektedir. Aslında biz bu şeyi Foucault’nun siyasal kuramsal okuması çerçevesinde ele alırsak şunu söyleyebiliriz. Foucault “17. ve 18. yüzyılda esas olarak beden üzerine bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin ortaya çıktığından”⁷ bahseder. Böyle bir siyasal iktidar çözümlemesi başlı başına bilginin iktidarını kuramsal olarak analiz ettiği gibi bedeni kontrol eden iktidar odaklarının düzeneklerini, usullerini de aynı dönem okumaları itibarıyla sunmaktadır (aydınlanma düşüncesi ve pozitivizm, ikisi de ergin birey ve mutlak bilgide yakınlaşmaktadır). Yazının devamında varolan bu 18. yüzyıl iktidar teknolojisi bir şekliyle disiplin toplumunu içine hapsederek ve dahilinde yeni özgürleştirici teknikleri öne sürerek canlı varlık olan insanla ilgilenmeye başlar demektedir Foucault. Bu başlı başına biyo-iktidarın yeni anlatımı olarak örneğin (bilgi bilim kullanılarak) nüfus planlamasını, doğurganlığı, üreme oranlarını, nüfus bilimini, hastalıkların kontrolünü one çıkarmaktadır. Bu bir kontrol tekniği olmakla birlikte aslında 18. yüzyılda işleme konulmuş pozitivist bir görüngüdür

6- Auguste Comte, *Le Discours sur l'ensemble du positivisme*, Flammarion, 1999 (Pozitivizmin biraradalığı üzerine söylem) ; Annie Petit (yayına hazırlayan), *Des sciences positives à la politique positiviste*, in *Auguste Comte, trajectoires positivistes*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 87-117.

7- Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*, ibid., s.247.

de. Çünkü Foucault'nun da üzerinde durduğu gibi *biyolojik continuum*⁸ içinde biz, bir şekliyle ırkların ortaya çıkışını, ayrışmalarını, nüfus hareketlerini, ırksal hiyerarşileri, nüfus içerisindeki toplulukları ileriye ya da geriye konumlandıran biyolojik yolları iktidarın yüklendiği biyolojik parçalar olarak okuyabileceğiz. İşte bu durum bu ilişki ağları pozitivistimin de yüklendiği piramidal mutlak alanı, bilgisel düzenekleri bize sunmaktadır.

Sosyalbilimlerin mutlak bir netlik dahilinde çözüm arayan, reçete yazan bir iktidar teknolojisi haline gelmesi ya da bu şekilde okunması Foucault'nun 18. yüzyıl için söylediği biyo-iktidar okumasıyla bağdaşmaktadır (ırklar-uluslar sosyolojisi gibi). Öyle ki Foucault nerede biyo-iktidar olan bir iktidar varsa orada ırkçılık birilerini ölüme göndermek için vazgeçilmez koşul olur demektedir. Onun için devlet biyo-iktidar üzerinden bu modlar üzerinden işliyorsa eğer diyor Foucault, devletin öldürücü işlevi ancak ırkçılıkla yerine getirilebilir. Bütün 19. yüzyıl bilgisi işte böyle bir nüfus tanımı planlaması ve kültürleştirilmesi üzerine kuruludur. Öyle ki Foucault 20. yüzyıl ortalarına kadar devam eden Nazizmin ve onun ırkçı, kıyııcı ve intiharcı devletinin tam da eski disiplin teknikleriyle ve yeni bilimsel bilginin kullanılmasıyla elde edilmiş mutlak bilimsel bir biyo-iktidar (dönemin pozitivist okuması gibi duruyor) örtüştürdüğünü söylemektedir.

Sınıflar Savaşında İlerleyen Pozitivizm Bagajı

Daha öncesinde bahsettiğimiz Marx'ın Hegel'i okuma biçimi onun, toplumu gelişmiş bir makinasal düzenek içinde eklektik bir materyalist bedene yaslamasını sağlamıştı. Öyle ki Kapital'de (*Le Capital 1*) bahsettiği, insanın teknoloji karşısında doğaya karşı çıplaklaşmış konumu başlı başına makinasal bir ekonominin determinasyonlarıyla işlemekteydi. Marx bir şekliyle Hegelyen bir okumadan kurtulamıyordu ve bu yeni sınıf tanımı onu pozitivistime yaslandırıyordu ki tarihî mutlak bir beden olarak proleterya bir özne olarak bilimsel bilgiyle teorileştirilmişti (tabi burada genç Marx'ı farklı okumak gerek). Tarihin yeni aktörleri olan bu kimlik anlatımları, Marx'ta, evrenselcilğin kökenleşmesini sermaye ve ekonomik hegemonya üzerinden tabi kılıyordu ki bütün çatışma, sosyal tabaka, sosyal üretim « evrimleri » kadrolaşma, sosyal bilinç ve « kendilik bilinci » determinist ilişkiler dahilinde tanımlanıyordu. Dolayısıyla belki bir dipnot olarak düşersek, tarihe yanlış bir sol okuma olarak geçecek olan Marx'ın felsefede Hegel'i ters çevirip okuduğu gibi saçma yorumsamalar -bir çok itiraz olacak olsa bile, ilerlemeci

romantik sol pozitivistizminden farklı hiç bir şeyi ifade etmiyor. Oysa Marx Hegel'i ters çevirmemiş ne de tersyüz etmemistir sadece Hegel'in ilerlemeci diyalektik bilimsel pozitivistizmini ayakları üstüne yerleştirerek düz bazı materyalist eklemeler yapmıştı, bu ise ekonomik bir erekselleştirmeyi işlevsel kılmak içindi. Diğer bir deyişle metafizikten materyalist okumaya (diyalektik *corpus*), metafizik önceden belirlenmiş mutlak düşünceden tanrı fikrinden burjuva sahiplenışten, yıkıcı ve ilerlemeci yeni bir devamlılığa gelişmenin diğer aktörü olan proleteryanın sınıf ve özne olarak tanımına varışla birlikte, toplumun ve nihayetinde herşeyin, iktidarın ekonomik bir işlevsellığe dayandırılmasıdır. Sanırım burada Marx'ın, insan gelişimi üzerine Darwin'i dikkate alan, onun evrim teorisiyle yakınlaşmalı ilerleyen çağdaş komünal toplumu tanımlayan, klasik pozitivist düşünce yapısını analitik olarak resmeden mektubunu hatırlamadan geçemeyeceğiz gibi geliyor. Marksist terminolojide belirttiği üzere kabileden ulus devlete oradan çağdaş komünal yapıya özne olan proleterya, Marx'ta, yeni devrimci sınıf olarak ulaşılması gereken en üst pramidol oluşuma yani çağdaş komünal topluma varmanın bir aracı olarak burjuvaziden sonra kamusal alanı ve universal sahneyi kapsayan diyalektik bir avantgard olarak devletçi bir mekanizma gibi belirlenmişti (Hegel'de bu burjuvazidir). Hegel'de « olmak fikri » tanrıda mutlaklaşan teolojik bir sonuç iken Marx'ta bu şey « neden » olarak sadece teolojik okumadan sıyrılmıştı, maddi olarak pratiğini de bulmuştu (öncü proleterya ve devrim). Marx'ın bu proleteryaı öncü minvalinde okuması bizi yine aydınlanma döneminin « akıllı selim » özne okumalarına (Kant, *Aydınlanma nedir ?*, bkz.), pozitivistizmin birey ve öncü bilen üzerinden kurguladığı aydınlanma sentezine götürmektedir. Hali hazırda Comte'un kendisi de "*Pozitivistizmin Biraradallığı Üzerine Söylem*"⁹ adlı kitabındaki giriş yazısında proleteryaı ve kadınları insanlığın yeni yasalarını, ruhunu, biçimini yapacak tarihe çıkmış öznelor olarak tanımlıyordu. Keza bütün bir 20. yüzyıl reel sosyalizmi okuması da, « *izm* » kültürü üzerine yaslanmış bütün sol hareketlerin determist yaklaşımları da (lenin-izm, stalin-izm ve mao-izm gibi), bütün sol hareketlerin başında bulunan ulus devleti simgeleyen ibarede (Türk, Kürt, İngiliz, Fransız ya da Rus komünist parti isimleri gibi) pozitivistizmin ve bu ilerlemeci eylemselliğın üzerine kurgulanmıştı. Ulus belirleyiciliğı üzerine sıkışmış homojen eğilimli bütün sol hareketin (« Türk işçi sınıfı » tanımı gibi) bu pozitivist yaklaşımı 1989 Berlin Duvarı'nın yıkılışıından ve Sovyetler'in çöküşünden itibaren başka bir anlama kaymıştır, en azından başlarıındaki ulus ibaresini kaldırma zahmetine girmiş bir « sol » var artık karşımızda.

9. A.Comte, *République Occidentale, Ordre et progrès; Discours sur l'ensemble du positivism*, ibid. (27 Février 1848, Paris), s.VIII

Bu nostaljik okuma kuşkusuz kendi pozitivist aktörlerini de yaratmıştır; bilen akıllı, halka aydınlanma götürən ve öncü rolündeki bu aktörler « devrimcilerdir ». İşte ondandır ki tarihin « öncü » sınıfı kabul edilmiş proleterya *akıl* (*raison*) taşıyıcısı olarak biçimlenmiş, aydınlanmış bu « *bir*-eyler » topluluğu olan « devrimciler », köylülere, halka ve saf işçi sınıfına « öncülük » eden « ergin » aktörler olarak bütün bir 20. yüzyılın marksist perspektifinin oluşumları olarak politik sahnede belirdiler. Böylelikle bütün bir 19. ve 20. yüzyılı kapsayacak olan sosyal ve ulusal hareketlerin kendi beden okumalarında « haklılığı » öne çıkarılması, böyle bir pozitivist minvalde gelişen eğilimi teorikleştirecektir : « mağdur ve madun » (*victim and subaltern*) olanın özneliği, haklılığı ve saflığı. Özneleşen proleterya ve ezilen halklar söylemi işte böyle bir aydınlanmacı pozitivist çerçeveye yaslanmaktaydı.

Pozitivist Yanılsama Olarak Batıcılık, Cumhuriyet Projesi ve Mağdurlaştırma Tekniği

20. yüzyıl itibariyle özellikle 1. Dünya Savaşı sonrası dünyadaki bir çok ulus devlet imparatorlukların yıkılmasından ortaya çıkarak (Türkiye Cumhuriyeti ve kemalizmin buna iyi bir örnek teşkil eder) bir pozitivist gövde anlatımına yaslanmaktadır ki burada büyük anlatı olarak bilim, gelişmenin mutlak bir sebebiyeti olarak okunmaktadır. Ulus devletin bilime yüklediği bu anlam, mutlaklığın ve gelişme fikrinin yüceliğinin verdiği ehemmiyetle alakalı durmaktadır. Osmanlı'nın modernizasyon sürecinde (1718-1839 askeri reformlar) militarizm dahilinde tekniğe ve teknolojiye yüklediği ilerlemeci anlam (aslında bugün de hala ordu ve devlet aynı söyleme yaslanmaktadır) bu mahiyette okunabilir. Öyle ki Comte, yeni bir uygarlığa geçiş nihayetinde Tanzimat Fermanı'nı tebrik etmek için kaleme aldığı mektubunu (Jön Türkler'den Reşit Pasa'ya) yeni bir inanç kodunun habercisi olarak yazmıştı ki devamında Mithat Pasa'yı ziyaret eden pozitivistin « büyükelçileri » Dr. Robinet, Lagarrigue, Boudeau « uygarlığa geçmeye karar vermiş bir ulusu » tebrik edecek meselenin diplomatik ayağı gibiydi. Sonrasında öldükten sonra bedeninin tıp alanında araştırmalar için kobay olarak kullanılmasına izin veren pozitivistin ilk ayağı olarak kabul edilen Beşir Fuad ise artık Osmanlı'da avrupa ve frankofon entelijansiyanın önemli isimlerinden biri olacaktı. Tabi burada Osmanlı entelijansiyanın asıl pozitivist aktörlerinden biri olan, aydınlanma düşüncesinin bir gerçekçi aydınlarından biri kabul edilecek olan, Anadolu'da kırsal yaşam üzerine ciddi çalışmalar yapan ve türk köylülerinin geleceği hakkında fikir ve eleştiri sahibi olan Jön Türklerin « şefi » kabul gören A. Comte hayra-

nı Ahmed Rıza Bey'i unutmamak gerek. Gelişen modern Batı'nın ölçeklerinin dikkate alınması, doğuda Fransız Devrimi gibi bir modelin tahayyül edilmesi, modern tarım üzerine çalışmaların yapılması, modernite içinde okunan yeni bir İslam'ın Osmanlı toplumuyla ilişkilendirilmesi, Paris'e yolculuk, entelijansiya ile karşılaşma eğitim, gelişme, ilerleme ve pozitivizm üzerine okumalardan sonra artık birlik ve ilerleme üzerine kurgulanmış yeni bir Osmanlılık fikri dahilinde « İttihat Terakki »'nin 1895'de komite içinde isim olarak önerilmesine kadar varan süreçte aktörleşen bir Ahmed Rıza Bey var karşımızda (dönemin frankofon *Meşveret* dergisi burada önemli durmaktadır).

Nihayetinde Jön Türkler'in Osmanlı'da kurguladığı ırkçı pantürkist yaklaşım, bir şekilde genç cumhuriyetin aktörleri tarafından devralınarak yeni bir model ışığında içeriğine kavuştu. Her halükarda sosyal Darwinizmin sistematik bir kolu olan Kemalizmin, Osmanlı hanedanlığına, oradaki kültürel çeşitliliğe (Kürtlerin reddinden tutun da ve Türkiye'nin Türk toprakları olduğu fikrinin yaratılması) ve « mirasına » karşı meslekletirdiği ulus devlet fikri, pozitivist eklemlilik bir Müslüman modelinin yaratılması, İttihat Terakki'den devşirilmiş (Meşrutiyet 1908) gelişmeci-ilerlemeci 3. Fransız Cumhuriyeti'nin pozitivist ve ideolojik modelinin taklidinden başka bir şey değildi. Cumhuriyetin başlarında Türk ulusunun ve biliminin (sosyolojisinin) yaratılması dahilinde Ziya Gökalp'e ve diğer başka teorisyenlere dayandırılarak kurulan bütün o ideolojik çerçevenin içine aydınlanma fikri (asimilasyon dahilinde örülen öğretmen ocakları, yatılı okullar, köy enstitüleri, diyanet işleri, vs.), pozitivist akılcılık, bilimsel gelişmeci-lik (silahlanma, miltarizm ve güç) ve doğu despotizmi yüklenmişti. Nihayetinde gerçekleştirilen İstiklal Mahkemeleri böyle bir görev ehemmiyetiyle kemalist cumhuriyetin koruyucu yasası ve öznesi dahilinde vücut bulmuştu. Tabi burada Meşrutiyet'in (1908) ve Cumhuriyet'in önemli temsili aktörlerinden Abdullah Cevdet'in (İttihat Dergisi, 1904) ve Ziya Gökalp'in (*Türkçülüğün Esasları*) Kürt ve Diyarbakır kökenli oluşlarını ise sanırım atlamak gerek gibi geliyor. Bu şey bizi çok enteresan bir tartışma zeminine bizi kaydırmaktadır. Keza yine Osmanlı'nın yıkılması ve "tek" ulus fikri üzerinden seyredecek olan cumhuriyetçilik okumasıyla birlikte biz Kürtlüğün reddinin yine Kürt olan entelijansiya üzerinden gerçekleştiğini görebildiğimiz gibi, diğer azınlıkların dışlanması ise bir "Anadoluluk" fikrinin yaratılması dahilinde örüldüğünü, bunun hanedanlık mekânı İstanbul'a karşı başka bir okumayı da mümkün kıldığını yorumlamaktayız. Yeniden söyleyeceğimize dönersek eğer, cumhuriyetin "ötekileri" mağdurlaştırma projesi olarak Ermenileri ve Kürtleri özellikle seçmiş oluşu tarihi bir tesadüf değildir. Bir kere Kürtlüğün reddi için Diyarbakır'ın seçilmiş olması bile (bugün

de BDP'ye karşı hükümeti düşünürsek hala öyledir) hatta asimilasyonda Kürt aktörlerin kullanılması sadece bir fikir değil ekol olarak yankı bulmaktadır. Bu şey her halükarda yeni ulus projesine ters düşen iktidar açısından bu topraklarda doğacak olan Kürt ulusu fikrinin de ekarte edilmesini ve fikri zahiyyatında oluşacak asimilasyon için önemli bir merkezin tecil edilmesini gerekli kılıyordu ki 1980'lere kadar Diyarbakır merkezde cumhuriyet sonrası Türk devriminin özgün kurumu kabul edilen Köy Enstitüleri sayesinde çok temiz bir İstanbul Türkçesinin konuşulduğu ise herkesin bilgisi dahilindedir. Yine pozitivist bir problematik gibi duran sosyolojik açıdan çok elverişli olan başka bir gözlem ise, Kürt bölgelerinden ve özellikle örneğin tarihi izleğe baktığımızda Diyarbakır'dan meslek olarak daha çok doktor ve öğretmen çıkmasını bugün açısından Köy Enstitüleri'ni ve diğer iktidar aygıtlarını tahayyül edince aşikar bir fenomenmiş gibi geliyor. Gerçi bugün o sosyal zemin biraz değişmiş durumda, savaş sonrası dönemde daha çok avukat yoğunlukludur bu meslekleşme zemini. Dolayısıyla edinimsel olarak yaratılmış bu uygulamalı (praksis) meslekleştirme projesi bile uygarlaştırılmak istenen "geri ve feodal" kabul edilmiş bir toplumu mühendislik, eğitim (orada bir köy var uzakta gitmesek de o köy bizim köyümüzdür) ve ideolojisi dahilinde yeniden yaratmak adına cumhuriyet için hayati önem taşımaktaydı. Aynı sorunu biz İstanbul elitizmine karşı yaratılan Anadolu'luk fikrinde de, korku nesnesi üzerinden yaratılmış dış ve iç düşman fikrinde, başlı başına cumhuriyet projesinin ve onun yarattığı pozitivist travmanın mesafeleştirme tekniklerinde de tahayyül etmekteyiz. Lakin paradoksal olarak İstanbul hanedanlığına karşı yaratılmış halkçı, mağdur kırsal Anadolu'luk fikriyle hareket eden yeni cumhuriyet, kuruluşu itibarıyla oryantalist bir fantezi dahilinde bu sefer Köy Enstitüleri'ni kurarak "geri" kalmış "feodal", "cemaatçi" ve "doğulu" öteki olarak mağdurlaştırdığı Kürtlerine aydınlanma götürmek adına asimilasyonu bir cumhuriyet projesi olarak kamulaştırdı. Bu şey jakobenci kırsal bir havada seyir eden Türk ulusçuluğu fikrinin, halka bir aydınlanma metni gibi sunulmasında etkili olmuş, bu fikri bir iktidar söylemi haline getirmiş ve pozitivist yaklaşımın cumhuriyetin olmazsa olmaz yasası, hegemonyası olmasını sağlamıştır. Öyle ki ordunun cumhuriyetin bekçisi olarak kendini veliaht ilan etmesi, buna Anadolu halkçı bir Türklük havasının verilmesi, bütün ilerleme tekniklerinin ve teknolojinin (Tıp, ilerleme ve GATA) ordu eliyle cumhuriyet topraklarına girişinin sağlanması tamamıyla bu proje dahilinde örülmüş pozitivist bir anlayışı resmetmektedir. Neticede A. Comte'un bir gelişme ve ilerleme örneği olarak endüstri devrimi sonrası Avrupasında Fransız Cumhuriyeti'ne ve Batı Devrimi'ne yüklediği "büyük" anlamın aynısını biz Osmanlı'dan çıkmış Türkiye Cumhuriyeti projesi dahilinde de gör-

mekteyiz. Cumhuriyetin temel dayanağı adalet siteminin ve hukukun bile mülkiyet arzları üzerine dayandırılması aynı şekilde böyle bir jakobenci tepeden inmeci segmantik yaklaşımı ifşa etmektedir.

Pozitivizm, Kürtler ve Özne Pratikleri

1970'ler itibariyle Türk solundan, Ortadoğu'daki diğer ulusal hareketlerin tecrübelerinden (örneğin Filistin ve Cezayir sömürgecilik okumaları gibi), Latin Amerika'da gelişen gerillacılıktan Gueveracılıktan, dönemin Sovyet teorisyenlerinden ve gelenekten (Kürt entelijansiya tarihinden ve onun modernlik projelerinden: Hoybun, Kürdistan gazetesi, Hawar ve Jîn dergileri, Cumhuriyet dönemi isyanları) beslenen Kürt Hareketi de (PKK), dönemsel tavrı itibariyle bir özne pratiği yaratarak 1990'ların ortalarına kadar ileri bir durum olarak tanımladıkları reel sosyalizm örnekleriyle (mağdur Kürt) hareket etmişti. Bütün diğer ulus devlet projelerinde olduğu gibi, Kürt Hareketi de modernist anlatılara bel bağlayıp aşiretçiliğe savaş açıp feodal, cemaatçi, dindar, asimile edilmiş Kürt'ü bilinçlendirme, özgürleştirme isteği dahilinde gelecek devrimci bir projeyi dönem okumaları dahilinde (Leninci merkezi yukardan yönetsel particilik ve ulusçuluk) ele alıp pozitivist eleştirel akılcılıkla hareket ediyordu. Bu şey güçlü olarak yaratılacak yeni Kürt'ün beden okumalarını, mitleştirme (Mezopotamya ve ulusal renkler) ideolojilerine indirgeyerek bir özne pratiği yaratmış olan madunluk ve mağdurluk fikrini cisimleştirmiştir. Tabi ki bütün diğer ulus projelerinde olduğu gibi Kürtler de siyasal özerkliği kendi kültürel kodları dahilinde okumaktadır. Öyle ki 1990'ların başı itibariyle sırasıyla kurulmaya başlanan Kürt gazeteleri (Yeni Ülke, Azadiya Welat, Özgür Gündem) ve ilk Kürt televizyonculuğu pratiği MED TV'de sürekli olarak nostaljik kodları öne çıkarmaya çalışıyordu. Televizyonda stranlar eşliğinde (Dengbêj-ler) hareket eden imajlara baktığımızda nostaljik mitin nasıl işlendiğini, oryantalistlerin ağzını sulandıracak geçilmez, sarp ve vahşi Kürt dağlarının nasıl tasvir edildiğini ve asi Kürt nehirlerinden hangi boyutta bahsedildiğini gözlemlemekteydik. Halihazırda 19. yüzyıl sonu itibariyle sürekli sürgün pratiği yaşamak zorunda kalan (Kürtler hala sürekli sürgünü yaşayan bir halktır) politik Kürt entijansiyasının diasporada kurdukları oryantalist ilişkiler, bir dönem Kürt edebiyatını, dilini ve belleğini koruduğu gibi paralel olarak Kürt okumalarını da batılı oryantalistlerin gözünden yapmamızı sağlamıştı (Kurdish Studies ve oryantalizm: Oskar Mann, Alexandre Jaba, Basil Nikitin, Major Noël, Thomas Bois, R. Lescot, vs.).

Kürt Hareketi'nin (PKK'nin) 1990'ların sonuna kadarki ilk anlatımı böyle bir reel sosyalist bağımsızlıkçı ulusçuluğa, modernist materyalist toplumsallığa, otan-

tik Kürt coğrafyası tasvirlerine ve uygarlığın beşiği semantiği üzerinden fenomenleştirilen Mezopotamya mitine yaslanıyordu. Miladi bir zamanlama olarak Kürt ulusal bayramı kabul edilen Newroz'un zorunlu politik göç sonrası kamusal alana ilk çıktığı yıllara baktığımızda (özellikle 1990'lar) alegorik olarak Demirci Kawa ("direnen Kürt halkını ve gerillayı") ve Dehaq ("inkarcıları ve sömürgecileri") iki güçlü karşıt imge ve simge olarak dualist bir okumada bedenleşmekteydi. Sonrasında edebi ve dil alanındaki çalışmalarla birlikte diasporanın tecrübesi dikkate alınarak, örneğin *Memê Alan* ve *Mêm û Zîn* gibi ünlü Kürt destanları da modern Kürt tarih yazımı için kullanılmaya başlandı. Organik olarak birbirini izleyen bütün bu anlatılar bir ulusu yeniden yaratma projesi olarak temelci, otantik, alegorik anlamlandırmayla Kürt hareketi tarafından cisimlendiriliyordu. Mesela 1990'larda savaşın yoğun olduğu dönemlerde daha yakın tarihten Seyh Said'in, Seyîd Rıza'nın, Alişêr'in, Qasimlo'nun direnişleri de alegorik bir toplumsallıkta resmediliyor, örneğin Nurî Dersimî'nin Mustafa Kemal'in *Nutuk*'una karşı yazdığı Kürt gençliğine dair hitabı elden ele dolaşan önemli simgeler ve metinler olarak bütün bu kuşağın kültürel ve politik sermayesi haline gelmişti.¹⁰ 1990'larda yaratılmaya, kendi küllerinden yeniden diriltilmeye çalışılan Kürt edebiyatı ve dili ise bu siyasallaşmadan nasibini almaktaydı. MKM bünyesinde kurulan 1990 sonrası genç Kürt edebiyat kuşağının ilk dergisi kabul edilen Rewşen ve Rewsen Name bir ekol ve akademi görevini görmektedir ve kuramsal anlamda bu kuşak dili kavramsal statüye kavuşturmuşlardı. İlk dönem genç Kürt yazarları (Kawa Nemir, Rênas Jîyan, Remezan Alan, Lal Lalêş, vs.) bir şekilde dilin yaratımı ve büyük ölçüde kültürel birliğin eğilimi olan dilin birliği için eski metinlere ve destanlara bakarak nativist anlamda kendi yeni edebi kuşaklarını oluşturdular. Dilin ve edebiyatın folklorik boyutu diye söyleyebileceğimiz bu siyasal duruma sanırım Deleuze'den apartarak devam edersek, edebiyatın *yeniden-yerliuyurtluluğu* (*reterritorialisation*) diyebileceğiz. Lakin bir yandan Kürt dili ve edebiyatı bütün baskılara ve kopuşlara rağmen yeniden yaratılırken, (ki bu dil, yazarı ve edebiyatı tarihi boyunca hep sürgüne maruz kalmış: *Welatê Xerîbiyê*); aynı şekilde diasporadan ve sürgün kuşağının tecrübelerinden yararlanırken, konumlanış açısından (*noologie*:akıl, duygular, mantık, habituslar) ilk dönem modern Kürt edebiyatı kuşağındaki politik modernist okumalarda olduğu gibi (Celadet Ali

10- Bkz. Hamit Bozarslan, *İki Dünya Savaşı Arasında Kürt Entelijansiyası üzerine bir kaç not*, İkinci Bilim ve Siyaset, no 1, 2001, s.55-60, ayrıca bkz. N. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Alep, Anıl Marbaası, 1952 ve *Kürt Tarihi*, İstanbul, Yöntem Yayınları, 1976 ve Emir Celadet Ali Bedirxan, *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup*, İstanbul, Doz Yayınları, 1992; Haşim Ahmedzade, *Ulus ve Roman*, İstanbul, Pêrî, Mart 2004,

Bedîrxan, Memduh Selîm, Mehmet Emin Bozarslan, Şêrko Bêkes, Birîndar, Mehmed Uzun, Rojen Barnas, Laleş Qaso, Mahmûd Baksî, vs.) 1990 sonrası ilk dönem genç Kürt edebiyatı kuşağında da zorunlu olarak böyle bir ideolojik duruş söz konusuydu (*homo politicus*). Bu ise belirli ulusal özne ve kültürel kodları tanımlaması açısından aydınlanma düşüncesi dahilinde (Kürt aydınlanması) gelişen belirli nostaljik paradigma tuzaklarına düşürmekteydi genç kuşağı kendi dönem okumaları açısından. Oysa örneğin 1995'ler sonrası yeni Kürt edebiyatı kuşağı ilk dönem gibi savaşın travmatik parapsikolojilerini taşıyor daha tekil üretilere yönebiliyordu (*homo poeticus*). Bu ise bir şekilde politik bir durum ve hatta politik hareketlerin siyasal değişimi dolayımında (küresellesen sermaye ve dünyalaşan sosyal hareketler) gelişen edebiyat ve dilsel sermaye dediğimiz iktidar ilişkilerinin değişim ve yeni iktisadi boyutuyla alakalı durmaktadır. Edebiyatta bu dilsel değişim ağı bakımından, militantizmden edebî kimliğe geçiş kuşağı olarak, belki de bu şeyi *azaptan* (algos: nostaljik paradigma olarak) *kendi içine dönüş* (nostos) diyebileceğimiz epistemolojik bir okuma olarak görebiliriz.

1990'larda sömürgecilik söylemine karşı kullanılan aslında bütün ulus devlet hareketleri için vazgeçilmez bir tasvir gibi duran bu şey (mitleştirme projesi dahilinde EZLN'de Zapatista ulusal direnişine baktığımızda da aynı nostaljik doğa, aktör tasvirlerine rastlamaktayız: Chiapas, Mayalar ve komutan Emiliano Zapata) sonuç itibarıyla bir ulusun modern özne ve onun kültürel coğrafi tanımı üzerinden tarifini gerekli kılan milliyetçi bir formüldür. Bu çerçevede ilerleyen ezilen hakların kendi kaderini tayin hakkı gibi ulus devletçi bir kavramsallaştırma ise zaten başından mağdurun haklılığına işaret etmektedir. Yine aynı şekilde Kürt Hareketi'nin sosyolojik ve politik olarak 1990'lar sonrası siyasallaşma dahilinde kamusal alana çıkışı itibarıyla (aynı dönemlerde ciddi bir Kürt göç anlatımının, şehirleşme hikayeleri dahilinde işlendiğini de görüyoruz) farklı bir konjonktürel alana kaydığını, bu baştaki mitleştirme projesinden vazgeçip daha çok özgürleşme anlığına yansıyan farklı siyasal bir kavrayışı ele aldığını görmekteyiz. Öyle ki 1980'lerde kamusal alana ilk çıkışı itibarıyla Kürt Hareketi'nin bölgesel hareket edip mağduriyet politikasını işlemesi ulus devleti işleyen bir direniş modeli yaratması nasıl ki terkedilmesi gereken ortodoks bir söylem idiyse Sovyetler'in çöküşü ve Berlin Duvarı'nın yıkılışı devamında gelişen bugünkü dünyalaşma (*mondialisation*) politikaları Kürt Hareketi'ni o denli etkilemiş (dünyalaşmış anti-kapitalist hareket ve ekolojik alternatif küreselleşmeci hareket) ve onu geçmişindeki pozitivist yanılısamadan çıkarmış, sonuç itibarıyla söylemsel olarak daha ortodoks olmayan bir yapıya yaslanarak baştaki aydınlanmacı tavrından vazgeçmesini sağlamıştır. Tabi şunu da eklemek gerek, bütün bu siyasal değişimler çağrı kriz toplumu

dediğimiz, bütünleşmiş dünya kapitalizminin yeni küresel boyutta yarattığı ilişkileri ve ağlarını yaratırken, bu değişimden etkilenen reel sosyalizm pratiklerini lağveden başka bir sosyo-politik, alternatif dünya okuması yapan küreselleşmiş bir Kürt Hareketi'ni de görmekteyiz. Bugün Kürt Hareketi'ne baktığımızda ulus devletin reddi olarak devlete karşı özerklik ya da konfederasyon gibi daha anarşizan ve otonom duran bir siyasallığı tercih ettiğini görüyoruz. Öyle ki 1980'ler itibariyle Kürt kadınlarının mağduriyet tasvirini pozitivist bağlamda işleyen bir ulusal özne olarak sunarken, bugün 2000'ler sonrası kadın hareketini ulus devlet cenderesinden çıkarıp feminist bir çerçevede sorunsallaştırarak, gündelik hayat içine konumlandırmış ve erkek egemen kültüre karşı simgeleştirmiş farklı bir sosyal hareket pratiği görmekteyiz.

Popüler Kültür ve “Mağdur Kürt”

Özellikle 1980 sonrası büyük şehirlere yönelik artan zorunlu Kürt göçü kamusal alanın farklı problematize edilmesini sağlamış, Türkiye’de gündelik hayatı kapsamakta olan popüler kültürün de Kürtler üzerinden okunmasını zorunlu kılmıştır. Popüler kültürün bütün imajlarına ve onun tahakküm kodlarına baktığımız zaman Kürt imajının daha sık kullanıldığını ve hatta daha ileri gidip Türkiye’de popüler kültürün en önemli aracının ve belirleyici öznesinin Kürtler olduğunu söyleyeceğiz. Kültürel ve siyasal değişimin kaydettiği bu yeni sosyal bellek her halükarda kendi konumlanışını da belirlemekteydi. Örneğin yine 1990’lar sonrası ortaya çıkmış enteresan bir örnek olabilecek *Popüler Kürtler* dergisi tam da bu manada çok önemli bir gediği tamamlamaktaydı; beyaz Kürtleri, magazinal Kürtleri ve önemli Kürt entelijansiyasını kapsayan bu dergi söylemsel olarak habituslarını Türkiye’de işlenen madunluk ve mağduriyet üzerinden okuyor ve magazinal bir forma sokuyordu. Onun için göç sonrası konumda işlenen, « ezilen Kürt’ün » en berbat mağduriyet görüntüsü olan İbrahim Tatlıses minvalinde gelişen arabesk hava (sonrasında gelişen beyaz Kürtlük de buna dahildir) 1980 sonrası Türkiye’inde gelişen popüler kültürün nasıl ki önemli anlatımlarından biri idiyse, aynı şekilde 2000’ler sonrası gelişen dilsel direniş ve kültürel haklar söylemi de o denli küresel sahnede hareket eden bir sosyal hareketin anlatım değişiklikleri açısından önemli sosyopolitik göstergelerdir. Göç eden esmer, bıyıklı, “cahil” amele, acıların çocuğu, kötü yola düşen mağdur kadın, ezik Kürt olarak işlenen bu eril egemen alan popüler kültürün (popüler Kürt’ün) en etkileyici imajlarından biri olarak 1980’ler itibariyle çok iyi işlenmişti diyebiliriz. Belki de şimdi buradan bakarak dilsel, kültürel ve

siyasal asimilasyon politikalarını daha iyi anlayabiliriz gibi geliyor. Dolayısıyla devletin ve siyasal kültür mekanizmalarının gündelik hayatı kapsayacak bugünkü makro ve mikro ırkçılığı nasıl bir şekilde yasallaştırdığını burada, popüler kültür imajlarının etkili bir biçimde kamusal alana yedirilmesi üzerinden sorsallaştırabiliriz. En çok da Kürtlerin zorunlu göç hareketi bu meseleyi iyi ele vermektedir. 1970’ler itibariyle -ki bu dönem Kürt Hareketi’nin de bir özne olarak kamusal sahneye çıkışının yıllarıdır (Cezayir sömürgecilik okumaları ve özne pratikleri), Kürtçe’de erkek çocuk anlamına gelen “kıro” tanımlaması gündelik hayatta kırdan kente göç eden “kentselleşemeyen” özneyi “cahil, görgüsüz, çirkin, yakışıklı, inatçı, güvenilmez” olanı tarif etmesi açısından popüler kültürün biçtiği anlam eklemeleri sayesinde bir halkın (Kürtlerin) mağduriyet anlatımına yedirilmiş kimlik aidiyeti olarak uzun yıllar kamusal alanda işlendi. Ezilen Kürt’ün bu özne okuması kendisi tarafındanda desteklenen (kurban kimliği içine sıkıştırılmış sömürülmüş, ezik, büzük, yıkık Kürt imajı) bir politikaya dönüştü. Kürt şarkıları ve uzun havaları bile (arabesk olsun ya da olmasın) bu mağdur sömürülmüş ezik Kürt’ü hep işlemiştir. Hatta belki de biraz daha ileri giderek bu durum, Kürtler üzerine çalışan oryantalistleri bile etkilemiş olacak ki (sömürülen Kürt, ezik, asi, direnişçi Kürt) onların siyasal ve sosyabilim okumalarını dikkatle okursak sürekli bu minvalde hareket eden pozitivist şekillenmeyi analiz edebiliriz. Kürtlerin bu sosyolojik toplumsallığı bir imajlar ve fikriyatlar dönemi itibariyle bir şekliyle kamusal ve politik alanı kapsamaktaydı. Lakin bu madunluk ve mağdurluk fikri (daha önce de üzerinde durduğumuz gibi) aslında ezilen Kürt’ten direnen siyasal özne olan Kürt’e kardaki dönemde değişmeye başlamıştır. Özellikle bütün küresel alandaki politik ve kültürel krizler örneğin postkolonyal okumaları bile etkiliyorken hatta sosyabilimlerin yeniden okunmasını sağlıyorken Kürtlerin ve Kürt Hareketi’nin değişmemesi kaçınılmazdı. Örneğin bugün Kürt Hareketi’nin cumhuriyetin en önemli paradigması ve patolojik korkusu olmuş olan Kürt kimliğini (“iç düşman”) kamusal alana yedirmesi, kabullendirmesi (TRT 6’nın açılması devlet için bir paradigmanın değişimi demekti), “kart-kurt” olan mağdur, ezik, cahil Kürt’ten (gerçi bugün hala bir çok TV dizilerinde, *Sakaryadan Fırata* gibi, hala bu imaj kandırılmış cahil Kürt imajı “terörizm” bağlamında işlenmekte) başka bir anlatı dahilinde işleyen siyasal bilince yedirilmiş özneleştirilmiş bir Kürt’e geçtiğimizi gözlemlemekteyiz. Ezilen Kürt kadınından direnen Kürt kadınlarına dahil işlenen kodlamalarda keza bugün, Türkiye’de feminist hareketin en önemli öznesi gibi duruyor.

Sosyalbilimler ve Devlete Karşı Aymazlık Fikri

20. yüzyılın başlarında sadece sosyolojinin ya da felsefenin değil keza belki de sosyal Darwinist problemleri sayesinde Malinowski'nin ele aldığı fizyolojik, coğrafik anatomiye yaslanan Avrupa merkezci antropolojinin de pozitivist bir çerçeve üzerinden disiplinleşmiş bilim olarak nasıl ele alındığını uygarlık, gelişme ve ilerlemiş toplumlar söylemlerini açımlayarak çözümleyebiliriz. Burada tabi ki 1958'ler itibariyle Ferdinand de Saussure'ün yapısalcılık tezlerinden etkilenerek antropolojide ve etnolojide (ve tabi ki sosyal bilimlerde yeni bir hava estiren) Lévi-Strauss'un başlattığı « yaban ve yabanıl » meselesini açımlayan « yapısalcı antropolojinin » (*Antropologie Structurale*, Paris, 1958) tartışmalarını ve sonrasında öğrencisi Pierre Clastres'in *Devlete Karşı Toplum* (*La Société contre l'état*, 1974) kitabında ele aldığı marksist ve yapısalcı hiyerarşinin yaban toplumları ve günümüz toplumsallığını « yanlış » okuduğunu öne süren (*Marksistler ve Onların Antropolojisi*, 1978: marksist ilerlemeci düz pramidal yapıya karşı Amazon toplumlarındaki ters pramidal yapının örnek verilmesi, marksizmdaki gizli pozitivismi açımlayan) sosyal antropolojiden (Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisinin eleştirisi olarak) ayrılan politik bir antropolojiyi sorunsallaştıran meselenin kendisini de bu minvalde dikkate almak gerekiyor. Çünkü hem yapısalcıların hem de yapısalcılık sonrası Clastres'in problematize ettiği sosyal beden okumaları Malinowskici ilerlemeci antropolojinin, batı merkezci uygarlık okumasının, insan ırkları üzerine yaslanmış pozitivist sistemlerin ve onun aydınlanmacı düşüncesi-nin eleştirisi dolayımında bir aymazlık fikri olarak önemli duruyor. Sömürgeci kurtulmuş coğrafyalardaki (Hindistan, Pakistan, Cezayir vs.) dilsel yarılımları ya da kültürel çatlamaları farklı bir mikro yaklaşımla analitik okuyan G. Spivak ya da H. Bhabha (Fanon ve Said'i de aslında buraya eklemek gerek) gibi postkolonyal teorisyenlerde, keza bu dönem itibariyle başlı başına bütün bilgi sistemine ve sömürgeye işlemiş pozitivist yaklaşımlara karşı başka türlü problematiklerle sosyalbilimleri yeniden gözden geçirmemizi sağlayacaklardı. 1990'lar sonrası dünyada gelişen politik değişimler kimliksel, kültürel ve siyasal krizler çağını ele verirken sosyalbilimlerde yaşadığı kriz dahilinde artık pozitivist heyûladan değil ama disiplinlerarası bir etkileşimden paylaşımdan söz etmekteydi. Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve ereksel dikta olan Sovyet sisteminin çöküşü, dünyalaşmış kapitalizm, kültürün krizi, sosyalbilimlerdeki değişimler, ulus sosyolojinin sonu, 1970'ler itibariyle felsefenin önemli isimlerinden Foucault'un özne ve iktidar okumaları yaptığı analizleri ve biyopolitik dönemi açımlayan sorunsallaştırmaları, Deleuze'ün, Guattari'nin politikada ve felsefede kaçış çizgisinden, kimlikler-

den kurtulmayı çözümleyen minör politik tavırlardan bahsedip (*minörlük, oluş ve köksap* kavramları), kontrol toplumunu tarif etmeye başlamaları, A. Negri'nin dönemin bir imparatorluk dönemi oluşundan söz edip *çokluk* (multitude) içinde gelişecek yeni mikro direnişlerden bahsetmesi, göçebeliğin önemine vurgu yapması yeni bir dönemi araladığı gibi bütün sosyal hareketleri özellikle solu da bu ivme tamamen değişime sokmaktaydı. Aynı dönemsel okumada Kürtlerin de başka bir siyasal okumaya geçtiğini pozitivist ulusalcı okumalardan çekilip küresel alanda ilerleyen bir siyasal proje dahilinde strateji geliştirdiğini gözlemlemekteyiz. Doğa üzerine kurgulanan politik ekolojik yaklaşımdan tutun da, siyasal alanda ortodoks reel sosyalist duruştan vazgeçiş ve onun yerine daha çoğunlukçu demokratik bir yaklaşımın kabul edilmesi, kamusal alana inen ve siyasallaşan Kürt kadın hareketi içinde cinsel kimliklerin özgürleştirilmesine kadarki bütün bir süreç bu değişimi ele vermektedir.

Sonuç itibariyle başa dönüp yeniden sorunsallaştırırsak meselemizi; örneğin batı uygarlığının dışında kalmış (dışarıda olan, uluslaşmamış toplumlar), totemlere inanan ya da başka bir siyasal haritayı soluyan toplumlar Comtecu bilgi bilimsel özne'nin dışında "geri" olan toplumlar olarak görülebilmektedir. Ondandır ki kendini uygarlaşmış kabul eden sömürgeci toplumlar ve uluslar, "geri" kalmış coğrafyalara aydınlanma götürmek üzerine kurulu ilerici özne ve üstün ırklar teorisi dahilinde kendine belirli görevler ve biçimler yüklemektedirler. Bu şey bir şekliyle Avrupa modernizminin kendi yaşanmışlığı ve onun kolonyal tarihiyle de çok alakalı durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*, London and New York, Verso, 2003
- Ashcroft B., G.Griffiths, H.Tiffin (ed.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995
- Bayrak, Mehmed. *Kürdoloji Belgeleri II*, Ankara, Özge, 2004
- Beck, Ulrich. *La Société du Risque, Sur la Voie d'une Autre Modernité*, Paris, Flammarion, 2003
- Bedir Khan, Kamuran. *Le Kurde Sans Peine*, Paris, Institut Kurde de Paris, 1989
- Bedirxan, Celadet Ali. *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal e Mektup*, İstanbul, Doz, 1992
- Boltanski, Luc. *De la Critique : Précis de Sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009
- Bois, Thomas. *Connaissance des Kurdes*, Beyrouth, Khayats, 1965
- Bourdieu, Pierre. *Questions de Sociologie*, Paris, de Minuit, 2002
- Bourdieu, Pierre. *Science de la Science et Réflexivité*, Paris, Raisons d'Agir, 2001
- Bourdieu, Pierre. *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003
- Bourdieu, Pierre. *La Misère du Monde*, Paris, Seuil, 2007
- Bozarslan, Hamit. *La Question Kurde*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 1997
- Bozarslan, Hamit. *Histoire de la Turquie Contemporaine*, Paris, Découvert, 2004
- Clastres, Pierre. *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı, İstanbul, 1990
- Comte, Auguste. *République Occidentale, Ordre et Progrès; Discours sur l'ensemble du Positivism ou Exposition Sommaire de la Doctrine Philosophique et Sociale Propre à la Grande République Occidentale*, Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias, 1848
- Comte, Auguste. *Cours de La Philosophie Positive I*, Paris, Bachelier, 1830
- Comte, Auguste. *Le Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Flammarion, 1999
- de Certeau, Michel. *La Culture au Pluriel*, Paris, Seuil, 1993
- Deleuze, Gilles. *Pourparlers*, Paris, de Minuit, 2005
- Deleuze, Gilles, Felix Guattari. *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, Özgür Uçkan, İstanbul, YKY, 2008
- Durkheim, Emile. *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, Flammarion, 1999
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, Avesta, 2001
- Foucault, Michel. *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Haute Etudes-Gallimard-Seuil, 2004
- Foucault, Michel. *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, YKY, 2002
- Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, İstanbul, 1994
- Latour, Bruno. *Changer de Société, Refaire de la Sociologie*, Paris, La Découverte, 2007
- Latour, Bruno. *Petites Leçons de Sociologie des Sciences*, Paris, La Découverte, 2006

- Latour, Bruno. *La Science en Action*, Paris, La Découverte, 2005
- Lombrail, A. M. De. *Aperçus Généraux sur la Doctrine Positiviste*, Paris, Capelle, 1858
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991
- Petit, Annie. *Trajectoires Positivistes 1798-1998*, Paris, Harmattan, 2003
- Said, Edward. *Representations of the Intellectual*, New York, Vintage Books, 1996
- Stengers, Isabelle. *Sciences et Pouvoirs*, Bruxelles, Labor, 2000
- Spivak, Gayatri C. *Les Subalternes Peuvent-elles Parler?*, Paris, Editions Amsterdam, 2006
- Uzun, Mehmed. *Bir Dil Yaratmak*, İstanbul, Belge Yayınları, 1997
- Uzun, Mehmed. *Nar Çiçekleri, Çok Kültürlülük Üzerine*, İstanbul, Belge Yayınları, 1998

Ahmet İnam'la Söyleşi:

Pozitivizme Rağmen Akıl Orkestrasyonu Mümkün!

Berivan Alataş

Berivan Alataş: *Söyleşimize başlarken akıl arkeolojisi ile giriş yapalım istiyorum. Özellikle Batı felsefe tarihinde Platon ve Aristotelesle birlikte hakikate ve erdeme ulaşmanın biricik yolu olarak akıl gösterilegeldi, felsefe tarihi de biraz bunun üzerinden gelişti. Akıl üzerine yapılan bu vurgunun bazı siyasal ve toplumsal implikasyonları olduğunu düşünüyor musunuz?*

Ahmet İnam: Elbette. Neden akıl üzerine bunca vurgu yapıldığı konusu üzerinde durursak mesela Eski Yunan' metinlerine, Platon'un ve Aristoteles'in metinlerine baktığımızda, neden akı ön plana aldıklarını anlayabiliriz. Felsefenin yeriyle ilgili bir bağlantıyı göz önüne almak gerekir diye düşünüyorum. Çünkü, şairleri veya *retorları* düşünürsek yani Eski Yunan'da konuşarak etki bırakmak isteyen, toplumsal konum elde etmeye çalışan insanları ele aldığımızda, bunlar akıldan çok bir biçimde duyguları ve ikna gücünü kullanmaya çalıştıklarını görürüz. Yani, önemli olan bir sonuç, bir etki yaratmaktır. Şairler için, bu *retorlar* için belki ikna ön planda. Ama felsefeci, *philosophos* dediğimiz kişi, kendine özel bir yer arıyor. Demek ki Eski Yunan'ın öyle bir toplumsal düzeni vardı ki o toplumsal düzen içerisinde bir takım insanlar akıl üzerinden toplumda bir yer edinebileceklerini ve toplumu yönetebileceklerini, toplumu etkileyebileceklerini ve toplumun içerisindeki konumlarından yola çıkarak hakikate bulabileceklerine inanıyorlardı. Bütün bunları soylu erkekler sınıfı olarak düşünmek lazım, *Sapho* gibi kadın şairler de var. Ama soylu erkekleri arasında en azından üç grubu birbirinden ayırmak olanaklıdır. Birincisi sofistlerdir. Sofistler ne pahasına olursa olsun, karşı tarafı etkileme ve tartışmada üstün gelme hedefini taşır. Ve dolayısıyla orada akıl üzerine bir vurgu yok. Ama ikna etmek için eğer akıl vurgusu yapılmak isteniyorsa, o zaman akla vurgu yapılabilir. *Sophos* tipi var, bunlar bilge insanlardır. Bu *sophos*'ların kültürle çok yoğun biçimde birleşmiş olduğu ve kutsal değerlerin yahut ilahi değerlerin taşıyıcıları olarak kendilerini ortaya koydukları ve dolayısıyla Platon'un işte Phaidros

diyalogunda, şölen diyalogunda, devlet diyalogunda haklı olarak vurguladığı gibi, bu insanlar tartışmadan, belli kutsal değerler üzerinden hakikate varabileceklerini düşünüyorlar. *Philosophos* tipi, bu *Sophos*'la sofist arasında bir tiptir. Ve çok ilginç bir konumu var. Çünkü sofistler, felsefecilerin yani aklı kullanacak insan tipinin doğmasına yol açmışlar. Çünkü sofistler gelenekten gelen değerler üzerinde oyun oynayabileceklerini, toplumda kabul edilmiş değerleri esnetebileceklerini, onları çekip çevirebileceklerini, düzene koyabileceklerini düşünüyorlardı. Ve bunu da başardılar. Toplum da buna izin veriyor. *Sophos* ise daha ağır bir insan tipidir. Kutsallığa doğru kutsal değerlere sahip olma ve kutsal değerlerle birleşip bilge bir insan olma amacını güdüyor. Ama felsefeci ikisi arasında kalan bir tiptir. Bir yanı hakikaten, Sokrates'te de görebiliriz, sofiste çok yakındır. Bir yanı, Platon'un bazı diyaloglarında görürüz, bilge insana çok yakındır. İşte *Phaidros* diyalogunda gördüğümüz böyle bir şeydir. Yani ilahi değerler, kutsal değerlere sahip olup, gökyüzüne uçarak nerdeyse oradaki hakikati görebilme gücüne sahip olan bir insan tipi olarak filozofu görüyoruz. Bunu sağlayan da elbette onun akli.

Berivan Alataş: *Felsefi düşüncedeki akıl kavramının şu durumda kutsal olanla daha başlangıçta iç içe olduğunu söyleyebiliriz sanırım. Akıl bu kutsiyet boyutunun pozitivizmle bağlantısından bahseder misiniz?*

Ahmet İnam: Aslında, dediğiniz gibi akıl bir şekilde daha başta kutsal olanla çok yakından iç içedir ve akıl bu dünyanın içine hapsolmuş bir şey değil. Yani, öteye gidebilen bir gücü olan bir şeydir. Yani Platon'daki o idea dediğimiz dünya, bu dünyanın yani fenomenler dünyasının ötesinde ve onu belirleyen, kendisinin kopması olan fenomenler dünyasını belirleyen bir alandır, varlık alanıdır ve buna da ancak "nous" ile yani o yüksek akulla varılabilir. Çünkü aklın da çok farklı biçimleri vardır Eski Yunan'da. Matematik yapan, daha aşağı dünya işleriyle meşgul olan akıl ile daha yüksek soyutlamalar yapabilen ve ideallara yolculuk yapmayı sağlayan "dianoia", bunlar farklı iki insan yetisi. Ve bu akıl, insan dediğimiz varlığın, mesela o devlet diyalogundaki çizgi metaforuna bakarsak, aşağı yukarı bir hesaplamaya göre dokuzda birini oluşturuyor. Yani insan ruhunun veya insan varlığının dokuzda biri o ideal akıldır. O ideal akılla idealler dünyasına varıp, orada hakikati temaşa edebilme gücüne sahibiz. Akıl, demek ki insanda bulunan bir yetidir. Ve bu yetiye ancak bilgeliğe varmaya çalışan, bilgeliği sevgisini taşıyan filozof sahip olabilir. Dolayısıyla böyle bir inanç bir toplumsal alt yapı gerektiriyor. İşte soylu erkek, diyelim ki ne askerdir, ne üretici sınıfından, ne de tüccar sınıfından olan kişidir. Daha yukarda çalışmak zorunda olmayan ve sadece düşünmek, spor yapmak, tar-

tışmak, agorada dolanmak durumunda olan insanın elde edebileceği bir yüksek yeti olarak “*nous*” duruyor. Ama unutmayalım ki, belki pozitivizmi tartışırken bu çok önemli, *nous* kutsal bir yetidir. Şu manada kutsal, bu dünyanın sınırları içerisinde değil, yani bu görünenler dünyasından çıkmaya ve bizi öteye götürebilecek, Platon’un *epekeina* dediği, daha öteye, daha aşkın olana bizi götürebilecek bir güçtür. O bakımdan, İngilizce bir deyimle bir “*divine*”, bir ilahi, kutsal özellik taşır. Dolayısıyla akıl, ta başta, Batı düşüncesinin başında, bu dünyaya hapsolmuş bir akıl değildi. Bu dünyayı ötelemeye, bu dünyaya daha yukardan bir yerden bakmaya, bu dünyanın dışına çıkmaya yardımcı olan ve bu dünyayı aşarak bu dünyaya bakmaya olanak sağlayan bir insan yetisiydi akıl. Ve Aristoteles’te bu, çok güçlü bir şekilde işlendi, mantık düzeni oluşturuldu. Stoa bunu epey bir işledi, Helenistik felsefe döneminde değişik mantıklar belki oluştu. Akıl yalnız sadece teorik temaşaya yaramıyordu. Aklın bir de elbette pratik boyutu vardı. Ahlak yapabilme anlamında da bir etkisi vardı. Demek ki akıl sadece kavramlarla ve düşünsel boyutta görünenleri görmeye, hakikate varmaya yardımcı olan bir yeti değil. Akıl aynı zamanda bir arada yaşamamızı olanaklı kılacak ahlakın imkânını da sağlayan bir şeydi. Dolayısıyla muhakkak ki; bir toplumsal boyutu elbette var. Fakat aklın bana sorarsanız estetik yönü de var. Yani yalnız *theoria* değil, aklın *praxis* olan bir boyutu da var. Ki bu sonradan Kant’ta pratik akıl olarak kendini gösteriyor. Ama aklın bir de tabi estetik yönü de var, yani sanat yaratmada da aklın bir katkısı var. Eski Yunan düşüncesinde akıl çok ontolojik bir şeydir. Sadece bireyin içinde yer alan bir yeti değil. Varlık alanı, yani ontos, logos üzerine inşa edilmiş, yani logos’a sahip olan *ontos*’dan akıl ortaya çıkıyor. Logos, bizdeki aklın bir devamıdır aslında. Logos varlığın içinde olan bir şey. Hem Parmenides’te hem belki tamamlayıcısı anlamında Heraklitos’ta, her şey logos’tur. Dolayısıyla logos’un sağladığı bir olanaaktır akıl.

Pozitivizme geldiğimizde ise, bir defa pozitivizmdeki akıl ontolojik boyutundan soyutlanmıştır. Sadece insan zihnine hapsedilmiş bir şeyden bahsediyorum. Ve kutsallığı ortadan kaldırılmaya çalışılıyor. Çünkü Ortaçağ araya girmiş ve kutsallık da Hristiyanlığın etkisiyle daha politik bir boyut kazanmıştır. Oysa Eski Yunan yaşam biçimindeki kutsallıkla, semavi dinlerin ileri sürdükleri kutsallık çok başkadır. Yani Eski Yunan’daki kutsallık çok dünyevi bir kutsaldır. İnsanların çırılçıplak dolaştığı, erosla logosun kaynaştığı bir kutsallıktır. Çok dünyaya dönük, bedene dönük, aşka dönük bir kutsallıktır. *Phaidros*’da bunu görüyoruz. Yani *phaidros* diyalogu bu bakımdan aklı keşfetmede yeniden okunması gereken bir diyalogdur. Delilik üzerinden giden bir diyalogdur. Ama oradaki delilikle aklın nasıl iç içe girdiğini görme imkânı var.

Berivan Alataş : *Yunan aklının tarihsel gelişimine bir de Ortaçağ'da Hristiyanlık geleneği dahil oldu. Hristiyanlık geleneğindeki teolojik akıl, yunan aklının gelişimini nasıl etkiledi?*

Ahmet İnam: Batı düşüncesi Eski Yunan'dan kopmaya başladığı zaman, yani Ortaçağ'ın müdahalesi ve arkasından gelen Ortaçağ'dan kopuş, modernite dediğimiz işte Kartezyen dünya ve İngiliz emprisizmi ile birlikte belki hümanizmi, romantik akımları düşündüğümüzde Yunan'a tekrar tekrar dönmeye çalışmışlardır. Özellikle de aydınlanma döneminde. Çünkü Hristiyanlığı kısa devre yaptığınız zaman, o zaman değerlerinizi Eski Yunan kültüründen alacaksınız. İşte Heidegger'in Hölderlin üzerinden belki yapmaya çalıştığı da böyle bir şeydir. Tanrılar bu dünyayı terk etti. İşte tanrılar o kutsal değerlerdir ve akıl Eski Yunan'lı tanrılarla birlikte yaşıyordu. Yani tanrılar bir yanda, akıl bir yanda. Bunlar karşıt falan değildi. Oradaki aklın, daha bir entegral insan, bütünsel insana yönelik bir özelliği vardı. Ama sonradan, belki de Kartezyen bölünmenin getirdiği bir etki veya Hristiyanlığa duyulan tepkiden kaynaklanan bir bölünme yaşadı batı kültürü. Kutsalların bir tarafa atılması, daha doğrusu kutsallığın anlamının işte bilimin çalışmalarına, gözlemsel olana, bilimin teorisine yönelik olması, sadece onunla sınırlandırılması ve başka türlü kutsalların göz ardı edilmeye çalışılmasıyla, Eski Yunan aklı, büzülmeye, küçülmeye başladı. Ve akıldan çok dar bir şey anlamaya çalıştılar. Bizim mantık kitaplarında veya analitik felsefecilerin görmeye çalıştığı çerçeve içinde bir akıl görmeye çalışıldı. Oysa aklı çok geniş manada anlamak lazım. Alman felsefesinden alınmış meşhur söz vardır; "şeylerin kendisine dönelim" diyor Husserl. Gerçekten de felsefenin kökenine döndüğümüz zaman, orada insanı bütünüyle kucaklayan bir holistik akıl anlayışı göreceksiniz. Yani orada, kutsallıklar, şiir, edebiyat, tiyatro tamamen aklın dışında değildir, hatta delilik bile akla ait bir şeydir. Ama siz aklı böyle soyar soyar daracık bir yere hapsetmeye çalışırsanız, işte o zaman akıl tutulmaları sözü de ortaya çıkar. Akıl yüzünden ortaya çıkan zulümler, işte fırında yakılmalar, Gulag Adaları falan. Bu tip büyük bir tehlike ortaya çıkar. Tabi şimdi şöyle bir şey var. İdeolojiler aklı hep kullanagelmışlerdir. Yani modern dönem, post-kartezyen düşünceye baktığınız zaman, ideoloji kendini meşru kılmak için, benim görüşüm aklı yansıtıyor iddiasında bulunmuştur. İşte farklı görüşler, benim karşıtım olan görüşler, akla aykırıdır, yahut aklı iyi anlayamıyorlar, doğru anlayamıyorlar, asıl akıl tavrı bakışı bizdendir türünden veya geçmişin akıl anlayışı yanlıştır görüşü savunulmuştur. Onun yerine daha başka kavramlarla düşünmeliyiz denmiştir. Yani akıl o anlamda, insan zihninin bütünlüğü olarak Eski Yunan'da anlaşılıyordu belki. Elbette bedenimizle ilgili, veyahut Eski Yunan'ın Thumos dediği duygular, aklın dışında olan şeylerdir. Ama çok geniş bir akıl anla-

yışı var Eski Yunan'da. Akılla akıl dışı olanın bir harmonisi, bir orkestrasyonu var; yani bunlar birbirine zıt şeyler olarak durmuyor. Bunu belki Nietzsche'de tekrar görme imkânımız var. Kant'ın, sınırları olan akıllı, *vernunft*'u, *geist* haline gelmiş, tarih olmuş durumda. Oradaki pan-rasyonalizm ya da hiper-rasyonalizm diye bir şey ortaya çıkıyor. Her şey akıl oluyor. Her şey akıl demek, hiçbir şey akıl değil demek. Yani akıl artık, ne diyelim, fıttırılmış, çıldırmış. Akıl azıyor ve sınır tanımıyor. Aklın yeri demek ki, insan yaşayışında, nasıl bir dünya ve nasıl bir yaşam biçimi ön görüyorum sorusunun yanıtı olarak ortaya çıkıyor. Biliyorsunuz bütün bu şeyler, belki Nietzsche'nin ardından gelen 20. yüzyıldaki büyük kıyımlar, hep akıllı sömürerek olmuştur. Gerek nasyonal sosyalizm, gerek Rusya'daki sosyalizm hep akıl ve bilim üzerinden insanlara zulmetmişlerdir. Dolayısıyla akıl, insanların akıl dışı dürtülerinin meşrulaştırıldığı veya temizlenmeye çalışıldığı bir kavram haline gelmiştir. Neden bunu yaptın, neden bu Yahudileri yaktın diye sorulunca, cevaben akıl bunu gerektiriyor diyorlar. Neden milyonlarca insanı Sibirya'ya sürdün, öldürüyorsun diye sorulduğunda; cevaben çünkü bilimsel sosyalizm, tarihsel materyalizm bunu gerektiriyor diyorlar. Bu aklın emridir. Çünkü akıl semavi dinlerin tanrısının yerine yeryüzüne indirilmiş durumda. Burada da ilginç bir şey görüyoruz, akıl dinden kaçmaya çalıştıkça, kendini dine karşı korumaya çalıştıkça, oradaki otoriteye daha çok benziyor.

Berivan Alataş: *Bu noktada akla dâhil edilen evrensellik epey etkili oluyor. Aklın tahakkümcü gücü evrensellik iddiasını da içeriyor sanki...*

Ahmet İnam: Elbette, akıl emreder diyor. Aklın emri diyor. İki kere iki dört. Halbuki iki kere iki bir kurgudur. Çünkü iki kere iki sıfır da olabilir. Onluk sayı sisteminde dördttür. Düşünme çerçevenizi ve o çerçeve içindeki kuralları değiştirirseniz, birçok aklın emri diye bildiğimiz şeylerin, akıllı bir yönüyle görmekten kaynaklandığını anlayabiliyoruz. Şöyle bir şey var; Eski Yunanlılar da bunun farkındaydı aslında. Öklid geometrisinde mesela önermeler arasında aklın çıkarımlar yapması aksiyomlara dayanır. "Aksiyom" Eski Yunancada değer demektir. Yani bir takım değerler ve ispat edemeyeceğimiz inançlarımız vardır. Bu inançlar üzerinden yola çıkıyoruz. Bunu Popper haklı olarak, çok önemli bir vurguyla belirtti. Akıl ne yaparsa yapsın, hep akıl dışı bir platform üzerinde yaşamak durumundadır. Çünkü aksiyomlardan kalkarak bir aksiyomatik sistem kurarsanız ve aksiyomların bir kabule dayandığını söylersiniz. Bu kabul de ne kadar akla uygundur? Yani sonuçta, insanlar şunu fark etti: Akıl çok yüzlü bir özellik taşıyor. Çünkü sizler aksiyomları değiştirebilirsiniz, çıkarım kurallarını değiştirebilirsiniz ve çok farklı mantıklar

kurabilme olanağına sahipsiniz. Hepsi akıl düzleminde oluyor belki ama akıl üzerinde dans etme imkânımız var. Yani akıl bizi tek yönde ezen bir güç değildir. Akıl öyle bir güçtür ki, Nietzsche'nin deyişiyle, o akli kavradıkça, o logosun derinliğini kavradıkça logosun yüksekliğini, heyecanını da kavrarsınız. İşte orada eros işin içine girer. Ve belki de uzun yüzyıllar boyu, 20. yüzyılın sonlarına gelinceye kadar bana sorarsanız, aklın erotik boyutu unutulmuştur. Platon'da vardır. Sonradan kitaplar yazıldı tabi, erotik akıl filan diye. Ben de onu kabul ediyorum. Bana göre farklı akıllar vardır. Aynı aklın farklı yüzleri vardır. Şiirleyen akıl, erotik akıl, anlayarak akıl vardır. Dolayısıyla akıl sadece, mantık, matematik yapan, sadece bilimlerle uğraşan insanın bir yetisi değildir. Akıl insanı kendine özgü bir canlı yapan bir özelliktir. Bir anlamıyla, belki çok geniş yorumlarsak belli gelişmiş hayvanlarda da bir şekilde olduğunu söyleme imkânına sahibiz. Pozitivizm bu nedenle, akla dar açıdan bakan ve o dar açının arkasında da belli ideolojilerin olduğu bir akıl yorumudur. Teorik kavramlarımızın her yorumun, muhakkak politik, sosyolojik ve etik arka planı vardır. Bunsuz mümkün değil. Çünkü Eski Yunan'ın logos'u, bana sorarsanız paradoksal biçimde *a-logos*'du. Onların sandığı gibi tamamıyla *logos* değildi. Logosun içerisinde logos'a aykırı güçler de var. Belki de akli akıl yapan, akıl dışıyla sürekli temas halinde olmasıdır. Belki pozitivist düşünce veya onun benzeri olan, sırf mantık üzerinde düşünme biçimine öykünen, yücelten görüşlerde, aklın içinde bulunan akıl dışı etkenleri göz ardı etme vardır. Çünkü bakın Locke gibi düşünür, insan zihninin tamamen insanın egemen olabileceği bir alan olarak kavranabileceğini iddia eder. Yani ben zihnimin egemeniyim. Zihnimde ne varsa bilebilirim. Mesela akıl Kant'ta, bütün insanlarda aynıdır, bütün akıllı insanlar aynı düşünür. Şimdi burada bir aynılaştırma tavrı var. Akli aynılaştırarak belki farkında olmayarak, kendi kültürümüzü akıl yoluyla dayatmaya çalışıyoruz. Akıl o kadar uçsuz bucaksızdır ki, belki Heraklitos gibi konuşursak, logosun ucu bucağı yoktur. Dolayısıyla, logosu sınırlandırmaya, belirli kategoriler altında toplamaya veya Hegel'in yaptığı gibi tarihin belli biçimde akışına indirgemeye çalıştığımızda, akıl her zaman bize dil çıkartır. Yani akli ne sanıyorsak, akıl başka bir şey olarak kendini gösterebilir. Ama paradoksal bir şekilde akli öyle sanmamız da gerekebiliyor. Yani her çağ belli bir akıl anlayışıyla, akıl budur, bilim budur diyor. Ve daha sonra anlıyor ki başka türlü de olabilirmiş. Dolayısıyla bin bir yüzüyle akıl hep farklı yüzleriyle bizi heyecanlandırıyor, büyük bir yaşama sevinci de veriyor. O bakımdan erotik olanla akıl arasında büyük bir ilişki var. Erotikten anladığım şudur: Platon üzerinden erosu yorumlamaya çalışıyorum; eros bir yaşam enerjisidir, bizi fenomenler dünyasından idealar dünyasına çıkartan, metaforik bir deyişle, çıkmak için bize kanatlar takandır. O bakımdan hakikat araştırması erotiktir, felsefe

de erotiktir, akıl da erotiktir. O yüzden belki felsefeye artık fel-sefe demeyelim. Çünkü oradaki fel - philia kelimesidir. Fakat oradaki, *philia* çok dostça, arkadaşça bir sevgidir. Ama *eros* daha coşkulu bir sevgidir. "*Eros-sophia*" deyimini ise bu coşkuya yakışıyor. Türkçede coşkuyla arayan, şevkle yürüyen felsefeye *erosefe* diyebiliriz. Eros, sonraları yanlış anlaşılmış, sadece cinsellik olarak düşünölmüştür. Ama eros cinselliğı de içine alan, kuşatıcı insan olma özelliğidir ki, Nietzsche bunu çok büyük ölçüde vurgulamıştır. Nietzsche'nin felsefesi büyük ölçüde erotiktir. Eros ortadan kalktığı zaman, felsefedeki benim yükseklik dediğim şey, yani enerji, heyecan coşku ortadan kalkıyor. Ve felsefe o zaman hakikatten bir çeşit ıvır zıvırların, işte dini metinlerin tahakkümü altındaki, bir sürü boş diyebileceğim tartışmalar haline geliyor. Oysa *erosu*, o heyecanı ve coşkuyu arama şevkini ortadan kaldırma gerekiyor. O bakımdan pozitivizmi eğer, August Comte sosyolojik boyutuyla veya 1900'lü yılların başından itibaren başlayan, felsefeyi belli bir alana indirgemeye çalışan mantıkçı pozitivizmi tarihi geçmişiyile ele alırsak sanki pozitivist bir dönemin yaşanması kaçınılmaz gibi görünüyordu. Bana sorarsanız, mantıkçı pozitivizm, hatta Comte'cu sosyoloji, Hegel'e karşı duyulan bir tepkidir. Eğer siz akıllı her şey haline getirirseniz, o zaman akıllı hiç bir şey yapmış olursunuz. O yüzden, işte gözleme dönmek, önümüzde olana, gözümüzün önünde olana bakmak, yani gereksiz teorilere değil de gözlemlenebilir olana, dile getirilebilir olana, tartışılabilir ve herkes tarafından paylaşılabilen olana bizi çekmeye çalışıyordu pozitivizm. Dolayısıyla, karanlık, mistik, hesabı verilemeyen düşünceler yerine, açık kılınmış, gözlemsel veya düşünsel desteğı olan kavramlarla düşünmeyi öneriyordu. Bir çağa ve tavra bir tepkiydi.

Berivan Alataş: *Hala da egemen olan bir tepki ve düşünce olarak varlığını sürdürüyor...*

Ahmet İnam: Hala da öyledir. O bilimi şimdi yakından izleyen, belki bugün *Natural Philosophy* veya Reichenbach'ta, *Scientific Philosophy* diyebileceğimiz, bilimle çok sıkı, el ele kol kola giden bir felsefe anlayışı. Bence yapılmalıdır. Felsefedeki farklılıklar, zenginlikler çok iyi bir şey bana göre. Ama ne zaman tehlikeli oluyor? Bir felsefi görüş, bir felsefi bakış, bir felsefe okulu, diğer okulları bakışları ve görüşleri tahakküm altına almaya, ezmeye, tek olmaya başladığı zaman tehlikeli oluyor. Tabi Rorty bence çok önemli bir insan. 20. yüzyılın sonlarında analitik felsefeye veya ona yakın görünen pozitivist düşünceye önemli eleştiriler getirdi. Dolayısıyla, farklı felsefe okulları arasında bir diyalog kurulması gerektiğini, felsefe dışındaki edebi çalışmaların da felsefeye yabancı olmadığını, şiirin, edebiyatın, romanın,

sanatın değişik dallarının felsefede işlevi olabileceğini göstermeye çalıştı. Katı pozitivismi kırma açısından çok önemli bir kişidir.

Berivan Alataş: *Türkiye tarihindeki pozitivist düşüncenin gelişimine baktığımızda karşımıza nasıl bir tablo çıkıyor?*

Ahmet İnam: Türkiye’de bu deneyim çok enteresandır. Bizim bir takım insanlarımız, Osmanlı’dan bu yana kendi gelişimi içerisinde, pozitivismi bir ilericilik, batıcılık, bilimsellik ve dolayısıyla dinin karanlık düşüncelerine karşı bir ışık olarak ele aldılar. Ama bizim insanımız neye ele atsa sığlaştırdı, katılaştırabiliyor. Mesela Marksistlerimiz de böyleydi. İşte Politzer üzerinden marksizmi öğrenmeye çalıştılar. Mantıksal düşünce önemlidir, çocuklara mantık öğretilim dediler. Bir papağan haline getirdiler mantığı da, işte kuru kuru kurallar, işe yaramaz mantık kuralları. İşte İslam dinini okuyan, sanatı okuyan entel tiplerimiz var. İşte post modern bir takım kalıplar öğrenip, o kalıplarla düşünmeye çalışan tipler var. Bu tipler arasında pozitivist olduğunu veya pozitivismi karşı olduğunu söyleyen tipler de var. Ki bunların bir kısmı da Türkiye’de dindar insanlardır. Çünkü ben hatırlıyorum, Feyerabend’i çevirdiğim zaman, *Against Method*’u, “Yönteme Hayır” diye çevirmiştım, dindar arkadaşların çok hoşuna gitti. Demek ki bilim de eleştirilebilir diye sevinmişlerdi. Tabi pozitivist arkadaşlar da kızmışlardı bana o zaman.

Türklerin pozitivismi bakışı ile ilgili şöyle bir durum var. Cumhuriyetin kuruluşunda, Osmanlı’yı yüzyıllarca geride bırakan bir takım etkilerden kurtulmak için yeni değerler bulunmak istendi. Tarihte Atatürk, ‘en hakiki mürşit ilimdir’ sözüyle yeni bir kapı açmaya çalıştı. Ama bunu çok katı bir şekilde anlamamak lazım. Eğer bilimi Feyerabend’in anladığı şekilde anladığımızda yani bilimin de bir bakış açısı olduğunu kabul ettiğimizde eskilerin deyişiyle ‘ilim bir noktai nazardır’ yani bir bakış açıdır, her şey demek değildir. Elbette bilimle hakikat bulunabilir ama sanatla da bulunabilir. Hakikatin birçok yüzü olduğunu düşündüğümüzde öğretilerde de insanlar hakikatleri arayabilirler. Ama biz hep tek bir yol doğru yoldur diye düşünmüşüzdür. Bu bizim biraz da padişah yönetimimizden ileri gelen bir şeydir. Yani hep tek bir otorite ‘Allah- Padişah...’ ve dolayısıyla arada bir şey yok. Yani tek bir otoritenin dışında başka müstakil otoriteler pek yok. Tek ve merkezi olana bağlanmak çok daha önemli sanılmış. Pozitivism de bilimin nuru haline gelmiş. Materyalistlerimiz, marksistlerimiz pozitivistlerimiz hep sığ kaldılar. Ben kabahatin pozitivismde olduğunu düşünmüyorum. Kabahat pozitivismi yaşayanlardır. Mesela Feyerabend’i örnek verebiliriz. Anarşistlerimiz de anarşist değil-

dir. Çünkü anarşistler de hep bir gözden, aynı şekilde anlarlar. Onun için devamlı fraksiyonları olur. Entelektüellerimiz de bir araya her geldiklerinde bölünürler. Çünkü hepsi kendi doğru yolunu dayatır. Yolun çok farklı olabileceği, aklın birçok yüzü olduğu gözden kaçırılır. Akıl birçok boyutludur ve biz bir veya birkaç yüzünü görerek ‘akıl budur’ diyoruz. Çünkü akıl hayatın içinden, kültürden, tarihten, genel etkilerle yaşıyor. Filozoflar ve düşünürler yüzyıllarca şöyle bir akıl hayal etmişlerdir: zaman ve mekandan münezzeh ve bağımsız bir akıl olabilir mi? Çünkü zaman ve mekan girince değişim olacak. Değişim olunca da onun nasıl değiştiği gibi karmaşık durumlar çıkacak. Mutlağa varmak için onu zaman ve mekânın dışına itmek gerekiyor. Kant’ta, Descartes’ta gördüğümüz *ratio*. Platon’da da bir şekilde olan, fakat ben Platon’un biraz farklı olduğunu düşünüyorum.

Berivan Alataş: *Anlattığınız noktalar Husserl’de de var...*

Ahmet İnam: Husserl’de biraz mutlak aşkıyla yanıp tutuşan biri. Mutlak aşkını anlayabiliyorum. Yani insanın içinde olan bir aşk. Freudyen açıdan anlaşılabilir. Belki bir çeşit ana karnı özlemi olarak, özlemek. Tabii bunu özleyeceğiz, böyle bir mutlak olanın ardından koşacağız. Belki asimptotik bir şeydir o. Yani hiçbir zaman ulaşamayacağız ama ona yakınlaşacağız. O arama aşkı önemli olan. Onu öldürmemek lazım. Yani pozitivist bakmak isteyenlerin, pozitivistin bir bakış olduğunu, *point of view* (bakış açısı) olduğunu bilmeleri lazım. Farklı *point of view*ler vardır. Bu rölativizm anlamına gelmiyor. Rölativizm felsefede kötü bir şeydir. Çünkü rölativizm denildiği zaman bütün tartışmalar bitiyor. Farklı bakış açıları vardır ama onlar arasında diyalog vardır. Dolayısıyla onları bütünleyen farklı kültürler arasında da vardır. Tam, yetkin bir diyalog değildir ama. Quine’in başka bir bağlamda dile getirdiği gibi, bir dilin sözcüklerini başka bir dile tam çeviremezsiniz belki ama yaklaşık şeyler bulabilirsiniz. Bir antropolog bir kültür içine girer ve onu bir şekilde anlamaya çalışır. Farklı bir kültürde olmasına rağmen. Yani farklı kültürler arası diyalog mümkün olduğu gibi farklı felsefi görüşler arasında da mümkündür. Onun için ben özellikle Türkiye’deki dindar kesimden gelen “cumhuriyetin bozulmasına, Türkiye’deki askeri vesayet rejiminin inşasında, darbelerin olmasına vs. pozitivist bakışlar etkili olmuştur” gibi eleştirilere katılmıyorum. Bizim düşünceyle ilişkimizden kaynaklanan bir şeydir bu. Çünkü bizim genel anlamda dindarlarımızın bir bölümüyle pozitivistlerin tavrı arasında fark yok. Bizde kendine ilerici diyen bağınazlar vardır gerici diyen bağınazlar vardır. Bir-birimizi muhafazakar olarak görürken hepimiz muhafazakar oluyoruz. Bir ara Osmanlı Bankası’nın reklamında vardı “yok birbirimizden farkımız ama biz Osmanlı

Bankası'yız" gibi. Sonuçta namazında abdestinde olan bir insanın yaşama biçimine bakın bir de kendine ateist diyen birine bakın, çok yakınlar birbirine. Birinin kapısında besmele vardır ama aynı TV, aynı masa, aynı sehpayı kullanırlar. Çok çok farklı olduğumuzu düşünmüyorum. Bu büyük bir tehlikedir. Bunu pozitivizm sanıyoruz. Bence pozitivizm Türkiye'de yalancı bir problemdir. Asıl problem bizim gerçekliğe bakışımızdaki tavırdan kaynaklanıyor. Yani pozitivizm problemi *pre-pozitivist*, pozitivizmden önce gelen bir problemdir. Biz hangi düşünceye sahip olursak olalım onu benzetiyoruz. Yani argo bir tabirle onun dangalağı oluyoruz. Düşünce bir serüvendir ve nereye gideceği belli değildir. Düşünmeye kendimizi bırakmama cesaretine sahip olmamız gerekiyor. Tabi biz Eros'u çok iyi anlayamadık. Eros'la anlatmaya çalıştığım şey bizim eskilerin "şevk" dediği şeydir. Şevk kaybolmuş. Bizim enteller çoğu çatık kaşlı, karamsar, kötüyeyici, paranoyak garip bir insan tipi. Sözde eleştireller ama bu şevk, coşku, ironi, mizah büyük ölçüde kayıp. Çünkü felsefe kaybolmuştur. Felsefenin temelinde o var. Sokrates'i düşünürseniz karamsar olduğu durumlar pek azdır. Belki son diyaloglarındaki Platon kaynaklı karamsarlığı saymazsak tabi. Sokrates hep mutlu ve gülümseyen Sokrates'tir. Felsefe böyle bir şeydir. Elbette felsefenin eleştirel bir tarafı vardır. Gerçekliğin üzerine gittiği için karamsar olabileceği yönleri vardır. Ama o karamsarlık bizi hareketsizliğe ataletle götürürse o felaket bir şey olur. Sonuçta büyük bir hevesle, aşkla başladığımız bütün görüşler; Atatürkçülük, pozitivizm, marksizm, şimdilerde liberalizm, İslamcılık... Neye el atsak kurutuyoruz. Kötü çeviriler, bu çevirilerden yarım yamalak bilgilerle, ikinci üçüncü el kaynaklardan okumalarla ve her şeyi yarı bulanık, gölgeli bir şekilde algılayıp, karanlık bir dünya içinde yaşamaya başlıyoruz. Dolayısıyla pozitivizm problemi Türkiye'de bağnazlık problemiyle çok yakından ilgilidir. Bağnazlığı tartışmak lazım. Biz özgür düşünceyi bile bağnazlaştırıyoruz. Çünkü özgürlüğü tek bir şekilde anlamaya çalışıp, karşınızdaki insana dayatmaya başladığınızda ağır bir paradoksun içine düşmüş olursunuz.

Berivan Alataş: *Biraz da Ortadoğu'ya ait akıl kültürüyle ilgili konuşalım. Bir makalenizde Gazali'nin akıl yorumlarıyla ilgili bazı değerlendirmeleriniz olmuştu. Orada Gazali'nin aklın sınırlarını gördüğünü, akılla bütünleşerek Hegelci anlamda akli aştığını belirtiyorsunuz. Habermas'ın Adorno'yu akli akılla çürüttüğü eleştirisini de içine katarak akli aşmanın bizzat kendisi akla dahil değil mi ?*

Ahmet İnam: Orada muhtelif akıllar görmek lazım. Yani aklın öbür yüzünü, farklı bileşenlerini, Nietzsche buna dürtüler diyordu, bunu görmek lazım. Akıl dediğimiz şey bir orkestradır. Bu orkestranın bir sazını sürekli çaldırır, orkestranın diğer

elemanlarını sessiz bırakırsanız ortaya bir senfoni çıkmaz. Akıl dışı olan da akla dahildir diyebiliriz ama Hegelci anlamda tarih akıldır, devlet akıldır demiyorum. Bir insan yetisinden bahsediyoruz. Ama insan yetisinin çok farklı boyutları olduğu ve aklın farklı yorumlarının yapılabileceğini unutmamak lazım.

Berivan Alataş: *Yine aynı makalenizde Gazali'nin akıl teorilerinin yaşanılan post-modernist deneyimin ardından yeni arayışlar bağlamında akla ışık tuttuğunu belirtiyorsunuz. Genelde Grek özelde Aristocu aklın İslamileştirilmesine set çekmesiyle tanınan bu model günümüzde nasıl bir imkân yaratıyor sizce?*

Ahmet İnam: Tabi Gazali'yi yeniden okumak lazım. Gazali çok önemli bir noktada duruyor. Bizim kültürümüzün, ki İslam kültürüdür bu, dindar olsanız da olmasanız da, çok önemli imkânları var. Bu kültür geleceğin dünyasında yer alacaksa kendine özgü kavramları bulup çıkarmak ve derin bir felsefi inşa faaliyetine girmek durumundadır. Gazali bu anlamda çok önemli bir yer tutuyor. Gazali'nin kalp orduları dediği bir kavram var. O dönemde kalbin düşündüğüne inanırlarmış. Ama ordular sözü çok ilginçtir. Yani bir güç yok, farklı güçler var. Şimdi sanki o çoğulcu ve farklı yüzleri olan akıl anlamında bir akıl anlayışı İslam'ın kendi içerisinde yüzyıllar öncesinden devşirilmiştir. Onları bulup çıkarmak lazım. Yani pozitivizm problemi Türkiye'de, İslam geleneği içerisinde teolojik anlamda demiyorum ama İslam kültürü içerisinde, dindar olanların ve dindar olmayanların birlikte yaşayacağı bir dünyayı kurmaya yarayan kavramlar inşa etmek lazım. Akıl bunlardan biridir. Biz henüz bunu yapamıyoruz. Çünkü ilahiyatçılarımız bir kısmı bunu fark ediyor ama korkuyorlar. Aforoz edilirim, sürülürüm, bana kafir derler diye. Çünkü kafir diye aforoz edilme İslam'da çok yaygın bir durum olduğu için daha ihtiyatlı olmaya çalışıyorlar. Ama ister istemez İslam dünyası düşünce olarak kendini zenginleştirmek, kendini yeniden keşfetmek kendini icat etmek inşa etmek durumundadır. Biz aynı gemideniz. Bizim gemimiz Hristiyan dünyası içinde değil. Ateistlerimiz içinde aynı şeyi söylüyorum. Bizim ateistlerimiz de Müslüman ateisttir. Maalesef bizim pozitivistlerimiz ve ateistlerimiz veya kendine laik diyen insanlarımız dine karşı dudak bükmüşlerdir. Dini küçümseyerek din ayrı dünya ayrı demişlerdir. Ama şunu unutmayalım bu gün kullandığımız birçok kavramın hayata bakış biçimimizin kökleri dini kaynaktan gelmektedir. Dolayısıyla hepimiz bu kültürü iyi anlamak ve öğrenmekle yükümlüyüz. Yani Kur'an okumak bizi yobaz yapar, kadınlarımız örtünecek, erkeklerimiz dört kadın alacak filan gibi korkular var. Bu korkulardan kurtulup kültürümüzü sevgi ile geniş bir bakışla, anlayışla, şevkle kavrayabilirsek her şey daha iyi olacak. Ancak pozitivizm

bu kavrayışa engeldir tabi. Dıştılıyor, dini olan şey bize ait değildir diyor. Dini olan senin bilimsel teorilerinin içine sızmıştır. Dini olanın tarihi çok eskidir. Eski Yunan'daki kutsallıklar hayatın içindeydi. Yani kutsal olanla olmayan bıçakla kesilir gibi birbirinden ayrılmıyordu. Eski Yunan bir biçimde o yaşam biçimini sağlayabilmişti. Bugün tabi tek tanrılı dinler pagan kültürünü küçümsedikleri için pagan kültürünün sahip olduğu zenginliği anlayabilmiş değillerdir. Bir dünya düşünün her tarafında tanrılar var. Bu müthiş bir şeydir. Kutsallıkların ortadan kaldırıldığı ve maalesef tatsız tuzsuz hale getirildiği, aklımızla entellektüelize ettiğimiz, kutsallıkları boşaltığımız bir dünya içerisinde çok fakirleştik ve yozlaştık.

Berivan Alataş: *Bu dediğiniz, Batı kültürü ve düşüncesine aslında boyun eğişimizle alakalı bir şey. Belki de Batı'yı da bu anlamda güçlendirecek şeylerin imkân ve olanaklarını sunacak olan bu topraklardadır...*

Ahmet İnam: Elbette, çünkü o da bir tefessüh, bir bozulma, kokuşma içine girmiş durumdadır. Bu tabi dindarların çok hoşuna gider “bak Batı bozuluyor biz bozulmuyoruz” derler ama biz de pek matah değiliz. Demek ki pozitivizm meselesi aslında bizim kültür olarak nasıl var olacağımızla yakından ilgilidir. Ne yaparsak yapalım bağınazlığı üzerimizden atmamız lazım. Dinsel, bilimsel, sanatsal bağınazlık gibi her türlü bağınazlıktan kurtulmamız lazım. Bu Türkiye'deki demokrasinin oluşmasında da çok önemli. Fakat hala çok yürünecek yol var gibi görünüyor. Yine de gündeme sürekli gündeme getire getire şimdi ve sonraki kuşaklar daha doyurucu hayat tarzına yakın olabileceklerdir. İslami bir deyimle “inşallah” diyelim.

Berivan Alataş: *Son olarak günümüzde akıl ile ilgili tartışmalarda pan-rasyonalist, analitik, postmodernist tecrübelerden sonra yeni teoriler ortaya atılıyor. Siz de bu arayışların ardından polinoetik, multi rasyonel bir bakışın denenebileceğini ileri sürüyorsunuz. Bu bakışın da felsefi bir temeli var muhakkak fakat esas olarak bu bakışın ideolojik ve sosyolojik temeli olduğunu da iddia etmek mümkün mü?*

Ahmet İnam: Şöyle bir tehlike var. Çoğulcu bir bakış eklektik bir bakış olarak görülebilir. Çoğulcu bir bakış *neoliberal* bir dünya görüşünün üzerine inşa edilmiş gibi anlaşılabilir kapitalist dünya içerisinde. *Multi rasyonel* diyebileceğimiz bakıştaki çoğulculuk bir anarşizm içerisindeki çoğulculuktur. İşin içinde isyanın olduğu bir yerdesin. İsyanın ve kavganın olduğu bir yerdesin. Dolayısıyla kavga devam edecektir. Kapitalist düzenin şöyle bir problemi var, korkunç bir özelliği var; bu düzen kendine karşı çıkışlardan beslenen düzendir. Bu karşı çıkışlarla bu düzeni

güçlü hale getiriyorsunuz. Nasıl bir duruşla yenebileceğinin bir reçetesi yok bende. Ama benim kültürümden gelen ve çağımda Heidegger var, Gadamer'le de benzeşen ve Nietzsche ile birleşen bir tutumla yapılabilir diye düşünüyorum. Buna Heidegger *gelassenheit*, Nietzsche *amour fati* demişti. Tasavvufta bu biraz tevekküle benzer bir şey. Teslimiyetle ilgili bir şey. Ama ilk bakışta müthiş tepki uyandıran bir laf, hiçbir şey yapmayacak mısın, öyle bir şey yapacaksın ki Nazım'ın dediği gibi ne sen farkında olacaksın ne de polis farkında olacak. Ama sen Gülhane Parkı'nda bir ağaç olacaksın. Yani bu öyle bir kavgadır ki kavga etmenin yolunu bulup çıkarmak lazım. Bu düzenle nasıl kavga edilir, bir defa bu düzenle kavga çok uzun vadeli bir kavgadır. Ve kesinlikle teori içermeli. Yaratıcı insanlara ihtiyacımız var. Bu silahla, beline bomba bağlayarak olmaz. Belki bunların da bir katkısı olabilir ama dehşetli sonuçları itibariyle ben bunu savunamam elbette. Benim savunmaya çalıştığım kavga teorik derinlikle sağlanabilecek, teorik inceliklerle sağlanabilecek uzun vadeli bir kavga. Edeple, sanatla, bilimle, hikmetle yaşanacak bir mücadele. Genç insanların beyinlerine bu isyan kıvılcımlarını sokmak lazım. Bunu marşlarla, katı örgütlenmelerle yapmayacaksınız. Marş yerine çığlık olabilir veya bir ney sesi, bir müzik olabilir. Haykırışları birbirimize aktarmamız lazım. Ama bu, gerçekten çok incelikle, sabırla, derinden yürütülecek bir süreci gerektiriyor. Çok ucuz siyasi kamplaşmaların içine girmeden gerçekleştirilmeli. Size şaşırtıcı görünebilir ama naif ve biraz salak görünen insanların başarabileceği bir mücadele bu. Bizim Keloğlan gibi mesela. Zaten demokrasi de biraz garip ve meczup adamlarla ortaya çıktığında, olumsuzlukların azaldığı bir rejimdir.

August Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup *

Paris, Le 7 Homre 65.

Cuma 4 Şubat, 1853

Beyefendi (seigneur),

Asrımız, Avrupa'da, Doğu politikasıyla Batı politikası arasında dikkate değer bir zıtlık arz ediyor. Toplumsal hareketleri idareden aciz hale gelmiş batılı otoriteler, sadece körü körüne baskı yapıyorlar ki bu da maddi düzenin derhal korunmasında zaruri olmasına rağmen, devrim halini uzatıyor. Fakat gerçekten milletlerin başında kalan doğulu şefler, her hükümetin “iyiliğe teşvik, kötülüğe mukavemet”le hülâsa edilebilen çift görevlerini yapmaya çaba sarf ediyorlar. Bu asil tutum şimdi Türkiye’de Rusya’dakinden daha az belirgin değildir. Sizin yönetiminiz burada yenilikçi bir Sultanın cesurane ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor. Osmanlılar’ın başkentini hala kirleten, esir pazarını kaldırıp monogamie (tek evlilik)’nin parlak bir örneğini vererek, Müslüman medeniyeti için şimdi en fazla önem taşıyan çift yönlü terakkiye tamamıyla işaret ettiğiniz asla unutulmayacaktır. Gerçek bir filozofu, Doğuda da Batıdakinden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal bir yenileşmenin sistematik teklifini size arzetmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır. Saygıdeğer istifanızın (retraitre) boş zamanları, yeterince bir ilgi ile evvela doktrinimin genel özetini size sunacak olan “Pozitivizm İlmi-hali” ni, sonra da onu kesinlikle düzenleyen “Pozitif Sistemi” ni kabul ve tastik edeceğinizi ümit etmeme izin veriyor. Bu iki kitap, tali ve belgesel görüşlerin sonunda belli olan kesin bir tutumun etkisi altında, batılı dehanın bundan böyle medenileşmiş bütün toplumların ortak ihtiyaçları ile doğrudan ilgili kurumlar üzerinde çok uğraştığını size hissettirecektir.

Asırlardan beri, Doğu ve Batı, eşit iştiaqla, şu ana kadar elde etmeye asla muktedir olamadığı evrensel dini arıyor. Politeizmin sadece milli inançları besleyebildiği her iki taraf için de bilinmiş olduğundan, monoteizme ittihadın kesin

Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt:1, *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (ed.) Mehmet Ö. Alkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, ss. 480-481

kaynağı gibi bakıldı. Fakat tecrübe ve muhakeme böyle bir ümidin boş olduğunu kesin olarak gösterdi. Roma dünyasının geri elde edilmez şekilde Katoliklik ve İslamiyet arasında bölüşülmesinden sonra, beyaz ırkın tek tanrıcılık evrenselliğini yerleştirmek için iki büyük teşebbüsü karşılıklı olarak etkisiz hale gelmiştir. Bu iki başarısızlık özü bakımından belirsiz ve zorunlu olarak ispatlanamaz görüşler üzerinde böyle bir uzlaşmanın imkansız olduğunu doğrudan belirten bir felsefeye hiçbir gariplik getirmez. Doğulular ve Batılılar kendi arasında aynı zamanda oluşturdıkları ilmi sahaya ait kendiliğinden olan uygunluk, bu giderilmesi güç ayrılıklar ile apaçık bir tezat oluşturuyor. Her ilahi inancı bir tarafa iterek, toplumsal olduğu kadar da ferdi insani varlığın bütününe tamamıyla pozitif bir imanda kucaklamak için beni gerçek evrensel dini keşfetmeye götüren esas bilgi budur. Bu şekilde düşünme mutluluğunu elde edince ilk gençliğimden beri en yüksek problemin bu tek son çözümünü sistemleştirip geliştirmeye bütün hayatımı verebildim.

Orta çağın sonundan beri, her ne kadar değişik şekiller altında da olsa, seçkin kâfaların ilahi yetkililiği (émancipation), Batıda olduğu gibi Doğuda da aynı adımla yürüdü. Zira ilahi yetkililik, iki tek tanrıcılığın, pozitivizme ayrılan evrensellik üzerindeki bağdaşmaz iddialarının müşterek boşluğunu hissettiren kesin çatışmadan doğdu. Daha basit inancı ve daha pratik yöneticiliğinden dolayı gerçeğe doğru daha fazla yönelmiş olduğu için İslâmi deha pozitivizmin son gelişme, katolik dehasından daha az karşı olmalıdır. Eşsiz Muhammed, dogmatik olarak birbirine benzeyen Roma ve Bizans dinlerinin derin tezatına bakarak insani iki gücün normal ayırımına göre zihinsel ve ahlaki yararları, layiki vechile tanıdı. Onun çok yüksek seviyedeki sosyal dehası, ilahi esasa uygun olan medeniyetten daha ilerlemiş bir medeniyet isteyen bu mükemmelliği tahmin etti. O, çok güzel olmasına rağmen mevsimsiz bir teşebbüsün kesin başarısızlığını önceden sezdiği için daha basit ve ilâhiyatçılığın tabiatına daha iyi uyan bir geçiş kurmakla yetindi.

Kadınların ve işçilerin kademeli iki özgürlüğe kavuşmaları için Doğu, gerçek katolik rejimine başkanlık eden toplumsal devrimin şerefini Batıya bırakmak mecburiyetindedir. Fakat Doğulular bu kesin başlangıcı takip eden büyük hareketlerin kati sonuçlarını kendilerine maletmede bizden daha iyi yetenekli oldular. Zira bunlar böylece, çağdaş batılıların çok mistik inançlarının karakterinden gelen zihinsel ve toplumsal engellerden, ayrıca bilhassa suni rejimlerinin kendiliğinden dağılmasına bağlı metafizik düzensizlikten korunmuş bulundular.

Pozitif dinin istediği hazırlıkların tümüne göre müspet din sadece Batıdan çıkabilir. Son kabulü ile Doğuyu daha iyi düzenlemiş olduğu için Müslümanlık

değerlendirilmelidir. Ayrıca Müslümanlık; nassı “Protestante”lık ve “dist”likten gelen bozulmayı hiç ihata etmediği ve rejimi kuvvetlice kalıtım ilkesine bağladığı için devrimci bozulmaya karşı toplumların emniyetini sağladı. Aynı zamanda, daima toplu bakışları sezen yöneticiler, daha iyi yerleştirerek, nazari anlayışları ve pratik değerleri arasında mükemmel olmayan ahenge göre hükümetlerin normal üstünlüğünü devam ettirdi. O halde son yenileme hareketi Doğuda, üsttekilerin bilinen iktidarının düşük hatalarına filozofların bağırmaya zorlandığı Batıdaki teşebbüse bağlı anarşik çalkantıyı uyandırmaksızın üstün gelebilir.

Müslüman dehasının böyle bir tarihi değerlendirmesine göre bugünkü Müslüman tiplerin, ilk şaşkınlıklarını atlattıktan sonra, belli başlı kaygılarına umulmadık çözümü kendi kendiliğinden sunan müspet dini kabul etmelerine şüphem yoktur. Hiçbir meta fizik geçiş olmaksızın İslâm’dan, insanlığa tapınmanın ulu evrenselliğini sistemleştiren pozitivizme geçerek, büyük peygamberlerine özgü değerli niyetlerinin, lâyük devam ettiricilerini hissedeceklerdir.

Böyle boş bir politik birliği terk etme yoluyla, geçici egemenliğin tabii bölgesini her tarafa sınırlayan sosyolojik kanunun normal bir tatbikatını görerek Osmanlı İmparatorluğu’nun zarûri dağılmasına üzülmelerini bırakacaklardır. Aynı zamanda Osmanlı şefleri, kendilerinininkinden daha az homogen bir gücün gelecek istilası ile ilgili ve o zamandan beri bu kendiliğinden dağılma ya daha fazla ramedilmiş, yıkıcı olduğu kadar da esassız olan endişelerinden kurtulmuş bulunacaklardır. İslâm’ın esas ruhuna göre siyasi bir yönetim altında toplanma, sadece görüş ve âdetlerin benzerliğini sağlayıp sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bu büyük gayeye Allah’ın yerine insanlığı geçirerek, daha iyi ulaşılacağını yakından göreceklerdir.

Pozitivist Milliyetçilik ve Ahmed Rıza Bey

Mutlu Dursun

Pozitivizm, ortaya çıktığı andan itibaren gerek Avrupa’da gerekse Avrupa dışında önemli etkileri olmuş, bilim ve felsefe alanındaki yeniliklere kendini adapte etmiş ve böylece varlığını günümüze kadar sürdürmüş önemli bir düşünsel akımdır. Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Türkiye’si’nin siyasal ve düşünsel yapısının evrilmesinde de önemli etkileri olmuş bu düşünce akımı, sadece Jön Türklerin zihniyet yapısının oluşumundaki önemli rolü nedeniyle değil, güncel siyasal ve toplumsal yaşamda bıraktığı izler nedeniyle de araştırılmaya değer bir konu. Ancak pozitivizm denildiğinde ne anlaşılması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymak için, ilk olarak, pozitivizm ve diğer bilimsel-felsefi sistemler arasındaki benzerliklerin değil farklılıkların ortaya koyulması gerekmektedir. Kaldı ki bilime olan tutkulu inancı, yani kaba materyalizmi veya Sosyal Darwinizmi pozitivizm olarak yaftalamak ve “yenilik” isteyen bütün bir nesli “pozitivist” saymak bu düşünsel akımın kurucusu Auguste Comte’un ortaya koyduğu ilkelerle de bağdaşmamakta. Bu açıdan baktığımız zaman kitabı anlamda sadece Ahmet Rıza Bey’in savunduğu bir sistem olarak ortaya çıkan pozitivizm daha sonra İttihatçılar olarak karşımıza çıkan ve büyük oranda Sosyal Darwinizmi benimseyen neslin bilip anladığından oldukça farklı bir düşünsel sistemdir. Ancak bütün bu yaklaşımları savunanların ortak noktası esasta ilerici değil tutucu bir şekilde mevcut sistemin devamını sağlamak ve bunu gerçekleştirirken de hakim konumdaki rollerini sürdürmektir. Böylece bu sistemlerin sadece fikri anlamda değil siyasal anlamda da pozitivizmle bir devamlılık ilişkisi kurduğunu söyleyebiliriz.

Modernleşme dönemi muhalefet hareketi içinde Batı’da ortaya çıkmış bir düşünce akımını sistematik bir biçimde savunan ve aralarında Ahmed Rıza Bey, Prens Sabahattin ve Abdullah Cevdet’in de bulunduğu Jön Türklerin kendilerinden sonraki nesiller üzerinde önemli etkiler olmuştur. Bu kişiler için bilim her şeyin çözümünü sağlayacak yöntemin öğrenilmesi demektir. Bu nedenle de doğrudan

icraata değil “aydınlatma” faaliyetine öncelik vermişlerdi. Ömürlerini savundukları bilimsel yöntemi yaygınlaştırmaya adanmalarına rağmen kendilerinden sonra gerçek anlamda düşünsel bir gelenek oluşturdıkları pek söylenemez. Bu kişiler arasında felsefi ve siyasi görüşleriyle sonraki kuşaklar üzerindeki en fazla etkiyi Ahmed Rıza Bey yapmıştır. Yabancı müdahalesini kategorik olarak reddeden, bu tavrını da pozitivistlikten devşirdiği ilerlemenin gelenekle bir arada ele alınması gerekliliğine dayandıran ve böylece toplumsal yapıya zarar vermeyen bir ilerlemeyi savunan bir lider olarak Ahmed Rıza Bey’in siyasal fikirlerini irdelemek 19. yüzyılın sonunda şekillenen ve etkilerini değişik biçimler altında günümüze kadar sürdüren ve milliyetçilikle iç içe geçmiş bir fikri akım olarak pozitivistliği daha iyi kavramamıza yardım edecektir.

Ahmed Rıza Bey, Türk siyasal yaşamında gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki dönemde önemli etkileri olmuş bir düşünce ve ‘eylem’ adamıydı. Paris’e kaçtığı 1889 yılından itibaren Abdülhamid aleyhtarı muhalefet hareketi içinde, rakındığı siyasal ve ‘kişisel’ tavırdan dolayı, bazen lider konumunda bazense istenmeyen bir adam olarak yer almış, 1908 devriminden sonra uzun yıllarını mücadeleye adanmış bir ‘devrimci’ olarak Meclis-i Mebusan başkanlığına getirilmişti. Oldukça farklı bir fikri oluşum süreci geçiren Ahmed Rıza Bey Batı kaynaklı bir fikri akımı derinlemesine öğrenebilecek kadar onunla uğraşan ilk Osmanlı entelektüellerinden biriydi. Pozitivistliği kabul ettikten sonra önceleri mesafeli yaklaştığı geleneği artık gelişmenin önünde bir engel olarak görmeyecekti. Türklüğü, Osmanlı geleneğinin asli unsuru olarak değerlendirecek, milliyetçiliğin yükseldiği bir konjonktürün etkisi altında kalarak zamanla pozitivist “evrensel değerleri” Türklüğü savunmak için araçsallaştıracaktı.

Ancak Ahmed Rıza Bey’in siyasal fikirlerini ele almadan önce Avrupa’da ortaya çıkan pozitivistliğe daha sonra da Osmanlı İmparatorluğu’nda pozitivistliğin ortaya çıkışına değinmemiz gerekiyor. Böylece Ahmed Rıza Bey’in pozitivistlikle nasıl bir ortam içinde ilişki kurduğunu, hangi şartlar altında pozitivistliği savunduğunu daha iyi kavrayabileceğiz.

Avrupa’da ve Osmanlı’da Pozitivistliğin Ortaya Çıkışı

Pozitivistlik, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Fransa (Auguste Comte’un Pozitivistliği), İngiltere (John Stuart Mill’in İngiliz Ampirizmi) ve Almanya’da (kaba - materyalizm olarak) yayılmaya başlamıştı¹. Yeniçağın başlarında önce Kepler

1- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980, s. 461

ve Galilei'nin, sonra da Newton'un getirip yerleştirdikleri bilim ilkeleri ve yöntemleri yavaş yavaş bütün doğa alanlarına yayılmıştı. Artık doğanın bütün alanları pozitif bilimlerce işleniyor, insanlardan ise bu yöntemler vasıtasıyla ortaya çıkarılan ve ampirik olarak da kanıtlanabilecek bilgiye itimat etmeleri bekleniyordu². Burjuva toplumunun siyasal alanda egemenliğini kurmasıyla koşut olan bu durum, bilimsel ilerlemenin önünü açtığını iddia ediyordu.³ Onlar, bir anlamda oluşmasına sebebiyet verdikleri bilimsel ilerleme sayesinde konumlarını iyice güçlendirdiklerini düşünüyorlardı. Ancak toplumsal kargaşa ve sınıf savaşımı toplumsal düzeni tehdit eder bir hal alınca, ilerlemeye olan kayıtsız inanç da doğal olarak ortadan kalktı.⁴ Auguste Comte'un pozitivizmi işte bu şartlar altında şekillenmiş bir "bilimsel-ideolojik" hareket olarak ortaya çıktı. David Hume'a dayanan kesin bilginin imkânsızlığı ile dönemin bilim ruhuna uygun olarak doğa bilimlerinden devşirilen yöntemle elde edildiğine inanılan kesinleşmiş bilgiye olan inanç, pozitivizmin ikili temelini oluşturuyordu⁵. Comte'a göre insanlığın kat ettiği ilerleme ile varılacak olan pozitif toplum insanlığın ulaşacağı en son düzen aşaması olacaktı.⁶ Hobsbawm'ın da belirttiği gibi, pozitivizmin, kendinden önceki (1789–1848) ve sonraki (1875–1919) dönemlere göre daha az devrimci ve daha çok düzen yanlısı bir dönemde yaygınlaşması, kesinlikle, rastlantısal bir durum değildi.⁷ Pozitivizm, kendisini, tarihsel gelişmeyi kırımlar ve sınıfsal çatışma üzerine kuran Marksizm'e taban tabana zıt bir biçimde toplumsal düzeni tehdit etmeyen "toplumsal bir bilim" olarak tarif ediyordu.⁸ Pozitivizmde, ilerleme, sadece toplumsal düzenin sağlanmasından sonra gündeme gelmeliydi. Burada, toplumsal yapı, bir organizma olarak ele alınıyor; toplumu meydana getiren unsurlar arasında uyumlu bir birliğin var olduğu öne sürülüyordu.⁹ Fakat bu yaklaşımın siyasal ve bilimsel içeriği burjuvazinin başlangıçta savunduğu si-

2- *Age.*, s. 465

3- Eric Hobsbawm, *The Age of Capital 1848-1875*, London, Abacus, 1998, s. 294

4- *Age.*, s. 307

5- Gökberk, *age.*, s. 467-468

6- Hobsbawm, *age.*, s. 294

7- *Age.*, s. 295

8- Paul Labérenne, "Marksizmin ve Pozitivizmin Sosyal ve Politik Etkinlikleri", *Bilim ve Düşünce: Pozitivizm*, ed. Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2006, ss. 160-195

9- Walter Michael Simon, *European Positivism in Nineteenth Century: an Essay in Intellectual History*, Ithaca, N.Y., Cornell University Pres, 1963, ss. 31-70; İ. S. Narski, "Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Bilim ve Düşünce: Pozitivizm*, ed. Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2006, s. 65

yasal iddianın içeriğiyle uyumsuzdu. Burjuvazi, kendi geliştirdiği sistemin tahmin edilebilir sonuçlarına (siyasal ve ekonomik haklar) katlanmak istemiyordu. Bu nedenle, toplumsal düzeni kutsayan siyasal sistemlerle işbirliğine gidildi. Bu durumda, pozitivizm, siyasal içeriğiyle işbirliğine gidilebilecek alternatiflerden sadece biri durumundaydı. Pozitivizme göre toplumsal yaşamda her bireyin bir konumu, görevi dolayısıyla da az ya da çok bir önemi vardı.¹⁰ Asıl olan ise sorun çıkarmak değil düzene sadık kalmaktı.

Yukarıda nasıl bir tarihi süreçte ortaya çıktığını anlattığımız pozitivizm, sadece “gerçek” ve verili olanla ilgili olduğunu iddia ediyordu. Pozitivistlere göre gerçek olan pozitif olan demektir. Bu anlayış oldukça yaygın olmalıdır ki pozitivizm kelimesi günümüzde bile olumlu bir çağrışım yapmaktadır. Esas itibarıyla pozitivizm “Cours de Philosophie Positive” isimli eseriyle Comte tarafından sistemleştirilmiştir. Bu yaklaşım, dış dünya ve gerçeklikle ilgili bilginizin sadece fenomenlerle sınırlı olduğunu ve fenomenlerden ortaya çıkan bilgininse göreceli olduğunu savunmuştu. Bu durumda, biz, sadece bir olayın geliş ve benzerlik bakımından öteki olaylarla olan ilişkilerinin ne olduğunu sorabiliriz. Değişmez olan bu ilişkilerin benzer olanlarına “kavram”, art arda geliş ve benzerlik bakımından olanlarına da “fenomenlerin yasaları” deriz.¹¹ Bilimin amacı, bu yasaları ortaya çıkarmak, öğrenmek, sonra da bunların yardımıyla geleceği öngörebilmemizdir (savoir pour prévoir).¹² Toplumsal ve siyasal gelecekle ilgili çıkarımlarda bulunması konusunda Pozitivizm ile Marksizm birbirine benzese bile gerçekte bu ikisi arasındaki fark belirgindir. Pozitivizmin metodolojisi doğası gereği anti-diyalektiktir; çünkü pozitivist “filozoflar” doğanın ve toplumun değişmez bir düzene sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Tarihi bu nedenle doğa bilimleriyle aynı epistemolojik düzlem getirmek istemişlerdi. Comte, doğa bilimlerinin gözlemlenebilir olgularının ampirik analizinden evrensel yasalara geçilebileceğine inanıyordu.¹³ Bu nedenle, Comte, doğa ve toplumun değişmez düzenini bozmaya çalışan sosyalizmden nefret ediyordu. Deneyi aşan anlamda metafizikle uğraşan sistemler ise Comte’un bir diğer hedefini oluşturunuyordu. Özetle, Comte’a göre teleolojik ve metafizik öğeler bilimsel alandan çıkartılmalıydı.¹⁴ Felsefe de, tıpkı bilim gibi, metafizikle değil bizatihi bilimin kendisiyle uğraşmalıydı. Ancak bu yaklaşım felsefenin iyice

10-Age., s. 36

11-Gökberk, age., s. 466

12-Age., s. 467

13-Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih, Türkiye’de “Resmî Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul, Afa Yayınları, 1996, s. 22

14-Age., s. 31

gözden düşmesine sebep olmuştu. Orhan Hançerlioğlu bu durumu şu sözlerle ifade etmişti:

“Comte, bu savıyla, daha ilk adımda felsefeden vazgeçmekte ve felsefeyi yasaklamaktadır. Bundan ötürü de olguculuk felsefesiz bir felsefe, eşdeyişle felsefenin temel sorunlarını yadsıyan bir felsefe olmak iddiasını taşır. Comte’a göre bilim felsefeden vazgeçebilir, çünkü bilim başlı başına bir felsefedir.”¹⁵

Böylece bilim, felsefeye galebe çalıyor; felsefe, maddi bulgulara dayanan deneysel bilim karşısında gücünü yitiriyordu. Pozitif felsefe; insan, toplum ve dünya hakkında bütün bilinenleri tutarlı bir sistem içinde bir araya getirdiği için artık bilimin felsefeye ihtiyacı kalmayacaktı. İnsanlık ve bilimin gelişmesinin son aşamasının bilimi olan “sosyoloji” toplumsal değişimin yasalarını ortaya koyacak ve değişimin istikametini gösterecekti.¹⁶

Pozitivizmin bilimsel yöneme görünürdeki bu bağıllığı ve tarafsızlığı hem Avrupa’ya hem de geri kalmış ülkelerin aydınları için onu çekici kılmaktaydı. “Felsefi derinliği” olmayan bu akımın Osmanlı fikir öncüleri üzerinde de önemli etkileri olmuştu. Osmanlı münevverinin genel olarak sığ siyasal ve felsefi algılaması, felsefeyi kapı dışarı eden Batı bilimciliği ve onun türevleriyle yakın bir ilişki içerisindedir. Pozitivistler toplumsal değişimin kaçınılmaz olduğunu kabul etmekle beraber bunun nasıl olacağına dair açık konuşmuyorlardı¹⁷. Pozitivizme göre kültürel alan yani değişimin ötsel nesnesi değişmez doğa yasalarına tabiydi. Böylece toplumsal yapı ve sınıfsal durumlar kesin kanunlar içerisinde donduruluyordu. İlerleme ise sadece bu sınırlar içerisinde mümkündü. Hançerlioğlu’nun da belirttiği gibi

“İlerleme, kurulu düzenin çerçevesi içinde devrimleri önlemek amacıyla gerçekleştirilmek istenen bir ilerlemedir. Devrimleri önlemek için de onları önceden görmek gerekmektedir. Comte bu gereği de şu formülüyle dile getirmişti. ‘Bilmek için görmeli, önceden görmek için bilmeli, düzenlemek için önceden görmeli.’”¹⁸

Yukarıda görüldüğü gibi, düzen, toplumda meydana gelen değişim ile yakından bağlantılı idi. Bu nedenle değişimin hangi doğrultuda gerçekleşeceğini bilmek

15-Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, c. 4, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993, s. 317

16-Simon, *age.*, s. 33

17-R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Gündoğan, 1996, s. 216

18-Hançerlioğlu, *age.*, s. 317-318

oldukça önemliydi. Toplum bilimin Comte'un deyimiyle sosyolojinin tarihle olan ilişkisi de bu eksen üzerinde gerçekleşmişti. Doğa bilimlerinden devşirdiği yöntemiyle toplumu anlamaya çalışan pozitivizm, değişimin doğrultusunu anlamak için toplumu izlemek, toplumun tarihini bütün ayrıntılarıyla öğrenmek gerektiğini öne sürecekti. Comte, bilimleri pozitif olandan olmayana doğru sıralamış, insanlığın metafizik ve teolojik dönemden sonra ulaşacağı pozitif dönemin tarihin sonu olduğunu iddia etmişti.

Comte'a göre, pozitif çağın bilimi olan sosyoloji sayesinde toplumsal düzen yeniden sağlanacaktı. Tarih ile sosyoloji işte böyle bir bağlamda bir araya geliyordu. "İyi anlaşılmış bir tarih bilimiyle ussallığa indirgenmiş bir siyasa birbirlerine upuygundur."¹⁹ Auguste Comte siyasal amacını şöyle açıklamaktadır:

"Batıyı anarşik bir demokrasiyle kokuşmuş bir aristokrasiden kurtarmaya geliyoruz. Biz sosyokratlar aristokrat olmadığımız gibi demokrat da değiliz. Olguculuk, bunların müessif çatışmaları yerine aralarında zorunlu bir bağımlılık ilişkisi kuracaktır. Siyasamız, bu iki eksik ve tutarsız yanın üstünde bulunmaktadır. Felsefesal ve toplumsal mezhebimin sürüp geldiği otuz yıldan beri çeşitli rejimlerimizde muhalefet denilen şeye karşı daima derin bir nefret ve her türlü yapıcılara [pozitivistler] karşı gizli bir yakınlık duymuşumdur. Tutucularımızın gerilikleri bana basit devrimcilerimizden çok daha yakındır."²⁰

Bilimleri belirli bir düzende tarihsel olarak sıralayan Comte "Sosyal Statik" de dediği toplumbilimi yani sosyolojiyi kurmuştu. Comte, toplumu bir organizma olarak görmüş, sosyolojinin konusunu da "La Grand Etre" dediği "büyük vücut" olarak belirtmişti. Comte'a göre, insanlığı meydana getiren bu büyük vücut ise iki modele göre incelenebilir: ilk olarak soyut toplum düzeni diye tarif edebileceğimiz "statique social ordre" e göre; ikinci olarak ise toplumsal ilerleme diyebileceğimiz "dynamique social" e göre.²¹

Doğa yasaları gibi kesin yasaları olan tarih ve sosyoloji, bu özelliği dolayısıyla, insanlığın hizmetine alınabilirdi. Buralardan devşirilen bilgiyle toplumun yapısını korumak ya da değiştirmek mümkündü. Bu şekilde kurulması gereken düzene Comte insanlık dini adını vermişti.

19- *Age.*, s. 318

20- *Age.*, s. 318

21- *Age.*, s. 320

Osmanlı İmparatorluğu'nda pozitivistizmin ortaya çıkışını belirli bir tarihe götürmek gerekirse eğer, Mustafa Reşid Paşa'ya gönderilen ve kendisinden bu öğretiye intisap etmesinin istendiği mektuba kadar geri gitmemiz gerekir (4 Şubat 1858/7 Homeros 65²²)²³.

Bu mektupta, Comte, Osmanlı toplumunun pozitivistizme yatkınlığı şu sözlerle ifade etmiştir.

“İslam zekâsı, daha az çetrefil olan imanı, pratikliğe olan yatkınlığı sebebiyle, gerçekliğe her zaman Katolik dininden daha yakın olmuştur. [...] Evvela İslamiyet halk yığınlarının ihtilallerden doğan sarsıntılardan uzak yaşattırır: İnanç manzumesinde ne Protestanlık ne de deizm gibi yozlaşmalar vardır.”²⁴

Batılı olma ile eşanlamlı olmasa bile Batılılaşmak isteyenlerin çoğunun kabul ettiği ideoloji olarak pozitivistizm değişik algılayışlar yüzünden yeni biçimlere kavuşmuş ve bu nedenle öğretinin özünü tam olarak anlayıp ona sadık kalacak eğitimli bir kitle ortaya çıkmamıştı. Bunun bir diğer sebebi ise Osmanlı münevver kesiminin her şeyden önce pratik sonuçla ilgili olmasıydı. Zaten 19. yüzyıl düşünürü, nerede olursa olsun, çoğunlukla program uygulamak isteyen bir politikacıydı. Ancak pozitivistler bu tanıma pek uymazlar. Onlar toplumun işleyiş yasalarını bulmakla ilgilenecekler, devrimcilik ve benzeri yollara müracaat etmeyeceklerdi.²⁵ Bu nedenle Comte'un oluşturduğu anlamda bir pozitivistizmin Ahmed Rıza Bey dışında yaygınlaşmaması şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla, genelde kabul gördüğü gibi Şinasi'yi pozitivistizmin ilk öncülü kabul etmemek gerekir. Böyle kabul edilse bile, aslında o, bütünü sadece bir parçası olan pozitivistizmin değil Batılılaşma denilen mefhumun ilk temsilcilerindendir. Diğer taraftan, Şinasi, birey hakkı gibi pozitivistizme taban tabana zıt bir yaklaşımın da önemli bir temsilcisi değil midir?²⁶

22-Comte, Fransız Devrimi ile birlikte yeni bir çağın başladığını düşünüyordu. İcat ettiği Pozitivist takvimi bu nedenle Fransız Devrimi'yle başlatmıştı. Bu takvimde yıllar insanlığa faydalı olmuş kişilerle birlikte anılmaktaydı.

23-İlber Ortaylı, “Mustafa Reşit ve Mithad Paşalarla A. Comte ve Pozitivistizm”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 14, 1985, s. 32

24-Ortaylı, *age.*, s. 32

25-Pozitivistizmin yasa tutkusu nedeniyle güncel ile olan ilişkisi sınırlı idi. Marx'ın Kapital'ini “güncel” olmakla suçladığı gibi bununla da yetinmeyerek ekonomi politigin metafizik olduğunu iddia edecekti. Karl Marx, *Kapital*, c. 1, çev. Alaattin Bilgi, İstanbul, Sol Yayınları, 2004, s. 25

26-Bu konuyla ilgili bakınız: Mardin, “The Genesis”, ss. 252-276 içinde Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, ed. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul İletişim Yayınları, 2004, s. 84-86

O zaman, yapılması gereken, bir kişinin belirli bir akımdan ne kadar etkilendiğini bazı benzerliklerden yola çıkarak açıklamak yerine, bağlamın kendisinden hareket ederek ortaya konan bütün ürünleri ele almaktır. Kişinin kendisinin bile “ne olduğunu ve ne kadar olduğunu” bilmediği halde, onu belirli bir yaklaşımın temsilcisi kabul etmek oldukça gariptir. Bu, büyük ihtimal ile Batı’yı ve onun bütün ürünlerini bir bütün olarak algılamak gibi toptancı bir yaklaşımla ilgili olmalıdır. Nitekim pozitivism, 18. yüzyılın ilerlemeci, aydınlanmacı ve bireyi temel alan burjuva felsefesinin bir devamı değil, ama buna karşı olan tepkinin “örgütlenmiş” bir biçimidir. Reşid Paşa’nın Paris’te tanıştığı Ernest Renan ve pozitivismden daha fazla etkilenmiş olan Emile Littré’nin bile Comte’un fikirlerine eleştirel yaklaştıkları bilinen bir durumdur.²⁷ Dolayısıyla Reşid Paşa pozitivismden etkilenmişse bile bu bir hayli dolaylı bir biçimde olmalıdır. Onun ve hatta Ahmed Rıza Bey dışındaki, diğer Jön Türklerin Batılı medeniyetin maddi yönünü ulaşılması gereken belirli bir ideal olarak tasarladıklarını ve pozitivismi de bu ideale giden yolları gösteren bilimsel bir yöntem olarak değerlendirdiklerini görüyoruz.

Reşid Paşa’nın başlattığı bu misyonu devam ettirenlerden biri olan Mithad Paşa pozitivistlerle daha doğrudan ilişki kurmuş olabilir; çünkü kendi imzalı resmini onlara armağan etmişti. Ayrıca çok sayıda pozitivist temsilcinin altına imza attığı bir mektup kendisine gönderilmişti. Gösterdiği hoşgörü nedeniyle övülen Mithad Paşa, cevaben; “Dini ve ırkı son derece değişik milletleri, aynı siyasi yönetim altında, barış ve özgürlük içinde, gereği gibi yaşatmak,” istediklerini söyleyecekti. Ancak Mithad Paşa belki de kamuoyundaki yaygın Türk intibasını değiştirme konusunda yardım edeceklerini umarak pozitivistlere “Batı”yı şikâyet ediyordu:

“Ülkemize büyük zararları dokunmuş, sözde etnik bir takım kanunlara, ileri sürdükleri ispatlanamamış sahte bir bilimin iddialarına rağmen, daha iyi hale getirilecek kurulu düzenin garanti altına alınması veya düzenli bir idare ve sağlam bir hukuk sistemine kavuşturularak yeniden canlandırılacak Osmanlı İmparatorluğu’nun ayakta kalmasıdır.”²⁸

İmparatorluğun pozitivist öğretiye göre yeniden yapılandırılması teklifine verilen bu cevap, kuşkusuz beklenen türden bir cevap değildir. Bu tip girişimlerden başka, pozitivismin çeşitli biçimlerde imparatorluğa girdiğini belirtmeliyiz. Özellikle eğitim kurumları ve kısmi olarak edebiyatta, ayrıca yurtdışından gelen yabancı uzmanlar ve Türkler aracılığıyla daha çok materyalist bilimle birlikte pozitivism

27-Simon, *age.*, s. 55

28-Ortaylı, *age.*, s. 34

için de uygun bir ortam oluşmuştu. Pozitivizmin gerçek anlamda ilk temsilcisi sayılması gereken Ahmed Rıza Bey daha ülkeden kaçmadan önce pozitivizme bağlanmıştı. Bu dönem, Beşir Fuad'ın intiharı nedeniyle oldukça hararetle tartışmalar yaşandığı bir dönemdi. Beşir Fuad örneğiyle, herkes, bilimsel ve teknik gelişmeye hayran olsa bile, bilimin her zaman müspet sonuç vermeyeceğini oldukça yakından görmüştü.²⁹ Ahmed Rıza Bey bu dönemde basına da yansıyan materyalizm tartışmalarını yakından izlemiş olmalıdır. Kendisinin de kapsamı içinde kaldığı genel Batılılaşma paradigması, aydınlanmanın değerlerinin dolaysız bir surette alınmasından ziyade araçsallaştırılmasını savunuyordu; çünkü Beşir Fuad'ın uğradığı bu akıbete uğramak kimsenin isteyeceği bir şey değildi.

Ahmed Rıza Bey'in Fikri Oluşum Süreci

Ahmed Rıza Bey Batı kültürüne aşina ve devlet görevinde bulunmuş bir aile içine doğmuş Batılı fikirlere açık bir eğitim süreci geçirmişti. Bu yapısal faktörlerin yoğun etkisi, onu ülkenin içinde bulunduğu sorunları aşmanın çarelerini bulmaya yönlendirmişti. Böylelikle, onun da Tanzimat Dönemi yüksek devlet görevlilerinin (rical-i devlet-i aliyye) geçtiği yollardan geçtiğini görüyoruz. Pierre Lafitte onu Reşid Paşa'ya benzetirken her halde bu benzerlikten yola çıkmıştı.³⁰ Yetiştirdiği dönemde, otokrat karakterli bu görevlilerin, halkın isteklerini dikkate almayan uygulamalarına tanık olmuş; büyük ihtimal ile bu uygulamaları beğenmiş, kendini de bu kesimin doğal bir uzantısı olarak görmüştü. Böylece muhaliflerini hatta kimi zaman dostlarını bezdiren otoriter tavrının sadece pozitivist öğretilerden kaynaklanmadığını düşünebiliriz. Batı ile mesafeli bir ilişki kuran ve halka daha yakın olması

29-Beşir Fuad Osmanlı toplumuna göre oldukça radikal bir materyalistti, ateistti. Batı'nın değerlerini ve bilgi kuramını bütünüyle almadan Batılılaşmanın gerçek anlamda gerçekleşmeyeceğine, gelenek ve dinin bu amaç doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine inanıyordu. Damarlarını kesip zamanla bilincini nasıl kaybettiğini kaydederek yaşama veda etmesi radikalliğinin artık geri dönülemez bir seviyeye geldiğini göstermekteydi. İntihar anını dahi bir bilimsel olay olarak kayda almış, ölüme giderken bile bilime katkı sunmak istemişti. Edebiyatta ise romantizm akımından etkilenenleri eleştirmiş, dönemin bilim anlayışına uygun yazılar yazılması gerektiğini savunmuştu. Bu durumdan rahatsız olan, Jale Parla'nın babalar kuşağı adını verdiği ve aralarında Ahmed Rıza Bey'e Paris'e kaçışında yardımcı olan Ahmed Mithad ve daha sonraki süreçte Şura-yı Ümmet'i beraber yayınlayacağı Sami Paşazade Sezai gibileri kendisine sürekli aşırılıktan uzak kalmasını "tenbih" etmişlerdi. Beşir Fuad dönemin edebi akımlarına bütünüyle aykırı bir anlayışı temsil etmekteydi. Hugo'ya karşı Voltaire'i savundu. Bu tutumu Tanzimat aydınları arasında geniş yankı uyandırmıştı. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 117-129; Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, İstanbul, Hareket Yayınları, 1969

30-Erdal Kaynar, *Ahmed Rıza Histoire d'un Jeune Turc à Paris (1889-1908)*, Master Tezi, École Des Hautes Etudes En Sciences Sociales, 2004-2005, s. 117

beklenen muhafazakâr Osmanlı münevverlerinin bile, söz konusu olan devletin geri kalmışlık sorunu olduğunda otoriter bir tavrı benimsedikleri söylenebilir.³¹ Bu duruma istisna oluşturan Şinasi bile otoriterliğiyle tanınan Reşid Paşa için “Bir ıtknâmedir senin kanunun / Bildirir haddini Sultana senin kanunun” dizelerini yazabilmişti. “Yeniçeri Kırımı”ndan itibaren reformları tabana yaymak adına, ilkin İstanbul çevresinde ortaya çıkan ve çoğunlukla orada kalan, yaygınlaşmayan bir “Tanzimat” hareketi başlamıştı. Yeniçeriler gibi halkla önemli bağları olan bir “orta sınıfın” imhasını³² gerçekleştiren, sonrasında da çevresel güçleri dize getiren II. Mahmut’un başında bulunduğu merkezi devlet rakipsiz bir güç olarak ortaya çıkmış reform hareketine karşı olası tepkiler de sindirilmişti. Yeniçerilerin kırımı ve sonrasında ortaya çıkan “Kuleli Vakası” ile iyice güçten ve gözden düşen ulema, Batı değerlerine belirli bir oranda aşına olan, kalemde ve elçiliklerde çalışmış otokrat karakterli yöneticilere ve daha sonra açılacak Batılı tarzda eğitim veren okullardan mezun olacak seçkinlere karşı sürekli güç kaybetti. Devletin tutarlı bir şekilde ulemayı ihmal etmesi hem ulemanın bağnazlaşmasına hem de toplumun giderek “cahilleşmesine” yol açtı. Ulema içinde yetişip devlet hizmetine geçen Ahmed Cevdet Paşa ulemanın ıslah edilmesi gerektiğini belirtirken, aklında kuşkusuz bunlar vardı.³³ Cevdet Paşa’ya göre halk o kadar cahildi ki devleti kurtarmak için girişilen her türlü reform hareketini kâfirlerin işi olarak değerlendiriyordu.³⁴ Bu durumun bir diğer sebebi ise Tanzimat reformları ile ortaya çıkan eğitim kurumlarının ve bu kurumlarda uygulanan yeni eğitim sistemlerinin (usûl-i cedid) ilk ve orta öğretim aşamasında “numune” olmaktan kurtulamamış olması ve eğitim reformunun tabana yayılamamasıydı. Islahat peşinde olanların öncelikle halkı eğitmeleri gerekmez miydi? Münevver sınıf eğitimsiz halka güvenmiyordu. Halkın görece etkin bir şekilde katıldığı Fransız İhtilali’ni “erazilin vahşiyane ahlaksızlığı” olarak değerlendiren A. Cevdet Paşa Osmanlı siyasal seçkinlerinin egemen ideolojisini yansıtıyordu: Halk kendisini tanımadığı gibi menfaatini de bilmediğinden onun başkaları tarafından yönetilmesi gerekir.³⁵ Ahmed Rıza Bey, II. Meşrutiyet’le ilgili bir Alman gazetesine verdiği röportajda halkın doğrudan demokrasiye ve

31-Bu konuyla ilgili oldukça yetkin bir çalışma için bakınız: Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet’in Siyasi Anlamı*, çev. Meltem Arun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000

32-Resmî tarihçiliğimizde “Vaka-yı Hayriye” olarak adlandırılan Yeniçerilerin ortadan kaldırılması ve bunun sonuçları üzerine özgün bir yaklaşım için bakınız: Taner Timur, *Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*, İstanbul, Verso Yayınları, 1989, ss. 117-160

33-Neumann, *age.*, s. 86-103

34- *Age.*, s. 95

35-*Age.*, s. 139-140.

sosyalizme hazır olmadığını belirtirken en az pozitivism kadar yukarıda belirtilen koşulların etkisi altında olmalıydı.

Ahmed Rıza Bey, gençliğinde, kültür ve memleketle ilgili sorunlar üzerine bazı çözüm planları geliştirmiştir. Kadın özgürlüğü hakkında daha pozitivist öğretiyi benimsemeden önce de bazı fikirlere sahip olduğunu kardeşine yolladığı mektuplardan biliyoruz. Bu konu Osmanlı münevverlerinin özellikle üzerinde durdukları popüler bir konuydu. Bursa'da idadi müdürü iken beraber çalıştığı sarıklılardan memnuniyetsizliğini gizlemeyen Ahmed Rıza Bey öğrenimi için gittiği ve annesine benzeyen özgür kadınları muhtemelen ilk olarak burada tanıdığı Paris'ten,³⁶ kız kardeşi Fahire Hanıma yazdığı bir mektupta ona şöyle sesleniyordu:

“O çocukluklardan vazgeç, namaz kılacağım diye ayaklarını üşütme, namazına, orucuna itirazen arasına yazdığım şeyler biliyorum ki gücüne gidiyor, seni hiddetlendiriyor. Ah Fahireciğim seni, anlamayarak okuduğun Kur'an'dan, dünyadan ve ne olduğunu bilmeyerek inandığın cennetten, hâsılı itikadında ne kadar mukaddes şey varsa hepsinden ziyade severim...”³⁷

Pozitivist fikirlere aşına olduktan sonra bu fikirleri büyük oranda değişime uğrayacak, kadının özgürleşmesi sorununu eğitim sorunu ile birlikte çözmek isteyecekti. Ona göre, kadın, kendi konumunu bilerek, saygınlığını koruyarak ve iyi bir eğitimle gelenek içinde yetişebilir; çünkü İslâm dini kadını esaret altına almaz, bilakis özgürleştirir. Zaten, Müslüman kadın Batılı kadına göre üstün konumdadır. Çok sonraları kaleme aldığı, ancak pozitivist fikirlerini hâlâ muhafaza ettiği görülen bir eserinde Müslüman kadın ile Avrupalı kadını karşılaştırmıştı:

“Müslüman kadının sosyal hayatı, mal ve mülkü serbestçe idare etme hakkına sahip oluşu-ki bu hayat tarzı kayıtsız şartsız Hristiyan kadının sosyal hayatından üstündü- derebeyi eşlerinde olduğu kadar diğer kadınlara da, Doğudaki hem cinslerinin gibi haklara sahip olabilmek için, onlara pek tabii olarak arzular uyandırıyor.”³⁸

Pozitivizmle beraber kadın sorununa da farklı yaklaşılmaya başlayan Ahmed Rıza Bey'in dine bakışının da değiştiğini özellikle belirtmeliyiz:

36-Şura-yı Ümmet'te çıkan ve çok büyük bir ihtimalle Ahmed Rıza'ya ait olan bir yazıda, Paris'te yaşayan Türkler cemiyet hayatına girmedikleri, kendilerini geliştirmedikleri için suçlanırlar. “Avrupa'da Türkler”, *Şura-yı Ümmet*, 8 Kanunievvel 1904, s. 3

37-Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara, Hece Yayınları, 2000, s. 51-52

38-Age., s. 52

“Dinden maksad, tebâyî’-i beşeriyeyi islah ve tanzim etmek ve umumi bir nokta-i ittihadı toplamaktır. [...] Dinin hükmüferma olmadığı memleketlerde bile ahali, sosyalizm, anarşizm gibi ta’birlerle ittihadı bir vasıta arıyor: sürüden ayrılanı kurd kapıyor.”³⁹

Bu değişim tabii olarak pozitivizmin içkinleştirilmesi ile meydana gelmişti. Ancak, Ahmed Rıza, dini her ne kadar toplumsal pekiştirici olarak algılasa da dinin medeni olmanın önünde bir engel olmaması gerektiğine inanıyordu. Nitekim “zühdü ü takva perdesiyle fikir ve niyetini örten ve halkın cehlinden ve zaafı kalbinden istifadeye çalışan mürailer ve münafıklara” karşı çıkmaktaydı.⁴⁰ Pozitivizm, manevi içeriği sebebiyle dine olumlu bir rol biçerken, giyim kuşam, davranış kuralları, kadınlarla ilişkiler adab-ı muâşeret⁴¹ vs. gibi konularda yaygın anlayışa militan bir “Batıcı” gibi karşı çıkan Ahmed Rıza Bey’in din ile ilişkisini sorunsuz bir ilişki olarak ele alamayız. Nitekim Bernard Lewis, Ahmed Rıza Bey’in radikal laikliğin ortaya çıkışına katkıda bulunduğuna değinir.⁴² Bu gibi çelişkiler yüzünden muhaliflerinin samimiyetsiz ve sürekli hücumlarına maruz kalan Ahmed Rıza Bey, bir ateist olarak algılanmasına da aldırmamıştır. Dönemin önemli isimlerinden ve Mizancı Murad’ın önemli bir destekçisi olan Şerafeddin Mağmumi⁴³ bu durumu anılarında şöyle nakleder:

“Şapka indinde haşa, pek mukaddes, pek mübarektir. Şefkati Bey’in cenazesinde umum Türkler gibi kendisinin de fes giymesini ısrar eden refiklerinden biri nail-i emel olamayınca, ‘İstanbul’a giderseniz ne yapacaksınız diye sual etmiş’ ve Rıza Bey’den ‘Sirkeci garında silindir şapka ile serbestce inilüb gezilecek bir hal olmayınca dönmem’ cevabını almıştır. Kezalik yevm-i mahsus münasebetiyle ekabir-i ecanibe cemiyet tarafından keşide olunan ziyafet-i resmîyede kırka karib vatandaşlar fesle isbat-ı vücûd etdikleri halde hasımlar her dürlü ricalara karşı yüksek şapkasıyla arz-ı endam etmiş ve ale-

39-M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, c. 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 619

40-Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan. İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 184

41-1908’den sonra Abdülhamid’in vermiş olduğu bir ziyafet sırasında Sultanın bardağına su doldurduğu gibi kendi bardağını bir Batılı gibi Sultan için kaldırmıştı. Bu durumu aktaran kişi için bir “yalakalık” olmalıdır, ancak Batılı sofra adabını iyi bilen biri için normal karşılanabilir bir durumdu.

42-Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 231

43-Mağmumi sosyal darwinizmi kendine şiar edinen en tanınmış dönem şahsiyetlerinden biri olmasının yanı sıra Mizancı Murad’a olan bağlılığı sebebiyle yaptığı bu değerlendirmenin “siyaseten” yapılmış olduğunu söyleyebiliriz.

mi kendine güldürüp, mashara ve kepaze olmuştur. Elhasıl sersem Ahmed Rıza'nın fes giyersem (dindar) olacağım diye ödü kopuyor. Fesin yüzünü bile görmek istemiyor..."⁴⁴

Ahmed Rıza Bey'e göre toplumsal yaşamı denetlemek için kullanılabilecek olan din, özel yaşam söz konusu olduğu zaman mutlak bir anlamda sınırlanmalıydı. Zira İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ilk programını kaleme alırken bu konuya da değinecektir:

"Avrupa'da her türlü dini taassuptan sıyrılmış ve sadece Doğu'nun ve Batı'nın ortak iyiliğini düşünen *kalp* adamları vardır. İşte biz asıl onlardan manevi bir destek ümit ediyoruz. [...] Bütün bunlar, taassupla ilgili değil, zira bizim için din duygusu hususî bir mahiyet taşır fakat medeni ve millî haysiyete yaraşan meşrû bir duygu ile olacaktır..."⁴⁵

Ahmed Rıza Bey, beş vakit namaz kılmadığını açıkça dile getiren ilk kişi olmakla beraber sultanın eteğini öpmek gibi alçalmalara da karşıydı. Bu nedenle 1909 yılında ortaya çıkan isyan hareketinin öncüleri isteklerine "dinsiz" meclis başkanının istifasını da eklemeyi ihmal etmemişlerdi. Ahmed Rıza Bey, din vasıtasıyla kurulan kurumların kendilerine karşı çıkmıyor, ama laiklikten de bir türlü vazgeçmiyordu. İslam'ın rasyonel bir din olduğu fikrini benimsediği için, ona göre, İslam'dan Pozitivizm'e geçmek Hristiyanlık'tan geçmekten daha kolaydı. Aslında pozitivist cemaat, sadece Türkiye'de değil geleneksel kurumların henüz tasfiye olmadığı Rusya ve İran'da da böyle bir geçişin mümkün olabileceğine inanıyordu. Bütün bunlara inanmakla beraber "sarıklılara" karşı olan düşmanlığını hep sürdürdü.

Ahmed Rıza Bey, sefaretlerde görev almış bir baba ve yabancı bir annenin çocuğu olarak doğal bir karşılaştırma ve eşleştirme zekâsına sahipti. Muhtemeldir ki yurtdışında kaldığı yıllar boyunca yaptığı gözlemler ona batının eğitim sistemi sayesinde kalkındığını düşündürmüştür. Nitekim Avrupa'ya açılmış devlet adamları da oradaki kalkınma ve nizamın büyük ölçüde eğitim vasıtasıyla meydana geldiğini düşünmüşlerdi.⁴⁶ 19. yüzyıl boyunca hazırlanan reform önerilerin çoğu, yurt dışında belirli bir süre kalmış olan devlet adamı kişiler tarafından kaleme

44-"Notre Programme", *Meşveret*, 7 Decembre 1895, s. 1'den arkataran: Birol Emil, *Mizancı Murad Bey Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1979, s. 130

45-"Notre Programme", *Meşveret*, 7 Decembre 1895, s. 1'den arkataran: Birol Emil, *Mizancı Murad Bey Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1979, s. 130

Ekrem Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1 İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 353

alınmıştı. Ahmed Rıza Bey de bunlardan biri olarak değerlendirilebilir. Ekrem İşın'ın da belirttiği gibi Batı kentleri Osmanlı münevverleri için birer uygarlık sembolüydüler. Temel karşılaştırma birimi örgütlü Batı kenti ile karanlıkta kalmış, sokakları oldukça dar ve cemiyet hayatı oldukça sınırlı olan Osmanlı kenti idi. Batı kenti belirli anlayış doğrultusunda ortaya çıkmıştı. Bunun anlaşılması için gerekli olan Batının hangi sistematik üzerine bina edildiğiydi.

“Teknolojik dinamizm, davranış kurallarındaki belirgin somutluk ve hepsinden önemlisi gündelik hayatı idare eden işlevsel kurumlar arasındaki rasyonel bütünlük bu sembolün içeriğini oluşturmaktaydı. Buna ek olarak kentsel mekan organizasyonundaki simetrik düzen de, sembolün bir plan program doğrultusunda biçimlendiği düşüncesini doğurmuştu. Böylece kent ölçeği içinde çözümlenen tüm öğeler, yapısal bir bütüne katılan ve ona canlı bir organizma karakterini veren organlar olarak kavranmaya başlandı. Artık sorun bu canlı varlığın ruhunu araştırmaktı ki, bu da düşünsel alanda modern bir toplumun hangi felsefe sistemine dayandığına cevap bulmaktan başka bir anlam taşıymıyordu.”⁴⁷

Pozitivizm, işte bu arayışa verilen en önemli cevap olarak ortaya çıktı. Bu durum Osmanlı münevverlerinin “Frankofon” olmalarından ya da Fransızca bilmelerinden dolayı değildi.⁴⁸ Öyle olsa idi Osmanlı münevverlerinin bir bölümü sosyalist de olabilirdi. Nitekim Fransa'daki toplumsal hareketlilik içinde sosyalistlerin de önemli bir rolü vardı. Ancak, döneme egemen olan bir diğer düşünce sistemi olan Alman spekülâtif felsefesi, içinden geçilen süreç nedeniyle ilgi çekmiyor, hatta yapısal nedenlerle iyice farklılaşmış bir çevrenin soyut ürünleri olarak değerlendiriliyordu.⁴⁹

47-Bu iddia birçok kere tekrarlanmıştır. Ancak bunun büsbütün yanıltıcı bir iddia olmadığını da ortadadır. Bu konuda özgün bir yaklaşım için bakınız: Mete Tunçay, *Türkiye’de Sol Akımlar*, İstanbul, Bilgi Yayınları, 1978, s. 21

48-Bu iddia birçok kere tekrarlanmıştır. Ancak bunun büsbütün yanıltıcı bir iddia olmadığını da ortadadır. Bu konuda özgün bir yaklaşım için bakınız: Mete Tunçay, *Türkiye’de Sol Akımlar*, İstanbul, Bilgi Yayınları, 1978, s. 21

49- Tersinden bakacak olursak Alman spekülâtif felsefesi’nin en önemli öğrencisi olan Karl Marx, Alman felsefecileri, felsefenin doruklarında dolaşan insanlar olarak görüyordu. İngilizler iktisat ve Fransızlar politik kuramlarda öncü olsalar da felsefe alanında Almanların eline su dökemezlerdi. Marx yaşadığı dönemde bilim çevrelerinde etkisini gösteren pozitivizmi incelemiş ve onun hakkında şu hükmü vermişti: “Şimdilerde bir yandan Comte’u inceliyorum; çünkü İngilizler ve Fransızlar bu herif için o kadar tantana koparıyor. Onların gözünü boyayan, ansiklopedik olanı, la synthése. Ama Hegel karşısında onunkisi tam bir sefillik (Comte profesyonel matematikçi ve fizikçi olarak ondan daha üstün, yani ayrıntıda üstün olsa da, Hegel bu bakımdan bile toplamda ondan sonsuz kere daha büyük). Ve bu pespaye pozitivizm 1832’de çıktı!” Lucy Prenant, “Marx ve Comte Felsefelerinin Karşılaştırılması”, *Bilim ve Düşünce: Pozitivizm*, s. 3, İstanbul Evrensel Basım Yayın, 2006, ss. 123-160

Pozitivizm, Osmanlı münevverlerinin çözmek istediği problemlerle ilgili reçeteler sunmuştu. Fransa'da sancılı bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan pozitivizm her türlü düzensizliğe neden olacak toplumsal harekete karşı idi. Eğer toplumsal hareket, toplumbilimin kurallarına aykırı olursa ortaya çıkacak sonuç kargaşadan başka bir şey olmayacaktır. Pozitivizm, bu yönüyle, bilimsel yöntemlerle toplumu yönetmek isteyen ve zaten yönetici olan, ayrıca geri kalmışlığın nedeni olan dinin yerine bilimi ikame eden akıl adamlara da kısmen hitap ediyordu. Ne de olsa Comte'un sistemi, otoriteyi reddetmediği gibi, terakkinin geleneksel otoritenin çevresinde gerçekleştirilmesini öngörmemiş miydi? Manevi içeriklerin yıpranması, dolayısıyla toplumsal yapının kökten bir biçimde değişmesi istenilen bir şey değildi. Üstelik Cevdet Paşa'nın hiçbir anlamda güvenmediği halk ya da ahali, Ahmed Rıza Bey için de güvenilecek bir kitle değildi; çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk/Müslüman unsuru içinde Batılı anlamda birey yoktu. Bunun yerine, çoğu eğitimsiz ve mutaassıp insanlardan oluşan bir güruh vardı. Sonuç olarak, halkın, yaygın bir eğitim reformu ile "cehaletten kurtarılması" gerekmektedir. Ancak, cehalet içinde olan ve toplumsal gelişme kanunlarını bilmeyenler sadece halktan kişiler değillerdi. Nitekim Jön Türklerin önemli bir kısmı da toplumsal değişme kanunlarını ya anlamıyor ya da anlamak istemiyorlardı. Hükümet darbesi ya da yabancı müdahalesi yoluyla iktidarı yukarıdan ele geçirmek isteyenler, Ahmed Rıza Bey için, sadece yoldan çıkmış ve söz dinlemesi gereken kişilerdi. Bu durum, pek tabii olarak, hareket içerisinde büyük bir rahatsızlık yarattı. Jön Türk yazışmaları içinde pek çok örneği olan şikâyetnamelerden bir örnek verelim:

"Sultan Hamid'e karşı bize meşveretdir diye deâvî ederken en büyük müstebid kesildi. Biz namusumuzu vikâye için istihdâdına sarf etdik. Hatta kendisine sadık bir hizmetçi gibi hizmet ettiğimiz halde bu tevazu'muzu hamiyetimizden bilecek iken bunu mâ'dum olan meziyât-ı zatiyesine vererek hayvanların en beyinsizi olan hindi gibi kabardı. O yükseldikçe biz hâke doğru eğildik o yine yükseldi..."⁵⁰

Tipik bir Tanzimat "aydını" tavrıyla hareket eden Ahmed Rıza Bey'i Tanzimat dönemi devlet adamlarına bağlayan ve Jön Türklerle arasında belirgin bir fark olarak ortaya çıkan bir başka durum daha mevcuttur ki, bu, Ahmed Rıza Bey'in fikri oluşum sürecini anlamak açısından oldukça önemlidir: Bu durumu kuşak-generation- meselesi olarak tarif edebiliriz. Jön Türklerden önce, gerek çalışma hayatındaki üst alt ilişkileri, gerekse de eğitimin yeterince yaygınlaştırılmama-

sı veya standartlaştırmanın yeterince gerçekleşmemesi yüzünden belirli bir fikir çevresinde kümeleşen bir kuşak ortaya çıkmamıştı. Yeni Osmanlılar grubunun üyeleri geleneksel sistem içinde yetişmiş, ancak Batıyı kendi çabalarıyla öğrenebilmiş ve çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş yetenekli kişilerdi. Bunlar, bir kuşağa ait olmadıkları gibi aralarında önemli sayılacak yaş farkları mevcuttu. Nitekim Ahmed Rıza Bey, kendinden önce gelen bu grupsal oluşumlar içinde belirli bir kuşağa dâhil değildi. Anlaşılan o ki, eğitimin standartlaşması öncesinde mevcut grupsal yapılanmalarda yakın yaşlarda bulunmak önemli değildi. Ancak Ahmed Rıza Bey geleneksel sistem içinde yetişmiş biri de değildi. Peki, onun bir Tanzimat okulundan mezun olması itibarıyla belirli bir kuşağa ait olması gerekmez miydi? Belki. Ancak, öğrencilerin okula alınmasına neden olan şartlar, onların belirli bir yaş grubu oluşturmasını 19. yüzyılın sonlarına kadar engellemiştir.⁵¹ Avrupa'ya kaçtığı zaman kişisel girişimlerden ziyade ailesi vasıtasıyla ilişkili bulunduğu Halil Ganem ya da diğer kişiler ile olan yakınlığı bir "generation" ilişkisi olmaktan ziyade belirli bir amaç için bir araya gelmiş insanlar arasındaki bir ilişki idi. İlk bağlantı kurduğu kişiler, mesela Pierre Lafitte gibi, oldukça yaşlı kişilerdi. Daha sonraki süreçte ise kendisinde oldukça genç bir "generation"la çalışmak zorunda kalacaktı. Bu nedenle, Ahmed Rıza Bey, oldukça farklı algılamaları olan bir insan olarak öne çıktı. Sözüünü bir türlü dinlemeyecek olan bu gençler, bir kuşak olmaları nedeniyle onun mahrum olduğu bir psikolojik durum içinde hareket ediyorlardı. Otorite karşısındaki tutumları oldukça farklıydı. Düzene bağlılık yönünden Tanzimat yöneticileriyle aralarında önemli bir fark olmasa bile daha radikal bir dönüşüme taraftarlardı:

"Bu yeni kuşak, esas olarak görece orta halli ailelerden gelen ve ordu ve Tanzimat'ın yaratmış olduğu modern okullardan geçerek yükselen insanlardan oluşmaktaydı. Kendilerinin ve ailelerinin eski düzene bağlı çıkarlarının azlığı yüzünden, radikal değişiklikler yapmak konusunda, 'Tanzimat adamları'ndan daha istekliydiler."⁵²

Abdülhamid'i gerekirse zor kullanarak devirmek isteyen bu kuşak, kendilerine, yine de Mizancı Murad ve Ahmed Rıza Bey gibi tanınmış ve deneyimli kişileri

51-François Georgeon, Türkiye'de Aydınlanmanın Fikri Kökenleri, Türkiye'de Aydınlanma Hareketi: Dünü, Bugünü, Sorunları, İstanbul, Adam, 1997, s. 100

52-Stanford J. Show, "Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Otoman Reformers" der. W.R. Polk, R.L. Chambers, *Beginnings of Modernization in the Middle East*, Chicago, The University of Chicago Pres, 1968, s. 37'den aktaran: Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 129

lider olarak seçtiler. Ancak, bu kişiler, genç kuşağa göre siyaseti, eğitimi ve yönetimi oldukça farklı bir şekilde ele alıyorlardı. Bu iki lider arasındaki farklılıklar abartılmamalıdır. Otoriteye karşı belirli bir “anlayışla” yaklaşan, sultana danışman olmak isteyen ve anarşi karşıtlığı gibi önemli bir konuda⁵³ aynı şeyleri söyleyen Mizancı Murad ile Ahmed Rıza Bey arasında önemli benzerlikler olduğunu öne süren Ramsaur bu nedenle oldukça haklıdır.⁵⁴ Mizancı Murad Bey henüz ülke içinde iken Ahmed Rıza Bey ile mektuplaşmış ve “bir tek olsun hamiyetli” olan bu kişi onu gelecekte “ümitvar” etmişti.⁵⁵

Gerçi Mizancı Murad saray darbesi yani halkın müdahil olmadığı bir iktidar değişikliğine istikbal uğruna razı olduğunu çeşitli vesilelerle göstermişti; ama asıl istediğinin bu olduğunu yine de söyleyemeyiz. Jön Türkler belirli bir fikrin bütün gereklerini yerine getirmek konusunda hiç de tutucu değildiler. Çoğu zaman oldukça fırsatçı davrandıkları bile söylenebilir. Kendisi de bir Jön Türk olan Yahya Kemal (Beyatlı) Jön Türklerin her siyasal gösteriyi aynı heyecanla takip ettiklerini belirtir⁵⁶. Ahmed Rıza Bey bile uluslararası ortamı dikkate alarak hareket ediyordu. *La Patrie* gazetesinde, Mizancı Murad Bey ve destekçilerinin birleştirici “liberal” bir politika izlemek yerine muhafazakâr bir İslam’ı savunduklarını iddia etmişti.⁵⁷ Bu iddia, Batı kamuoyunda ortaya çıkan, Türklerin Hristiyanların düşmanı oldukları yönündeki ithamlara karşı verilen politik bir cevaptı. Yeni neslin en önemli ideolojik önderlerinden biri olan Prens Sabahaddin bile bilimsel yönlemlere olan inancına rağmen kafasını darbe gibi kolay yoldan iktidar değişiklik-

⁵³-Bu konuda Mizancı Murad Bey oldukça katıdır. Anarşizme ve ihtilal yolu ile iktidarın değişmesine hiçbir şekilde iyi bakmaz: “Her ne kadar bize anarşist ve ihtilâlcı diyorlar ise de bilakis bizim fırkamız ‘lejitimist’ denilen muhafazakârlardan addolunacak kadar mutedil fıkirdir. Pîz, kavânin-i mevcûdenin icrâ-yı ahkâmına dikkat ve usul-i Devlet-i Aliyye’ye dindârâne riâyet edilmesini taleb etmekle iktifa ediyoruz. Emil, *age.*, s. 165

⁵⁴-“Zahiren olsun fesada haml olunacak hareketlerden nihayet derecede çekinilmesi ve hiçbir vakitte padişaha dost ve taraftar olduğuma şüphe getirmemesi elzem olduğunu ve İstanbul sokaklarında kan dökülmesine asla mahal verilmemek ve padişahın aleyhine hiçbir fiil ihtiyar edilmemek icab-ı hal ü saltanat bulunduğunu ilave ettim. Hatta kan dökülmesi üzerine Rusya ve sair ecnebi donanmaların Dersaadet limanına gelip kolayca terk etmeyeceklerinden, isyan gibi teşebbüs halinde dahi hükümdar kim olursa olsun halktan külliyyet emniyeti kaldırılacağından korkulmak lazım geleceğini anlattım.” Emil, *age.*, s. 93-94

⁵⁵- *Age.*, s. 100

⁵⁶-Bu genç heveskârlar Paris’in politika patırtıları arasına karıştılar mı her nevî siyâsî cereyanlara hayran olurlardı. Nasyonalist mitingler, sosyalist nûmayişler kadar kendilerini müteheyyic ederd. Jaurés’i dinlerken ne kadar taraftar olurlarsa muhâfazakâr hatip Comte Demone’u dinlerken o kadar mest olurlardı. Bu fikirlerin ve bu adamların asla fârikı değildiler. Yahya Kemal, *age.*, s. 180

⁵⁷-Mehmet Hacısalihioğlu, *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008, s. 67

lerine yormaktaydı. Ahmed Rıza Bey uluslararası dengeleri kollamakla beraber bu tür kolaycılıklardan her zaman uzak durmuştu. Ona göre uzlaşma, ilkelerde olmalıydı. Bunu en kararlı savunan kişi de kendisiydi.⁵⁸

1871 Prusya yenilgisi sonrasında yeşeren, yüzyıl dönümünde ise gücünü her alanda hissettiren milliyetçiliğin Ahmed Rıza Bey üzerinde etkili olduğu söylemek her halde bir abartı olmayacaktır. Ancak, bu etkinin müspet ya da menfi olması elbette tartışmaya açıktır. Bir süre sonra, sosyalist çevreler içinde bile kendini gösterecek olan bu milliyetçilik yönelimi İkinci Enternasyonal'in dağılmasına da sebep olacaktır.

Fransa'da yükselen milliyetçiliğin en önemli göstergelerinden birisi durumunda olan Dreyfus Davası sürecinde Osmanlı entelektüellerinin büyük bir kısmının nasıl bir tavır takındıklarını kısmen biliyoruz. Hatta bu olayı çok yakından takip eden Osman Hamdi Bey Paris'teki bir tanıdığına göndermek için yaptığı tablonun ithafında kendisinin de bir Dreyfus taraftarı olduğunu belirtmek için "Dreyfusard" yazmıştı.⁵⁹ Ancak Ahmed Rıza Bey bu dava hakkında bilindiği kadarıyla ne o zaman ne de daha sonraki bir tarihte hiçbir değerlendirme yapmamıştır. Peki, bu kadar popüler olan bir dava hakkında Ahmed Rıza Bey gibi biri neden yorum yapmamıştır? Bunun bir sebebi, Jön Türklerin içinde bulunduğu zor durum olmalıdır. Zira Abdülhamid, muhaliflerin Fransa'da rahat edememesi için her yolu ve aracı kullanmıştır. Hanioglu'nun ayrıntılı bir şekilde anlattığı bu süreç ve hukuk mücadelesinin Jön Türkleri oldukça rahatsız ettiği ortadadır. Meşveret kapatılma davasının da düşünce özgürlüğünden yana olan Fransız aydınlarının dikkatini çektiğini yeri gelmişken belirtelim. Dreyfus Davası'nın avukatı olan kişi Meşveret davasında Ahmed Rıza Bey'in de avukatlığını yapmıştı. Ahmed Rıza Bey'in dâhil olduğu pozitivist çevrenin önemli bir kısmı Dreyfus taraftarı idi. Ancak Dreyfus aleyhine olanlar da bu çevre içinde yer alıyordu. Ülke genelinde Fransız milliyetçiliğinin propagandasını yapan *Action Française* dergisi yazarları içinde pozitivist komiteden de insanlar yer alacaktı. Bu durum bize bir kişinin pozitivist cemaat içinde yer alsa bile milliyetçiliğe kayabileceğini gösterir

58-Mizancı Murad'ın kimilerine göre onursuzca ülkeye geri dönme kararı alması Ahmed Rıza Bey grubundan Halil Ganem tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmişti. Ganem verilen sözlerin bir aldatmaca olduğunu belirterek "verilen sözler bizim için hiçbir şeydir, ilkeler her şeydir" yazıyordu. Hacısalihoğlu, *age.*, s. 68

59-"A Tefvik, son cher cousin Dreyfusard, O. Hamdy, idem Dreyfusard (Sevgili Dreyfusçü kuzenine, keza Dreyfusçü O. Hamdi)" Edhem Eldem, "Osman Hamdi Bey ve Oryantalizm", *Dipnot*, Sayı: 2, 2004, s. 58-89

ki; milliyetçiliğin belki de antitezi olması gereken sosyalizm bile bu dönemde milliyetçilikle kol kola olabiliyordu.

Ahmed Rıza Bey'in pozitivizmle olan ilişkisi oldukça açık olmasına rağmen,⁶⁰ o çağda yaşamış diğer pozitivistlerin yaptığı gibi pozitivizmin sorunları üzerine her hangi bir tartışmaya girmemiş olması⁶¹ oldukça şaşırtıcıdır. Bu konuyla ilgili şöyle bir açıklama akla yatkındır: Yabancı bir düşünce akımı olarak pozitivizm, Ahmed Rıza Bey için hakkıyla öğrenilmesi gereken derinlikli bir felsefi yaklaşım ya da araçsallaştırdığı bir modeldi. Dolayısıyla ya hâkim olunması ya da kullanılması gereken bu modeli eleştirmek gereksiz bir davranıştır. Öte yandan kendini bu konuda yeterli görmemiş de olabilir. Bildiğimiz bir şey varsa o da Ahmed Rıza Bey'in eleştirel bir pozitivizm analizi yapmaktan daima uzak durmuş olduğudur. Zürcher, Ahmed Rıza Bey'i açık sözlü olmayan bir milliyetçi olarak değerlendirir.⁶² Buna bir ekleme de biz yapalım: O, açık sözlü bir pozitivist değildir. Bu durumu kendisi gazete veya gazetadaki yer sıkıntısına bağlamaktaydı,⁶³ ancak gerçek neden ittifak kurulan İslami gruplarla ilişkiyi zedelememek ve halktan gelecek olumsuz tepkiyi önlemek olmalıdır. O, Osmanlı İmparatorluğu'nun pratik sorunlarını pozitivizmin sağlamış olduğu açılımların yardımıyla çözmek istemişti. Önceleri, özünde bir eğitim projesi olarak değerlendirilebilecek olan pozitivizmden⁶⁴ faydalanarak oluşturduğu eğitim reformunu merkeze kabul ettirmek istediğini bildiğimiz Ahmed Rıza Bey, daha sonra mevcut sorunların sadece bu yolla çözülemeyeceğini anlamıştı. Uluslararası ilişkilerin karmaşık sorunları; şark meselesi ve emperyalizm ve ülkenin içinde bulunduğu sancılı süreç, onun bir siyasi ve felsefi tavrı açıkça savunmasını önleyen diğer etkendi. Bu nedenle

60-M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 200-212

61-L. Levy Bruhl, *Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi*, çev. Z. Fındıkoğlu, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1970, s. 283-284

62-Eric Jan-Zürcher. "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Cilt: 2, İstanbul, İletişim, 2001, s. 49-50

63-Hanioglu, *age.*, s. 203

64-Ahmed Rıza Bey, yeni bir toplumu yetiştirecek eğitim projesinden hiçbir zaman vazgeçmemişti. Türk olmayan Müslüman unsurların eğitim aracılığıyla rejime bağlanacağına inanıyordu. 1908'den sonra ise kadınların eğitimi sorununu özellikle ele almıştı. *Vazife ve mesuliyet* serisinin Kadın bölümünde maneviyatın güçlendirilmesi için kadının derhal eğitilmesi gerektiğini belirtir. İdealinde ise disiplinli, elitist ve eğitilmiş subayların yöneteceği bir toplum modeli vardı. Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesuliyet: Üçüncü Cüz Kadın*, Paris, 1324; İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda....*, s. 168-169; Kaynar, *age.*, s. 157

sözde pozitivist⁶⁵ ya da özde bir pozitivist⁶⁶ hatta “Pan-İslamist Fanatique”⁶⁷ olmak zorunda kalan Ahmed Rıza Bey, aslında karşılaştığı sorunları aşmak için tutarlı ve pratik bir siyaset izlemek istiyordu sadece.

Devleti kurtarmak amacıyla girişilen özgürlük mücadelesi, yönetimi bir avuç insanın elinden alarak daha “rasyonel” temellere oturtmak isteyen Mizancı Murad, Ahmed Rıza Bey, Prens Sabahaddin gibi kişiler tarafından yönetilmekteydi. Bu kişiler, devlet katında ve İstanbul’un okumuş kesimi tarafından iyi bilinseler bile halk içinde kök salabilecek bir muhalefet hareketi yaratamamışlardı, zaten bunu yapmaları da söz konusu değildi.⁶⁸ Bu kitle; Abdülhamid’den farklı olarak devrimci ya da köktenci bir dönüşüm değil,⁶⁹ tıpkı onun gibi, devleti kurtarmak için çalışıyordu, fakat yöntem konusu yani devletin hangi araçlarla ve nasıl kurtulacağı üzerinde mevcut bir mutabakat oluşmamıştı.⁷⁰ Bilimsel sıçramayla ilerleme, neredeyse bütün kesimlerin kabul ettiği bir yol olmakla beraber bilimden anlaşılanı herkes kendine göre tarif etmekteydi.⁷¹ Bir yaşam tarzı olarak bilimi benimsemekle bir teknik olarak bilim, elbette çok farklı şeylerdi.⁷² Devleti kurtarmak konusundaki mutabakat bütün kesimleri ister istemez muhafazakârlaştırıyordu.

65-Ramsaur, *age.*, s. 38

66-Kemal Karpat, *The Politization of Islam, Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman*, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 368

67-Hanioğlu, *Preparation for...*, s. 306

68-Kökten değişimin kendi konumlarını da sarsacağını bilen bu kişilerden, halkın da dahil olacağı bir muhalefet hareketi yaratmalarını beklemek tıpkı Fransız Devrimi’ni aristokratlardan beklemeye benzer. Ancak Marx toplumsal hareketin güçlü olduğu dönemde sınıflar arası ilişkilerin değişebildiği bazı bireylerin aristokrasi safalarında burjuvaziye ya da burjuvazi safalarından işçi sınıfına geçebildiğini belirtmektedir. Osmanlı İmparatorluğu’nda ise aristokrasi olarak değerlendirebileceğimiz kesimler II. Meşrutiyet’ten sonra çok hızlı bir şekilde ve neredeyse tamamen tasfiye olmuştur. Cumhuriyet kurulduğunda yaşanan kadro açığı sadece savaşlarda yaşanan kayıplardan dolayı değildi, bu durum aynı zamanda yaşanan dönüşümün radikallliğini de göstermekteydi. Yahya Kemal hatıratında bu konuyla ilgili şunları söylemişti: “Mütearife gibi bir hakikattir ki yeni hürriyetin mübeşşirleri de, kahramanları da milletin kalbinde derin yer tutmadılar. *Ahmed Rıza*’dan ne bir fikir ne bir satır, ne bir söz hiç bir şey kalmadı. O zâtın kim olduğunu anlatabilmek için 1908’den evvel Paris’de uzun seneler yaşadığını, sonra İstanbul’a dönüp büyük hüsn-i kabûl gördüğünü, nihayet Enver Paşa ile arasında Kuruçşme’de bir yalı yüzünden kavgâ çıktığını, onun da muhalefete başladığını hikaye edenler, nihayet, çok bir şey tasvir etmiş olmuyorlar.” Yahya Kemal, *age.*, s. 170-171

69-Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006, s. 57

70-Bu dönemde devleti yeniden kurmak, yani kurtarmak için geliştirilen siyasi teoriler için bakınız: Mardin, *Jön Türklerin...*, s. 77-299; M. Şükrü Hanioğlu, *Tunalı Hilmi Bey’in “Devlet Modeli”*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1984

71-Hanioğlu, *Bir Siyaset...*, s. 34-45

72-M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyete Zihniyet Siyaset ve Tarih*, İstanbul, Bağlam, 2006, s. 15-57

Parlamento ve anayasa taraftarı görünmeleri de beka sorunuyla ilişkiliydi. Üstelik benimsedikleri siyasi fikirler çoğunlukla Avrupâ'da ortaya çıkan elitist, anti-demokratik yaklaşımlarla ilişkiliydi. Parlamentonun açılmasını kendilerine hedef olarak koydukları doğru olsa dahi Dr. Nazım gibi uzun yıllarını mücadele içinde geçirmiş biri bile "Kanun-i Esasi" metnini görmediğini çok sonraları itiraf edecekti.⁷³ Böyle iken iktidarın parlamentodaki akıl kişiler tarafından kurulması bu elitist görüşlerin bir yansımasıydı. Bunun dışında kalan çözümlere sıcak bakmıyorlardı.⁷⁴

Ahmed Rıza Bey'in bir anlamda "gönülden" bağlandığı pozitivism, daha önce belirtildiği gibi Osmanlı münevverine dünyayı anlamak için gerekli olan sistematik bilginin bir parçası olduğu için itibar görüyordu. Bununla beraber, pratikte reel-politik, felsefi argümanlara göre daha önemli bir konumdaydı. İzlenen "il-keli siyaset" sonuç getirmeyecekse gereksiz kabul edilebilirdi.⁷⁵ Dolayısıyla sözde "sentezci" bir yaklaşım ile İslam yeniden siyaset meydanına geri döndü. Bu dönemde Jön Türklerin çoğu halkla ilişki kurabilmek adına, kendilerini İslam'ı bir siyasi araç olarak kullanmak zorunda hissedeceklerdi.⁷⁶ Pozitivizmin ya da bilimciliğin bu durumda köklü bir İslam kültürünün varlığına meydan okuması pek mümkün değildi. Öte yandan Ahmed Rıza Bey'i bu saptamanın dışına çıkarmamız gerekir; çünkü o, İslam'ı kendisi için olmasa bile düzenin devamını sağlamak amacıyla gerçekten savunmaktaydı. Bu "samimi" tutum ve taraftarı olduğu düzen, onun gerçek anlamda bir devrimci olmasını da önlemişti.

Siyaseten İslam'ı kullanmak; geleneğin gelişmeye engel olmadığını savunmak, her ne kadar ıslahat hareketini açıktan savunmak için gerekli olsa bile, gerçekte köklü bir ıslahatın önündeki en önemli engellerden biriydi. Mevcut yapının her şeye rağmen savunulması içkin bir eleştirinin önünü tıkadığı⁷⁷ gibi kolektif bir iradenin bunu değiştiremeyeceğini de ima etmekteydi. Bu anlayış pozitivism'e içkindi. Tıpkı aşağıdaki alıntıda gösterildiği gibi;

"Şu sulh [...] zamanını [...] ganimet bilmeliyiz. Fırsatdan istifade ederek matlub ve mevud olan ıslahatı yapıvermeliyiz. Bu ıslahat, her vakit söylüyo-

73-Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1965, s. 289-290

74-Hanioğlu, *The Young Turks...*, s. 206

75-Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Cilt: 1, Kısım 1, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991, s. 131

76-Hanioğlu, *age.*, s. 200-203

77-Marx bütün eleştirinin kaynağının dinsel eleştiri olduğunu söylerken herhalde reformcular için dinin önemini değil de devrimciler için dinin derin anlamını ortaya koymaya çalışmıştı. Karl Marx, Friedrich Engels, *Felsefi Metinler*, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1999, s. 26-31

ruz, vilayâtda bir idare-i mümtaza veya cumhuriyet gibi devletin hal-i aslına zarar, halel getirecek şeyler olmayacaktır. Biz vilayetler için yeni bir usul ve nizam bile istemiyoruz. [...] Kavain-i mevcude tamamıyla tatbik edilecek olursa devleti şu aralık tehlikeden kurtarmaya kifayet eder zannındayız. [...] Bu kanunlar [...] altı yüz seneden beri milletin ve devletin ihtiyacına göre tanzim [edilmiştir.]”⁷⁸

Üçüncü dünya ülkelerinde pozitivism tıpkı Osmanlı münevverlerinin zihnindeki gibi ilerici bir modeldi. Özellikle pozitivizmin çok yaygın olduğu Latin Amerika ve Meksika gibi geri kalmış bölgelerde pozitivism’in, bir ülkü birliği yarattığı bile iddia edilebilir.⁷⁹ Bu ülkelerde pozitivist kilise görece güçlü olduğu gibi, pozitivismi açıktan açığa savunmak Osmanlı toplumuna nazaran daha olanaklıydı. Osmanlı toplumu içinde ise, sadece pozitivismi değil Batı kaynaklı her hangi bir ideoloji ya da modeli dolaysızca almak hiçbir zaman kolay olmayacaktı.⁸⁰

Öte yandan pozitivism, geri kalmış ülkelerin “aydınları” tarafından ilerlemeyi bilimsel zeminden hareketle gösteren bir gelişme ve eğitim programı olarak algılanmaktaydı.⁸¹ Tabiat kanunlarına görünürdeki bağlılığı,⁸² onu aydınlanmacı fikirlerle bağladığı gibi, ilerleme yolunda ortaya çıkacak çeşitli (halkçı, demokratik vs.) tepkilere de düzenin devamını sağlamak için set çekebiliyordu.⁸³ Ahmed Rıza

78-“İslahata Dair”, *Şura-yı Ümmet*, 7 Haziran 1902, s. 1-2

79-Jonathan Eastwood, “Positivism and Nationalism in 19th Century in France and Mexico”, *Journal of Historical Sociology*, Sayı: 17, 2004, ss. 331-357

80-Türkiye’de radikal sol içinde bile halk içinde kök salabilmek için dini argümanların kullanılabildiği görülmektedir. Hikmet Kivılcımlı, 1957 yılında başkanı olduğu Vatan Partisi’nin bir mitinginde konuşmasını (Eyüp Konuşması) Kuran’dan ayetlerle süslemişti. “İslamın büyük prensibi, hepimizin bildiği gibi: “Leyse lil insane illâ mâ seâ” der. Yani. “İnsan için, çalışmaktan, emekten başka her şey yalandır” der. İşte, o büyük hakikat: Aradan binlerce yıl geçtikten sonra bugün, dünyanın en ileri memleketlerinde dahi, tek büyük İÇTİMAİ HAKİKAT, insanlığın bulabildiği en büyük hakikat olarak tanınmıştır. Bugün insanlığın yarattığı değer: EMEK üzerine kurulur. Avrupa’nın en büyük iktisat alimleri, İngiltere’nin klasik iktisatçısı denilen Adam Smith’ler, Ricardo’lar: binlerce senelik insan ilminin neticelerini toplarken, o hakikati bulabilmişlerdir: “Leyse lil insane illâ mâ seâ!” hakikatini: “Değer, insanın emeğinden doğar” şeklinde ifade etmişlerdir... İşte Vatan Partisi’nin prensibi de, her şeyin temelinin, memleket siyasetinin de üzerinde kurulması icabeden temelin EMEK olması lazım geldiğini ifade eder.” http://www.halkcephesi.net/kutuphane/Hikmet_Kivilcimli/eyup.html [15.10.2008]

81-Ahmed Rıza Bey, Avrupa’da kaldığı ilk yıllarda doğrudan siyasetle değil de bilimle uğraşmaktaydı. İstanbul merkeze, eğitim reformu hakkındaki fikirlerini göndermişti. Daha sonra olayların gelişimi kendisi beklemediği bir yere sürüklemiş olmalıdır.

82-Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, ss. 452-464

83-Simon, *age.*, s. 34-35

Bey de tabiatın hükmü değiştirilemez doğa kanunlarına bağlı olduğuna inanmaktaydı; tabiata her ne varsa bu değişmez kanunlara bağlı olmak zorundaydı.

“Cihanın kudret ve serveti vatanımızda toplansa kavanin-i tabiye'nin hükmünü değiştiremez. Kürre-i arzın üzerindeki dağlar, nehirler nasıl bir kanuna tâbi ise hayatı o Kürre'ye merbut olan insanlar da her şeyde kavanin-i tabiiyye itaat ve inkıyat etmeye mecburdurlar.”⁸⁴

Ahmed Rıza Bey, Comte'tan önce aydınlanmacı bir filozof olan Baron de D'holbach'tan etkilenmişti. Din karşıtı aydınlanmacı bir filozof olarak D'holbach'ın fikirleriyle pozitivism, doğal hukuk alanında ortaklaşmaktaydı. Ahmed Rıza Bey, pozitivismin evrensellik iddiası, manevi yönden doyum sağlaması ve seçkinci içeriği nedeniyle gayr-i ihtiyari olarak burada karar kılmış olmalıdır. Ortak bir hedef için (birbirine tabi olmadan, farklılıklara saygı duyarak) hareket edebilen pozitivistler bir dini değil evrensel bir ideali benimsediklerine inanmaktaydılar.

“Onlar (pozitivistler) her hangi bir teleolojik dini müdafaa etmiyorlarsa da insanlığın (din adamlarının ve yardımseverlerin insanlığından çok daha yüksek tuttıkları bir insanlığın) ilerlemesini muhtelif millet ve inançlardan doğan gayretlerin aynı noktaya varan muhassalasını telâki etmektedirler.”⁸⁵

Ahmed Rıza Bey, keyfi yönetime karşı laik Osmanlıcılık ideali etrafında bir birliklik kurmak için geleneksel yapıya olumlu atıf yapan pozitivismi elverişli bulmaktaydı.⁸⁶ Osmanlı İmparatorluğu, gelenek itibarıyla, zaten bütün unsurların “kardeşlik” içinde yaşayabildiği bir yer değil miydi?

Böylece yabancı müdahalesi ya da baskısı ile yapılması düşünülen ıslahata “tabii” ya da doğal olmadığı gerekçesiyle karşı çıkılabilecekti.⁸⁷ Pozitivizme göre toplum, kendi tarihselliği içinde değerlendirilmeli, tarihinin ayrıntılı bir çalışması ile ortaya çıkan eğilimin aksine beyhude uğraşılmalıydı.⁸⁸ Fransız Devrimi ile devrimler çağı sona ermiş, sosyoloji ile de toplumsal hareketin ve düzenin bilimi ortaya çıkmıştı. Bu nedenle toplumsal dengeyi bozan her müdahale hem çok

84-Mardin, *age.*, s. 181

85-Ahmed Rıza, “Les Positivistes et la Politique Internationale”, *Mechveret*, 15 Eylül, 1896, s. 6'dan aktaran: Mardin, *age.*, s. 184

86-Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, İstanbul, Remzi Yayınları, 1987, s. 31-35

87-M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 205

88-Simon, *age.*, s. 126-152.

sert bir biçimde eleştiriliyor, hem de insanlık idealine aykırı olduğu için ahlaken mahkûm ediliyordu. Bu tutum Şura-yı Ümmet'te⁸⁹ açıkça görülecekti. İmparatorluğun belirli bölgelerine gönderilen neşriyatta ise pozitivizm dolaylı bir biçimde kendini göstermekteydi.

“Ne için milliyet, cinsiyet ayırmayarak ‘umûm ahaliyi razı ve memnûn edecek ıslâhâtla düşmanı hayrette bırakmıyoruz, utandırmıyoruz. Bize göre en hayırlı, en mü'essir ıslâhât kavânîn-i mevcûdeyi ‘adilâne, musâvât-kârâne bir sûrette icrâ ve tatbîk eylemektir. Elimizde bugün Avrupa'yı hayrân edecek, şaşırtacak kudret, yâni kânun ve şeriat varken ne için milleti böyle Frenklerin haklı şikâyatına, acı hakâretine ve bin dürlü muhâtaraya terk ve hedef eyliyoruz? Yazık değil mi, ‘ayıb değil mi?’”⁹⁰

Yukarıdaki pasaj Türklerin reform yapamayacağına inanan Avrupa devletlerine karşı sık sık verilen türden bir cevaptı aynı zamanda. Gerekli olan değişim ya da reform değil pratikte var olan mekanizmanın işletilmesi idi sadece. Böylece pozitivizmin anti-emperyalist söylemle iç içe geçebildiğini görüyoruz.

Ahmed Rıza Bey'in İttihad ve Terakki Cemiyeti için hazırladığı ilk programda ise pozitivizm etkisi oldukça açık bir şekilde görülmüyordu.

“Nizamın muhafazası için, zaruri bulduğumuz hâlen mevcût saltanatı yıkmak değil, barışçı zaferini kabul ettiğimiz ‘terakki’ mefhumunu yaymak istiyoruz. Düsturumuz ‘nizam ve terakki’ olduğuna göre şiddet vasıtasıyla elde edilen başarılarından nefret ediyoruz... Medeniyet yolunda ilerlemek istiyoruz, fakat şunu açıkça ifade ederiz ki ancak Osmanlı unsurunu kuvvetlendirerek ve onun kendine has varlık şartlarına hürmet ederek bu yolda ilerlemek istiyoruz... Osmanlı hükûmranlık ve otoritesi yerine, Avrupa devletlerinin doğrudan doğruya müdahalesinin geçmesine karşıtız.”⁹¹

Ahmed Rıza Bey, Fransızca'yı ana dili gibi bilen birisi olarak yabancı kamuoyunda ortaya çıkan gelişmeleri yakından takip edebiliyordu. Bu çevreler için kaleme aldığı yazılarında pozitivizmin etkisi daha dolaysız bir biçimde kendini göstermekteydi.

89-1902'den Meşrutiyet'in ilanına kadar Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin resmi yayın organı. Ancak dergi 1929'a kadar yayınlanmıştır. Ağırlıklı olarak yurt dahilindeki siyasi sorunları konu edildiği dergide Ahmed Rıza Bey dışında Samipaşazade Sezai, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi önemli isimlerin de yazıları görülmektedir.

90-“İcmal-i Ahval”, *Osmanlı*, Sayı: 14, 15 Haziran 1898, s. 1-2'den aktaran: Hacısalihioğlu, *Jön Türkler...*, s. 83

91-Emil, *age.*, s. 130

di. Pozitivizm etkisinin Comte'un hazırladığı pozitivist takvimi kullanmaya kadar varındığından yukarıda bahsetmiştik. Öte yandan, Ahmed Rıza'nın uluslararası pozitivist çevre ile temas halinde bulunduğunu da biliyoruz. Meşveret'te İtalyan pozitivist cemiyeti reisi Peturcci ile Londra'daki derneğin reisi Harrison verdiği konferanslardan bahsedilir.⁹² Meksikalı bir pozitivist ile yazışır ancak bunlardan uzun uzun bahsetmez. 1876 Meşrutiyeti'nin 20. yılı vesilesiyle Café Voltaire'de verilen bir ziyafete ünlü pozitivist Pierre Lafitte, ünlü Fransız milletvekili Delbet ve "Revue des Revues" yazarı Profesör Bérard'ın da aralarında bulunduğu kırk önemli yabancı konuk da katılmıştı. Pierre Lafitte, burada yaptığı konuşmada İslam'ın sosyal yaşamda sağladığı avantajlara değinmiş; Ahmed Rıza Bey ise Jön Türklüğün bir Osmanlılık davasından fazlasını ifade ettiğini ve kendilerinin aynı zamanda bir medeniyet projesi için de çalıştıklarını bahsetmişti. Diğer katılımcılar da şark meselesi halli ve barışın korunması için Jön Türklerin verdikleri mücadelenin ve Anayasa'nın kabulünün ne kadar gerekli olduğuna vurgu yapmışlardı.⁹³

Ahmed Rıza Bey, politikayla olan ilişkisini pozitivism üzerinden kurmaktaydı. Bu dolayım, onun için siyaseti, ister istemez bir yarışma ya da çekişme olmaktan çıkartıyordu. Comte ve ardıllarının önemli bir kısmı otoriter bir yönetimi istikrar için elzem saymaktaydı. Comte, Saint Simon'un savunduğu sanayiciler, tüccarlar ve işçilerden oluşan karma bir grup tarafından yönetilmesi fikrini⁹⁴ benimsemiş hatta bu fikri daha radikal bir hale getirmişti.⁹⁵ Comte'un öğretisi, seçkin olmasının yanı sıra, birey devlet ilişkisini değiştirecek her türlü girişime özellikle karşıydı ve bu yönüyle ustası Saint Simon'un teorisinden farklıydı. Ahmed Rıza Bey, tıpkı ıslahata dair makalelerinde halkın yönetime katılabileceği yönetim biçimleri olan demokrasi ve cumhuriyete karşı çıkarken bu görüşlerden etkilenmiş olmalıdır.⁹⁶

Bu durum, pozitif çağın bir gereği olarak lanse ediliyordu. Zaten oldukça popüler olan "pozitif" kelimesi kendine alternatif hakkı tanımıyor, muhalefeti daha en başından ortadan kaldırıyordu. Buna göre siyaset, belirli bir eğitim sürecinden geçmiş elit bir kitlenin işi olmalıydı.⁹⁷ Kendisi de Osmanlı toplumsal seçkin kit-

92-Age., s. 290

93-Age., s. 160

94-Hançerlioğlu, age., Cilt: 6, s. 19

95-Bu öğeler Boland'ın fikirleriyle birleşerek Auguste Comte'un felsefesinde yeniden öne çıkmış modern seçkinler kuramının yaratıcıları Mosca ve Pareto'yu doğrudan etkilemişti. Tom B Bottomore, *Seçkinler ve Toplum*, çev. Erol Mutlu, Ankara, Gündoğan, 1990, s. 25

96-"İslahata Dair", *Şura-yı Ümmet*, 7 Haziran 1902, s. 1-2

97-Hançerlioğlu, age., s. 317-318

lesinin bir parçası olan Ahmed Rıza Bey kesinlikle halka güvenmiyordu. İnsan doğası hakkında da oldukça net bir fikre sahipti:

“İnsan tabiatını incelemiş olan herkes, insanın, ihtiyaçlarını en kolay yoldan gidermeye çalışan egoist ve tembel bir hayvan olduğunu bilir. Allah ve Jandarma korkusu olmasa hırsızlık tabii temayüllerine en uygun davranış olurdu.”⁹⁸

Pozitivizm, bu yaklaşımın teorik izahını vermekteydi. Lafitte, karmaşık sosyal organizmanın, yani toplumun belirli grupların çıkarları doğrultusunda yönetilmesine karşı çıkmaktaydı. Toplumı yönetmek için oluşturulacak organlar yukarıdan oluşturulmalıydı. Bu organların oluşturulması amacıyla halka gidilmesi ise var olan seçeneklerin en kötüsü durumundaydı.⁹⁹ Seçmen dar çıkarından başka bir şey bilmediği ve çoğunluk itibarıyla belirli bir uzmanlığa sahip olmadığından yönetimde söz hakkı olmamalıydı. Ahmed Rıza Bey Fransız Devrimi’nin kazanımlarının cahil halk yüzünden kaybedildiğine inanıyordu; çünkü eğitimsiz halkın hürriyetin ne demek olduğunu kavrayamayacağını düşünüyordu:

“Ahalide i’tilaf-ı efkar ve terakkiyat-ı medeniyetin ehemmiyetini anlamaya iktidar olmazsa, ittihad, hürriyet ve hukuk sözleri hayalat-ı şairaneden ve amal-i vehimeden ibaret kalır. Ahval-i idarenin değişmesinden son bir fayda hasıl olmaz. Fransa’da bir zaman avamın cehaleti inkılab-ı kebirin birçok asarını neticesiz bıraktığı gibi biz de Kanun-i Esasi’den istifade edememiş ve nice müşkilat ile yedd-i intifaimıza getirebildiğimiz o berat-ı hürriyeti kaybetmiştik.”¹⁰⁰

Bu yaklaşım, toplumsal yapının eğitim aracılığıyla tedricen dönüştürülmesini savunuyordu; bunun ise manevi bir otorite etrafında gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Yönetmesi gerekenler sultanın etrafındaki rüşvetçiler değil,¹⁰¹ saltanat kurumunun kendisi ve kendilerini seçkin/uzman olarak değerlendiren Jön-Türklerdi.¹⁰²

Ancak Comte’un ölümünden sonra pozitivizmden etkilenen çevreleri, büyük bir kısmın itibarıyla, cumhuriyetçi sistemin düşmanları olarak nitelemek yan-

98-Ahmed Rıza, “La Leçon d’une Guerre”, *Meşveret*, 1 Kasım, 1905, s. 1’den aktaran: Mardin, *age.*, s. 210 99-*Age.*, s. 211

100-Ahmed Rıza, “Mukaddeme”, *Meşveret*, 13 Cemaziyülahir 1313, s. 1’den aktaran: Mardin, *age.*, s. 190

101- Abdülhamid döneminde rüşvetin yaygın olduğunu çeşitli kaynaklar aracılığıyla biliyoruz. Ancak rüşvetçiliğin hangi boyut hangi boyutlara vardığını gösteren güzel bir örnek için bakınız: Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 101-104

102-Hanıoğlu, *Bir Siyasal Düşünür...*, s. 617

lış olacaktır. Comte'cu yaklaşıma sadık kalanların oluşturduğu cemaatler içinde bile cumhuriyet sistemine karşıt olanların sayısı pek azdı. Önemli bir pozitivist olan Emile Littré, cumhuriyetçiliği tarihsel gelişmenin zorunlu bir sonucu olarak değerlendiriyordu;¹⁰³ fakat Türkler için pozitivistizmin ifade ettikleri, Batılı aydınlar göre oldukça farklıydı. Devletin devamı için birlikteliğin sağlanması gerekmektedir. Bu nedenle "Osmanlı pozitivistizmi" liberal fikirlerden etkilenmemişti.¹⁰⁴

Düzen, onlar için bir vazgeçilmez olduğu gibi, kendilerini kurtarılması gereken bir devletin fertleri olarak görüyorlardı. Georgeon'un da belirttiği gibi;

"[Onlar] yüzyıllardır varlığını sürdüren çokuluslu bir sistemin mirasçılarıydılar ve esas olarak siyasal iktidara göz dikmişlerdi. Böyle olunca da, devletin yapısını korumaya yönelik bir ideoloji geliştirmekten başka seçenekleri yoktu. Sınırları, toprakları, nüfusu, toplumsal birliği vs. ile eski yapıyı korumaya yönelik bir ideoloji."¹⁰⁵

Rusya'nın Müslüman/Türkleri, farklı bir gerçeklik içinden baktıkları, bu manzara pek akıllı erdiremiyorlardı. Sabri Ayvazof isimli biri, dönemin önemli gazetelelerinden *İctihad*'a yolladığı bir mektupta Jön Türkler hakkında oldukça ağır ifadeler kullanmış ve bir şeyleri değiştirecek basirette olmadıklarını iddia etmiş; şiddetten uzak kalmalarını ise "beyzade" olmalarına bağlamıştı. Şöyle diyordu Ayvazof:

"Rus aydınları, istibdada rağmen, yıllarca çalıştılar, halkı aydınlattılar. Osmanlı aydınları ise sadece şıklık taslamasını bilirler; korkaktırlar. Çoğu kibar ailelerinde yetiştirilmiş beyzadelerdir. Siz Jön Türkler, beş on bin kurban vermedikçe elli yıl daha ehramların tepesinden bağırırsınız, Eyfel kulesinin tepesine çıksanız gene bir şey yapamayacaksınız. Şimdiye kadar Abdülhamid'e uğraşacaklarına biraz da memleketlerin baldırı çıplakları için çalışsalarlardı amaçlarına çoktan varırlardı."¹⁰⁶

Ayvazof'un, yazdığı tarih itibarıyla "Jön Türklerin" ancak bir kısmı için geçerli olabilecek bu ifadeleri Jön Türklerin halktan ne kadar kopuk olduklarını gösteren güzel bir örnektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi her yeniliğe karşı çıkan halktan nefret etmeye kadar vardırılan bu tutum, zamanla zayıflayacak, ama gücünü hiçbir zaman yitirmeyecekti. Niyazi Berkes, Abdülhamid'in kulu olmayan

¹⁰³-Simon, *age.*, s. 15

¹⁰⁴-Hanioglu, *The Young Turks...*, s. 204

¹⁰⁵-Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin...*, s. 41

¹⁰⁶-Niyazi Berkes, *Batıcılık Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, İstanbul, Yön Yayınları, 1965, s. 96

okumuşları ilerici ve devrimci olarak görmüşse de¹⁰⁷ Ahmed Rıza örneği bunun aksinin de olabileceğini gösteriyor. Bu durum, sadece, Ahmed Rıza Bey ile de sınırlı değildir üstelik. Fransa da kalmış diğer Jön Türk önderlerinin önemli bir kısmının da devrimci olduğu söylenemezdi. Ancak, farklı bir sosyal tabandan gelen “halk çocukları” olan İttihadçılar için durum daha farklı bir seyir izleyecektir.¹⁰⁸ Halk gücünün ve örgütlülüğünün farkına ilk olarak onlar varacaklardır.¹⁰⁹ Halka mesafeli kalmayarak, onları örgütlemenin gereğine de onlar inanacaklardır. Halkın “birincil” sorunları ancak bu kitle için bir anlam ifade edecek, uygulanacak değişik yöntemlerle düzenin ve yapının değiştirilebilir olduğuna da bu kişiler inanacaktır. Meşrutiyetin siyasal bir laboratuvar haline getirilmesi de bu anlayışın bir sonucuydu. Laboratuvar kanaatimize göre 1908’de değil 1905’te kurulmuştu bile ve her türlü deneye hazır bir gönüllü grubu hiçbir fedakârlıktan kaçınmayacak, sonuç almak adına neredeyse her şeyi yapmaya hazırdı.

Sosyal yaşamın da kendine göre kanunları olduğuna “bilimsel” olarak inanan Ahmed Rıza Bey’e göre yapılması gereken söz konusu “çıplaklar” ya da halk için çalışmak değil bu kanunları¹¹⁰ hakkıyla öğrenmekti. Harekete geçmek için pek acele etmiyordu. İçinde bulunulan koşullar ilerlemenin hangi yönde olacağı-

107-Berkes, *age.*, s. 88-89

108-Erik Jan Zürcher. “The Young Turks – Children of the Borderlands?”, *International Journal of Turkish Studies*, Sayı: 9/1-2, 2003, s. 275-285.

109-Şura-yı Ümmet’te o güne kadar göz ardı edilen anarşist ve işçi hareketine karşı artık sempati ile yaklaşıldığı görülür: “Fakiriz, zulüm görüyoruz. Bize takat ve tahammülsüz derecelerde iş gösteriyorlar. Tahkir ediliyoruz. İnsan gibi değil belki duçar oldukları zulüm ve gadre karşı hiçbir ses çıkarmaya hakları olmayan esirâ muamelesi görüyoruz. [...] Üzerimize yüklenen bâr-ı azimde bizim reyimiz yoktur. Duçar-ı fakr olan milletden cebren alınan bu paranın kimin için alındığını ve nasıl sarf edildiğini bilmiyoruz bile.” Halktan vergi vermemelerini, çünkü vergi olarak toplanan para ile ne yapıldığının belli olmadığını iddia eden Jön Türkler belli ki farklı açılımlara olumlu yaklaşılmaya başlamıştı. “Okuyub İbret Alınız”, *Şura-yı Ümmet*, 19 Şubat 1905, s. 2-3

110-Dr. Bahaeddin Şakir Bey bilimsel yöntemlerle toplumun değiştirilmesi gerektiğini iddia eden Prens Sabahaddin’e hiçbir biçimde inanmıyordu. Benzer bir şekilde toplumu değiştirmek isteyen Ahmed Rıza Bey’in fikirleri de bu kişi ve diğerleri için pek ikna edici değildi. Sadece lider bir figür olarak hareketin meşruiyeti için ve yazdıkları özünde ittihadçılarla ters düşmediğinden ve tabii ki şöhreti nedeniyle cemiyet içinde kalabilmiştir. İşte Dr. Bahaeddin Şakir Bey’in Prens Sabahattin ve onun bilimsel yöntemiyle ilgili fikirleri: “Frenklerin kendi hayat-ı ictimâiyelerini nazar-ı itibara alarak, tertib eyledikleri bir fenn-i ictimâin biz de aleyhinde değiliz. Bu fennin heyet-i ictimâiyemize tatbikine gelince, bugün Avrupa’da bile hiçbir millet tarafından aynen kabul edilmemiş ve arasında zuhûr ettiği millete bile muhtelif aksama ayrılmış birer fennin tercüme suretiyle memleketimize nakli bir deva-yı âcil ve müessir olabilir mi? Şimdiye kadar vukua gelmiş ihtilallerin, inkılâpların hangisini fenn-i ictimâ husûsî getirmiş? Fenn-i ictimâ sükûn ve asayiş içinde bulunan her bir memleketde tatbik olunabilir. Ateş içinde yanan bir memleketi ilac-ı müessir ve acil olamaz. Bu iddia ve faraziyyatın her geçen günü hayatından büyük bir kısmını alıp götüren bir deva-yı acile muhtac olan vatana ne lutfu olur?” Prens Sabahattin, *Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne Bütün Eserleri*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 201

nı zaten göstermekteydi. Yapılması gereken iş kişisel verimliliği yükseltmekti. 1890'larda genel anlamda üretimin arttırılması gerektiğine inanıyordu. Eğitim de bunu gerçekleştirmek için insanî altyapıyı hazırlayacaktı.¹¹¹

Ahmed Rıza Bey, mutlak bir Abdülhamid düşmanı olmadığı gibi,¹¹² her fırsatta Saltanatın kaldırılmaması gerektiğini belirtiyordu. Bu, Ahmed Rıza Bey'in, en sonuna kadar, sadık kaldığı siyasal tutumunun temelini oluşturdu. Meşrutiyet ilanından sonra gazetelere verdiği röportajlarda bu tercihi özellikle belirtmişti. Bu nedenle "Sultan Hamit Han Lütüfkâr bir şekilde halkına bahşettiği Anayasa'yı uygulamaya koydu"¹¹³ diyerek, enteresan bir cümle kurmamıştı aslında. Röportajı yapan gazeteci şaşırmıştı muhtemelen, ne de olsa on dokuz senesini gurbette çürütmüş muhalif bir lider değil miydi Ahmed Rıza Bey? Hükümdar öyle bir çırpıda atılıp kurtulması gereken birisi değildi. Çünkü diyor Ahmed Rıza Bey, "İlerlemeleri de yakından izliyoruz. Bununla beraber gelenek-göreneklerimizden ve anlayışımızdan pek uzaklaşmak istemiyoruz."¹¹⁴ Gelenekten kopuşu organik bir yapı olan toplumun dengesini bozacağı için kabul edemezdi. Ona göre saltanat, toplumsal düzeni sağlamak adına bu gelenek ve göreneklerin kuşkusuz en önemlisi durumundaydı. Cemiyet içi çekişmeler bu tavrında her hangi bir önemli değişiklik meydana getirmemişti. Abdülhamid karşıtı ittifak içinde yerini almıştı. Ancak, bu durum bile, bize fikirlerinin değiştiği göstermez, sadece politik davranışını gösterir.¹¹⁵ Dr. Bahaeddin Şakir Bey ile aynı oluşumun bir parçası

111-Mardin, *age.*, s. 182

112-Sultan kendisiyle görüşen kişilerin üzerinde olumlu bir intiba bırakmakta pek mahirdi. Ancak yakın çevresi dışında yaptığı görüşmeler sınırlı kalıyordu. Bu nedenle istibdad yönetimi kendisine değil çevresine teşmil ediliyordu. Bunun çoğu zaman siyaseten bir tavır olduğunu özellikle belirtmeliyiz. Nitekim Prens Sabahaddin bile gelenek içinde kalarak işe sultana ârıza yollayarak başlamıştı. Mizancı Murad ve Ahmed Rıza Beyler zaman zaman sultanı suçlasalar bile bu jargon çerçevesi içinde kalmaya özen göstermişlerdir. Murad Bey'in Mizanı çıkarırken belirttiği gibi, "Mizan yalnız halkı değil,, gayr-ı meş'ul etrafı rezileye kurban olmuş bildiğim padişahı da âgâh edecek bir fânûs-i ziyâpâş olacaktır." Mizancı Murad, "Meskenet Mazaret Teşkil Eder mi" s. 90'dan aktaran: Birol Emin, *age.*, s. 83

113-İsmail Güven, "Ahmed Rıza'nın Kaleminden II. Meşrutiyet", *Toplumsal Tarih*, Sayı: 182, 1999, s. 52

114-Güven, *age.*, s. 53

115-Hilmi Ziya Ülken, Ahmed Rıza Bey'in ilk zamanlarda Batılı devletlerden yardım talebinde bulunduğunu, daha sonra ise bu devletlerin Osmanlı aleyhine çalıştığına karar vererek bu fikrini değiştirdiğini iddia etmişti. Ancak bu yardımın mahiyeti pek açık değildir. Kast edilen Batılı güçlerin Jön Türkleri desteklemesi ise Ahmed Rıza Bey bu desteği her zaman aramış ve arzu etmişti; çünkü Avrupa kamuoyunu etkilemek gibi bir amacı vardı. Ayrıca bazı zamanlar ittifakların durumuna göre İngilizlerin desteğini almak istemişti. Bu destek çağrılarının faydası yok değildi; Fransa'daki hukuk mücadelesi sürecinde kendisine verilen destek onun faaliyetlerine devam etmesini sağlamıştı. Ancak doğrudan yabancı müdahalesini hiçbir zaman talep etmemişti. H. Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1979, s. 124

olması başka türlü ifade etmek zordur; çünkü Dr. Bahaeddin Şakir için “arzu edilen noktaya vüsûl için her iyi yol en kestirmedir.”¹¹⁶ Ancak Ahmed Rıza Bey için fikirler fiilden önce gelmek zorundaydı; çünkü düşünceden “evvel olan her fiil” zalimliklerdir.¹¹⁷

Sonuç Yerine

Ahmet Rıza Bey’in siyasal ve fikri yönelimlerini yeniden ele geçirmeye çalıştığımız bu çalışmamızda Ahmed Rıza Bey’in fikri gelişim sürecinde içinden çıktığı toplumsal sınıfın daha sonra savunacağı fikirlerle nasıl etkilediğini göstermeye çalıştık. Bundan ayrı olarak Paris yıllarında oldukça yakın bir ilişki kurduğu pozitivist cemaatin ve buradaki entelektüel çevrelerle girdiği ilişkinin de onun üzerinde dönüştürücü bir etkisi olduğunu da iddia ettik. Ahmed Rıza Bey her şeyden önce bir Osmanlı/Türk münevveriydi, bu yönüyle devletin kurtarılması ve bunun da savunulması gereken Osmanlı Türkleri etrafında gerçekleştirilmesine inanmaktaydı. Bu görüşleri pozitivistizmle uyumlu olduğunu belirtti.

Ayrıca Ahmet Rıza Bey’in Paris’te kaldığı dönemde Fransız milliyetçiliğinin en önemli dergilerinden “Action Française”in de Ahmed Rıza Bey’in siyasi fikirlerini –en azından dolaylı olarak- etkilediğini gösterdik. Derginin editörü Maurras, Comte’u Fransız Katolik milliyetçiliği için temel kabul etmesi Ahmed Rıza Bey’in de üzerinde düşünmüş olacağı bir konu olmalıdır.

Bir pozitivist olarak geleneği, başka bir şekilde söylersek, İslam’ı gerçekten inandığı için olmasa bile kurulu düzenin devamını sağlamak amacıyla savunduğunu da gördük. Bu tutum ve taraftarı olduğu düzen, onun gerçek anlamda bir devrimci olmasını önlese bile özgün bir Türk milliyetçisi olmasına kesinlikle engel olmamıştı. Ahmed Rıza Bey’e göre bir İslam devleti olan Osmanlı’nın yaşaması için tek çalışan Türkler olduğundan “Millet-i Hâkime” konumunda olmaları gayet doğaldı. Pozitivistizm ile de uyumlu olduğunu gördüğümüz bu iddia örtük ve oldukça özgün bir milliyetçiliği içinde barındırmaktaydı.

¹¹⁶-Filiz Cengiz, “Dr. Nazım ve Dr. Bahaeddin Şakir’in Kaleminden İttihad ve Terakki Cemiyeti”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1997, s. 17

¹¹⁷-Yine Neşriyat, *Şura-yı Ümmet*, 10 Teşrinievvel 1904, Sayı: 1

“Oluş” Merkezli Okuma

İhsan Eliaçık

Dinin, en genel anlamıyla “varlık telakkisi” oluşturmak manasına geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü din insana temel bir varlık telakkisi verir, kişi bu varlık telakkisi ile dünyaya ve olaylara bakar, hayatta takip edeceği yolu ve davranışlarını ona göre ayarlar.

Din ve şariat kavramı Arap muhayyilesinde en genel anlamıyla takip edilecek “yol” anlamına geldiği için, diğer milletlerde buna benzer kavramların belirdiğini görüyoruz. Hind’deki “Shankara Dharma”, Türklerdeki “Töre”, Çin’lilerdeki “Tao”, İbranilerdeki “Torah-Tevrat”, Yunanlılardaki “nomos veya ratio” hemen hemen aynı anlama gelir. Kişinin hayatta takip edeceği temel yol, varlık telakkisi, uyacağı “kanun üstündeki kanun” anlamında...

Şu halde din (yol) arayışı evrenselidir. Çeşitli milletlerde değişik kavramlarla ifade edilmiştir. Diller nice nice ama arayış birdir... Din böyle olduğuna göre “anlayış”tan kastımız da onu kavramak, bir yere oturtmak, varlığın ve hayatın temel kavramlarını birbiriyle ilişkilendirmek, buradan bir temel fikriyat çıkarmak manasındadır.

Bu çerçevede beş varlık kategorisi temel olmaktadır: Tanrı, evren, insan, devlet ve toplum... Bunların her birine yönelik mantığın temel soruları sorulabilir; Ne, nasıl, nerede, ne zaman, ne şekilde vs. Tanrı nedir? Nasıldır? Nerededir? Ne yapar, nasıl yapar? Evren nedir? Nasıldır? Ne şekildedir? Nasıl işler? Nerede başlar, nerede biter? İnsan nedir? Kimdir? Nereden gelmiştir? Nereye gitmektedir? Ne yapmalıdır, nasıl yapmalıdır? Devlet nedir? Varlığına gerekçe nedir? Manası nedir? Kim yönetmelidir? Nasıl yönetmelidir? Ne yapmalıdır? Toplum nedir? Irklar ve milletler nasıl oluşmuştur? Halk nedir, kavim nedir? Millet nedir? Ulus nedir? Ümmet nedir?

Ve bu kavramların birbirleriyle ilişkisine dair sorular: Allah-evren ilişkisi nasıldır? Tabiat nedir, doğa nedir? Dehr nedir? Allah-insanla nasıl bir ilişki içinde-

dir? Allah insanla nasıl konuşur? Vahiy nedir, Kelam nedir? Dua nedir? İbadet nedir? Kur'an' nedir? Kitap nedir? Peygamber kimdir? Nasıl bir insandır? Diğer insanlardan farkı nedir? Sünnet nedir, Hadis nedir? Allah-devlet ilişkisi nedir? Devlet Tanrı'nın bir bağıışı mıdır? Otoriteyi Tanrı mı seçer, toplum mu seçer? Allah-toplum ilişkisi nedir? Allah toplumları ayrı ayrı mı yaratmıştır? Tek bir insan yaratmış ondan mı türemiştir? İnsanın yaratılışı evrim şeklinde mi olmuştur? Olmuşsa nasıl olmuştur? Nerede olmuştur? Biz kimden türemişiz? Nasıl ırk ve millet haline gelmişiz? Keza Tanrı-devlet, insan-devlet, toplum-insan, toplum-devlet, evren-insan vs. bu beş temel varlık kategorisinin birbiriyle çapraz ilişkileri ile ilgili birçok soru daha bunlara eklenebilir...

Bütün bunlar bize temel bir din anlayışı verir. Bununla hayata ve olaylara bakarız, gidişatımızı belirler, davranışlarımızı ayarlarız.

Şu an Müslümanların zihnindeki din anlayışı esas itibariyle geçen bin yıl boyunca bu konular üzerine kafa yoran fakih, müçtehid ve filozofların din anlayışına dayanmakta olup, oradan beslenmektedir. Geçen bin yılın inşacıları ise tarım dönemi çağının düşünürleri idiler. Her biri bir askeri tarım imparatorluğu vatan-daşı (tebası) idi. Kendi çağlarının ön kabulleri doğrultusunda bir varlık telakkisi oluşturdular, bu konuda kitaplar yazdılar. O çağlar değiştiği için bu ön kabullere dayanan varlık telakkisinin veya din anlayışının da değişmesi gerekmektedir.

Keza bu düşünürler yoğun bir şekilde Pers ve Bizans din anlayışlarıyla temas halindeydiler. Bunlardan yoğun bir şekilde etkilendiler. Kendilerince sentez yolları aradılar, çağlarına uygun din anlayışları geliştirdiler. Onunla sorunlarını çözdüler ve mutlu da oldular belki...

İnsanlık yüz yılda bir yenilendiğine göre -ki yüz yıl sonra şu an yaşayan hiç kimse hayatta olmayacak- din anlayışları da yüz yılda bir yenilenmelidir. Böylece İslam'ın üzerinden koskoca 14 yüz yıl geçti. İlk üç yüz yılda bir yenilenme süreci vardı ama sonra dondu, tıkanıdı...

İşte dini paradigmayı değiştirmek derken bu yüzyıllar boyu birikmiş, gecikmiş yenilenmeleri kastediyoruz...

Allah, Peygamber, Vahiy, Kitap

Diğerlerine geçmeyelim, Allah-İnsan ilişkisi ile ilgili, dolayısıyla bu bağlamda Allah, Peygamber, Vahiy, Kitap ile ilgili paradigma değişikliğinin neler olabileceğini tartışalım. Bu tartışmanın "din" üzerinden değil "din anlayışları" üzerinden yapılması gerektiğini bir kez daha hatırlatalım. Zira dinin sahibi Allah'tır. Ama

din anlayışlarının sahipleri bizleriz, şahsi muhayyilemiz ve idrak havsalamızdır...

Kevn (oluş) vecd (buluş) kabiliyetinde yaratılmıştır. Yani insanlık vicdanı sıkıştığı zaman kendi yolunu bulacak kabiliyettedir. Dini anlayışta insanlık derin buhran, manevi kriz ve dimağ donması anlarında içinden bir el-emin çıkarır. Bu kişi varoluşu sorgular, insanlığın temel sorunları hakkında arayışa girerek öne çıkar. Allah bu insanın yürek temizliği üzerinden insanlığa seslenir, mesaj verir. Bu kişiye peygamber, bu seslenişe de vahiy denir. Bu sesleniş sonucu ortaya çıkan metne de Allah'ın kitabı; Kur'an, Tevrat, İncil vs.

Peygamber mesajlarını bir dil ve kültür evreni üzerinden verir. Söylediklerinin ilk örnekliğini yaşadığı toplumun verilerini kullanarak hayata geçirir. Peygamber ne konuşmazlık eder ne de başka bir toplumun anlamayacağı veriler kullanır. Kendi dil ve kültür evreni üzerinden söyleyeceğini söyler, yapacağını yapar. İçinde yaşadığı toplumu ilgilendiren veriler ise o toplumda kalır. Yani evrensel olanlar sürer, tarihsel olanlar yenilenir.

Bu şekilde birçok peygamber gelmiştir. Hepsinin de amacı "insan-ı kamil" yetiştirmekle birlikte "medine-i fazıla"yı da kurmaktır. Yani ahlaklı, erdemli, dürüst insanlar yetiştirmek ve adalete dayalı bir dünya düzeni kurmak... Bunun için görüyoruz ki peygamber hareketleri "ahlakilik temelinde gelişen siyasi-sosyal hareketler" olarak temayüz etmiştir.

Bu anlamda bütün peygamberler bütün insanlığa gönderilmiştir. Hepsinin de amacı insanlık vicdanını diri tutacak, temel insani değerleri hayata geçirecek, insanlığa örnek olacak evrensel bir ümmet kurmaktır. Bunu kimisi başarmış, kimisi başaramamıştır. Hatta bize göre sadece Hz. Muhammed ile başarılı olmuştur. Sadece onun kurduğu ümmet tarihte kalıcı olmuş, bir varlık gösterebilmiştir. Diğerleri ona bir ön hazırlık gibi olmuştur. Oysa hepsinin de amacı Hz. Muhammed'in yaptığını yapmaktır. Buna kimisinin ömrü yetmedi, kimisi asıldı, kimisi çarpmışa gerildi, kimisi suikasta uğradı vb. Zira peygamberlerin başlattığı "iyilik" hareketlerinin kimi "kötülük" odaklarını tedirgin etmesi kaçınılmazdı.

Hiz. Peygamber vefat edince geride kalanlara rehber olacak bir metin bıraktı. Bu anlaşılabilir bir şeydir. Zira peygamberin aramızdan seçilmiş bir insan olarak bütün çağlar boyunca yaşaması imkansızdır. Elde en azından bir metnin olması, zihinlerin toparlanması ve söz etrafında toplanma için şarttır.

Bugün kimi reform ve yenilik çağrılarının Kur'an referans gösterilerek temellen-
dirilmeye çalışıldığını görüyoruz. "Tek kaynak Kur'an" veya "Kur'an bize yeter"
yollu ifadeler bu anlayışın sloganları olarak göze çarpıyor.

Kur'an'ın tek otorite olmasını savunan bu tür "metin merkezli" düşüncelerin açmazları olduğunu görmekteyiz... Kur'an metni olması durumu değiştirmiyor, nihayetinde metin metindir.

Canlı bir obje olan insan merkezli düşünce Kur'an'ın veya Allah'ın bir tarafa bırakılması anlamına gelmez. İnsanoğlunun çevresine kendi cenahından bakması anlamına gelir. Kur'an merkezli düşünmek, kendini Kur'an yerine koymaya kalkmak anlamına gelir. Halbuki insan canlı, Kur'an ise cansız bir metindir. Her ikisi arasındaki ilişkide ister istemez canlı olan merkezdedir.

Keza Allah merkezli düşünmek de mümkün değildir. Zira insan kendini Allah yerine de koyamaz, yani etrafa Allah'ın gözüyle de bakamaz, ancak kendi gözüyle bakar. Bu bakış olsa olsa Kur'an'dan veya Allah'tan etkilenecek olabilir. Bu durumda insan kendi merkezli düşünür ve fakat bir dış uyarıcıdan boyuna etkilenir.

Şu halde ontolojik olarak insan kendisini ne Kur'an, ne de Allah yerine koyamaz, bu mümkün değildir. İnsan insan, Kur'an Kur'an, Allah da Allah'dır. Bunlar birbirinin yerine nasıl geçebilirler? Oluştaki her şey yerli yerinde durur fakat dinamik bir etkileşim sürer gider.

Merkezde işin tabiatı icabı insan vardır. "Tanrı merkezli" veya herhangi bir "metin merkezli" düşünce esas alındığı söylense bile merkezde olan yine insandan başkası değildir. Bu çerçevede Müslüman bilinç çevresinde bulanık her şeyle dinamik bir ilişkiye girer; Tanrı, doğa, tabiat, Kur'an, kutsal kitaplar, beşeri metinler vs...

Çünkü insanı çevreleyen bu varlıklar, nesneler, objeler, olaylar ve metinler onun zihnini açan, harekete geçiren, kıskırtan, kıvılcımlar çaktıran birer uyarıcıdır. O, bütün bunlardan alacağını alır ve varlık telakkisini ve yolunu oluşturur.

Şu halde aslolan merkeze neyin konulup konulmayacağı değildir. Zaten her durumda merkezde olan insanın, kendi dışından gelen bu uyarıcılardan hangisine kendisini açıp açmayacağıdır. Düşüncesinin oluşmasında hangi etkiyi "değerli" bulup bulmayacağıdır.

Dini anlayışta mutlak bilgi ancak ve sadece Allah ile doğrudan görüşmekle / konuşmakla mümkündür. Bu anlamda Kur'an bu konuşmalardan en sonuncusunun ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Konuşan peygamber on dört asır önce vefat etmiştir, şu an aramızda yoktur. Konuşulan Allah ise yedinci yüzyıldan sonra bu son kitabın uyarılarına esas alarak yolumuza devam etmemizi istemektedir.

Ancak Allah tabiatı yaratıp kendi haline bırakmadığı gibi, insanlık ile konuşmasını 7. yüzyılda bitirmiş de değildir. Yaratma nasıl ezeli ve ebedi bir süreç ise, Allah ile dinamik ilişki de insanlık vicdanının alma kabiliyetine paralel canlı bir süreçtir. Asıl pasif tanrı anlayışı bu tür ilişkilerin bir daha olamayacağını ileri süren anlayıştır... Ancak ilişkinin boyutu, çapı ve derinliği insanlığın yaşadığı şartlar, şair-i İslamiye'nin yeryüzünden silinip silinmemesi, doğru zaman-mekan ve lekesiz, uyanmış bir vicdanın hepsiyle birden doğru orantılı olmaktadır...

Ümmete rehber olarak Kur'an'ın bırakılmasıyla sadece metin, herhangi bir metnin başına gelebilecekler için açık hale gelmektedir; yanlış anlama, yazarının kasretmediği manalara çekme, kendince yorumlama, anlamama vs. Şu halde nasıl olurda sadece metin merkezli düşünebiliriz?

Esasında Kur'an bilgi kaynağı değil, bilinç kaynağıdır. Epistemolojiden ziyade ontolojiye dahildir. Bilgi kaynağı olmaktan ziyade, bilgiye ulaşacak olan insanoğluna hitaptır. İnsanı çevresine tepki vermeye çağırır. Onda "Allah" şuuru uyandırarak hayat yolculuğunda "birlikte yürümeye" davet eder. Bu şuuru uyandıktan sonra her tür bilgiye insan kendisi ulaşacaktır.

Bilgi ise yeryüzüne saçılmıştır; doğa, tabiat, kainat, tarih, coğrafya, fizik, kimya, ilahi hitaplar, peygamber sözleri, bilge deyişleri, atasözleri, insanlar, müminler, kafirler, doğu, batı vs. hepsine saçılmış vaziyette "orada öylece" durmaktadır. İnsana düşen bunları arayıp bulmak, esaslı bir hakikat arayışına girmek, bilgi Çin'de de olsa arayıp bulmaktır.

Buradan Kur'an'da hiç bir "bilginin" yer almadığı anlamı çıkmaz tabi. Kur'an tabi ki diğer metinlere nazaran rüçhaniyete, yani öncelenmeye layıktır. Fakat bu bütün her şeyi ondan öğreneceğimiz, ondan başkasına başvurmayacağımız anlamına gelmez. Zira Kur'an mahdud sayıda bilgi verdiği yerde bile esas itibarıyla bilinç oluşturmak istemektedir. Kur'an'ın yazılı bir metin olarak, tekrarlı, kesintili, vurgulu ve monoton değil dalgalı akışında bunu görmek mümkündür. Esasında Kur'an, derun-i dile ve can-u gönüle yönelmiş bir hitabettir.

Bilgi açık tabiatla, oluş halindeki süreçte, yaşayan hayattadır. Nitekim Kur'an'da daha çok insanlığın o ana kadar hiç bilmediği yepyeni şeyler değil, bilip de uygulamadığı, oralı olmadığı, çeşitli sebeplerle savsakladığı o çok "bilenen" konuların adam gibi hayata geçirilmesi ısrarlı bir şekilde vurgulanmaktadır.

Bize göre Kur'an bize hakikat arayışında yoldaş olmak ister, yardım eder, aptalca bir yanlışlığa düşmememizi sağlar, batıl bağımlılıklardan kurtarır, özgürleştirir. Soyut bir "Allah" kavramının peşine düşürerek, somut her şeyden bağımsızlaş-

mamızı sağlar. Ama benden başkasını hiç görmeyin, duymayın da demez. Bu anlamda Kur'an "bilfiil oluşa" gönderme yapan, esas itibariyle ona işaret eden bir kitaptır.

Kur'an işaret parmağı gibidir. İşaret ettiği yöne gitmemizi ister, işaret parmağının kendisi ile uğraşıp durmamızı değil. İşaret parmağının etrafında bir dogmatizm oluşturmamızı istemez. Daha önce böyle yapan örneğin Yahudi hahamlarını şiddetle eleştirir. Kur'an "akıl ve vicdanın" önünü açmak ister. İnsanı bağlarından kurtararak, zindanlarından çıkararak özgürleştirmek ister. Fakat biz onu dönüp, akıl ve vicdanı boğan bir "nass" haline getirmişiz. Burada nass vahiy değil, vahiy etrafında sonradan örülen dogmatizmlerdir. Kelimelerden kehdi etrafımıza ördüğümüz hisarlardır. Bir rüzgar esmesiyle viran olacak hisarlar...

Kur'an'ın işaret ettikleri ise insan, tabiat, kainat ve hayatın ta kendisidir. Allah, adeta ilhamınızı oradan alın, bilgiyi oradan çıkarın diyor. Çünkü onlar benim davranışlarım, karakterim diyor... Her şey açık tabiatta, kainatta ve hayatta, bunları idrak edin, ilişkiye girin, kavrayın, anlayın diyor...

Dil ve Hakikat

Hakikat dediğimiz şey sadece dilde ifade edilmiş olamaz. Bu Grek filozoflarının mantığı olur. Onlara göre hakikat dilin ırnkanları ile akli kavramlarla ifade edilip anlaşılabilir. Oturduğun yerden matematiğin ve geometrinin kavram analizlerini yaparak gökyüzünü açıklayabilirsin. Dilde oluşan her kavramın ontolojik bir karşılığı vardır. Dil bu anlamda yeterlidir, varoluşsal bir gücü vardır. Nitekim Eflatun "Bilmek hatırlamaktır" demiştir.

Şimdi, her şey Kur'an'da var, Kur'an bize yeter denildiği zaman, Yunan'ın teorikçi mantığını kullanmış oluyoruz. Aslında çoğu geçmiş İslam uleması hakikatin dilde tezahür ettiği düşüncesiyle, her şeyi dil açıklamalarıyla hallettiklerini sanmışlardır. Malum, geçmiş islami ilimlerin neredeyse bütünü Aristocu mantıkla kaleme alınmıştır. Kelamda Allah'ın zati subuti-sıfatları ayırımından, usul-i fıkıhta muhkem-mücmeler, lügatte fiil-fail-mef'ul tanımlamalarına kadar hepsi aynı mantığın ürünüdür. Bu ise oluşu dondurmak, kelime hisarlarına hapsedmek, sözele gömmekten başka bir şey getirmemiştir. Sonuçta Gazali bile "Mantık bilmenin ilmine güven almaz" diyerek, oluş ve akışı ürettiği "mantık hisarı" ile donduran, sabitleyen, tarif ederken de tahrif eden Aristocu mantığa mahkum olmuştur. Bu mantık üzerine bina edilen din anlayışının tanrısı da mantığı gibi statik olmuştur; değişmeyen, muharrik-i evvel bir tanrı... Tanrı da değişme ve

yenilenme olmadığına göre gerisini artık konuşmaya bile gerek yok; şu anki alem mümkün alemlerin en iyisidir! iş bitmiş aslında...

Metni dikkate almak ile merkeze koymak aynı şey değildir. Metni düşüncemizin merkezine koyduk dense bile koyulmuş olmaz... Çünkü metin dışarıda, ama akıl ve düşünce bizzat kişinin içindedir. Metni dışarıdan aldığımız zaman, o akıl süzgeci içinde bir yere oturmuş oluyor. Her sözü ayetle hadisla biten bir Zahirî de aslında kafasına göre konuşmuş oluyor. Zira kafası olmasa o ayetleri o şekilde peş peşe sıralayamaz, konuşma içinde kullanamaz, “kompoze” edemez. “Ben değil Kur’an böyle diyor” demesi, sadece görüşüne karizmatik bir destek sağlar. Kur’an’ın Zahirî de aynıyla dile geldiği anlamına gelmez.

Ses ve harf “zat” değildir. Zatın niyetini açığa vurduğu araçlardır. Kur’an okuduğumuz zaman Allah ile konuşmuş olmayız, onun sözü ile tek yanlı bir monologa girmiş oluruz. Çünkü metin canlı bir zat olmadığı için sana anında cevap veremez. Bütün gücü dizilmiş cümlelerdedir. Dile gelip konuşamaz, yeni açıklamalar yapamaz, yanlış anlamalara cevap veremez. İstismarcının dilini tutamaz. Dil ise canlı bir insanda fonksiyonlarını ifa edebilir. Harfleşmiş bir anlatı aktif canlılıktan yoksun olduğu için istismar edilmeye açıktır. Bu anlamda Allah “sözünü” insanoğlunun vicdânına emanet etmiştir. Onu istismar etmemesinin, başka malalara çekerek eğip bükmemesinin tek garantisi, Kitabın daha ilk girişinde de hatırlatıldığı gibi “muttaki” olmaktır.

Şu okuduğunuz satırlar canlı bir dış etki olmaksızın kırk sene geçse böylece kalır, hatta kalmaz kitap sayfalarıyla birlikte sararıp solar, belki de kül olur uçar. Bunları canlı bir aklın kullanması lazım. Bu anlamda donuktur. Sözün gücü her dönemin insanına hitap etmesi, hitap alanım zamana ve mekana yayabilmesindedir. Dini söylem evrensellik iddiasını sürdürmek istiyorsa minimum kalmak durumunda. Aksi halde tarihin bir dönemiyle birlikte o da geçerliliğini yitirir. Kur’an’ın hukuksal söyleminin minimum kalmasının nedeni üzerinde iyi düşünmeliyiz...

Sonuç

Oluş (insan, hayat, tabiat, kainat) değil, dil merkezli, harflere hapsolmuş, dondurulmuş, sınırlılık (huruf) özelliği ile “metin merkezli” anlayış bu açılardan önemli açmazlarla maluldür. Bu açıdan bakıldığında Kur’an’ın “metnini” otorite ilan etmekle, hadisin “metnini” otorite ilan etmek aynı şeydir. Mantık aynı mantıktır; metin merkezilik... Buradan bir yeniliğin ve açılımın çıkması mümkün görünmemektedir.

Halbuki oluş devam ediyor... Mutezile'nin savunduğu gibi Allah'ın ilmi süreç içinde değişebilir. İkbâl'in dediği gibi de ilahi hayattaki bu dinamik yenilenme kemale doğru değil, kemal içindedir. Yani bu yenilenmeler O'nda bir eksilme ve fazlalık meydana getirmez. Bu, Allah'ın kemale doğru evrilmesi değil, tamlık içinde kendi açınıdır. İbni Arabî'nin dediği gibi de "Allah kulunun zannı üzerine tecelli eder". Bir dönemdeki tecelli bütün dönemlerin tecellisi olarak görülemez. Zira tecellide tekrar yoktur. Aslolan dildeki tecelliyat değil, oluştaki tecelliyattır. Ve o dinmeyen bir akıştır...

Durum böyle olunca dinamik oluş ve akış tarihin bir döneminde kelimelerle tanımlanarak, sözelleştirilerek, sınırı çizilerek dondurulamaz. Dil sınırlı bir "açıklama" aracıdır, fakat aynı zamanda dil paradoksal bir şekilde bir "sınırlandırma"dır da. Bu, Allah'ın kelâmı -sınırlı bir imkan olan dil aracına başvurduğu için- dahi böyledir. Bu sınırlandırmayı "açacak" olan bilfiil oluşun, yani tabiatın ve hayatın keşf ve müşahedesidir. Keza makas-ı şeria, maslahat-ı mürsele veya murad-ı ilahidir.

İlahi kelâm da sonuç itibarıyla bir dilin imkanlarını kullanmaktadır. Hakikat bütünüyle bu dilde de ifade edilmiş olamaz. Hakikat dili aşan bir şeydir. Bizatihi "oluş" dile sığmaz, Arapça da olsa, ilahi hitap bu dille gelmiş de olsa bu böyledir. Çünkü hakikat bilfiil külli oluşun kendisidir, oluş ise sürekli değişim halindedir. Onu anlamının bin bir yolu vardır. Kur'an'ın metni bu oluşa gönderme yapan, işaret eden bir metinselliştir. Üstelik yedinci yüzyılda, Arap dil ve kültür evreni içinde oluşmuş bir metinsellik... Ve şu an "lafız olarak" da donmuş vaziyette. Oluşun diğer görünüşleri ile birlikte işlenmesi, kaynaştırılması, açıklanması, yorumlanması gerekmektedir.

Bunu sağlayacak olan tarz da bu nedenle "tefsir" değil "tevil" olmalıdır. Yani metni açıklayıp yorumlama değil, metni aslına döndürme, maksada göre yeniden ele alma. Esas itibarıyla İctihad oluşun gerisinde kalmama çabasıdır. Yedinci yüzyılda inmiş metni, oluş ve akışla birlikte sürdürme gayretidir.

Bilim İçin Bilimciliğe Karşı Olmak: Çağdaş Bilgi Üretiminin ıkmazları *

Immanuel Wallerstein

Bilim yaşadığımız bu günlerde bir saldırı ile karşı karşıyadır. Son iki yüzyıldır hakikatin en kati biçimine sahip olan bilim (çoğu insan için hakikatin tek kati biçimi), artık o karşı gelinmez saygınlığını göremiyor. Teolojinin, felsefenin ve halk bilgeliğinin hakikat iddiaları kuşku lu olduğundan, sadece bilimin kesinliği karşılayabileceğine dair inanca sahip olmaya alıştırılmışız. Bilim insanların, bütün bilimsel savların, yeni bilgiler doğrultusunda gözden geçirilip düzeltilmeye tabi oldukları biçimindeki oldukça alçakgönüllü iddiası, bilimi bu rakip hakikat savlarından ayırıyor gibiydi. Bilim insanları, bu rakip hakikat savlarını ideolojik, spekül atif, geleneksel ya da öznel olarak değerlendirip az güvenilir, hatta olabildiğince az güvenilir olduğunu öne sürdüler. Birçoęu için “bilimsel” ve “modern” ismi hemen hemen eş anlamlı hale geldi; ve neredeyse herkes için bu isim müthiş bir övgüye değ erdi.

Fakat son yirmi yıldan beri bilimin kendisi, bilim insanların teoloji, felsefe ve halk bilgeliğine uzun zamandır yönelttikleri saldırının aynısına, maruz kalmaktadır. Şimdi bilim de ideolojik, öznel ve güvenilmez olmakla suçlanıyor. Bilim insanların teorilerindeki birçok *a priori* önermelerin, sonuçta mevcut hâkim kültürel görüşleri yansıtmaktan öte bir şey olmadıkları tartışılıyor. Bilim insanların veriler üzerinde oynayıp, onları manipüle ettikleri ve dolayısıyla kamuoyunun güven duygusunu da zedeledikleri ileri sürülüyor. Bu suçlamalar sürdürülebildikleri düzeyde elbette ki yalnızca bilim insanlarını, kendilerinin de diğer hepsine yönelttikleri aynı tür eleştirel kültürel yargılara maruz bırakacaklardır.

Yakında Mitanni Yayıncılık tarafından yayınlanacak olan Immanuel Wallerstein'in *Bilginin Belirsizlikleri* adlı kitabından alınmıştır. Çeviren Berivan Alataş

Bazı eleştirilerde daha da ileri gidildi. Bu eleştiriler konuyu, evrensel hakikatin olmayışına ve tüm bilgi iddialarının kaçınılmaz öznelliğine getirdiler. Bilim insanlarının bu hepten görecelilik ifadesi olan sert eleştirilere cevabı, bu tür saldırıların irrasyonalizmi geri getirme olarak ifşa etmek oldu. Bazı bilim insanları daha da ileri giderek, bilimsel aktivitenin toplumsal gömülmüşlüğü'nün analizine dayanan en ılımlı bilim eleştirilerinin bile, eninde sonunda nihilist göreceliliğe varan kaygan zemine geçit sağladıkları için, alçakça olduğunu iddia ettiler.

Kültürel olarak bu, bizim dünya genelinde bugün bulunduğumuz yerdir. Kendimizi, kaynakların ve bilgi kurumlarının kontrolü için devam eden mücadeledeki karşılıklı ithamların çatışması içinde buluyoruz. Şimdi, bilimsel etkinliğimizin felsefi önermeleri ve bilgi yapılarının siyasi bağlamları üzerine derinlikli düşünerek durum değerlendirmesi yapmanın zamanıdır.

Yeni bir bilimsel iddianın geçerli ve hatta akla yatkın olduğunu nasıl biliriz? Sürekli artan bilgi uzmanlıklarının karmaşası içinde olmaya koşut, çok az sayıdaki kişi haricinde tamamı, her bir özgün bilimsel iddia için gerek sunulan kanıtların niteliği gerekse de verilerin analizine uygulanan teorik akıl yürütmenin önemi hakkında bireysel rasyonel yargı kapasitesinden yoksundur. Bilim ne kadar “zorsa”, bu durum da o kadar doğrudur. Bu nedenle eğer birimiz *Nature* gibi genel bir bilimsel dergide ya da *Times of India* gibi daha entelektüel bir gazetede X adlı bilim insanının yeni bilgiye dair ileri sürdüğü bir iddiayı okursak, onun mantıklı olduğuna dair güvenimiz nasıl oluşur? Bizler saygın otoritelerin toplu onay kriterlerini kullanmaya eğilimliyizdir. Haber yayım öznelerini, bir güvenilirlik ölçeğine göre sıralarız. Aynısını, yeni önerme hakkında yorum yapan insanlar için de yaparız. Makalelerin veya ismi alıntılanan bilim insanlarının kanıtı değerindeki böyle güvenilirlik ölçeklerini nereden ediniz? Böyle ölçekler çok nadiren yazılı halde bulunur. Bundan ötürü biz aslında bu güvenilirlik ölçeklerini daha başka güvenilirlik ölçeklerinden ediniz. Eğer bildiğimiz diğer “aklı başında” insanlar ‘*Nature* saygın, güvenilir bir dergidir’ derlerse, o zaman genellikle öyle olduğuna inanırız. Böyle üstü kapalı ne kadar çok güvenilirlik ölçeğinin birbiri üzerine inşa edildiğini görmek kolaydır.

Peki bu güvenilirlik ölçeklerini kağıttan evler gibi yıkılmaktan alıkoyan nedir? Bizler bilginin herhangi dar bir alanında birçok “uzmanın” her şeyi yakından inceleyerek, verilerin niteliklerinin zayıf ya da akıl yürütmenin yetersiz olup olmadığını, aksi kanıtların ihmal edilip edilmediğini veya *daha ziyade* bir hilenin olup olmadığını yüksek sesle kamuya duyuracakları ihtimaline bel bağlarız. Böylelikle ilgili uzmanlar arasındaki sessizlik onaylama olarak değerlendirilir ve bu uzlaşma bize güvence vererek bilgi depolama sistemimize yeni hakikatleri katmamıza izin

verir. Oysa tartışma, hakikat iddiasına dair bizde bulunan kuşkuculuğu tahrik eder. Demek ki bizler tekil uzmanlara ziyade kendi kendine oluşturulmuş uzmanlar topluluğuna riayet ederiz.

Fakat, şöyle ya da böyle tek bir ses gibi konuşan bir uzmanlar topluluğunun saygımızı ve güvenimizi hak ettiğine dair inancı nasıl ediniriz? Bu uzmanlar topluluğuna çoğunlukla iki varsayım temelinde saygı ve güven duyarız: güvenilir kurumlarda iyi eğitilmişlerdir ve oldukça tarafsızlardır. Bu kriterler, değer verdiğimiz bir ikilidir. Uzmanlaşmış bilginin edinilmesinin zor, uzun ve titiz bir çıraklık eğitimini gerektirdiğini varsayabiliriz. Sırasıyla, güvenilirlik ölçeklerince değerlendirilen resmi kurumlara dair inancımızı ortaya koyarız. Benzer kurumların birbirini kontrol ettiğini ve bu nedenle de dünya genelindeki karşılıklı değerlendirmelerin bu tür açık ve kapalı ölçeklerin güvenilirliğini garantiye aldıklarını varsayabiliriz. Kısacası, uzmanların uygun yetenekleri olduğuna, bilhassa kendi alanlarındaki yeni hakikat iddialarını değerlendirebilecek yetenekleri olduğuna inanırız. Yani yeterlilik belgelerine ve referanslarına itibar ederiz.

Yeterlilik belgelerine olan inancımızla birlikte, bilim insanlarının görece tarafsızlıklarına da güveniyoruz. Bilim insanlarının (bir kere daha, teologlar, felsefeciler ve halk bilgeliğini sağlayanların aksine), verilerin akıllıca okunmasıyla ortaya çıkan herhangi bir hakikati, bu hakikatleri saklama ihtiyacı hissetmeksizin ya da onları saptırmaksızın ve inkar etmeksizin kabul etmeye ruhsal olarak hazır olduklarına inanırız.

Geçen yirmi yılın kuşkucularının üzerine odaklandıkları şey, tam olarak da iyi eğitim ve tarafsızlıktan oluşan bu bileşim iddialarıdır. Bu insanlar; uzmanlık eğitiminin sıklıkla, belki de neredeyse her zaman, analizlerinde önemli etmenleri ihmal edecek veya böylesi etmenleri saptıracak şekilde örgütlendiğini ileri sürdüler. Bu olgunun, bilim insanlarının toplumsal temellerinin güçlendirilmesinde yalnızca kısmi bir fonksiyonu vardır. Elbette, bilim insanlarının dünya genelinde hakim olan toplumsal tabakadan orantısız bir şekilde saf dışı bırakılmaları ölçeğinde, seçili problemlerin tahribata maruz kaldıkları düşünülebilir. Bu durum, sosyal bilimler açısından oldukça açık-seçik olduğu gibi fiziksel bilimler için de doğruymuş gibi görünüyor. Daha da önemlisi, teorik önermelerin seçimi ve tanımlayıcı metaforların kullanımı meselesidir. Burada bilimsel önyargılar daha az görünür olup derinlerde saklıdır. Bu durum eleştirileri, kasıtlı önyargılar sorununun ötesinde, (bilim insanının da farkında olmayabileceği) yapısal ya da kurumsal önyargılar sorununa götürdü. Eğer tüm bunlar doğru ise, o halde eğitim yetersiz düzeyde yapılmış, hatta muhtemelen olumsuz bir hal almış olmalıydı.

Elbette ki bu durum salt bir eğitim sorunu olmayıp, aynı zamanda bir norm sorunudur. Tarafsızlık normu, modern bilimin kurumsallaşmasının merkezindedir. Bu norm herhangi bir bilim insanı tarafından ihlal edilse bile, ihlal edilmesine yönelik eğilimleri engelleyecek yeterli gücün, normun kendisine haiz olduğu varsayılır. Tarafsızlık bir ön kabul olarak; bilim insanının araştırmayı, analiz mantığının ve veri örüntülerinin onu yönlendirdiği yere doğru sürmesi ve kendisinin de desteklediği bazı toplumsal politikaların zarar görebilmesi ya da takdir ettiği meslektaşlarının itibarlarının zedelenmesi ihtimalinde bile, bu araştırmanın sonuçlarını kamuya duyurmaya hazır olması demektir. Tarafsızlık kavramın özü, bilim insanının yalancılığın aksine tereddütsüz bir şekilde dürüstlüğü seçmesini varsayar. Fakat elbette ki, gerçek dünyada durum böyle işlemiyor. Bilim insanları; hükümetlerden, etkili kurumlar veya kişilerden, meslektaşlardan gelen dış baskılar ve kendi süper-egolarından kaynaklanan iç baskılara maruz kalıyorlar. İstisnasız olarak hepimiz, böylesi baskılara karşı bir noktaya kadar tepki gösteririz. Dahası, büyük bir ferman niteliğindeki Heisenberg prensibi¹ vardır. Araştırma süreci ve sayesinde gözlemlerin yapıldığı yöntem, araştırma nesnesini dönüştürür. Belirli koşullar altında, bu durum nesneyi öylesine dönüşüme uğratar ki, edinilen veriler oldukça güvenilir hale gelir.

Bundan da başka bilimsel kurumun kendi çıkarı, eğitim programının niteliğini zedeleyebilir. Tarafsızlığın korunması temelinde doğruluğu meşrulaşan uzmanların profesyonel bir şekilde sertifikalandırılması sistemi, kurumun tarafsızlık ilkesine yabancı olan ve hatta ona karşıt olan güdülerin meslek içine girmesini küresel bir biçimde sınırlandırmasını sağlar. Oysa sertifika sürecine yönelik politik suistimal de (uzmanların kurumsal otoritesinin karşı tarafında bulunan) aynı şeyi yapabilir. Bu durum iki ateş arasında kalmak gibidir.

Fakat eğer garanti olarak görülen yetkin eğitim ve tarafsızlık, böyle yakın bir inceleme ile yıpranırlarsa, uzmanların beyanlarına hangi temelde güvenebiliriz? Ve eğer bu tür beyanlara güvenemezsek; bilimsel iddiaların, en azından doğrudan yeterlilik talebinde bulunmadığımız bütün o alanlardaki iddiaların geçerliliğini artık nasıl kabul edebiliriz?

Böylesine ciddi bir kuşkuculuğa yönelik, güçlü bir cevap vardır. Eğer, uzmanlara güvenmezsek, birçok şey hakkında bilgiye nasıl sahip olabiliriz? Başka hangi kay-

1- Belirsizlik ilkesi 1927 yılında Werner Heisenberg tarafından öne sürüldü. Kuantum fiziğinde, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesine göre, bir parçacığın etmeni (momentumu) ve konumu aynı anda tam doğrulukla ölçülemez. (ç.n)

naktan, daha güvenilir yargılar türetebiliriz? Eğer uzmanların otorite oldukları iddialarının aslında aldatıcı olduğu savıyla bütün uzmanları reddedersek, daha mı iyi yapmış olacağız? Bu durumu, hepimizin sürekli olarak yüz yüze geldiği temel bir pratik meseleye tercüme edebiliriz: sağlığımızı devam ettirmek. Bir taraftan modern bilim; bize canlı organizmaların bozulabileceğini, yani “hasta olabileceğini” söyler. Aynı zamanda, birçok durumda tıbbi müdahalelerin bu bozulmaları onarabileceğini de söyler. Daha da ileri giderek, birçok vakada tıbbi müdahale eksikliğinde “daha kötü” olacağımızı ve hatta ölebileceğimizi söyler. Öte yandan ise çağdaş doktorların teşhis, prognoz² ve tedavi konusunda hemfikir olmadıklarını biliriz. Bunun yanı sıra, zaman ve bir noktaya kadar da mekân içerisinde çeşitli anlaşmazlıkların olageldiğini biliyoruz (1990’ların reçeteleri 1890’ların reçetelerinden oldukça farklıdır). Ve doktorların hatasından kaynaklanan hastalıklar olduğunu da biliyoruz.

Eğer yüksek ateşimiz varsa, tavsiye ve yardım isteyebiliriz. Eğer bunu bir doktordan almaya hazır değilsek, kimlerden ve neye dayanarak alırız? Aşıkardır ki, ne düzeyde ciddi bir tıbbi müdahalenin tavsiye edildiği bir fark yaratacaktır. Aspirin tedavisi, çok sıklıkla sıradan bir şey olarak görülür. Ama komplike bir beyin ameliyatı tavsiyesi, hastaların tereddüt etmesine neden olur. Sonuçta bir çoğumuz, *faute de mieux*,³ komplike beyin ameliyatı konusunda başkalarının tavsiyesini dinleriz, ama kimlerin? Tabii ki kabul etme noktasında tereddüt ederiz; kuşkularımız konusunda bahse girme noktasında ise daha fazla tereddüt ederiz.

Öyleyse mesele nedir? Bence pireye kızıp yorganı yakmamalıyız. “Bilim için Bilimciliğe Karşı Olmak” başlığını kullanmam da bu nedenledir. Bilimcilik derken kastettiğim şey, bilimin tarafsız ve ekstra-toplumsal olduğuna, hakikat iddialarının daha genel felsefi savları referans almadan kendi kendini idame ettirdiğine ve bilimin bilginin yegane meşru temsilcisi olduğuna yönelik iddiadır. Bana öyle geliyor ki; son yılların kuşkucuları eski zamanların eleştirilerini birçok konu üzerinden basit bir şekilde yeniden canlandırarak, bilimciliğin mantıksal zayıflığını gözler önüne seriyorlar. Bilim insanları, bilimciliği şimdiye kadar yaptıkları gibi cansiperane bir şekilde korudukları müddetçe, bilimin meşruiyetini ortadan kaldıracaklardır.

Aksine, bilim bana insanın temel bir macerası, aslında belki de en muhteşem macerası gibi geliyor. Kanımca bilim, nispeten mütevazı olmakla birlikte kesin-

2- Prognoz: Bir hastalığın süresi ve gelişimi hakkındaki tahmin.(ç.n)

3- Frn: Daha iyisi olmadığına göre.(ç.n)

likle can alıcı olan iki iddiadan oluşur: (1) Herhangi birimizin algısının ötesinde var olan ve var olacak olan bir dış dünya vardır. Bu dünya beynimizin bir fantazisi değildir. Bu iddia ile tekbenici (solipsistic) bir evren iddiasını reddederiz. (2) Bu gerçek dünya *kısmen* ampirik olarak bilinebilir; böylece bu bilgiyi deneysel kuramlaştırma şeklinde toparlamamız imkan dahiline girer. Esas olarak dünyayı baştan sona bütünüyle bilmemiz ve geleceği (önceden belirlenmediği için) kesinlikle doğru bir şekilde tahmin etmemiz ötsel olarak imkansız olsa bile, varoluşumuzun koşullarını geliştirmek ve gerçekliği daha iyi yorumlamak için ne yapabileceğimizi öğrenmeye çalışmak son derece yararlıdır. Fakat dünyanın gerçekliği daima değiştiği için bu yorumların hepsi zorunlu olarak geçicidir ve pratik meseleler hakkında çıkaracağımız sonuçlara dair ihtiyatlı olmak en iyisidir. Tıbbi tavsiyede olduğu gibi tüm hepimizin kendimizi tanımladığı konum, insanın ebedi durumu olabilir. Uzmanlardan asla emin olamayabiliriz, fakat onlarsız da çok daha iyi yapabileceğimiz konusu pek mümkün görünmüyor.

İster küçük ister büyük olsun her türlü kararla karşı karşıyayız. Örneğin, bir bilgisayarın kapasitesini geliştirmek küçük bir karar olsa da sonuçları bağlamında büyük bir karardır. Belki de mühendisler bu teknolojik gelişim sürecinde belli bir düzeyde serbestçe yönetim hakkını vermemiz ve geniş anlamda ustalıklarına güvenmemiz, hepimiz için görece olarak güvenli bir durum sağlayabilir. Burada bile, elbette ki onların dar teknik kararlarını daha büyük ölçekli toplumsal kaygılara (acaba yeni teknoloji sağlığınıza veya çevreye veya kamu güvenliğine ters etki mi yapacak?) tabi kılmak isteyeceğiz. Bu tür, bir bilgisayar mühendisinin uzmanlık alanına girmeyen ve hatta belki de ilgisinin olmadığı sorular sormak isteyeceğiz. Öte yandan bir dünya düzeni yapılandırmak büyük, karmaşık ve birçoğumuz için ortalama davranış kapasitemizden uzak görünen bir karardır. Kuşkusuz, varsayılan uzmanların (politikacı ve akademisyenler) tarafsızlık düzeyi oldukça düşüktür. Yetkinlik belgelerinin anlamlılığı şüphelidir (Ekonomistler topluluğu, bizlere son zamanlarda kamusal politikanın ekonomi üzerindeki etkisi konusunda kaç tane iyi tavsiye verdiler acaba?) Ve fakat bu durum, bir bilgisayarın kapasitesini geliştirmekten çok daha acil ve önemli bir konu olabilir.

Dahası, insanların çoğu da zaten bu durumun farkındadır. Bu aciliyet ile yüz yüze kalan birçok insan dünyanın dört bir tarafında, bilimsel iddiaları bırakıp teolojiye, felsefeye veya halk bilgelğine dayanan bilgi iddialarına sarıldılar. Acaba bu tür alternatif iddiaların daha az güvenilir oldukları konusunda emin olabilir miyiz? Eğer öyleyse, neye dayanarak bu derecede emin olabiliriz? Bu durum aslında çağdaş bilgi üretiminin üstesinden gelmesi gereken temel bir sorundur.

Burası, daha önce sıklıkla birçok yerde yaptığım çağdaş dünya-sisteminden eleştirel kopuşu tekrarlayacağım bir yer değil. Sadece şunu ortaya koyayım ki, bizler bir noktadayız. Soru şudur: Önümüzde duran tarihsel seçenekler hakkında bilimci olmayan bilimsel analizler sunabilecek miyiz, sunamayacak mıyız? Başarılı olmamız halinde çok fazla çalıllığın ilk elden temizleneceğinden kuşku duyulamaz. Bilimciliğin en ağır kısmı, nelerin temizlenmesi gerektiği meselesidir. Bilimsel seçeneklerin değerler ve niyetler tarafından oluşturulmak kadar etkili nedenlerin bilgisi tarafından da oluşturulduğu teslim etmemiz gerekir. Ütopyaları sosyal bilimlerin içine dahil etmemiz gerekir. Nötr bilim insanı algısını terkedip, içindeki ölçsüzlük edimlerini sınırlamış zekice düşünen bilim insanı imajına geçmeliyiz.

Kapitalist Modernitenin Zihniyet Yapısı Olarak Pozitivizm

Mahmut Yamalak

Felsefenin ve bilimin öncelikli konusu gerçeği anlamlandırmadır. Bilimden farklı olarak felsefe, kendisini de anlamlandırma ile uğraşır. Bu da bilimi çözümleme yapmaya götürür. Bilim, olguları parçalayıp diğer olgulardan yalıtarak ele alırken, felsefe; madde ve özgül problemleri bilimin dar disiplininin kurtarır. Gerçeği tanımlamaya çalışan felsefe, öncelikle “tanımlama” ayrıcalığına, yani kendi yönteminden doğan üstünlüğe de karşı koymasındır. Çünkü onun alanı tek tek faaliyetler değil, tüm insan faaliyetleridir. Kendisi de bir insan faaliyeti olduğundan, kendisini de tanımlamak durumundadır. Bilimlere nitelik kazandıran felsefenin hem içten kendine hem de dışındaki dünyaya bakmak, tanımak, anlamlandırmak gibi çifte bir görevi varsa, bu onun bir kısır döngüye kapılmasına yol açmaz mı? Bu soruya yanıt ararken insanlığın (ve elbette) felsefenin de temel problemiyle karşılaşmaktayız. Gerçeklik nedir, insan bilinciyle gerçeklik arasında nasıl bir ilişki vardır. Dışımızda bir maddi dünya var mıdır? Varsa biz onu nasıl algılıyoruz?

19. ve 20. yüzyılda kapitalist modernitenin paradigmasını besleyen pozitivist maddi gerçekliği “üçüncü yol”dan materyalizm, idealizmden farklı olarak yorumladığını öne sürdü. Bu oldukça iddialı önermenin savunucuları kapitalist modernitenin egemenleri tarafından desteklenip beslenince yarattıkları söylemler eğitimde, bilimde ve toplumsal-politik alanda hızla gelişip yayıldılar.

Pozitivizmin Doğuşu

16. ve 17. yüzyıl İngiltere’sinde F. Bacon (1561-1626) ile başlayan ampirist felsefe, insanın bilgiye ulaşması için vazgeçilmez bir metodoloji yaratmayı amaçlıyordu. Marx’ın da işaret ettiği gibi “İngiliz materyalizmi ile tüm modern deneysel bilimin gerçek atası Bacon’dur.”¹ Bacon yeni bir yöntem ve yeni bir yaklaşım önerdiği ça-

lılmasıyla ardından gelen T. Hobbes, J. Locke ve D. Hume ampiristlere de ilham kaynağı oldu. Ancak pozitivizm, pozitivistlerin adlandırmasıyla “felsefesiz felsefe” olarak 19. yüzyıl Avrupa’sında Fransa’da doğdu. Napolyon savaşları sona ermiş ve restorasyon rejimi kurulmuştu. Marx’ın “komedi” olarak tanımladığı bir gelişme sonucunda Luis Philipp’in iktidara gelmesi, ülkede ve giderek Avrupa genelinde yeni bir toplumsal ve sınıfsal durum yarattı. Burjuvazi emekçilerin de yardımıyla feodal aristokrasiyi yenmiş, üstünlüğünü sağlamıştı. Luis Philipp’i kral yaparak kalan feodal kurum ve yapılarla uzlaşabileceğini, ittifak kurabileceğini ilan ediyordu. 1830’da işçi sınıfıyla ittifak yapan burjuvazi tam da devrim arifesinde işçilerin iktidar ortağı olma taleplerine sırt çevirmiş feodallere karşı ittifak kurabileceği işçileri kurşuna dizmişti. Burjuvazinin ihanetini geç fark eden işçilerin kendi içlerinde hızla dayanışmaya girmeleri burjuvazinin önünde yeni ufuklar açıyordu. Burjuvalaşan aristokratlarla ve feodalizmin ayakta kalan kurum ve yapılarıyla yeniden buluşmak zorundaydı. Bu koşullarda A. Comte pozitivizmi İngiliz öncülerinin felsefesini pekiştirerek, burjuvazi-feodalizm ittifakı ile doğan yeni hegemonik gücün felsefesi olarak doğdu. Siyasal bakımdan dünyanın yeni felsefesinin ve onun toplumsal modeli olan ulus-devletin felsefik görüşünü oluştuyordu.

1848 Devrimi’nden önce ortaya çıkan pozitivizm, eklektik bir yapıya sahipti. Maddeciliğin kaba bir yorumuna, restorasyon döneminin spiritüalizmine (ruhçuluk) ve İngiliz kuşkuculuğu, duyumculuğu ve olguculuğuna dayanıyordu. Çıkışından itibaren de burjuvazi tarafından büyük bir heyecanla karşılandı. Kendinden önceki tüm felsefeleri “negatif” ilan edip kendine “pozitif” diyen bu görüş bir çeşit “anti-felsefe” olduğunu ileri sürüyordu. Felsefik olarak öznel idealizmden ve bilinmezlikten gıdasını alıyordu. 18. yüzyıl burjuva maddeciliği ve ateizmine tepki olduğunu ileri sürüyorsa da, esas olarak bunlarında içerildiği bir eklektizmi barındırıyordu. Burjuvazi aydınlanmanın etkisiyle gelişen felsefeler arasında pozitivizmi kendine yakın buldu ve sahiplendi. İdealizme karşı mücadele içinde şekillenen diyalektik materyalizme ise baştan tavrı aldı. İdealizm karşısında yer yer benzer söylemlere başvuran, yer yer zıtlaşan bu akımlardan pozitivizmi tercih etmesinin altında, onun yaratmak istediği dünyaya uygun bir felsefe olması yatar. Pozitivizm ve diyalektik materyalizm (diamat), arasındaki mücadele de dikkat çekicidir. Pozitivizm nedenselliği yok sayarken, diamat onu başköşeye oturtuyordu. Pozitivizm özneyi “duyumların toplamı” yaparken, diamat nesne karşısında özneye tanrısal bir rol biçiyordu vb... Diamatın keskin önermeleri ve sınıftan yana tavrı karşısında, burjuvazi bilimi güçle özdeş kılan, tarihi yok sayan, mevcut toplumsal yapıyı kutsayan ve her şeyi zaman-mekan dışında tanımlamaya kalkışan pozitivizmden yana tavrı aldı.

Pozitivizm, şüphecilik ve bilinmezcilik iç içe olmasına rağmen bunlardan farklı bir şeydi. İdealizmin maskelenmiş biçimi olarak pozitivizm dine karşı gibi duruyor, klasik felsefelerle çatışıyor, spekülâtif felsefelerin aşırılığına mesafeli duruyor, her türlü ön yargıdan arınmış, bilginin ve bilimin önermelerini tek doğru kabul eden bir felsefe olduğunu öne sürüyordu. Gelişen burjuva sınıfı böylece kendi felsefesini bulmakta gecikmedi. Tıpkı Fransa gibi, İngiltere’de de Bacon’la başlayıp 20. yüzyıla uzanan pozitivizm hemen benimsenmişti. 19. yüzyılda İngiltere sömürgeleri ve deniz yolları üzerinde üstünlüğünü koruyordu. İçerde Chartistler ve muhalif akımlar bastırılmış, hakimiyet sağlanmıştı. Viktorya çağı denilen bu süreçte İngiliz liberalizmi, burjuvazinin toprak aristokrasisiyle ittifak içinde düzeni koruma aracına dönüşmüştü. Liberalizm sayesinde sınıf çelişkileri törpüldü ve kamufle edildi. Materyalist felsefeye mesafeli durmasının yanında burjuvazi bilime daha çok eğilme ihtiyacı duydu. Viktorya çağında İngiliz burjuvazisi düşüncede muhafazakar davranıyor, yeniliklere kuşkulu yaklaşıyor ve emekçi sınıfları ve diğer halkları küçümsüyordu.

Pozitivizm kıta Avrupa’sında da burjuva sınıfının yeni felsefesi idi. Artık doğa bilimlerinde ve tüm felsefedeki önermeleri ancak kapitalizme hizmet ettiği oranda benimsiyor, temel hedefini “üretimin teknik yönden mükemmelleşmesi” olarak belirliyordu. Bilimi güç, gücü yegane bilinç sayan yegane tavrıyla, insanın o güne kadar yarattığı düşünce iklimini kapitalizme göre yeni baştan eliyordu. Bununla da kalmayıp dini tümünden reddediyor, ancak bilinemezci bir bilinç yaratarak dini doğmaları besliyordu. Felsefeyi bilinçlenme sürecinin dışına sürüyor, “bilim felsefenin yerini almıştır” diyerek felsefenin “ölümünü” ilan ediyordu. Bilimin görevi de “öznenin duyumlarını ve deneyimlerini tarif etmek ve düzenlemek” diye açıklıyor, duyum ve deneyim dışında bir bilgilenme aracını reddediyor, tek gerçekliğin duyum ve deneyimlerle elde edilen bilgi olduğunu ileri sürüyordu.

Bu önermeleri nedeniyle pozitivizm, kapitalist modernitenin felsefesi haline geldi. Nesnel idealizme karşıt olması ve bilimin gücüne yaptığı vurgular onu baş köşeye oturttu. Pozitivizmin kurucusu A.Comte görevini “her türlü teorik ve pratik faaliyetin temel amacını, ‘devrimci ruhun’ ortadan kaldırılması, kapitalist ‘düzenin’ sağlamaştırılması ve materyalizm ve sosyalizme karşı mücadele olarak tanımlıyordu.”² Bu özellikleri pozitivizmin İngiltere, Fransa ve Avrupa genelinde

• İ. S. Narski, “Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, çev. Olcay Geridönmez, *Bilim ve Düşünce: Pozitivizm*, ed. Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2006

de hızla yayılmasını sağladı. Pozitivizm adına kulüpler, ruhani örgütler kuruldu. 1848 devriminde gericiliğin saflarında yer alıp, işçi sınıfına davasından vazgeçip pozitivizmi kabul etme çağrısı yapan Comte, kendini “yeni dinin kurucusu” ilan etmeye kadar vardırıdı.

Pozitivizmin Bilim Anlayışı

Bilim kolektif bir etkinliğin sonucudur. Çünkü bilimin nesnesi olan insan, doğa, toplumsal olay ve ilişkiler vb. olgular kolektif bir varoluşa sahiptirler. Bunun yanında bilimin öğrenimi ve kavranması da kolektif karakterdedir. Ne zamanki bilgi organik bir bütünlüğe ulaşırsa, o zaman insan ve toplum tarafından anlaşılır düzeye gelmiş olur. Kapitalist modernite altında bilim bu kolektif karakterinden soyutlanmış, alt disiplinlere bölünüp parçalanmış ve bunun sonucunda da teknik bir uğraşa dönüştürülmüş durumdadır. Sistem eliyle yaratılan bu parçalanma bilimcilik ve pozitivist ampirizmin zihinleri işgal etmesine kadar derinleşmiştir. Bilim alanında da bu “yabancılaşma” yaşanmaktadır. Bilimci neyin bilgisini, kimin için, nasıl ürettiğiyle ilgilenmeyip/önemsemeyip yapmakta olduğu işe devam etmektedir. Oysa bilim insanlığın en karmaşık ve yüce uğraşıdır. “Dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adı”³ diye tanımlanan bilim, insanlığın doğa ve toplum yasalarına ulaşmasını sağlar, var olan şeyleri içerik ve özellikleri ile bize tanıtır, belli yöntemlerle organize eder ve rasyonel bilgilere ulaşmamıza yol açar. İnsanoğlu bilim sayesinde bizim dışımızda bir olgular dünyası olduğunu, bu dünyanın insan için anlaşılabilir olduğunu, dış dünyayı anlama ve bilme çabasının değerli ve sonsuz olduğunu öğrenir. Bilim ve bilimin metotları sayesinde insan, öğrendiği bilgileri doğrulatabilir, sınayabilir ve genel özelliklerini anlayabilir.

Pozitivizmin temel önermesi, olgulara dayanmayan, doğruluğu kanıtlanmayan bilimsel yöntemlerin hepsinin metafiziksel ve spekülasyon olduğunun tespitine dayanır. Metafizik ve bilim arasına kesin sınır koyarak doğmayı ve sezgisel olanı bilimden uzaklaştırmaya çalışır. Ona göre üzerinde odaklanması gereken tek bilgi türü bilimsel bilgidir. Bilime bu kadar kesin bir vurgu yapan felsefenin bilimden ne anladığı ise, en az karşı çıktığı bilim kadar spekülatiftir. Bacon “bilgi güçtür” der. Ona göre bu güne kadar bilim hep ikincil plana itilmiştir, artık ona hak ettiği değeri vermeliyiz. Bilime ulaşmak demek doğanın özünü kavramak

demektir. Bacon'un çağdaşı Hobbes ise uygun ve gerekli politik kuramların insan doğasıyla ilgili gerçek veya olgulardan, bunların da evrenin dolayısıyla ilgili olgulardan çıkarsanabileceğini ileri sürer. Fransız pozitivist Comte'da yegane bilgi türü ve formu olarak bilimi görür. Ona göre bilim o kadar gerçektir ki temellendirilmeye bile ihtiyaç duymaz. Etik, metafizik veya teoloji ise tamamen bilim dışıdır. Çünkü onların bilgi alanları hiçbir bilimsel araştırma yöntemiyle temellendirilemez. Bilimin hegemonik bir araç ve yegane bilgilenme tarzı olarak ele alınması kapitalist modernitenin bilgi yapılanmasının da temelini atar. Bacon'da açık olan bu hegemonyacı görüş, Comte'da toplumsal ve sınıfsal tahakkümün felsefesi olarak kesinlik kazanır. Comte şeylerin özüne inmekten vazgeçmemiz gerektiğini öğütler. Yalnızca onların dış görünüşüyle ve bu görünüşün tarifiyle sınırlı kalmalıyız der.

Pozitivistler bilimi en gerçek ve en yüksek bilgi türü sayıp, felsefeyi ve diğer öğrenme metotlarının hepsini ona tabi kılar. Buna göre felsefesi akıl yürütme ve argümanlarda bilime dayanırlar, felsefi doğrularda bilimsel doğrulara bağlıdır. "Bilim güçtür" diyen hegemonik anlayış, bilimin tüm önermelerinin ampirik olduğu önkabulü ile başlar. Bir başka ifade ile bilimsel önermeler her zaman doğrudur, çünkü onlar denenip sınanarak öğrenme haline gelmişlerdir.

Yaşadığımız dünyayı tanımak, hakkında bilgi sahibi olmak için bilim tek doğru yol ise diğer alanlar ne için vardır. Modernitenin bilgi yapısının daha doğarken kendini tek gerçek olarak ilan etmesi, bugün yaşanan sosyal, siyasal, toplumsal, çevresel sorunların da kaynağını oluşturur. Bilimi bir ilerleme "tasarımı" olarak ele alan bu görüşe göre bilginin birikmesi ve insanın maddi doğayı kontrol altına alması ile insan üstün gelecektir. Pozitivizm, özünde bu önermenin nasıl formüle edileceğinin yanıtını arar. Bilim, söz konusu "kutsal" amacı gerçekleştirecek metodu yaratacağından önemlidir. Bilimin tüm önermeleri ölçülebilir, denenebilir, kanıtlanabilir olduklarından, en güvenilir metottur. Bu nedenle bilim, metafizik saçmalıklarla, sanatsal imgelerle, dinsel hikayelerle değil, doğayı, toplumu yöneten yasalarla uğraşmalıdır. Bilim insanın doğa ve toplum üzerinde güç ve kontrol kurması için gerektiğinden, ilk amaç doğa yasalarını bilip doğayı güç yoluyla kontrol etmek olmalıdır. Bu şekilde doğayı kontrol altına alan insan, bundan sonra toplum ve insan üzerindeki kontrole girişebilir. Bu kontrol kaçınılmazdır, çünkü bilimin ilerlemesi doğrusal karakterlik dolayısıyla, sapma, duraksama, geriye dönme gibi sonuçlara sık rastlanmaz. Bilimi ilerleten ise uyguladığı metottur. Bu metot matematiksel, kesinlik içerir, yorum ve nitelik değil, nicelik hesaplarıyla ilgilenir. Ampirik gerçekliğe dayalıdır, spekülasyon içermez, olasılıkları ayıklar ve doğru olanı bulur.

Öznel idealizmin babası sayılan George Berkeley (1684-1753), pozitivizmin dayandığı “duyumlar” kategorisini sistemleştirerek onu beslemiştir. Berkeley İngiliz duyumcularının, özellikle Locke’un (1632-1704) felsefesinden hareket eder. Ancak Locke’da materyalist olan duyumculuk, Berkeley de idealist bir karakter kazanır. Locke’nin “deney” “refleksiyon”⁴ “töz”, “nitelik” gibi kategorilerini idealist anlamlar yükleyerek yeniden yorumlar. Burada, pozitivizmle öznel idealizmin uzlaşarak modernist paradigmayı oluşturdukları görülüyor. Görünüştteki “çatışmanın” arkasındaki gerçek, her ikisinin de modernist zihniyetin iki yanını oluşturmalarıdır. Berkeley, pozitivist maddeciliğin zayıf yanlarını açığa çıkarırken, pozitivistler onu özellikle suçlayıp, kategorilere getirdiği yorumları değişik biçimlerde benimsiyorlardı. Berkeley’in “tekil bir örneği genel türün yerine koyması” tekil olanı o türün temsilcisi olarak kabul etmesi, pozitivistlerce içten içe benimsenen bir yorumdu. Bu yorumun Marksizm’deki sınıf çözümlemelerine de sirayet ettiğini biliyoruz. Buna göre: a şahsı x sınıfına mensuptur. O halde onun her davranışı x sınıfın özelliklerini yansıtır. Berkeley, “aslında tekil bir tasarım olan bir fikrin, aynı türden diğer tüm tekil tasarımları temsil etmek üzere kullanılmasıyla da bunların yerine ortaya çıkmasıyla genel hale geldiğini sanırım kabul etmemiz gerekir” der.⁵

Şeyleri tekilleştirme, Berkeley’in pozitivizme kazandırdığı bir özelliktir. Ona göre, herhangi bir şey, hem her şeyden bağımsız olarak tekil bir varlıktır, hem de kendi içinde bile niteliklerine ayrışarak parçalanıp tekilleşir. Örneğin kalem, her şeyden önce yalıtık tekil bir varlıktır. Bu onun diğer “şeyler” karşısındaki pozisyonudur. Kalem olarak ise mürekkep, renk, metal, plastik vb. niteliklerine ayrışarak ayrı ayrı “tekil” varlıklara dönüşür. Bizim “kalem” dediğimiz şey ise ‘bu niteliklerin kombinasyonundan oluşur. Bunun dışında herhangi bir varoluşları yoktur. Bu yorumda birey, hem tüm toplumsal bağamlarından soyutlanıp “tekil” bir varlık olarak “kutsanıyor” ve “toplum” bilinci anlamsızlaştırıyor, hem de birey kendi içinde de alt niteliklere parçalanarak duygularına, düşüncelerine, zaaflarına, korku, cesaret ve endişelerine yabancılaştırılıp varlığı tartışılmalı kılıyor. Herhangi bir var oluştan söz etmenin anlamı kalmıyor.

O halde nesne (kalem nesnesi) gereksiz midir? Berkeley bu soruya evet yanıtını verir. Kalemin algısını kalem nesnesinin yerine koyar. Bu durumda şeyler

4- * DüşünümSELLİK

5- G. Berkeley’den aktaran: İ. S. Narski, “Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, çev. Olcay Geridönmez, *Bilim ve Düşünce: Pozitivizm*, ed. Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2006

(maddi dünya) yalnızca bilincimizde var olur. 19. ve 20. yüzyıl pozitivizmince benimsenen bu görüş, tüm maddi dünyayı yalnızca duyularımızla sınırlandırır. Pozitivizmin bu idealist yorumu kendi paradoksunu yaratıyordu. Eğer maddi dünya yoksa ve duyularımız bize bir maddi dünya algısı oluştuyorsa, biz de bir başka öznenin duyularından doğan illüzyon olamaz mıyız? Ve böylece tüm ontolojik gerçeklik bir illüzyona dönüşmez mi? Bu paradoks Berkeley’i ve pozitivizmi tanrı inancına doğru sürükler.

Bize gerçekliği gösterecek kriter bu denli muğlaklaşıp birden fazla kişinin aynı anda ortak algısı şart koşulunca, gerçeklik algısı zayıflar. Berkeley gerçekliği anlamak için insana güvenmez, birden fazla öznenin tanıklığını ister. Ancak bu da nitelik kazanmaz. Birden çok kişinin ortak algısı nasıl olacak? Farklı algıların ortalaması mı bulunacak, yoksa ortak algının kendiliğinden oluşacağına mı güvenilecek? Gerçeklik algısı ile birlikte bu da belirsizleşir. Bilinmezcilik David Hume’dan (1711-1776) başlayarak verili olanın sadece duyular yoluyla tanınabileceği temel önermesine dayalı biçimde pozitivizmin içinde yer alır. Bu nedenle dış dünyanın tam olarak tanınmasının mümkün olmadığı ve böyle bir kesinlik aramanın da anlamsız olduğu belirtilir. Bilinmezciliğin duyuların kaynağı üzerine yorumu ise neredeyse umutsuzluk içerir. Duyuların kaynağını asla bilemeyiz, der, çünkü duyularımızın kaynağını bulmak için yine duyularımızı kullanmak zorundayız. Ancak onlar kendilerini araştıramazlar, bu kadar yetkin değiller. Bu durumda yapmamız gereken izlenimler ile idealarımız arasındaki ilişkiye odaklanmaktır. Ötesine geçemeyiz.

Hume’un bilgi edinme sürecinden anladığı, yalnızca kendi zihnimizde doğrudan veya aracısız olarak tecrübe ettiğimiz idealar, duyum ve izlenimlerdir. İnsan bilgi de kendi zihninin ötesine geçemez, dolayısıyla zihnimizden bağımsız olarak herhangi bir şeyin var olduğunu söyleyemeyiz, der. İnsan nesne hakkında izlenim edinir, bu izlenimler idealara ulaşır. Böylece nesneyi tanımlama süreci tamamlanır. İzlenim bize nesneyi tanıtıyor ama acaba izlenim gerçek mi? Hume izlenimin de gerçek olmadığını, tamamen öznel olduğunu söyler. Bir girdapta dolanıp yine aynı soruya getiriyor bizi; dış dünya bilinebilir mi? Hume’ye göre bilinmez çünkü onları bize tanıtan duyularımız yoluyla edindiğimiz izlenimlerdir.

Yine de imgelemimizdeki “nesne”nin nereden geldiğini yanıtlamak durumunda-
yız. Hume, izlenimlerimizin iki temel özelliğın ayırdın da olduğunu söyler. De-
ğişmezlik ve tutarlılık; dış dünyayı sürekli sürekli gözlemlersek bir tutarlılık, sü-
rekli ve değışmezlik görürüz. Mevsimlerin döngüsü, canlıların doğum-yaşam-

ölüm çemberi, doğa olayları vb. bu özellikleri bize gösterirler. Bu bizi inandırır. Ancak bu rasyonel bir kanıtlama değil, yalnızca inançtır.

Olgunun yalnızca deneyime dayanması, öznenin dış dünya ile ilişkisini de bağımlı hale getirir. Bu tanımlama sonucu algı, sezgi hatta zeka bile anlamsızlaşır. Nitekim algı deneyimlerin tanınmasına, zeka deneyimlerin toplamından elde edilen genel olguya indirgenmiş, sezgi ise deneyim dışı görülüp yok sayılmıştır. Hume'a göre akıl deneyimlerden oluşur, aklın eylemi ise yalnızca deneyimlerden çıkan sentezdir. Şeylere dair ifadeler, o şeylerin akıldaki algılanmasına bağlıdır, ama ondan önce fikirlerin niteliğine bağlıdır ki, fikirlerde şeyleri gözlemleyerek oluşur. Sonuç olarak elimizde sadece "deneyim" kalır. Tek gerçek deneyimdir.

Hume, buradan modernitenin ve ona yön veren pozitivizmin bilim mantığına gelir. Bir fenomen hakkında birden çok görüş, fikir, idea varsa, iki temel soru sormalıyız, der: 1- Bu idealar olgularla mı ilgilidir? Böyleyse onlar deney ve gözleme dayanacaklardır. 2- Bu idealar matematik, mantıktaki gibi bağlantılara (kesinliğe) dayanmıyorsa safsata ve yanılsamadır. Her şey bu cetvele vurulmalıdır. Bunlara uyanlar "pozitif bilimi" oluştururlar. Buna uymayanlar (geleneksel felsefe, metafizik, ahlak, din, sanat...) saçma ya da anlamsız olup çöpe atılmalıdır. Yukarıda anlatılan "Hume çatalı" pozitivizmin temelini oluşturur. Hume, bize, "olandan olması gerekene geçemeyeceğimizi" söyler. Yani olanı kabul etmemizi ve ona uygun yaşamamızı öğütler. Hem gelenek-geçmiş reddedilir, hem gelecek bir olasılık olmaktan çıkarılır. Böylece "şimdinin" içine sıkışıp kalırız. Verili olan, şuan içinde bulunduğumuz şey tek gerçektir. Eğer kapitalizmle yaşıyorsak, tek gerçek odur, izlenimlerimizle yalnızca onu bilebiliriz; geleceği bilemeyiz, kuramayız. Gelecek ölçülecek, kanıtlanacak bir olgu değildir, ona değer biçemeyiz, onu özgürlük gibi ifadelerle açıklayamaz, eşdeyişle olgudan değere geçemeyiz.

Benzer bir gerçeklik algısını Locke'da da görmekteyiz. Bilginin yalnızca deneyimlerden türetildiğini söyleyen Locke, deneyimleri de iç ve dış deneyimler diye ikiye ayırır. Dış deneyim duyular yoluyla elde edilirken, iç deneyim refleksiyon veya içe bakışla edinilir. Bu da insanın kendi zihninde, iç dünyasında olup bitenleri tecrübe etmesidir, der. Ona göre duyular bize gerçek bilgi veremez, sadece nesneler hakkında bilgi verirler, nesnenin ötesine geçemezler. Daha ileri giderek, duyularla nesnelerin varlığını bilsek bile, onların gerçek doğalarını bilemeyiz. Pozitivizmin bilim anlayışı Comte'da daha derinlikli hale gelir. Comte, şeylerin özüne inmekten vazgeçmeli, olguların yalnızca dış görünüşleriyle ilgilenmemiz

gerektiğini önerir. Ayrıntılı inceleme, özüne inme insan bilincinin ötesindedir, der. “araştırmalarımızın esas nedeni olan doğa yasaları, hiçbir şekilde ve hiçbir zaman çok fazla ayrıntılı olarak incelemeye elverişli değildir” der. Ona göre nesnel gerçekliğin varlığını ve bilinebilirliğini kabul eden her teori metafiziktir. Tek gerçek “görünen”dir. Maddi dünya sadece cisimleşmiş bir soyutlamadır. Comte, bilimin “neyin var olduğu” ile değil, “nasıl var olduğu” ile ilgilendiğini söyler. Bilimin görevini genelleme yapmamak, deneyim sonucu elde edilen verileri açıklamak biçiminde sınırlandırır. Bu ilkelere bağlı olarak araştırma yapan bilim insanının görevini de tüm fenomenlerin bağlı olduğu değişmez doğa yasaları bilirse, duyularla gözlenebilen fenomenleri de önceden bilebilir. “Gelecek bilinemez” diyen pozitivizmle bu görüş çelişir görünmektedir. “Geleceği bilemeyiz, çünkü onu duyularla algılayamayız” diyen Comte ve Spencer gibi pozitivistler, zorunlu ilerleme yasasını radikalce benimseyerek, pozitivizmde önemli bir yarılmaya yol açmışlardır. Önceden bilinebilir fenomenlerden söz etmekte, özellikle “yasa”dan söz ederken, Comte bu çelişkiyi daha da görünür kılmaktadır. Yasa, gözlenebilir, işlevsel bağımlılıkların formülasyonu, ardışıklığın ve sabit benzerliğin bağlantılarıdır, der. Burada bir nedensellik bağı görünmesine rağmen, Comte yasanın nedensellik olmadığını söyler.

Comte’un bilimlerin sıralanması konusunda doyurucu bir açıklaması olmadığı gibi, bilimin fenomenleri arasındaki bağlantıların açıklanamaz olduğunu söyleyerek bilinmezciliğe sığınan Herbert Spencer (1820-1903) ise, bilimle din arasındaki yeni bir uzlaşma zemini oluşturmak ister. Bunun için bilinmezciğin anlamını genişleterek bilimin alanını daraltır. Ona göre, bilimin gelişimi, bilim insanlarını bile çözülemez sırlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu da dine yaramaktadır. Bilimin yalnızca duyularla algılanabilen fenomenlerin ve aralarındaki ilişkilerin bilgisini edinebilir. Bilgi edinme eylemi görüneni aşıp özün sınırına gelince durur. Bilgi öze ilişkin bir şey öğrenemez. Nesnel dünyaya ilişkin bildiklerimiz ise madde, hareket gibi olguların bilinmeyen gerçekliğe ait semboller olduğunu söyler.

Pozitivizmin gerçeği bilinmez kılması, bir felsefe olarak en büyük açmazını oluşturmaktadır. Gerçeklik arayışı, yaşadığımız dünyayı, evreni tanıma isteği, kendini tanıma-anlama isteği hiçbir zaman bitmez. Gerçeği arayış, insanlığın evrensel çabasıdır. Kapitalist modernite sisteminin kendisini yegane gerçek sistem gibi yansıtmalarının tarihle ve gelecekle bağlarını koparmasının felsefesi halini alan pozitivizm bu arayışı durduramazdı. Nitekim 20. yüzyılda varlığını “yeni” ön ekiyle sürdürürken, artık eski gücünü yitirmişti. Ancak bir akım veya felsefi ekol olarak güçsüzleşse de modernist zihniyeti beslemeye devam etmektedir.

Pozitivizm bilim anlayışı insanlığın karşısına onarılamaz tahribatlar çıkararak bu güne kadar devam etmiştir. Pozitivist bilim, varlıksal yapıyı birbirinden tamamen ayrı ve yalıtık, atomistik, gözlemlenebilir fenomenler olarak tanımlar; yalnızca gözlemlenebilen ve deneyimlenebilen şeyleri gerçeklik olarak kabul eder ve bilimin nesnesi olarak görür. Dolayısıyla gerçeklik onun için yalnızca maddi katmanda varlaşıp gözlemlenebilen bir olgudur; yasaları birbirinden yalıtılmış atomistik olaylar arasındaki sabit bağlantılar diye tanımlar; nedenselliği yalnızca iki bağımsız olay arasındaki bağlantı olarak görür. Elbette bu bilim anlayışının yarattığı tahribatlar olacaktır, nitekim doğa-toplum-insan bütünlüğünün bozulmasından kapitalist hegemonyanın sınırsız büyümesine kadar bir dizi sorun, pozitivist zihniyetin sonuçlarıdır. Bilime göre, bizim dışımızda bir olgular dünyası vardır ve bu dünya insanlık için anlaşılabilir, bu alandaki anlama, bilme, tanımlama çalışmaları da değerlidir. Nesnelerin kendilerine ait bir gerçekliği, bağımsızlığı ve dışsallığı var ve bu olgu bizim zihnimizden bağımsızdır. Bilimsel düşünce yalnızca nesnelerin dış gerçekliğinden yola çıkarak onları tanımlayamaz. Nesnelerin ve olguların özü onların dış görünüşüyle aynı değildir. Marks, “şeylerin dış görünüşleri ve özleri doğrudan çakışmadı, tüm bilim gereksiz olurdu,” der.⁶

Gerçekliği anlamak istiyorsak onun katmanlaşmasını, içsel karmaşıklığını ve farklılaşmasını gözetmek, bilmek durumundayız. Maddi dünyadaki herhangi bir nesne, olay ve olguyu inceleyen bir zihinsel, bilimsel faaliyet, öncelikle gerçekliğin çok katmanlı olduğunu, bu katmanlardan her birinin kendine özgü yöntemler istediğini, görüldüğünden daha karmaşık olduğunu ve çoğu zaman görüntünün bu karmaşıklığı anlatamayacağını; gerçekliğin her incelemede, kullanılan yönteme bağlı olarak farklılaştığını ve bu farklılaşmanın mutlaka gözetilmesi gerektiğini bilmelidir. Şeylerin dış görünüşü aldatıcıdır. Görünüştten yola çıkarak soyutlama ve çıkarsamalara gitmek, öncelikle gerçekliğin çok katmanlılığı, karmaşıklığı ve farklılığını hesaba katmayı gerektirir. Yine her soyutlama ve çıkarsamanın da gerçekliği gölgeleme, perdeleme, kimi yönlerini görünmez kılma gibi özellikler barındırdığı da biliniyor. Pozitivizm temel aldığı somut görüngü yalnızca gerçekliğin bir sonucudur. Ancak sonuç, hiçbir zaman tekil bir gelişmenin sonucu değil, birçok belirlenimin ortak bir sonucudur. Dolayısı ile somut olanı tanımlamak, bütün bu bileşenleri de tanımlamayı gerektirir. Kalem nesnesi, ancak kalemin maddesi, tarihi, işlevi vb. bilinebilirse insan imgesinde bir yer edinir. Varlıksal yapı, birbirine etki eden ve bir kısmı gözlemlenemeyen yapı-

6- Karl Marx, *Kapital*, Cilt: 3, çev. Alaattin Bilgi, Ankara, Sol Yayınları, 1990

sal ilişkilerden alınmış bir bütündür. Gözlemlenebilen yanlarla beraber, onların altındaki gözlemlenemeyen nedenleri de dikkate alan, gerçekliğin çok boyutlu yanlarını kabul eden bir bilim anlayışı nesnel gerçekliğe yakınlaşabilir. Pozitivizm yöntemi, bağlı olduğu bilimin önüne geçerek, temel haline getirilmiştir. Oysa yöntem teknik bir olgudur. Teknik bir olgunun bilim yerine geçmesi, bilimin hitap ettiği tüm alanları (doğa, toplum, insan) birer “laboratuara” dönüştürmüştür. Yöntem dönüşüm sözcüğündedir. Bir yapısal sonucu incelemek, biçimleri arasındaki ilişkiyi açıklamak, onların tarihsel olduğunu, tarihin belirli evrelerinde belirli biçimlere bürünen aynı özgün, değişik yansımalar olduğunu, dolayısıyla da bu soyutun değişebileceğini göstermektedir. Toplumsal ilişkiler tarihseldir, tarihin belli evrelerinde değişik görünümlemlerle ortaya çıkarlar ve dönüşebilirler. Buna devletin tarih boyunca değişik biçim ve görünmelerle karşımıza çıktığı, ama özünün aynı kaldığı gerçeği gösterilebilir. Buna bağlı olarak; olay ve olgunun herhangi bir yönünü açıklamak, onun diğer yönleri hakkında bilgilenmeyi gerektirdiğinden, her açıklama, olay ve olgunun bütünselliğinin bir parçasıdır. Bilim değişim-dönüşümü tamamlamakla kalmaz, aynı zamanda onun bağlı olduğu koşulları ve tarihselliğini de açıklar.

Pozitivizmin bilim anlayışı bu gün karşımıza indirgemecilik ve toplum mühendisliği biçiminde çıkmaktadır. Biyolojik, fizik yasaları topluma indirgemek isteyen, toplumu ve doğayı laboratuvar gibi gören bilim tapınmacılığı bugün devasa sorunlar yaratmış, yaratmaya da devam etmektedir. Toplum mühendisliği, doğa ve toplum üzerinde ölçsüz bir hegemonya arayışı ve bozulan doğa-toplum-insan ilişkilerinin optimal dengesi insanlığı, onarılamaz bir tahribata doğru sürüklemektedir. Toplum bilimini fizik, kimya, biyoloji gibi bir indirgemecilikle ele alan; toplumsal doğayı görmeden onu nesneleştiren; tarihe, topluma ve doğaya salt iktidar, güç, hakimiyet, çatışma ekseninden bakan hastalıklı bir zihniyet bu metodolojiye dayanarak kendini oluşturabildi. Bu hegemonist zihniyet, hakikati gölgelemek gibi bir olumsuz rolü oynadı. Kapitalist modernitenin bu zihniyet yapılanması “...eklektik her kalıba giren, aldatici riski yüksek, bir yandan en katı dinsel dogmalardan daha dogmatik, en soyut felsefelerden daha saçma, spekülatif, putçuluğun bile asla düşmediği kadar sığ putçuluk olan pozitivizm ve liberalizmdir.”⁷

7- Abdullah Öcalan, *Kapitalist Uygarlık: Maskesiz Tanrılar ve Çıplak Krallar Çağı*, İstanbul, Aram Yayınları, 2009, s. 37

Toplum Anlayışı

Pozitivizm bilginin labirentlere salınarak muğlaklaştırılmasına yol açar. Bir yandan “kesin bilgi” elde etmek adına bilgi süreçleri olabildiğince maddi ve yalın hale getirilmek istenmekte, ancak buna zıt bir şekilde de bilgi tüm bağlamlarından koparılarak dayanaksız hale getirilmektedir. Deney veya duyumla elde edilen “bilgi” kendi nesnesine bile kuşkuyla bakan, güvenilmez bir bilgi olarak görülür. Bu bilginin ne işe yaradığı da açıklanamaz. Diğer bilgi kaynaklarını reddederek aslında kendi bilgisini de güvenilmez kılar. Ve kaçınılmaz olarak kendi karşıtına, metafiziğe en büyük kozu verir. Kapitalist modernitenin bu gönüllü felsefesi kendi misyonuna göre davranır. Ona göre rasyonel olan sadece kapitalist toplumdur. Bunun dışındaki toplum arayışları irrasyoneldir, çünkü gerçekte yokturlar. Gerçekte olmayan bir şey hakkında konuşmak ise bilim dışıdır. Ne gözlem ne deney nede formülle başka bir toplum biçimi bulamayız. Geçmiştekiler aşıldı artık insan rasyonel yaşıyor. Kapitalizm de bunun için ideal toplum-devlet modelidir. Gelecek ise hala mevcut olmadığından onu düşlemek bilimdisıdır.

Pozitivizm olandan hareket eder, olanı kutsar, olanla yetinir ve en çok olanın “reform” edilmesine onay verir. Olmayanla, beklenenle, düşlenenle ilgilenmez. Şu an burada olanı, olduğu yer, olduğu biçimiyle verili tek doğru sayar. Kapitalist modernitenin gelişmemiş veya geri bıraktırmış ülkelerde bir sömürge rejimine veya en olumsuz haliyle bir taklide dönüştüğünü biliyoruz. Bu ülkelerde kapitalizme temel oluşturacak sosyal, siyasal, toplumsal ve ekonomik temel yoktur. Ülkeler kendi özgün niteliklerini taşırlar. Dolayısıyla pozitivizm orada “olan” bir şey bulamaz. Buralardaki “olma” hali kendine özgüdür ve pozitivizmin dar ve sınırlı kalıplarını aşar. Bu gibi durumlarda pozitivist zihniyet “geri ve ilkel” gördüğü bu toplumları moderniteye eklemlenmek için kendi sınırlarını “esnetir”. Çıkan sonuç bir yozlaşma, bozulma, pozitivizm ile metafiziğin (sistemin bekası adına) uzlaşması, “modern” ile gelenekselin karışmasıyla oluşan tanımlanamaz bir toplum biçimi... Gerçekliği pozitivizmden farklı tanımlayan Berkeley, yöntem olarak onunla bütünleşti. Ona göre ne toplumsal önceller ne insani gerçeklik, ne doğa veya ahlak kriterleri bilimin konusu değildir. Gerçeklik, gerçeklik için gereken kriterlerle özdeşdir. Algıladığımız şey neyse, gerçekte o odur. Onun ötesinde bir yan anlama sahip değildir. Gerçek olması için algılanması yeterlidir, algılanamayan ise duyumlarımızın alanına girmediği için yoktur. Bilimin görevi sadece fenomenlerin tarif edilmesi ve düzenlenmesi olduğundan verili durumda hazır olmayan için yorum yapılamaz.

Comte kendi bilimler piramidini sosyoloji ile sonlandırır. En altta matematik vardır. Ardından sırasıyla astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve en son sosyoloji gelir. Ona göre sosyoloji en yüksek bilimdir. Saint-Simon'un sekreterliğini yapmış olduğu düşünüldüğünde, sosyolojisini Saint-Simon'un "ilerlemeci" gelişim anlayışına dayandırması anlaşılacaktır. Comte'un ideal toplum modeli kapitalizmdir. Kapitalizm, onun sosyolojisinin statik halini, "insan toplumunun organizmasının denge durumunu ifade eder." "Sosyal dinamik" dediği ikincil hal ise "değişik ahlaki fikirlerin dünyaya nasıl nüfuz ettiklerini, onu değiştirip-dönüştürdüğünü" ifade eder. Kapitalizmi toplumla özdeşleştiren Comte, bu topluma üç düsturu yakıştırır: sevgi, temeli düzen ve hedefi ilerlemedir. Temel sloganı "düzen ve ilerlemedir." Bu aşamaları geçen toplum sonuç olarak statik duruma gelir. Artık dinin, metafiziğin, hurafelerin yok olduğu, bilimin iktidar olduğu "denge" durumuna bu sistemle erişilmiş olur. Bu "bilim ve endüstri" aşamasıdır. Bu aşamada esas olan dengeyi korumaktır. Uyumun ve dengenin korunması da burjuvalarla işçiler arasındaki barışçıl ilişkilere dayanır. Comte'a göre işçiler mütevazî olmalı, barışçıl ilerleme inancı, devrimin yerini almalı. Bizzat bildiriler yayınlayarak işçileri mücadeleden vazgeçirmeye çalışan Comte hedefini de şöyle açıklar: "muhafaza ruhu ile iyileşme ruhu arasındaki sürekli bir uzlaşmayı sağlamak..."⁸

Toplumsal evrimin tepesi olarak kapitalizmi gösteren Spencer da benzer bir toplum algısını geliştirir. Evrimin entegrasyon ve des-entegrasyon (dağılma) yönünde olduğunu söyleyen Spencer, ilerlemenin bir süre sonra duracağını ve geri dönüşün başlayacağını ileri sürerek, bir açıdan İbn-i Haldun'un çevrimini tekrarlar. Spencer'ın ilerleme anlayışı salt niceliksel bir yoğunlaşma ve büyümeyi barındırır. Ona göre insan toplulukları bulundukları topraklarda giderek çoğalacak ve bunun sonucunda da sıkışacaklardır. Dolayısıyla ikamet ettikleri toprakları genişleteceklerdir. Bu niceliksel anlayış sömürgeci yayılmayı da böylece meşru hale getirir.

Pozitivizmin toplumsallıkla nasıl bir çekişme içinde olduğunu anlamak için onun toplum ve toplumsal gelişme konularındaki tespitlerine bakmak gerekir. Yaşamın toplumsallığa değil, bireyselliğe doğru evrildiğini iddia ederek, toplumsallığı direkt karşısına alır. Spencer, Comte'dan da ileri giderek, birbirine benzemeyen, ortak özellikleri azalan birey-tekil varlıklar artıyor ve her "tekil" giderek bağımsızlaşıyor, der. Gelişimden, ilerlemeden kastettiği de bu atomize olmuş "toplumsal-

lığa" ulaşmadır. Spencer'a göre her nesneler grubu dışsal etkilerin yoğunlaşması karşısında sağlamlığını yitirir ve değişir. Bunun sonucunda da bu gruplaşma dağılır, belki yeni alt gruplar oluşur. Oluşan yeni alt gruplar ise aynı şekilde dışsal baskılar karşısında çözülüp dağılır ve bu dağılma tekilleşmeye, atomize olmaya kadar devam eder.

Bu akış toplumsal evrimde bir dengeye ulaşmak zorundadır, diyen Spencer bu dengenin de "kapitalizm" olduğunu söyler. Evrim nüfusunun ve yaşamsal araçlarının dengelenmesi yönünde değişmektedir, politik olarak da ilerici ve muhafazakar fikirlerin güçler dengesini oluşturduğunu ileri sürer. Denge nedir? Ona göre her hareketin başlangıcı ve sonu dengedir. Evrimin nedeni de etkide bulunan güçlerin görelî süreksizliğinden gelir. Her şey ya dengedir ya da dengeye doğru ilerlemektedir. Engels, "hareketsiz denge" denilen bir aşama var mı sorusuna, "mutlak dengenin harekete geçme arası yoktur" diye yanıtlar.⁹ "Hareket madde-nin var oluş biçimidir. Hiçbir zaman hiçbir yerde hareketsiz madde ne olmuştur ne de olabilir, (...) hareketsiz her denge, yalnızca görelidir, ancak şu ya da bu belirli hareket biçimine göre bir anlamı vardır"¹⁰

Bilimsel açıdan belirleyici olan denge değil, harekettir. Hareket gerçek, denge görelidir. Spencer ise hareketin yönünün verili nesne ile ilişkisi bakımından dışsal, karşıt yönlü ve niceliksel olanın ağır basmasıyla belirleneceğini söyler. İçsel olanın ise hiçbir bağıntısının olmadığını iddia eder. Denge hareketsiz, mutlak bir fenomen iken, hareket görelidir der. Değişim ise ezeli mutlak bir dengeye doğru ilerler. İnsanlık açısından dengeyi var olma mücadelesine en iyi uyum sağlayan organizmaya ulaşmak diye tanımlarken, bunun toplumsal açıdan ise yaşam mücadelesinde zayıf olan ırkların yok olup güçlülerin kazanması anlamına geldiğini ileri sürer. Irkçılığın ve faşizmin zihinsel temelini oluşturan, bu görüşlerini daha da ileri götürüp, toplumu dev bir organizmaya benzetir. Bu organizma doğal evrimsel yolla ortaya çıkmıştır. Toplumsal iş bölümü canlı bedenin organları arasındaki iş bölümü gibidir. Bu nedenle sınıflaşma doğal ve ilerici bir olgudur. Eğer bir toplumda sınıflaşma olmuşsa o toplum, sinir sistemi gelişen bir canlı gibi gelişmiş demektir. Gelişmiş bir organizmada her organın kendi görevini yapması gibi toplumda da her sınıf kendi görevlerini yapmalıdır. Sınıf farklılıklarını azaltmaya dönük her girişimde bu anlayışa göre gericidir.

9- Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2003, s. 110

10- *Age*, s. 116

Spencer, bu organizmanın büyümesini kapitalist toplumla sonlandırır. Toplum artık dengeye ulaşmış, ilerleyeceği kadar ilerlemiştir. Bundan sonra yeni bir toplum arayışının anlamsız olduğunu söyleyerek kapitalizmi kutsar. Çünkü, der, kapitalist sınıf en ileri sınıftır, vücutta motor sinir sistemi hücrelerine karşılık gelmektedir. Bu sınıfların hepsi de uzun bir evrim sonucu meydana gelmiştir. Bunların çözülmesine, ortadan kaldırılmasına dönük girişimler gericiştir, savaşlar ise sınıflaşmayı ve zoru beslediği için gereklidir-ilericidir. Pozitivist toplum anlayışı özel mülkiyeti de, mülkiyetin başlıca biçimi olarak kutsar. Burjuva liberalizmi ve yayılcılığı pozitivistin zihniyet yapısına dayanarak gelişti. Kapitalist modernite 19. yüzyıl politik ortamında ekonomide liberalizmi isterken, bir yandan da sömürgelerin paylaşım savaşlarını sürdürüyordu. Paylaşım savaşları 20. yüzyılda iki büyük savaşa dönüştü. Pozitivism bu savaşları kutsarken, kapitalist modernitenin etki çemberinin dışında kalan ve direnen halkları “düşük değerli” ilan ediyor ve emperyalist yayılmayı kabul etmeye çağırıyordu. Kapitalist devlet için “üretim, sermaye ve askeri gücün kaynaştığı en ileri model” deyip, toplum üzerinde bir baskı makinesine dönüşen yapıyı, bu niteliklerinden dolayı kutsuyordu. Pozitivism özgürlüğü de mülkiyetin özelleştirilmesine bağlayarak, bireyi tüm toplumsal yükümlülüklerinden koparıp, topluma düşman hale getiriyordu.

Ahlak konusunda pozitivism açık bir şekilde burjuva bireyselleşmesinin övgüsünü yapar. İnsanların kendi kişisel yaşamlarını ilerletmek, kolaylaştırmak için yaptıkları her davranışın ve tutumun etik olduğunu ileri sürer. Ahlak kurallarını belirleyen toplum değil, var olma mücadelesidir, der. Bu felsefede toplumdaki her birey, ötekine karşı imtiyaz elde etme hakkına sahiptir. Bireyselleşme her türlü imtiyazın üzerindedir, devlet ise bu imtiyazları güvenceye almak durumundadır. Hobbes’un “insan insanın kurdudur” ifadesi pozitivist bir ilke gibidir. Devlet bu “kurtlar sofrasında” ayakta kalanları güvenceye alıp kendi imtiyazlarıyla onların kaynaştırır. Böylece devlete bağlı elit bir imtiyazlar grubu oluşur. Pozitivism, işte böyle bir ahlakı insanlığın ilerlemesinin temeline koyar. Karşılıklı yararlılık ilkesine göre oluşturulan ahlak anlayışı, karşılıklı rekabeti ve pragmatizmi kutsayarak, kapitalist modernitenin insanını hazırlar.

Doğaya Bakış

Bir anda kendini tüm bilimlerin ve felsefelerin en üstünde bir yere koyan pozitivism doğayı da egemenliğine almayı hedefler. Bacon, “doğaya boyun eğmeden ona egemen olunamaz” diyordu. Zihnin görevini doğayı kontrol altına alma

olarak belirliyordu. Eşdeyişle, doğa bilginin bir nesnesidir, diğer bilgi nesneleri gibi ele alınmalıdır. G. Lloyd ise cinsel eğretilmelerle dolu erkek aklının yansıması olarak açıklar.¹¹ “Doğa hem kadınsı, hem de bilinebilir bir doğa niteliği kazanır. Bilinebilir doğa kadınsı bir şey gibi sunulur ve bilimin görevi, bu kadın üzerinde doğru bir erkek tahakkümü kurmaktır”¹² der. Bu metaforlar “zihin ile doğanın evlendirilmesine” kadar gider. Buradaki egemenlik ilişkisi bilgiye dayanılarak savunulur. İnsanoğlu bilgi sahibi bir varlık olarak, doğa üzerinde haklı bir üstünlüğe sahiptir. Zihin nesnesi olarak doğa, bu ilişkide boyun eğen taraf olacaktır. Efendi-insan ise denetim altına aldığı doğayı hem yönetme hem de yorumlamak gibi çifte bir güce sahiptir. Pozitivizm bu hakimiyeti doğru ve meşru görür.

Pozitivist filozoflar doğayı nesneleştiren ve mekanikleştiren bir yorumu benimserler. Hobbes, her problemin ilke olarak doğa bilimlerinin yöntemiyle çözülebileceğini, bu şekilde siyasetin, toplumun ve insanın tanımlanabileceğini savunurken, Hume; daha baştan doğanın bütünselliğinin şüpheli ve geçici olduğunu iddia ederek, doğadan aldığımız bilgilere güvenemeyeceğimizi söyler. Böylece olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisi ve bağlamları kopartılarak insanın doğa, toplum ve insan üzerindeki tahakkümüne zemin hazırlanır. Comte ise ardışık tarih yorumunun sonunda insanın doğaya ve topluma hakimiyetini ideal toplum olarak niteler. Rasyonel insanın görevi, doğa yasalarını bilerek onlara hükmetmektir.

Kapitalist modernitenin doğa karşısındaki duruşunun arkasında pozitivizmin yarattığı bu algı vardır. Hükmetme üzerine kurulan modernist zihniyet şimdi doğayı da, toplumu da, insanı da denetlemeyi sürdürmektedir. Bu denetim çevre, doğa ve toplumun ötesine geçti; artık insan kendi doğasına yöneldi ve bu “denetim” çılgınlığının sonucu olarak; insan aklı tamamen aletsel bir düşünmeye indirgeniyor, kültür ve moral değerleri ticarileşiyor ve insanlığın çıkarları ekonomik önceliklere kurban ediliyor.

Doğayı bu şekilde yalın bir nesneye dönüştürmek, ondan sınırsız kar elde etmenin önünü açmaktadır. Oysa doğa yalın anlamda bir madde değil, bununla birlikte var olan her şeyin tekilliğinin de ifadesidir. Doğada ki her şey, benzerleriyle karşılaştırılmayacak kadar özgün, tekil ve eşsizdir. Doğa bilimleri her tekili belli bir tür içinde konumlandırırsa da, doğadaki canlı-cansız her şey tek başına ele

11-Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 31

12-Age., s. 33

alınınca diğerlerinden farklılık gösterir. Doğa bilimleri genelleştirir, tekilliklerini yok eder, nötrleştirir ve “objektiflik” algısı yaratarak karakteristik özelliklerini göz ardı eder. Doğa üzerine hakimiyet kurma adına yok edilen her tekil üye, bir daha yeri doldurulamaz şekilde yiter gider. Doğal varlıklar bu bireysellikleri, tekillikleri ve tarihsellikleri ile birlikte ele alınmalıdır. Bireysel olan olay ve olgular, ancak kendi tarihselliklerine sahipler var olabilir ve tanımlanabilirler. Doğa ve tarihsellik bu şekilde bireysel olanla bütünleşerek deneyimler üretirler. Doğal olanın baskı altına alınması ise onun bu bağlamlarından kopartılmasıdır. Doğaya hakimiyet uğraşında, insanın elinde kalan, bütünlüğün bozulmuş bir doğa, toplum ve insan gerçekliğidir.

Adorno’ya göre ancak “mantık” insanı bu kısır döngüden kurtarabilir. Ona göre parçalı çalışan mantık, giderek bizi bütünlük üzerine bir algıya götürür. Algıda ve zihinde meydana gelen bu parçalanmışlık, 20. yüzyıl filozoflarının ağırlıklı konularını oluşturur. İnsanlık, “pozitivizmle bilimi içiştir edip inanç ve dünyasına karşı çıkma...”¹³ biçiminde tezahür eden bu aklın yol açtığı tahribatlara karşı çareler üretmeye devam ediyor.

Sonuç Yerine

Pozitivist zihniyeti anlamak için doğayı, toplumu, insanı yorumlamaya devam etmeliyiz. Yorum bizzat kendi maddiliğini içinde keşfetmek zorunda olduğumuz bir mutlak gerçekliği kabul eder. Her fenomen kendi bütünlüğü içinde tanımlanmalı. Doğa topluma, toplum bireye göre değil, her olgu kendi mutlak gerçekliğine uygun değerlendirilmelidir. İnsan, fenomenlerin yansıttığı maddi gerçekliği kabul ederse anlamlarını çözmeye kalkışabilir. Gerçeği yorumlamak fenomenlerin bütünlüğünü, karakterini ve tarihselliğini görmek ve tanımakla başlar. Böylece bilimsellik ve bütünlük içinde algılanması mümkün hale gelebilir. Doğal gerçek “doğru” ve “yanlış” tanımlarından türetilemez. Hakikat ancak düşünce sürecinin genel perspektifleri ile ve bunların sahip oldukları önceliklerle elde edilebilir.

İkili Karşıtlıkların Ötesinde Tarih ve Hafıza

Öykü Tümer

Postmodernizm üzerine yürütülen tartışmaların önemli bir kısmı kültürel alanın değişimi ve sosyal bilimlerin geçirdiği dönüşümler üzerinedir; tarih yazımı ve hafıza çalışmalarının ortaya çıkışı da bu tartışmaların önemli bir parçası durumundadır. Hafıza, kurgu, olgu ve gerçeklik gibi kavramlar ve bu kavramlar üzerinden üretilen teorilerin toplumsal olaylarla nasıl ilişkilendirildiği ve nasıl bir politik alan açtığı (ya da kapadığı) bu tartışmalarda ön plana çıkan önemli konulardandır. Bu yazıda, bu tartışmalara ilişkin düşüncelerimi özellikle Michel-Rolph Trouillot'un *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Geçmiş Susturmak: Tarihin Üretimi ve İktidar) kitabı üzerinden açıklamaya çalışacağım. Bu yazıda öncelikle seçmek zorunda bırakıldığımız ikiliklerin kendilerini teorik tartışmanın nesnesi haline getirerek, teori ve bu teorilerin siyasi sonuçları üzerinden anlamlı ve üretken bir tavır geliştirebilmenin yolları aranacaktır. Yazının temel amacı teorik yaklaşımlar ve tahlillerin bize açtığı alanın siyaseten ne anlama gelebileceğini her zaman akılda tutmak ve eleştirel bir biçimde sorgulamak için çeşitli tartışmalar açmaya çalışmak olarak nitelendirilebilir.

Üretken Bir Alan Olarak Tarih ve Hafıza Gerilimi

Alessandro Portelli'nin "The Death of Luigi Trastulli: Memory and Event" (Luigi Trastulli'nin Ölümü: Hafıza ve Olay) makalesi, Walter Benjamin'den bir alıntı ile açılır: "Yaşanmış olay sınırlıdır, hiç değilse tek bir yaşantı bölgesiyle sınırlıdır; hatırlanan olaysa sınırsızdır, çünkü kendinden önce ve kendinden sonra olup biten her şey için bir anahtardır sadece."¹ Benjamin deneyim ve tarih gibi konu-

1- Walter Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, der. Nurdan Gürbilek, çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 102 aktaran Alessandro Portelli, "The Death of Luigi Trastulli: Memory and the Event", *the Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History* içinde, New York, State University of New York Press, 1991, s. 1

lardan bahsedilirken sıkça referans verilen bir düşünür olduğundan, bir makale-
nin Benjamin'den bir alıntıyla başlaması aslında çok da özel bir durum değildir.
Ancak makaleyi okumaya devam ettikçe bu alıntıya geri dönüp bakma ihtiyacı
hissedilir, her ne kadar Portelli bu alıntıyı verdikten sonra bir daha geri dönüp
açıkça onu tartışmış olmasa da. Bana göre bu cümle tarihi hafıza ile ilişki içersin-
de nasıl tartışabileceğimize dair temel bir yaklaşım sunar. Bir taraftan hafıza tarih
ile ilişki içinde ele alınmalıdır çünkü hatırlanan olay da hatırlamanın kendisi de
belli bir bağlam içersinde gerçekleşir. Diğer taraftan, geçmişte yaşanan olaylar-
la ilgili tarihsel bir çalışma bu olayların bugüne nasıl aktarıldığı ve bugün nasıl
hatırlandığını içermediği takdirde eksik kalmaya mahkumdur. Benjamin'in de
söylediği gibi, "yaşanmış olay sınırlıdır".

Michel-Rolph Trouillot'un *Silencing the Past: Power and the Production of History*
kitabı, özel olarak Haiti Devrimi'ni konu alan, tarih ve iktidar hakkında önemli
bir kitaptır. Trouillot, Haiti Devrimi'nde neler yaşandığı kadar bu devrimin bugün
Haiti'de nasıl hatırlandığı, bu devrimin tarihinin batı akademisinde nasıl yazıl(ma)
dığı², kimlerin ve hangi olayların hafızadan ve tarihten ne gibi süreçler içerisinde
silindiği üzerinden götürür tartışmalarını. Başka bir deyişle Trouillot'un çalışması
tarihsel anlatının ortaya çıkmasına etki eden iktidar çatışmaları, rekabet halindeki
farklı gruplar ya da bireylerle ilgili olduğu kadar bunlara dair bilginin üretilmesi,
kimlerin bu süreçlere erişebilir olduğu ve sonuçta dolaşıma giren bilginin akademi
ve gündelik hayatta nasıl bir etkisi olduğuyula da ilgilidir.

Trouillot'ya göre, yaygın ve ana akım tarih anlayışı "depo modeli" (*storage model*)
üzerine kuruludur: Bu görüşe göre, hatırlama birey için neyse, tarih de toplum
için odur; hafızada depolanan geçmiş deneyimlerin az ya da çok bilinçli bir geri
kazanımı.³ Böyle bir yaklaşım Trouillot için çeşitli sorunlar barındırmaktadır.

2- Trouillot'un aktardığına göre, Avrupalı tarihçiler -Marxist tarihçilerin önemli bir kısmı
bile- Haiti Devrimi ile çok ilgilenmemişlerdir. Bunun nedeni, Trouillot'ya göre, Fransız
Devrimi'nden hemen sonra gerçekleşen Haiti Devrimi'nin düşünülemez (*unthinkable*) ol-
masıdır. Kölelerin, siyahların bir devrim yapabilmesi akıl almaz bir olaydır. O döneme ait
raporlarda ya da daha sonra yazılan tarih kitaplarında da bu olay genelde herhangi bir isyan
olarak nitelendirilmeye ya da dışarıdan yapılan kışkırtmalar sonucunda bu ayaklanmanın ger-
çekleştiğine dair izahlar yapılmaktadır. Bu olayı kavramsallaştırabilecek araçlardan yoksundur
Batı'da egemen olan tarih düşüncesi. Bu sebeple de Trouillot Haiti Devrimi'ni bir olmayan-
olay (*non-event*) olarak nitelendirir. Çünkü bugün de egemen olan Batı düşüncesinde bu olay,
olduğu gibi, hiç gerçekleşmemiştir.

3- Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Bea-
con Press, 1995, s. 14

Bunlardan ilki, bilginin mutlak ve istendiği zaman ulaşılabilir olduğu varsayımdır. Yani, geçmişte yaşanan olaylar ve onlara dair bilgi, şüpheye yer bırakmayacak şekilde doğrudur. Trouillot geçmişe dair bu yaklaşıma karşı çıkar: Geçmiş sabit değildir; daha ziyade bir konumdur (*position*). Tarih geriye dönük olarak (retrospektif) yazılır; bu durum geçmişin ve onun hakkında yazan kişinin bugünden kopuk (aynı şekilde sabit ve durağan) bir yapısı olduğu algısını yaratır.

Bu ayırım sadece geçmişin yazarın konumuna göre -örtük bir şekilde- kavramsallaştırması sonucunu değil, aynı zamanda “kolektif özne” varsayımına da yol açar: Depo modeli sadece hatırlanan geçmiş varsaymaz, aynı zamanda hatırlayan kolektif özneyi de varsayar.⁴ Trouillot “Amerika’nın keşfi” örneğini verir. “Yeni dünya”, “keşif”, “beyazlık” ve “yerliler” gibi kavramlar 15. yüzyılda bugün bizim bildiğimiz şekilde yoktu. Sonuçta Amerika kıtası vardı, sadece Avrupalılar onu yeni keşfetmişti; orada yaşayan kişiler de “yerli” değildi, bu ad onlara çeşitli süreçler içerisinde verilmişti. “Yeni dünya”nın keşfi tarihi sonuç olarak sadece bir olayı anlatmakla kalmaz, onu hatırlayan (ve bu tarih yazımını gerçekleştiren) beyaz özneyi de kurar.

Trouillot’ya göre bu tek taraflı tarih yazımını mümkün kılan, bazı tarihsel anlatıların üretim süreçlerinin değerlendirilmemesidir. Pozitivizmin tarihçiye yüklediği görev bilim, profesyonellik üzerine kuruludur ve bu görev gerçeği ortaya çıkarmaktır. Ancak yazarın iktidarı görünmezdir, tartışmaya açılmaz. Pozitivizmi (haklı bir şekilde) eleştiren inşacı (*constructivist*) bakış açısı içinse tarih de (bütün diğer anlatılar gibi) bir anlatıdır. Gerçeklik yoktur, her şey kurgudur. İnşacı bakış açısının tarih yazımına kazandırdığı önemli yaklaşımlar olsa da Trouillot şu soruyu sormadan edemez: Eğer tarih bir anlatıysa -tıpkı diğer anlatılar gibi- o halde nasıl olur da diğerlerinden ayrışır ve egemen olur? Eğer *Tarih* de bir hikâyeyse galiplerin yazdığı, o halde sormamız gereken soru nasıl olup da galiplerin galip geldiği olamaz mı? Trouillot için tarih iktidarın bir meyvesidir, fakat iktidarın kendisi hiçbir zaman analizinin gereksiz olacağı bir saydamlıkta değildir. İktidarın nihai izi görünmezliğidir; bu iktidara karşı nihai meydan okuma da, onun köklerini açığa çıkarmaktır.⁵ Burada vurgulamak istediğim asıl nokta şu: egemen *Tarih* anlayışını dışarıdan bir konuma yerleştirerek eleştirmektense içkin bir eleştiri yapılması esastır.⁶

4- *Age.*, s. 16

5- *Age.*, s. xix

6- Eğer belli bir tarih yazımının nasıl olup da egemen olduğunu sorunlaştırmak için bir yönüyle, bundan bağımsız olarak düşünülemeyecek diğer nokta yön ise tarihin kullandığı araçları (örneğin arşivleri) sorgulamak ve farklı çalışma alanlarını (sanat, mimari, edebiyat, tanıklık, vs.) tarih yazımındaki çatışma ve tutarlılıkları deşmek için kullanıma sokmaktır.

Bu görüş Foucault'nun "*effective*" (etkin) tarih kavramı ile de paraleldir. Foucault'ya göre geleneksel tarih "tarihin akışının kaçınılmaz olduğu" varsayımı ile yazılır. Bu yaklaşım çizgisel ve kümülatif zaman algısına dayanır. Bu geleneksel tarihçilik içerisinde çoğulluk ve farklılıklar silinir ya da marjinalleştirilir. Foucault "*effective*" tarih kavramını bu yaklaşıma sahip tarih yazımını eleştirmek ve kırmak için ortaya atar ve böylece farklılıklara alan açmaya çalışır. Böyle bir proje iktidar ilişkilerini ve onların işleyişini açığa çıkaracak, farklı hâkikat rejimlerinin nasıl oluştuğunun kendisini tarihselleştirecek ve böylelikle tarih yazımındaki iktidar ilişkilerini ve hafızanın hangi mekanizmalarla şekillendiğini tartışmaya açabilecektir. Michel Foucault için karşı-hafıza (*counter-memory*) tarihsel sürekliliğin resmi versiyonlarına karşı koyan kalıntısallık ve baskılanmış anlatıları tanımlar.⁷ Tarih ve hafızanın karşılıklı bağılıklarına odaklanarak, tarih yazımının ilerlemeci mantığı ve farklılaşan hafızaların çok biçimli yapısı içinde, önemli olan nokta tarihin bütünlük iddiasıyla yola çıktığı her an bu iddiayı bozan, yerle bir eden gündelik deneyimleri, hikâyeleri ve anlatıları gündeme getirerek egemen tarihin alternatiflerini yüzeye çıkarma ve sürekli bir sorgulama çabasıdır. Üretken olan tavır, Trouillot'nun da söylediği gibi, bir bilim dalı olarak tarihin Foucault'nun kullandığı anlamıyla soykütüğünü (*genealogy*) çıkarmak ve buna kolektif hafızanın oluşumu üzerine bir soykütüğü çalışmasının da eşlik etmesidir. Trouillot'nun ikili tarih tanımı da böyle bir metodolojik yaklaşımdan kaynaklanmaktadır: İlki sosyal ve tarihsel süreçler, ikincisi bu süreçlere dair bilgi. Tarihsel analize yaptığı bu müdahale ile Trouillot tartışmayı tarih-hafıza çatışmasından çıkartır ve tarihin ne olduğu sorusundan ziyade farklı düzeylerde ne iş yaptığına odaklanır.

Olgu-Kurgu İkiliği Üzerine

Teorik tartışmaların somut bir çalışma üstünden ne ifade edebileceğini göstermek açısından olgu-gerçeklik-kurgu gibi kavramlar üzerine yoğunlaşmak zihin açıcı olabilir. Olgular teorik ve politik olarak önemlidir. Tarih geriye dönük olarak, bugüne ait belirli bir teorik ve politik konumdan yazılır, hiçbir zaman her şeyi kapsayamaz ve nihayetinde bir kurgudur demek olgular yoktur, olsalar da

7- Natalie Zemon Davis, Randolph Starn, "Introduction", *Representations*, No.: 26 (Special Issue: Memory and Counter Memory), 1989, s. 2

önemsizdir demek değildir.⁸ Trouillot'un da 'Holocaust var mıdır yok mudur ya da kaç kişinin öldürüldüğü meseleyi sayılara dökmektir ve sorunludur' gibi tartışmalara referans vererek sorduğu "Nazilerin altı milyon Yahudi'yi öldürüp öldürmedikleri önemsiz midir?" sorusu son kertede belirleyici olan bir sorudur. Olgular üstünden giden çalışmalar kesinlikle değerlidir. Aynı şekilde, Türkiye'deki Ermeni ya da Kürt sorununu düşündüğümüzde, "gerçekte ne oldu?" sorusunun cevabı çok fazla önem taşımaktadır. Resmi tarihin genelde yok sayarak ve çarpıtarak öğrettiklerine karşı yaşanan olayları aktarmak, sadece "bakın bunlar da oldu" demek Türkiye'nin mevcut durumunda çok hayati bir önem taşımaktadır. Tarih bir kurgudur diyerek, "gerçekte ne olduğu" sorusunun cevabını teorik ve politik olarak reddetmek son derece sorunludur. Bunun yerine sorulması ve üzerine düşünülmesi gereken başka sorular bu tartışmada hayati önem taşır: Nasıl olur da bazı olaylar "tarihten" ve "hafızadan" silinir ve bir tarih anlatısı diğerleriyle hegemonik bir ilişki kurabilir?

Bu noktada akılda tutulması gereken önemli bir başka nokta da şudur: olgular eşit olarak yaratılmazlar, "izlerin üretimi aynı zamanda sessizliklerin de üretimidir."⁹ Her şey kaydedilemez. Eğer bir şey kayıt edildiyse, bu demektir ki başka bir şey kayıt edilmemiştir, eksiktir. Bu anlamda, yoklukların kendisi tarihsel üretim sürecinin parçasıdır. Ancak bu yoklukların üretilmesi pasif süreçler değil, tersine "susturucunun bir silahı susturması gibi"¹⁰ aktif üretim süreçleridir. Michel-Rolph Trouillot, Haiti tarihinde suskunlukların nasıl inşa edildiğini anlatarak hem tarihin nasıl üretildiğini hem de bu üretim sürecinde iktidar ilişkilerinin kurucu rolünü tartışır. Bu tartışma, olguları tamamen reddeden inşacı bir anlayışın karşısında olduğu kadar geleneksel tarih yazımının iddia ettiği nesnellik iddiasının da dışındadır.

Trouillot, Haiti Devrimi'nin kahramanı, köleliğe karşı savaşmış ve Fransızlar'ın 1804 yılındaki yenilgisinden hemen sonra Haiti Kralı olmuş Henry Christophe'un inşa ettirdiği Sans Souci sarayının hikâyesine bakar. Sarayın isminin nereden geldiği bir tartışma konusudur. İlk görüş –ki popüler olarak bilinen budur- sarayın

8- Burada bir küçük not düşmekte fayda var: Kurgu (*fiction*) ile sahte (*fake*) arasında bir fark vardır. Bu fark çok genel hatlarıyla şudur: İlki bir olayın sadece bir şekilde aktarılamayacağına, dolayısıyla belli bir bağlam ve konumdan yazan kişinin kurgulamasına bağlı olarak değişeceğine işaret ederken, ikincisi yazarın bilerek ya da kötü bir araştırmacı olmasından ötürü verileri çarpıtmasıdır.

9- Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, s. 29

10- *Age*, s. 48.

isinin Türkçeye tasasız olarak çevirebileceğimiz Fransızca *sans souci* kelimesi olduğudur. İkinci görüş –ki bunu daha ziyade batılı akademisyenler ileri sürmüşlerdir- Alman imparatoru Frederick’in Cristophe’tan 50 yıl kadar önce inşa ettirdiği Potsdam’daki Sans Souci sarayından geldiği yönündedir –onlara göre, Cristophe Batı’nın felsefe ve bilimine özenmiştir. Trouillot ise çok daha az bilinen, unutulmaya yüz tutmuş başka bir hikâye anlatır: Sans Souci bir adamın adıdır. Sans Souci, Haiti’nin kurucusu, köle hareketinin lideri Christophe’a meydan okuyan (bu meydan okuma temelinde iktidarı ele geçirme hırsına Cristophe’un sömürgecilerle işbirliği yapması üzerinedir) ve Cristophe tarafından öldürülen başka bir köle lideridir. Bugün, Sans Souci, Christophe’un inşa ettirdiği sarayın ismi olarak bilinir, öldürülen ve sömürgecilerle işbirliği yaptığı için Cristophe’a karşı ayaklanan bir köle lideri olduğu resmi tarihte de toplumsal hafızada da yer almaz. Christophe Sans Souci’yi iki kere öldürür: ilki, son karşılaşmalarında, ikincisi ise sembolik olarak, sarayına Sans Souci ismini vererek. Böylece Sans Souci hem Cristophe’un geçmişinden hem de geleceğinden (yani tarihçilerin bugününden) silinir. Sans Souci’nin hikayesinde olduğu gibi tarihe not düşülmemiş pek çok olay vardır. O halde, olguların kendisine de her zaman kuşkucu bir şekilde yaklaşmak gerekmez mi? Nihayetinde çoğu zaman olgu olarak kabul ettiklerimiz de iktidar ilişkilerinin dışında olmayan tarihsel ve toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür.

Tarihin büyük anlatılarına toplumsal hafıza ile meydan okumak her zaman mümkün değildir. Hafıza çalışmalarında her zaman kuşkucu bir tavır almak gerekmektedir, anlatılanlar çoğu zaman doğru olmayabilir. Ancak bu anlatılanın değersiz olduğu anlamına da gelmez. “Of Storytellers and Master Narratives: Modernity, Memory, and History in Fascist Italy” (Hikâye Anlatıcıları ve Büyük Anlatılar: Faşist İtalya’da Modernite, Hafıza ve Tarih) makalesinde Simonetta Falasca Zamponi, faşist rejimin tarih ve hafıza kavramlarıyla oynayarak nasıl yapaylıklar ürettiğini gösterir. Zamponi’ye göre, faşist rejim İtalya’nın milli birlik beraberliği için farklılıkların bir potada eridiği bir hafıza inşa eder.¹¹ Örneğin, Faşist devrim tarihinin en önemli olaylarından biri olarak anlatıla gelen büyük Roma yürüyüşü, anlatıldığı şekliyle, yani kanlı çatışmalarla ve militer bir yürüyüşle aslında hiç gerçekleşmemiştir. Faşizm tarihin mutlak gerçekliğini öne sürer-

11-Zamponi’nin yaptığı çalışmayı Türkiye bağlamında düşünmeyi oldukça önemli buluyorum. İlkokuldan itibaren bizlere ezberletilen yalanlardan biri de toplumları millet yapan şeylerin dil birliği ve kader birliğinin yanı sıra tarih birliği olduğu değil midir?

ken hafızanın kutsallığını da yüceltmıştır.¹² Faşizmin tarihini yaratmak için, tarih tek başına yeterli olmamıştır. Medya, sergiler, kartpostallar gibi görsel sanatın gibi pek çok aracı kullanarak bir hafıza yaratılmıştır.

Alessandro Portelli'nin "The Death of Luigi Trastulli: Memory and Event" makalesi de benzer bir konuyu gündeme getirir. Luigi Trastulli bir işçidir ve 1949 yılında bir eylem sırasında vurularak öldürülmüştür. Bu sıradan bir olay olarak görülebilir, sonuçta dünyanın pek çok yerinde pek çok işçi iş esnasında ya da eylemlerde ölmüş, öldürülmüşlerdir. Bu başı sonu belli yaşanmış bir olaydır.

Yıllar sonra Portelli olayın yaşandığı ve eskiden işçi sınıfı hareketinin güçlü olduğu İtalya'nın Terni şehrinde sözlü tarih çalışması yaparken o dönemde hareket içindeki insanlar bu olaydan bahsederler. Trastulli'nin öldürülmesi önemli bir olaydır, bir şehrin hafızasına kazınmıştır, Trastulli bir sembol haline gelmiştir. Ancak Portelli "gerçek" olay ile insanların hatırladıkları olay arasında ciddi bir ayrım olduğunu fark eder. Görüşmecileri olayın tarihini, mekanını ve bağlamını farklı anlatırlar. Trastulli'nin 1954 yılında, yaşanan büyük ve çatışmalı bir eylem sırasında öldürüldüğünü ısrarla belirtirler.

Hatırlama edimi nihayetinde bugün gerçekleşir ve aslında "geçmişe dönülürken" bugünden doğru kurulan bir geçmiştir mevzu bahis olan. Görüşmecilerine, yanlış hatırlayan ihtiyarlar şeklinde yaklaşmamıştır Portelli; bu hikâyeleri belli bir toplumsal ve tarihsel bağlam içersinde değerlendirmiştir. İşçi Trastulli'nin ölümü, bitmiş bir olay değildir. Ölümü hakkındaki "yanlış" hikâyelere Terni kenti özelinde ve belli bir bağlamda inceleyen Portelli için bu hikâyeler olguların ötesine geçme imkânı sağlar. Vardığı sonuçlardan bir tanesi işçi hareketinin politikalarındaki değişimin hafızayı nasıl şekillendirdiği üzerinedir: 1949'daki eylem NATO karşıtı bir eylemdir. Ancak işçi hareketi bundan sonraki süreçte çeşitli sebeplerle NATO karşıtlığı politikasını terk etmiştir. Bir diğer sonuç ise Trastulli'nin "sıradan" bir grev esnasında değil bir çatışmada "kahramanca" mücadele ederken öldürülmüş olmasıdır. Trastulli sokak ortasında, 'kim vurduya gitti' diye nitelendirilebilecek bir şekilde öldürülmüştür. Ancak görüşmecilerin bir kısmı Trastulli'nin fabrika duvarına yaslanmış şekilde öldürüldüğünü (bir nevi çarmıha gerilen İsa'nın başına geldiği gibi ya da yargısız infazlarda olduğu gibi çeşitli kahramanlık hikâyelerindeki sembolleri Trastulli'nin hikâyesine de sokarak) gör-

¹²-Simonetta Falasca Zamponi, "Of Storytellers and Master Narratives: Modernity, Memory, and History in Fascist Italy", *States of Memory: Continuities, Conflicts and Transformations in National Retrospection* içinde, (ed.) Jeffrey K. Olick, N.C., Duke University Press, 1989, s. 51

düklerini belirtirler. Trastulli'nin ölümü bu sayede alelade bir ölüm olmaktan çıkarılmıştır. Tarih ve hafıza arasındaki gerilimli ilişki ile yazının başından beri kastettiğim aslında budur. Bu farklılıkları uzlaştırmak yerine tutarlılıklara ve çatışmalara bakmak hem üretken bir alan açar hem de bizi olayın ötesinde olayların ve hatırlama biçimlerinin anlamları, bu anlamların süreç içerisinde ne gibi dönüşümlerden geçtiğini de düşünmeye davet eder.

O halde, hem Trouillot'nun, hem Zamponi'nin hem de Portelli'nin çalışmasında olgular da kurgular da önemli bir yer tutar. Tarih ve hafıza arasındaki bu akışkan zemin belli bağlamlarda tarih yazımının hangi iktidar ilişkileri içersinden yapıldığını ve hafızanın (aynı zamanda bilme biçimlerinin) nasıl gerçekleştiğini ve buralardan ne gibi anlamlar üretildiğini görmemizi sağlar.

Sonuç Yerine

Trouillot kitabının son bölümünde hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir Disneyland projesi üstüne tartışma yürütür. Proje Virginia eyaletinde kurulması planlanan bir eğlence parkıdır ve temel özelliği doğa ve tarih turizmi üstüne kurulu olmasıdır. Örneğin, parktaki temalardan birinin Afrikalı köleler olması planlanır: Parkı gezenler kölelerin ne gibi şartlarda yaşadığını, gündelik hayatlarının nasıl olacağını keşfe çıkacaklar, hem eğlenecek hem de öğreneceklerdir. Elbette bu çabayı Amerikanın kölelik geçmişiyle hesaplaşması olarak adlandırmak çok naif bir tutum olur.

Bugün “kölelik bizim geçmişimizin parçasıdır; kölelik kötüdür” demenin pek de bir anlamı kalmamıştır. Yazının başında da belirttiğim gibi geçmiş sabit değildir ve bugünden koparılamaz. O hâlde sorulması gereken temel soru, köleliğin bugün nasıl devam ettiğidir. Köleliği içeriğinden ve bağlamından koparıp bugünkü bir eğlence parkına yerleştirmek bir taraftan ABD'nin kölelik geçmişine dair olan bilgiyi yeniden kuracak, öbür taraftan izleyicilerin gözünde geçmiş ve şimdiki zaman arasına aşılmaz bir mesafe koyacaktır. Siyasi bir tavır olarak, köleliği kınamak bugün hiç de zor değil. Zor olan bugün köleliğin bir devamı olarak deneyimlenen ırkçılığa, sınıfsal tabakalaşmaya ve cinsiyetçiliğe karşı bir tavır üretmektir.

Nihayetinde tarih, geçmişin bugünden yeniden yapılandırılmasıdır. Bu kaçınılmazdır. Ancak bunu yapmanın pek çok yolu vardır. Yapılan çalışmaların o halde anlamı ve amacı nedir? Entelektüel merak ve politik sorumluluklar bence yeterli ve geçerli cevaplardır. Ancak bunların da ötesine geçilebilir. Foucault'nun önerdiği şimdiki zamanın tarihine bakmak, bu bağlamda anlamlıdır. Tarihin içine

yerleştirilmiş bir şimdiki zamanın epistemolojik yapısı, güç ilişkileri, öznellik ilişkileri, tarih ile hafızanın ilişkisi ve gerilimleri üzerinden incelenebilir; büyük anlatıları, kolektif hafızayı, hikâyeleri, sesi duyulanları, sessizlikleri, olguları, kur-guları, hayal edilmez deneyimleri hiçbirine ontolojik bir öncelik atfmeyen eleştirel bir analize tabi tutularak yapılabilir.

Pozitivizm ve Edebiyat: Birkaç Değini

Necmiye Alpay

“Pozitivizm” sözcüğü başlangıçta, yani Avrupa’daki tarihsel gelişimi içinde, dinsel düşüncenin egemenliğinden sistemli bir biçimde sıyrılıp modern akıl ile modern bilimin egemenliğine geçiş sürecinin adı gibidir. Sözcük olarak ise, Fransız düşünür Auguste Comte’un (1798-1857) yaratısı.

Dinsel düşüncenin egemenliğinden sıyrılma sürecini çeşitli disiplinlere ait pek çok elkitabı, felsefe kitabı vb anlatsa da, bence süreci bütün canlılığıyla kavramamızı sağlayan, Umberto Eco’nun ünlü romanı “Gülün Adı” gibi yapıtlardır.

1980’li yılların ikinci yarısında okuduğum “Gülün Adı” sayesinde toplumsal ve bireysel yaşamın tüm yönlerini dinsel inancın belirlediği bir ortamı kavrayabilmiş, kendimi o ortamdaymış gibi hissedebilmiştim. Avrupa toplumlarının Ortaçağ’ında geçen epey roman okumuşluğum olsa da, bunların çoğu dinsel belirlenimi bir bütün olarak ve içeriden göstermiyor, bir atmosfer halinde yaratmıyordu. Dışarıdan bakıyor ve belirli bireylerde odaklanıyorduk, o bireyin dinle olan derdi devreye girse bile, roman genel bir etki olarak toplumda dinsel ideolojilerin yerleşik egemenliğini duyumsatmayı iş edinmiyordu. “Gülün Adı” bunu iş ediniyordu ve başarıyordu.

Eco’nun bu romanı, tarihsel dönemleştirme açısından, hâlâ dinsel ideolojinin egemenliği altında olmakla birlikte, ‘aydınlanmanın şafağında’ bulunan bir toplumda iki ideoloji arasındaki gerilimi mükemmel bir biçimde sahneliyor ve dinsel ideolojinin en katı hallerinden biri ile insan düşüncesinin en zamandışı hallerinden bazılarını karşı karşıya getiriyordu. Gerçi bu romanın sağladığı deneyimi diğer tarihsel romanlar da yaşatacak mı diye dönüp daha önce okumuş olduklarımı

yeniden okumaya girişmiş değilim. Girişsem bambaşka deneyimlerle karşılaşır mıydım? Sanmıyorum. Şunun için: “Gülün Adı”nın sunduğu deneyimi, önceki romanlar gibi sonrakiler de tam olarak sağlamadı bana. O bütünsel belirlenimi başka hiçbir roman Eco’nun iştahıyla resmetmiyordu. Eco bir Ortaçağ uzmanı, dolayısıyla bunu başarması normal, ama hiçbir başka Ortaçağ uzmanı da Eco değil, “Gülün Adı”nın yazarı değil.

Bu başarıda Eco’nun kullandığı dilin de payı vardır sanıyorum. İtalyancadan çeviren Şadan Karadeniz’in dediği gibi “yer yer çağdaş sayılamayacak bir İtalyanca” ile yazılmış olan romanın anlatıcısı genç din adamı, kısa cümleli bir konuşma dili kullanır. Yazar onun yaşadığı çağın diline öykünmez pek. Sözelimi Kemal Tahir’in “Devlet Ana”sındaki gibi bir “eskiyi oynama”yla karşı karşıya değildir. Demek istediğim, dönemin bize olan uzaklığı ile dilin uzaklığı arasındaki fay hattı derin değildir. Gündelik dilin dindışı olabilirliği ve anlatıcının bir rahibin çırağı olsa da sonuçta bir çırak oluşu bize dinsel düşüncenin egemenliğinden sıyrılma eğilimlerini göstermek konusunda elverişli bir taşıyıcı sağlamaktadır. Çırağın bilmezliği, merakı, ve ustası olan kişiyle, yani açık ufuklu bir din adamı olan Ockham’lı William ile birlikte yol alışı, okurun kavrama yetisini artıran olanaklardır. Romanda dinsel dogmatizmden açık ufuklu bir zihne geçişin dinamiklerinden biri olarak sunulan gülme de, anlatıcı çırağımızın ustası kanalıyla hem insanın başlıca yetilerinden biri, hem de esaslı bir düşünsel tartışma konusu olarak sorunsallaştırılmıştır.

Gülmeyen dogmadan, gülen doğaya. Modern düşüncenin ve modern edebiyatın yolu sanki bu eşiğin aşılmasıyla açılmış gibi görünür ama, aynı eşik aşma atılımı pozitivistin kuşku bileşenini dışlayan mutlakçı bir pozitivistin yolunu da açmıştır ve o vakit bu vakit, dinsel dogmaları aratmayan bilimci dogmalar dökülmektedir ortaya.

Başka bir deyişle pozitivist çoğu kez kendisiyle çelişen sonuçlara yol açmışa benzemektedir. Fikrin aslını borçlu olduğumuz Auguste Comte’un mutlağın yokluğuna ilişkin temel koyutu çok sık olarak görmezden gelinmektedir. Böylelikle, bize mutlak “gerçekler”i anlatma havasında, herhangi bir kuşku barındırmamaya yeminli “bilimsel” dogmaların yanı sıra, aynı nitelikteki edebiyat ürünleri de tıpkı naylon eşyalar gibi ortalığı sarmaktadır. Turgut Uyar’a selam olsun: Her şey değilse bile, çok şey naylondandır artık.

Günümüzün insanları olarak paçamızı pozitivistin mutlakçı türünden kurtarmamız pek kolay görünmüyor. En az iki büyük zorluk var bu açıdan karşımızda: Birincisi, mutlakçı pozitivistin XX. yy boyunca başka adların yanı sıra “bilimsel”, “devrimci”, hatta “Marksist” sıfatları altında da kol gezmiş olması ve hâlâ da aynı kılıklarda geziyor olması;

İkincisi, düşünmek ve düşündüklerimizi aktarmak için ihtiyaç duyduğumuz söylemsel dilin büyük ölçüde pozitivistle belirlenmesi.

Yukarıda “mutlakçı pozitivist” dedim durdum, ama bu nitelemenin uzlaşmaz bir çelişki içerdiğine de dikkat edilmeli: Pozitivistin aslı gerçekte mutlakçılığın tam tersiyle tanımlanmıştır. Dolayısıyla, mutlakçı olan bir eğilim, pozitivist olmaktan da çıkmış demektir; bir tür felsefi idealizme dönüşmüştür. Nitelemeyi kullanmaktan amacım işte bu çelişkiye işaret etmektir.

Mutlakçı pozitivistin XX. yüzyıl boyunca bilimci ya da devrimci kılığında kol gezen türü esas olarak tam bir ezberciliktir. Comte gibi Marx’ın kuşkuculuğunu da içselleştirememiş bir ezberciliktir; en kötü bilimciler ile “gerçekçi” ve “toplumcu gerçekçi” vb. sanat ve edebiyat yapıtlarının ideolojisi.

“Ezberci” sıfatından ne anladığımı bir kez daha belirterek devam edeyim: Ezberleme dediğimiz öğrenme tekniğini, düşünme ve sorgulama edimlerinde bulunmaksızın kullanmak; anlamadan, içselleştirmeden, kesintisiz bir sorgulama içinde (“bütünüyle kuşkuda”) olmadan ezberlemek, klişelerle yaşamak.

Bu konuda edebiyatı da kapsayan iyi bir düşünme ve tartışma malzemesi için, şair ve felsefeci Yücel Kayıran’ın “Felsefi Şiir” adlı kitabındaki “Metafizik Korkusu” adlı bölüme bakılabilir. Kayıran, benim ezbercilik dediğim anlamda, “jargonla dile getirmek” diyor.¹ Tartışmasının en önemli noktalarından biri, “metafizik” ile “teolojik” olanın birbirine karıştırıldığına dikkat çekmesidir. Bu karışıklık nedeniyle Kayıran belli ki fiziksel şiddete uğramanın bile sınırından

1- Yücel Kayıran, *Felsefi Şiir: Tinsel Poetika*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 106

dönmüştür. Bu deneyimiyle ilgili olarak anlattıkları, eşi bulunmaz bir örnek sayılmalı.²

Çoğu kez pozitivistizmin karşısına konulan “metafizik” de diğer pek çok düşünsel kavram gibi ilk elden övülecek ya da yerilecek bir kavram değil. Sözcüğün anlam alanı çok geniş: ‘Fiziksel olanın ötesinde’ ile başlıyor ve farklı tarihsel dönemlerde farklı içerikler kazanıyor. Fiziksel olan ve olmayan nedir diye düşünmeye girişecek olursak, meselenin boyutlarını sezebiliriz. Bu boyutları sorgulamak konusunda Kayıran’ın da yeterince ileri gittiğini söylemek zor. Ancak, kavramla ilgili tarihsel bazı tartışmaları ve bazı yaygın yanlışları verimli bir biçimde ortaya koyuyor ve kişi olarak “metafizik” derken ne kastettiğini de açıklıyor.

Pozitivizmin Türkiye’de cumhuriyetin kurucu ideolojisi üzerindeki belirleyici rolüne ilk işaret eden yazarlardan biri, Taner Timur’dur. Bu nedenle, onun “Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik” adlı çalışmasında pozitivistizme değindiği yerler özel olarak dikkatimi çekmiştir. Timur’un buradaki saptamaları daha çok içerik düzleminde: Bir roman kahramanını “pozitivist Dehri Bey” diye niteler (Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın “Mürebbiye”sinden söz ederken);³ G. Lukacs’ın ve kendisinin Zola’ya yönelik saptamalarını anar;⁴ Rus nihilizminin pozitivistizmi ile Türk romanı ya da aydınları arasında paralellikler kurar;⁵ Beşir Fuad’ın, kendi ölümünü deney konusu yapmak için intihar edişini “pozitivist” tutum olarak açıklar⁶ vb.

Peki, ya Beşir Fuad? Hakkındaki ilk monografi olan Orhan Okay’ın doktora tezinden (1969) bu yana “İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti” sayılması gelenekselleşmiş olan eleştirmen Beşir Fuad nasıl bir pozitivisttir?

Her iyi yazarın yapıtında bir gizilgüç bulunur. Yapıtın verili sınırlarını aşabilme gizilgücü. Ben belki aşırı yoruma eğilimli bir romantığım, ama şunu kaydet-

2- *Age.*, s. 107

3- Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul, İmge Kitapevi Yayınları, 2008, s. 36

4- *Age.*, s. 54 ve 113

5- *Age.*, s. 14, 55, 147

6- *Age.*, s. 148

meden geçemem: Beşir Fuad, “Victor Hugo” denemesine somut bir salonu belirtmeye başladiysa, bunda deneyden çok deneyime odaklanma arzusunun bir belirtisini görmek meşrudur. ‘Pozitivist’ sıfatı, Beşir Fuad gibi bir simayı anlatmak için bugünden geriye doğru baktığımızda daha çok kendi öncesi açısından önem kazanıyor. Yaşadığı çağı düşününce (Beşir Fuad, batının pek çok pozitivistle aynı dönemde yaşamıştır: 1852-1887), kişi olarak pozitivismi aşabilecek bir gizilgüçten çok da yoksun olmadığını, yani içselleştirilmiş bir kuşkuculuk barındırdığını daha iyi görebiliyoruz. Handan İnci, Beşir Fuad’ın yazılarını ve tartışmalarını yayıma hazırladığı “Şiir ve Hakikat” adlı kitaba yazdığı sunuş yazısında, Beşir Fuad’ın bulunduğu edebiyat ortamının tartışılmaz otoriteleri olarak kabul edilen Namık Kemal ve Hâmid konusundaki şu sözünü alıntılanmakta gayet haklıdır: “kendilerinden sâdır olan her sözü mahz-ı hikmet olmak üzere telâkkiye kimsenin mecburiyeti yoktur”.⁷ Ancak, yazarımız bu eleştirel açıklığın yanında, romantizme karşı yalın kılıç mücadeleye de girişmiş biridir... Her durumda Beşir Fuad, mutlakçı pozitivismin de, kuşkuyu ve sorgulamayı esas alan pozitivism türlerinin de henüz yeterince şekillenmediği bir zamanın yazarıdır. Yaşasaydı ne yöne giderdi, bunu kestirmek zor. Ancak, gerek yazdıklarının bir bölümü, gerekse ölümüyle ilgili deneyimi, onun kolaycı biri olmadığını gösteriyor olmalıdır.

Özetle, pozitivismin mutlakçı türünden kurtulmak konusundaki ilk zorluk, bu zihniyetin ulaştığı yaygınlık ve büründüğü kılıklardır. İkinci zorluk da, bugün düşünmek ve düşüncelerimizi dile getirmek için ihtiyaç duyduğumuz söylemsel dilin büyük ölçüde pozitivismle belirlenmesidir demiştik.

Gerçi bu belirlenmede, pozitivist düşünürlerin o eski hayali, yani bire bir netlikte, tekanlamlı sözcüklerden oluşan, gerçeklikle bire bir uyum içinde olan “ideal dil”, tam olarak gerçekleşmiş değildir. Bundan hayli uzağız. Yine de, tüm modern toplumlar dillerini standartlaştırmak ve sınıai yaşamın ihtiyaçlarına uygun duruma getirmek için reform ya da planlama denen işlemler (Türkiye’deki “dil devrimi” vb) dahil türlü önlemler almakta ve standart dilden sapma “iznini” sokağa ve sanat alanına özgülemek istemektedirler. Düşünsel ve bilimsel diye nitelenen metinlerin çok büyük çoğunluğu, pozitivistlerin zorladığı yönde gelişmiş bir dille yazılıyor. Mutlakçı pozitivistlerin en koyuları bu dili bütün düzeylerde klişeleştirmek isteyen bir pürizme yöneliyor.



Ancak, dil düzeylerine ve dilin farklı gerçekleşme biçimlerine ilişkin bir bilinç geliştirmiş olanlarımız da düşünsel çabalarını dile getirirken söylemsel (gidimli/diskursif) olmak zorunluluğunu yerinde bulmayı sürdürüyor, okumakta olduğunuz yazı dahil. Böyle bir dilin pozitivist zihinle olan ilgisi ille de mahkûm edilesi bir ilgi olmayabilir. Yeter ki söylemselliği ruhumuzun bütününe dayatmaya kalkmayalım.

Edebiyatta söylemsellikten kurtulmaya çalışan yazarların da çoğunun en azından edebiyat dışı yazılarında bildiğimiz standart dilden yani pozitivistin belirleyiciliğinden medet ummaktan başka yol bulamadığını görüyoruz. Pozitivizmi tanrıtanımlıkla özdeşleştiren “millî ve manevî değerler”le tanımlı bir kesim var ki, onların da bizzat kendileri katılmış bir pozitivistin diliyle konuşmaktalar. Bazen, edebiyat yapıtlarında bile...

Yine de edebiyatın öyle bir gücü var ki, en mutlakçı bir dille biçimlendirildiğinde bile, o dilin sızdırmaz sanılan çeperlerinden büyük bir sızıyı sızdırabileceğine inandırmıştır beni. Böyle az mı roman okuduk?

Anglo-Sakson Modeli Niçin İstisnadır?*

Çağlar Keyder

I

Tarihsel sosyolojinin gündemini belirleyen her zaman güncel sorunlar olmuştur. Bu güncel kaygıların disiplinin gelişmesi sürecinde içine oturduğu sorunsal, ekonomik gelişme ve gelişmenin - özgül olarak da sanayileşmenin - beraberinde getirdiği toplumsal dönüşüm olarak özetlenebilir. Bilindiği gibi bütün bu literatür, karşısına dikilen paradigmatik modelle hesaplaşmak mecburiyetinde kalmıştır. Burada paradigmatik olarak tanımladığımız gayet tabii İngiliz modelidir. Gerek İngilizlerin kendi, övünücü ve eleştiri dozu az literatüründe, gerekse de bütün sosyal bilimler için geçerli esas modeli bize sağlayan Marksist yazında, İngiliz tecrübesi sonradan gelenlerin kopyalamaya mecbur oldukları model olarak kabul edilmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan modernizasyoncu literatür ise İngiltere tecrübesine Amerikan gelişmesini ekleyip oradan bir tarihsel gelişme şablonu çıkarmıştı. Marx'ın diktası okuyucuyu *de te fabula narratur*¹ diye uyardığında sonunda tüm toplumların aynı dönüşüm kulvarında buluşacağı varsayımı yapılmaktaydı. Marx, kapitalizmi piyasanın hakim olduğu liberal varyantında incelemişti; burjuvazinin hakimiyetini ve devletin hakim sınıfın güdümüne girmesini kaçınılmaz olarak görüyordu. İngiltere'nin tarihini hakim model olarak kuramlaştırmak aslında hegemonik yapının ve hegemon ülkenin hegemonik sınıflarının da işine geliyordu. Liberalizmden ve devletin ekonomik dönüşüme karışmamasından çıkar sağlayan, maddi veya ideal projeleri açısından bu yapının yerleşmesini isteyen gruplar zaten

* *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar*, (der.) Ferdan Ergut, Ayşen Uysal, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007, ss. 35-50

1- *Das Kapital*'in önsözünde Marx kitabının İngiltere'yi anlatmasını Alman okuyucuya böyle izah ediyor; yani, İngiltere Almanya'nın geleceğini gösteriyor diyerek.

seçenek olmadığını savunuyorlar, gerçekten sonunda aynı kulvarda buluşacağımız yolunda siyaset yapıyorlar ve eser veriyorlardı.

Yapılan tarihsel çözümlemelerde, iktisat tarihi ve özellikle de tarihsel sosyoloji alanlarında eleştirel katkıların da olduğunu biliyoruz. Burada eleştirel derken farklı sistemlerin varlığını sorunsal olarak gündeme getiren ve de bu farklılığı İngiliz (ve giderek Anglo-Sakson) örneğine göre değerlendirmeyen bir literatürden söz ediyorum. Tabii ki bu yazında kıta Avrupa'sının aslında İngiltere'ye nazaran farklı olduğu, bu farkın da devletin toplum içindeki çok daha önemli ve güdücü rolünde düğümlendiği söyleniyordu. Gerek Avrupa devletlerini ve toplumlarını eleştiren İngiliz liberalleri, gerekse de kendilerini İngiltere'den ayırtırmaya çalışan Avrupa düşünürleri (ve on dokuzuncu yüzyılda "ulusal ekonomi" inşa etmek isteyen politik iktisatçılar²) aradaki farkın devlete atfedilen rolde olduğunda hemfikirdiler. Toplumların özgül tarih çizgisinin belirleyiciliğini öne süren Alman tarihçi ekolü ve kurumlara önem veren kurumsalcı (*institutionalist*) ekol devleti birincil değişken olarak alıyor, her devletin bir anlamda kendi nüfusunun farklı kültürünü özetlediğini ve de toplumdaki farklı kurumların garantörü olduğunu savunuyordu.³ Bu yaklaşıma göre toplumların tekilliği ve özneliği rölativist bir tarih anlayışı gerektiriyordu: Yani İngiltere'nin gelişme çizgisinde bir buluşma hiç bir zaman mümkün değildi. Bazı yazarlar bu önemli paradigmatik farklılığı "path dependence" (patıkaya bağımlılık) diye açıklamaya çalışıyorlar.⁴ Tarihsel sosyolojide de çokluluk ve farklılık, kurumların her toplumda farklı nitelik kazanması - ve özetleyecek bir boyut olarak da - devlet-ekonomi dengesindeki benzeşmezlik (yani liberalizmin dozu) üzerine inşa edilmiş bir yaklaşımdan söz etmek mümkün. Bu yaklaşım içinde olduğumuz ve giderek sorguladığımız, her ülkeye aynı reçeteyi uygun gören ve Ame-

2- Bunların arsına Friederich List ve Saint Simon'u katabiliriz.

3- Alman "tarihçi" ekol içinde Gustav Schmoller, Karl Bucher ve Werner Sombart sayılabilir; daha sonra Amerikan "institutionalist" (kurumsalcı) ekolü (özellikle Thorstein Veblen) bu çizgiyi sürdürmüştür. Tarihçi, sosyolog ve antropolog olarak bu çizginin günümüze uzanmasında en büyük rolü herhalde Karl Polanyi (*The Great Transformation*, Boston, Beacon, 1957) oynamıştır. Bir anlamda 'ekonomik sosyoloji' disiplini aynı paradigmatı devam ettirmektedir.

4- Sözüünü ettiğimiz kuramsal tartışma Esping-Andersen'in (*The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Oxford, Oxford University Press, 1990) refah devleti varyantlarını anlattığı kitabında özellikle gündeme geliyor. Daha önce Skocpol (*States and Social Policies*, *Annual Review of Sociology*, 12, 1986, pp. 131-157) aynı konuyu işlemiştir. Ayrıca son yıllarda cereyan eden benzer tartışmada "varieties of capitalism" ("kapitalizmin türleri") diye literatüre girmiş bulunmaktadır. bkz. P. Hall ve D. Soskice, *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

rikan liberalizminde buluşulacağı savını öne süren küreselleşme konjonktürü çerçevesinde özellikle anlam kazanıyor.

Bu savı sergilemek için bir örnek vereyim. Irak saldırısı çerçevesinde ABD’de oluşan Fransız aleyhtarı atmosferde eleştirel tutumunu muhafaza edenlerden biri olan iktisatçı Paul Krugman “Fransız modeli”nin avantajlarını anlatan bir makale yazdı. Burada genel kanının aksine Fransız işçilerinin Amerikan işçileri kadar üretken olduğunu, fakat yıl içinde Amerika’dakinden %20 daha az çalıştıklarını, bunun nedenlerinin de yaşamlarını böyle (daha çok boş zamanla, aileleriyle daha çok vakit geçirerek, vs) sürdürmeyi tercih etmelerinden kaynaklandığını söyledi.⁵ Oysa neoliberaler sürekli olarak Amerikan ekonomisinin ne kadar başarılı olduğunu, bu başarının da kapitalistleri özgür bırakmaktan ve vergileri azaltıp devleti küçültmekten geçtiğini söylüyorlardı. Aynı bağlamda, gerek resmi kaynaklar, gerekse de akademik çalışmalar ABD’nin diğer gelişmiş ülkelerden ne kadar farklı bir toplumsal yapı oluşturduğunun altını çizmeye başladılar. Burada üzerinde durulan daha çok gelir ve servet dağılımlarıdır. Gelir dağılımındaki *Gini* katsayısına bakıldığında Avrupa ortalamasının 0,30’dan biraz fazla olduğunu ABD’de ise 0.40 ile 0.45 arasında olduğunu görüyoruz. Yani ABD’deki gelir dağılımı Avrupa ortalamasına nazaran epeyce kötü. Servet dağılımdaki farklar ise daha da fazla. Bu rakamların ötesinde Anglo-Sakson paradigmanın başını çeken ABD’nin en belirgin özelliği devletin topluma verdiği güvenceler açısından Avrupa kapitalizminin çok gerisinde kalmış olması. Bu farklılığı belirleyen ise sosyal politika alanı. Yani, sağlık, eğitim ve çeşitli gelir dağılımını iyileştiren vergi ve sosyal harcama politikaları açısından ABD ile Avrupa ülkeleri arasında çok belirgin bir açılma olduğunu gözlüyoruz. Sosyal harcamaların toplamı AB ortalaması olarak %25’e yakın, aynı rakam Amerika’da sadece %15 civarında. Sağlıkta nüfusun önemli bir kısmının güvencesi hiç yok, diğerleri de sürekli endişe içinde; eğitimde eşitsizlikler çok belirgin. ABD’deki kapitalizm Marx’ın anlattığına daha yakın iken, Avrupa’daki daha terbiye edilmiş, insanların daha fazla güvencesi olduğu, devletin toplumsal dışlanma ve sınıfsal kutuplaşma ile aktif olarak mücadele ettiği ve de siyasi kültür anlamında vatandaşların toplumdan beklentilerinin daha az vahşi işleyen bir sistem olduğu bir ortam olarak görülebilir.⁶

Sözünü ettiğimiz farklılıklar yeni oluşmuş değil; önce İngiltere’nin sonra da Amerika’nın özgül toplumsal dengeleri, devlet-toplum ilişkileri ve oluşmuş olan

5- Paul Krugman, “French Family Values”, *New York Times*, July 29, 2005

6- Jeremy Rifkin, *The European Dream*, New York, Penguin, 2004.

siyasi kültürü bağlamında açıklanabilecek tarihsel olgular. Tarihsel sosyoloji çerçevesinde bu farklılıklara nasıl bir perspektif getirebiliriz?

İlk önce belirtmek gereken nokta şudur: Krugman eski bir geleneği devam ettiriyor; Anglo-Sakson modelin "öteki"si hep Fransa olmuş. 18. yüzyıldan başlayarak gözlemciler İngiltere ekonomisini ve toplumunu öncelikle Fransa ile karşılaştırıyorlar. Birbirine çok yakın iki ortamda çok bariz farklar olduğu için toplumsal perspektifle bakan gözlemciler, iki toplumun dönüşümündeki çizgilerin nasıl ayrıştığını izah edilmesi gereken bir olgu olarak görüyorlar. İngiltere modeli özellikle Adam Smith'ten sonra paradigmatik olarak ortaya çıkınca, Fransa da hegemonik örneğe benzemeyen model olarak görülmeye başlıyor. Yani Fransa İngiltere-dışı her şeyi temsil eden esas rakip olarak görülüyor. Anglo-Sakson merceğinden bakıldığı zaman toplumsal dönüşümü geciken, devletin belli bir özerklikle çok fazla işe karıştığı, ekonomiyi düzenlemeye çalıştığı, ailenin önemini koruduğu, insanların yeteri kadar bireyci ve faydacı olmadığı ve devletten çok şey bekledikleri bir toplumsal yapı. Fransa karşılaştırması bu nedenle özel bir önem taşıyor, çünkü liberal toplum ve birey anlayışına bir alternatif teşkil ediyor. Bu modelin esas varsayımı insanların içinde bulundukları topluluklara karşı sorumluluklarından vazgeçmediği ve kurumların (özellikle de devletin) topluluğun tümünün çıkarının gözeticisi olması gerekliliğidir. Aslında dünyadaki toplum ve fertlerin çoğunluğunun bu alternatif anlayışa, dolayısıyla da liberalizm-dışı toplumsal yapı ve kültüre daha yakın olduklarını söylemek mümkün. Bu nedenle İngiltere-Fransa karşılaştırması liberalizmin küresel hakimiyeti açısından gerekli bir çatışmayı dile getiriyor. Şöyle ifade edebiliriz: dünya toplumları açısından değişik ve yabancı olan Anglo-Sakson (önce İngiltere sonra Amerika) toplumu, kültürü ve giderek medeniyeti. Sorulan soru ise Marx'ın öngörüsünün doğrulanıp doğrulanmayacağı, yani liberalizm her toplumu kendisine benzetebilecek mi?

II

Eğer tarihsel sosyoloji yaklaşımlarıyla bu soruya yanıt vermek istiyorsak kullanabileceğimiz çeşitli yöntemler var, fakat sonunda bu yöntemler sosyal teori alanında hep başvurduğumuz bir basitleştirme çerçevesinde özetlenebilir. Sosyal teoride toplumsal olgular açıklanırken ekonomi (üretim ilişkileri, sınıflar ve sınıf mücadelesi), siyaset (devlet ve devlet toplum ilişkileri) ve kültür (insanların dünyayı nasıl ve hangi etkiler altında anlamlandırdığı) diye bir tabakalama yapmak hep kullanılan bir yaklaşımdır. Marksistler genel olarak ekonominin ve

ekonomide oluşan güç ilişkilerinin belirleyiciliğini öne sürerler, siyaset ve kültürü anlatırken de ekonomi düzeyine göndermeler yaparlar; diğer yaklaşımlar ise devlete ve kültürel oluşumlara az veya çok özerklik ve belirleyicilik tanır. Burada bu tartışmaya girmeden bu üç yaklaşımla, İngiltere-Fransa farklılıklarının nasıl anlatılabileceğini göstermek istiyorum.

II. 1.

18. yüzyıldan itibaren gözlemcilerin anlaştığı bir nokta İngiltere ve Fransa'da kırsal alanın ne kadar farklı yapıda olduğu idi. Fransa'da, dünyanın büyük çoğunluğunda olduğu gibi, köy hayatı süregidiyordu. Toprak mülkiyeti ailelerin elindeydi. Feodal aristokrasi (düşük oranda) vergi toplayan fakat kendisi kırdan oturmeyen bir topraklı sınıfa dönüşmüştü. Bildiğimiz gibi 1789 Fransız Devrimi feodaliteyi kaldırdı, yani kırdaki toprak ilişkilerini iyice konsolide ederek köylü ailelerin mülkiyet haklarını pekiştirdi. Oysa İngiltere'de daha 15. yüzyıldan başlayarak feodal mülkiyet kapitalist mülkiyete dönüşme sürecine girmişti. Yani eski serfler bağımsız köylüye dönüşmemiş, ya ücretli tarım işçisi olmuş, ya da göç etmeye mecbur kalmış, kentlere yığılmıştı. Dolayısıyla Fransa'da, İngiltere'nin aksine, kırdaki ilişkilerde mülkiyetin kutuplaşması, köylünün işçileşmesi, topraktan kovulması ve de kapitalist tarımın ortaya çıkması fazla görülmedi. Farklı bir anlatımla, kırsal toprak tam metalaşmadı, yani piyasanın toprak mülkiyetini toplulaştırmasına izin verilmedi. Mülkiyet ailenin elinde kaldığı müddetçe toprak alış satışı çok olmuyordu, dolayısıyla tarımda kapitalist ilişkilerin gelişme dinamiği yoktu. 19. yüzyılın çeşitli dönemlerinde iki ülkeyi karşılaştırdığımızda İngiltere'de kırsal nüfus oranının daha düşük olduğunu, ayrıca da tarımdaki kişi başına üretimin daha yüksek olduğunu görüyoruz. Bu verilerden anlaşılabileceği gibi tarımdan koparılan nüfusun şehirlerde yığılması ve farklı kaynaklardan okuyabildiğimiz kentin yoksul altsınıfı olgusu da tabii İngiltere'de Fransa'ya nazaran çok daha belirgindir. Bu tarihsel farklılık gelir dağılımının Fransa'da daha eşit olduğu sonucunu da doğuruyor.

1978'te çıkan bir kitapta O'Brien ve Keyder, bütün bu farklı gelişme çizgisinin Fransız modelinin daha az başarılı (yani daha az üretken) olduğunu göstermediğini savunmuşlardı. Bu bulgulara göre Fransa'da imalat sanayii daha çok vasıflı işçi kullanıyor, fabrika teknolojisi yerine zanaatlara önem veriyor, fakat kişi başına üretkenlikte İngiltere ile aynı düzeyi tutturuyordu. Tarımda ise, İngiltere'nin avantajı özellikle hayvancılıktan kaynaklanıyordu. Yani Fransız köylüleri (tarla tarımında) İngiliz kapitalist çiftçilerine nazaran çok da geri değillerdi. İngiltere'de

kişi başına gelirin daha yüksek olmasının en önemli nedeni ise dünya hegemonyası idi. Dünya ekonomisine verilen servisler (ticaret, ulaşım, sigorta, finans), ve kolonilerden elde edilen kazançlar İngilizlerin ürettiklerinden neredeyse %20 fazlasını tüketip yatırabilmelerine izin veriyordu.

İngiltere'nin gelişme ve dönüşme modelinin kapitalizme örnek olarak kabul edilmesi Fransa'nın çok da başarısız olmayan dönüşüm modelinin unutulmasına yahut da bir eksiklikler öyküsü olarak görülmesine neden oldu. Oysa Fransa'daki dönüşümün daha "insani" olduğunu ileri sürmek mümkün. Sosyal politika ile kapitalizmi yumuşatabilecek bir devlet kapasitesinin olmadığı bir bağlamda dönüşümün özellikle kırsal yapıyı hızla tahrip etmemesi toplumsal dengeleri korumak, gelir dağılımını nispeten düzgün tutmak, insanları tamamen piyasanın işleyişine terk etmemek açılarından tercih edilir bir ortam yaratıyor. 19. yüzyıldaki iki ülkenin karşılıklı tenkitleri bugünlere paraleldi: ABD, IMF ve diğer hegemonik kurumlar dünyaya "sizin sisteminiz insanları çok koruyor, etkin olmayan sonuçlar çıkarıyor, her şeyi piyasaya bırakırsanız daha hızlı büyürsünüz" diyorlar. Oysa koruyucu yapı ve politikalardan vazgeçmek çok büyük toplumsal maliyetlere yol açıyor. Ayrıca, O'Brien ve Keyder'in bulguları, başarıyı sadece üretim ve üretkenlik olarak anladığımız bir durumda dahi, her şeyin metalaştığı bir ortamda toplumsal dönüşümü piyasanın işleyişine bırakmanın muhakkak daha yüksek performans sağlayacağı varsayımını sorguluyor.⁷

Bu dönüşüm hikayesinin sınıf dengeleri açısından ne tür uzantıları olabileceğini anlamak kolay: Fransa'da tarımdan gelen bir burjuvazi yok; kentsel birikim modelinin devlete ihtiyacı var; ailenin önemi sürüyor; köylülük kökenli toplumsal değerlerin ve iktidar ilişkilerinin varlıkları devam ediyor; ve toplumsal dengelerin sürdürülmesi amacıyla değişim dizginleniyor. Görüldüğü gibi bu makro dönüşüm öyküsü İngiltere modeline karşı, toplumsal dengeler açısından daha insancıl, belirgin bir alternatif ortaya çıkarıyor. Ayrıca, ana hatlarıyla bakıldığında Anglo-Sakson dünyası dışında kalan ve de köylülüğün tasfiye edilmediği toplumlara daha iyi uyan bir model, yani istisna değil, esas model.⁸

7- Bu konuda Francois Crouzet, "The Historiography of French Economic Growth in the Nineteenth Century, *Economic History Review*, 56, 2, pp. 215-242, 2003'e de bakınız.

8- Alan MacFarlane, "The Origins of English Individualism: Some Surprises" *Theory and Society*, 6, 2, 1978, pp. 255-277 ve Alan MacFarlane, *The Culture of Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1978 bu konuları İngiltere'nin diğer tüm toplumlardan farklılığı bağlamında incelemektedir.

II. 2.

İkinci perspektif devletin toplumsal sınıflara göre konumu ile ilgili. Yine ortodoks anlayışa dönersek hakim sınıfın aynı zamanda yöneten sınıf olmasını bekleriz, yani devletin iplerini elinde tutmasını... Zaten burjuva devrimi anlayışı da bunu gerektirir: burjuvazi devrim yapıp iktidarı eline geçirir ve böylece sadece ekonomideki hakim sınıf değil aynı zamanda siyasi alanda yönetici sınıf olur. Genel kanı Marx'ın bu siyasi gelişmeyi Fransız Devrimi çerçevesinde okuduğu- dur; oysa Fransa'da, İngiltere'ye nazaran, çok daha özerk bir devletin oluştuğunu görmek mümkün, yani burjuvaziden bağımsız, ekonominin gelişme yönünü ve toplumun dönüşümünü tayin etme kapasitesine sahip bir devletin varlığından söz etmek olası. Bu devletin tarihsel kökeni olarak 17. yüzyılın mutlakıyetçi dönemi gösterilebilir. İngiltere'de özerk bir devlet mekanizmasının oluşması aristokrat toprak sahipleri ve burjuva tüccarlar tarafından engellendiğinden kendi toplumsal kökenlerine, okullarına, entelektüel ve kültürel ortamına sahip bir "devlet eliti" hiç bir zaman gelişmedi. Yine 17. yüzyılda iç savaş ve kralın idamıyla sarayın yetkisinin kısılması sonucunda parlamento devleti etkin bir şekilde kontrol edebildi ve merkezi devletin yönetim kapasitesinin gelişmesini önledi. Kurumları, bütçesi ve memur sayısı ile İngiliz devleti cılız kaldı, mutlakıyetçi devlet olarak ortaya çıkamadı.

Bildiğimiz gibi, Fransa için bunların aksini söylemek mümkün: burada önce devlet kapasitesinin, kurumlarının, ülkenin her tarafına yayılan devlet dairelerinin, eğitim, hukuk ve vergilendirme teşkilatlarının ve dolayısıyla da bürokratik elitin geliştiğini, kendisini yeniden üretme gücüne ulaştığını, ancak daha sonra burjuvazinin taleplerine yönelik bir akomodasyona girdiğini görüyoruz. Yani hem devletin gelişmesine paralel olarak yapısal anlamda, hem de devlet kadrolarının toplumsal çatışma ve uzlaşmada belirgin bir grup olarak ortaya çıkabilmesinde, Fransız devletinin özerk konumunu 17. yüzyıla, XIV. Louis ve Colbert dönemine geri götürmek mümkün. 18. yüzyıl boyunca ise devletin toplum karşısında gücünün azaldığına, sarayın finansörler tarafından kuşatıldığına, hukuk mekanizmasının giderek yerel aristokrasinin eline geçtiğine şahit oluyoruz.

Fransız devriminin Türkçe'deki anlamı ile "devleti kurtarmayı" hedeflediği söylenebilir. Devrim sonrası Napolyon döneminde devlet ve devlet eliti güçleniyor. Aristokrasinin sahneden çıkarılması ve bağımsız köylülüğün yerleşmesi ile devletin toplumu şekillendirme sorumluluğu öne çıkıyor. 19. yüzyıl boyunca Fransız düşünürleri, burjuvazi ve devlet eliti ekonominin gelişmesinin siyasi güdümlle başarılabilceği konusunda benzer görüşleri paylaşıyorlar. Bu anlayışın halen geçerli olduğunu söylemek de mümkün. Fransa'da

devlet eliti güçlü ve özerk konumunu sürdürüyor. Toplum devletten yol göstericilik ve koruyuculuk bekliyor. Burjuvazinin ise gerek doğrudan devlet mülkiyetinin özelleştirilmesi gerekse de düzenlemenin azalması yönünde güçlü bir talebi yok. Yani, Fransız devleti terbiye edilmiş bir kapitalist düzenin sürdürülmesinde kararlı gözüküyor, ekonomi alanındaki varlığına karşı yöneltilen Anglo-Sakson eleştirilere karşı dururken toplumundan da destek alabiliyor. Sosyal politika konusunda ise dayanışmacı toplum modelinden esinlenen felsefeyi sürdürmeye çalışıyor. Devlet, topluma olan sorumluluğunu yinelediği ve bu sorumluluğun gerektirdiği tavrı koyabildiği müddetçe, toplumda çeşitli kesimlerin talepleri de koşut bir şekilde geliyor, beklentilere uygun olarak da kendi gücünü ve özerkliğini, müdahale kapasitesini sürdürme meşruiyeti kazanıyor.⁹

Bütün bu denklem ancak devletin özerkliğinin, hatta toplum üzerine vesayetinin kabul edildiği bir noktadan başladığı takdirde anlam kazanır. Anglo-Sakson dünyasında hakim olan liberal düşüncede ise devletin hakim sınıfın dışında kalan nüfusa yönelik dengeleyici veya koruyucu tavrı ancak mücadele sonucunda ortaya çıkar. Devletin sınıf hakimiyetini ve sınıf mücadelesini yansıtan bir kurum olduğunu öne süren Marksist yaklaşımda, farklı toplumların farklı düzeylerde devlet girdisi talep ettikleri, kapitalizmin çok değişik devlet-toplum dengeleri ile sürebileceği gerçekliği göz ardı edilir. Devletin toplumdaki varlığını sınıf mücadelesine bağlayarak Fransa-İngiltere veya Avrupa-Amerika farklılıklarını anlatmanın yetersiz kalacağını düşünüyorum. Devleti şekillendiren tabii ki tarihsel sosyolojik olgular: fakat bu olgular birikerek birbirlerinden çok farklı patikalarda seyreden modeller oluşturuyorlar. Bu modeller toplumdaki çeşitli grupların beklentilerini oluşturuyor. Bu beklentiler ise iktidar yapısının hakim ideolojik perspektifler çerçevesinde ne kadar meşru kabul edileceğini belirliyor. Devletin toplumdaki konumu ve faaliyeti ancak bu meşruiyetin belirlediği dar bölgede farklılaşabiliyor.

Bu anlatılan ikilemde dünyadaki devlet-toplum ilişkilerinin büyük çoğunluğunun Fransa modeline daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Sadece Türkiye gibi devlet geleneğinin tarihsel olarak güçlü kökenleri olan durumlarda değil, tüm geç modernleşme tecrübelerinde devlete ve devlet elitlerine özerk bir rol yükleme ön planda görülür. Anti-emperyalist mücadele sonrası sınıf oluşumlarının görece zayıf olması veya örneğin toprak sahiplerine rağmen bir kalkınma hamlesinin gerçekleştirileceği düşüncesi devletten çok şey beklenmesine yol açar. Bu beklenenler de ancak güdüm

9- Çağlar Keyder, "State and Industry in France, 1750-1914", *American Economic Review*, 75, 2, 1985, pp. 308-314.

kapasitesine sahip bir mekanizmanın (devletin), toplumun parçalanıp, korunaksız kalıp, tahrip olmasını önleyebileceği koşullarda sürdürülebilecektir.

II. 3.

Tarihsel sosyoloji alanında getirebileceğimiz üçüncü perspektif siyasi kültür alanında: insanların sistemin işleyişine ilişkin sorgulanmayan düşüncelerini, varsayımlarını gündeme getiren bir yaklaşım. Burada ideolojik hegemonya anlamında aktif dayatma boyutu olan bir kavramdan söz etmiyorum; tarihi perspektifte insanların içinde yaşadıkları ve olağan kabul ettikleri pratiklerin algılanma şeklini tartışmaya açmak istiyorum. Kanımca, bu geniş anlamda ideolojik işlev gören en önemli kurum hukuktur. İnsanların günlük hayatlarında adalet taleplerini nasıl ifade ettiklerini, meşru şiddet uygulama kapasitesi olan devlet kurumlarından ne beklediklerini, siyasi pratiğin nasıl dönüşebileceği konusunda ne tasavvur ettiklerini belirleyen, hukuku anlayış şekilleridir. Farklı anlayışlar farklı direniş tarzlarına, farklı talep ve beklentilere yol açıyor; neyin mümkün olup olmadığını belirliyor; devletin hareket kapasitesi ve topluma rağmen başarabilecekleri konusunda insanların ne düşündüğünü etkiliyor. Yani tarihsel sosyoloji içinde hukuk konusuna eğilmek, bize toplumlar arasında temel siyasi algılama farklarını ve toplumsal tahayyüllerin niteliklerini anlatabilir.

Sözünü ettiğim yaklaşım, Anglo-Sakson geleneğinin ve toplum yapısının nasıl bir farklılık içerdiğini de en iyi anlatabilecek bir perspektif, çünkü İngiltere’de gelişen hukuk sistemi daha sonra ABD’ye, İngilizlerin yerleştiği diğer ülkelere ve bazı kolonilere yayılmış. Öte yandan, Kıta Avrupası’nda ve dünyanın geri kalan kısımlarında Roma hukuku kökenli, devrim döneminde Fransa’da formelleştirilen farklı bir hukuk anlayışı söz konusu. Yani, İngiliz kökenli “*common law*” bu yazıda anlatmaya çalıştığım Anglo-Sakson farklılığını en doğrudan ifade eden bir boyut. Konuya güncel bir perspektif getirmek bakımından, dünyaya liberalizmi yerleştirme misyonu üstlenmiş Dünya Bankası’nın 2004 yılındaki bir yayınında Fransız hukuk sistemine yoğun eleştiri getirdiğini, üçüncü ülkelere ‘sakın Fransız hukuk sisteminin düzenleyici boyutuna özenmeyin, yoksa yabancı sermaye alamazsınız’ ihtarını yaptığını söyleyeyim. Yani Dünya Bankası hukukun siyasi kültürü ve beklentileri, toplumun ekonomiye dayatacağı kuralları nasıl etkilediğinin farkında. Ekonomiye ve piyasanın işleyişine en büyük serbestiyi veren düzenin de Anglo-Sakson *Common Law* sistemi olduğunu çok iyi biliyor.¹⁰



10- Philippe A. Schmidt, “Symposium on the Bicentennial of the French Civil Code: The Economic Dimension of Legal Systems: Civil Law and Common Law”, *Loyola Law Review*, Spring, 2005, pp. 27-34

Hukuk sistemlerinin ayrışması konusunda geniş bir literatür var: kabaca özetlersek, feodalitenin çözülmesi ve ticaretin yükselmesi ile beraber yerel, feodal hukuk düzeni üzerine ticaretin ve parasallaşmanın gerektirdiği yeni düzenlemeler geldi. 13. ve 14. yüzyıllarda Avrupa'da Roma hukuku yeniden devreye girdi. Oysa İngiltere'de yerel hukuk, yani adet ve içtihadla bağlı olarak gelişmiş olan hukuk pratiği, kendi içinde adapte olarak var olan ilkeleri yeni ihtiyaçlara cevap verecek şekilde dönüştürdü. Yerel yargıçlar, ki bunlar toprak sahiplerinin (yani hakim sınıfın) içinden çıkıyordu, hukuku mevcut kurallar ve daha önce verilmiş kararlar çerçevesinde geliştirdiler. Tabii ki bu geliştirme mülkiyetin kutsallığı, bireyin tam özerkliği ve siyasi otoritenin haklarının asgariye indirilmesi gibi, sonradan liberalizmin temel taşları olacak ilkeler üzerine inşa ediliyordu.¹¹ Yerel mahkemelerde oluşan farklar daha sonra "kralın adaleti" olarak adlandırılacak merkezileşme sonucunda ortadan kalktı ve ortaya devletten çok yargıçların kanun koyduğu, yeni konular hakkındaki kararların kısas ve emsal yöntemi ile daha önceki içtihadla dayandırıldığı, içinde liberalizmi barındıran, toplumun kendi kendini yönetebileceği varsayımını ön plana çıkaran, hakim sınıfların kanun yapma ve yargı mekanizmalarını kontrol etmelerine izin veren (bu nedenle de değişen koşullara daha hızlı adaptasyon sağlayabilen) bir sistem çıktı.

Anglo-Sakson sisteminde kanunu "toplum" yapıyor, devlet ise halkın kanuna riayet etmesini sağlayan kolluk gücünü sağlıyordu. Benzer şekilde, ABD'de birçok konuda son sözü devletin yaptığı kanunlar değil, mahkemelerin anayasayı yorumlama şekli belirler. Bu da tahmin edileceği gibi toplumdaki hakim seslere, lobi gruplarının gücüne, sözü edilen konunun hegemonya anlatımı içindeki önemine ve hatta konuyu mahkemede savunan avukatların becerisine dayanabilir. Oysa Roma hukukunun ana kaygılarından biri devletin gücünü ve hareket kabiliyetini halka karşı korumaktır; bu çerçevede de zengin bir idari hukuk geleneğini geliştirmişti. Roma hukukunda kanunu devlet yapıyor, mahkemeleri kuruyor, devlet memuru olan yargıçlara maaş veriyor ve kanunun rasyonel ve öngörülebilir bir şekilde uygulanmasını sağlıyor. Yani, yeni kanunlar ve değişiklikler devletten kaynaklanıyor.

Bu konuda kısa bir parantez açıp Weber'in hukuk sosyolojisi konusunda bir tezini tartışmak istiyorum. Weber¹², kapitalizmi mümkün kılan gelişmelerden biri

11-Derek Sayer, "A Notable Administration: English State Formation and the Rise of Capitalism", *American Journal of Sociology*, 97, 5, 1992, pp. 1382-1415.

12-Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978

olarak hukukun formelleşmesi ve akılcılaşmasından söz etmişti. Yani kapitalistler önlerini görmek ve ileriye dönük hesap yapabilmek için kanunların ne dediğini, mahkemelerin nasıl karar vereceğini tam olarak bilmek mecburiyetindeydiler. Kıta Avrupa'sında bu gelişmeler yaşanmış, dolayısıyla kapitalizm için gerekli ortam yaratılmıştı. Fakat İngiltere ilk kapitalist toplumdur, ve İngiliz hukuku Weber'in perspektifinden bakıldığında rasyonel ve formel değildir. Çünkü yargıçları hangi akıl yürütmeye hangi emsal üzerine karar verecekleri belli değildir. Ortada üzerinden tımdengelim mantık yürütülebilecek bir metin yoktur. Bu nedenlerle İngiltere örneği Weber için bir anomali idi. Nitekim bu "İngiltere paradoksu" üzerine geniş bir literatür vardır ve de ikna edici yorumlar şu minvaldedir: kapitalistler açısından önemli olan tutarlılık değil kendi çıkarlarının gerçekleşmesidir. Bu da toplum da, dolayısıyla da mahkemelerde hakimiyet kurmakla olur. O nedenle devleti bir kere alt ettikten sonra devletin rasyonelitesine ihtiyaçları yoktur, özellikle de devletin kendi başına topluma veya ekonomiye müdahale gücü yoksa. Ayrıca, İngiltere'deki kapitalistler devleti isteklerine uygun bir şekilde dizginleyebildiklerine göre devletin toplumun tümüne yönelik başka kaygıları olmasına karşı da teyakkuz halinde olmak durumundadırlar. Devlet, Dünya Bankası'nın şikayet ettiği gibi, kapitalistlerin işine gelmeyen düzenlemelere girebilir. Bunu önlemenin en iyi yolu da elindeki araçları kısıtlamak olacaktır. Görüldüğü gibi burada esas fark yine devleti nasıl algılandığına bağlıdır: bağımsız (ve özerklik derecesi değişebilen) bir aktör mü, yoksa toplumda oluşan (daha doğrusu hakim güçlerin oluşturdukları) dengelerin sürmesini garanti eden bir disiplin gücü mü?

Kıta Avrupa'sında ise devlet eliyle topluma rasyonalite dayatma *yine* Fransa. Devrimi'nin sağladığı bir gelişme oldu. 1804 yılında Napolyon'un hazırlattığı "Code" yayınlandı; bu Justinyen'den beri Roma hukuku temelinde ilk kodifikasyondur ve Anglo-Sakson toplumları dışında tüm ülkeler için referans oldu. Avrupa hukukunun bu gelişme menzili devlet kaynaklı reformlara imkan sağlayan, fakat daha önemlisi devleti bir aktör olarak gören zihniyetin de temelinde yatar. Napolyonik kod çerçevesinde oluşturulan kanunlar (İsviçre Medeni Kanunu, Alman Ticaret Kanunu, veya İtalyan Ceza Kanunu gibi Türkiye tarafından da çeşitli tarihlerde benimsenen metinler buna dahildir), devletlerin toplumu yeni koşullar altında, daha rasyonel bir düzenleme temelinde, kontrol etme ve yönetme isteğini karşıladılar. Anlaşılabileceği gibi devlet-toplum ilişkisi çerçevesinde anlaşılan bir bölünmeden söz ediyoruz. Hukuk sistemi hem bu bölünmeyi en çarpıcı şekilde yansıtıyor, hem de farklı toplumlarda devlete yüklenen hareket kapasitesinin sınırlarını çiziyor. Yani, hukuk sistemi farklı siyasi kültürlerin kendi çizgilerinde devam etmelerinin garantisini oluşturuyor.

III

Tekrar yukarıda vardığımız sonuca dönersek, özellikle modernleşmesi geç kalmış ülkeler açısından, Fransa modelinin değil, Anglo-Sakson modelinin istisna teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Oysa hem 19. yüzyıl Britanya hegemonyası, hem de (daha az belirgin şekilde) 20. yüzyıl Amerikan hegemonyası, fakat en militan şekilde de son yirmi yılın küreselleşmesini yönetmeye çalışan neo-liberalizm, Anglo-Sakson modelini tüm dünyaya, tek ve en başarılı model diye dayatmaya çalıştılar. Anglo-Sakson modeli belli bir sınıf durumu, belli bir devlet oluşumu, belli bir (hukuk sisteminde somutlanmış) siyasi kültürün ürünüdür. Tarihsel sosyolojinin bize anlattığı tüm diğer toplumlarda İngiltere'ye hiç benzemeyen koşulların hakim olduğunu, bu nedenle de Anglo-Sakson modelin yabancı bir yaratık olarak algılandığını söyleyebiliriz. Fransız modeli ise köylülüğün hayatta kalması, burjuvazinin devlete muhtaç olması, devletin özerkliği ve toplumun devletten kanun, düzenleme, müdahale ve koruma beklemesi ile çok daha evrensel bir görünüm arz ediyor. Tarihin bir belirleyiciliği var ise, neo-liberalizm karşıtlığı sadece toplumun en çok zarar gören kesimlerinden değil aynı zamanda tüm gelenekleri, kültürleri, devlet anlayışları tehdit edilen topyekûn toplumlardan da kaynaklanabilir.

Son kertede tarih boyunca inşa edilmiş toplumsal farklılıklardan, neredeyse medeniyet karşıtlığından söz ediyoruz. Bu karşıtlık herhalde toplumsal iradenin liberal çözümleri dizginleme talebi olarak tezahür edecek. Nitekim yukarıda sözünü ettiğimiz Amerika-Avrupa farklılığının her türlü neoliberal zafer çağrısına rağmen devam edebilmesi toplumsal bir direnç mekanizmasının başarıyla işlediğini, Avrupa'da ve dünyanın birçok bölgesinde toplumsal tahayyüllerin Amerikan modelini hazmedemediğini gösteriyor. Bu direnç, en çok zarar gören kesimlerin de talepleriyle eklemlenebildiği takdirde, Anglo-Sakson projelere karşı güçlü bir medeniyet oluşturma potansiyeline sahip olacaktır.

KAYNAKÇA

- Crouzet, Francois. "The Historiography of French Economic Growth in the Nineteenth Century", *Economic History Review*, 56, 2, 2003, pp. 215-242.
- Esping-Andersen, Gosta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Hall, Peter and David Soskice. *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Keyder, Çağlar. "State and Industry in France, 1750-1914", *American Economic Review*, 75, 2, 1985, pp. 308-314.
- Krugman, Paul. "French Family Values", *New York Times*, July 29, 2005.
- MacFarlane, Alan. "The Origins of English Individualism: Some Surprises" *Theory and Society*, 6, 2, 1978, pp. 255-277.
- MacFarlane, Alan. *The Culture of Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1987.
- O'Brien, P. K. and Çağlar Keyder. *Economic Growth in Britain and France, 1780-1914: To Paths to the Twentieth Century*, London, Allen and Unwin, 1978.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation*, Boston, Beacon, 1957.
- Rifkin, Jeremy. *The European Dream*, New York, Penguin, 2004.
- Sayer, Derek. "A Notable Administration: English State Formation and the Rise of Capitalism", *American Journal of Sociology*, 97, 5, 1992, pp. 1382-1415.
- Schmidt, Philippe A. "Symposium on the Bicentennial of the French Civil Code: The Economic Dimension of Legal Systems: Civil Law and Common Law", *Loyola Law Review*, Spring, 2005, pp. 27-34.
- Skocpol, Theda. "States and Social Policies", *Annual Review of Sociology*, 12, 1986, pp. 131-157.
- Weber, Max. *Economy and Society*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978.

Tarihsel-Toplumsal Olguları Pozitivist Açıklama Çabaları ve Sonuçları Üzerine

Sara Aktaş

Günümüzde tarihsel-toplumsal durumların açıklamasına duyulan ilgi bilimsel merak, kader, bizimle olan kişisel duygusal bağları açısından geçmişi doğru öğrenme, kendimize ait bilgileri genişletip derinleştirme açısından da ilgi konusu olmaya devam ediyor. Nitekim günümüzde tarihi açıklamalara ilişkin yapılan çalışmalara göz attığımızda çoğu kez tarihi daha bilimsel kılma kaygısıyla tarihte neden sorunuyla genelleme sorununun ele alındığını görüyoruz. Tüm bu tartışmalarda da tek bir neden, tek bir açıklama anlayışı ile yola çıkıldığı da görülmektedir. Kuşkusuz bu durum, doğa bilimlerini temele koymaktan ve doğa bilimlerini esas almaktan kaynağını almaktadır. Öyle ki Kurtuluş Dinçer'in ifadesiyle “yüzyılımızda tarihsel süreci doğal bir süreç gibi görme eğilimi öyle güçlü, pozitivist kuram çerçeveleri öyle baskın ki, tarihi doğal süreçten ayırmaya çalışan pozitivist bilim ve tarih yorumuyla en keskin biçimde savaşılan filozoflar bile eninde sonunda bu anlayışa teslim oluyor.” Doğa bilimlerinde açıklama yöntemlerini tarihe uygulamak isteyen bilim felsefecileri hep yine doğa bilimlerinin kavramlarından yola çıkmışlar. Oysaki doğa olayı olmayan tarihsel olayları da salt bir doğa olayıymış gibi ele almak; tarihsel olayı mekanik ve bir takım aksiyomlardan oluşan açıklamalara teslim etmek demektir ki yüzyılımız bu pozitivist tarihin sonuçlarını hala oldukça köklü olarak yaşamaktadır.

Bu sorunun felsefik dayanaklarını kurcaladığımızda Hegel'de olduğu gibi oluşu ve değişmeyi bir bütün olarak açıklayan tarih felsefecilerinden kaynağını aldığını görmekteyiz. İşte tüm varlığı, oluşu ve değişmeyi tek bir ilke kuramla açıklama çabası, tarih metodolojisiyle uğraşanlarda da araştırılan tarihsel olayın kendine özgü özellikleri hesaba katılmadan tek bir nedenle açıklama çabası olarak kendini gösteriyor. Belirtmek gerekiyor ki bu anlamda “varlık alanı olarak tarih” ve “bilgi alanı olarak tarih” göz önünde bulundurulduğunda bilgi alanı olarak tarihi incelemenin güçlükleri çok fazladır. Bunun belki de en temel nedeni bilginin

tarihçinin yazdığı tarih aracılığı ile ulaşılmasından ileri gelmektedir. Bu çerçevede tarih, tarihçinin geçmişteki olaylara, olgulara, eylemlere, durumlara ilişkin anlatıları ve açıklama çabaları olmaktadır. “Açıklama” en genel anlamıyla bağlantılar içine sokmak, neden-etki ilişkilerini göstermek, olup biten bir şeyin neden öyle olup bittiğinin açıklaması, sonucun neden öyle olduğunu bağlantılar içinde gösterilmesidir. Tarihte hep bizi ötekinden farklı varlıksal özellikte olan açıklamaların, birbirinden ayrılmadan kullanılması her türlü açıklamanın aynı neden ve nedensellik anlayışıyla yapılmasının temelinde yatan tutumdur. Bu temelde bu yazıda da amaçlanan tarih felsefesinin işinin, tarihsel varlık alanını bir bütün olarak açıklayan bir takım kuramlar ya da ilkeler ortaya koymak, tarihçinin işinin de tarihsel olayları, eylemleri, durumları, olguları açıklamak üzere bir takım genellikler aramak olmadığı, böyle olduğunda bu pozitivist tarihçiliğin yarattığı sonuçları kısmen de olsa gösterebilmektir. Kaldı ki tarihsel bilgiyi üretme süreci bir özne-nesne ilişkisini içermekle kalmaz sadece, bilginin kendisi (Foucault’yu hatırlayacak olursak) bir dünyayı düzenleme biçimi, anlamı ve kullanımı ise iktidar ilişkilerinin kurgulanmasına hizmet eden bir araçtır. Sonuçta tarihsel bilginin üretilmesi gerekiyor. Bu durumda da tarihsel bilgiyi kimin kayda geçirdiği, nasıl geçirdiği, kimin nasıl yorumladığı can alıcı bir önem taşımaktadır.

Pozitivist Tarihçiliğin Dayanakları-Temellendirmeleri

Biliyoruz ki 17. yüzyıl Avrupa tarihinin belki de en karmaşık yüzyılıdır. Avrupa iktisadi, toplumsal, siyasal, dinsel, bir kargaşa dönemi yaşarken Rönesans ve Reform gibi büyük hazırlık döneminden sonra, 17. yüzyıl düşüncesi tam bir bağımsızlık isteğiyle doğaya ve doğa bilimlerine yönelmiştir. Nitekim 17. yüzyıl bu alanlarda büyük gelişmelerin yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Ortaçağ kavram çerçevelerinin alt-üst edildiği, geleneksel düşünce biçimlerinin sarsıldığı, matematiğin fizik bilimlerine baskın bir rol oynamaya başladığı bu yüzyılda bu gelişmelerin etkilerini yalnızca metafiziksel kurgulamalar üzerinde değil, aynı zamanda insan bilgisinin yapısı ve çok çeşitli felsefi uğraşlarda da kendisini gösterdiğini görüyoruz.

Bu gelişmelerin ışığı altında yüzyılın önemli filozofları belirli türden olguları soruşturmakta kullanılan yöntemleri yeni alanlara uygulama eğilimindeydiler. Örneğin bir takım yasalara bağlanan davranışların önceden kestirebilir hale getirileceğine inanılıyordu. Bütün bu gelişmelerin ortak yanı; insan zihninin, insan doğasının belli bir yapısı olduğu, bu yapının ister gözlem ve deneyle isterse dolaysız sezgiyle, isterse de dünyaya ya da evrene ilişkin daha kapsayıcı bir kuramdan türetilerek açıklığa kavuşturulabileceği düşüncesiydi. İnsan yapısını bu amaçla ele

alan filozoflar insan davranışlarını yöneten yasaları ortaya çıkararak doğa bilimi kesinliğinde olmasa da, insan doğasına ilişkin bir bilim geliştirmenin olanaklı olabileceğini düşünüyorlardı. Bu bilime de “insan doğası bilimi” adı verilmek istenmiştir. İnsan doğasının yasalarını ortaya çıkarma, bunlara dayanarak geleceği önceden görme-toplumu düzenleme düşüncesi tipik bir aydınlanma düşüncesi-ydi. Bu konudaki benzer bir yaklaşım 18. ve 19. yüzyılda toplumu ele alan görüş-lerde de giderek belirginleşmiştir.

19. yüzyılda Ranke’nin etkisiyle tarih kendi eleştirel yöntemine ve yaklaşımına sahip bağımsız bir akademik disiplin kimliğine kavuşmaya başladığında aynı za-manda Ranke tarihçinin tarafsızlığını, nesnelliğini vurguluyor, kaynakların titiz incelenmesini bu mesleğin yasası haline getiriyordu. Bununla birlikte tarih disip-linin de içinde yer aldığı sosyal bilimler, dünyayı tanımlama, anlamlandırma gi-rişiminin, dolayısıyla da iktidar ilişkileri ağının önemli bir ögesi oluyordu. Diğer taraftan insanların birbirleriyle ilişkilerini anlamak, toplumsal olayları açıklamak bir bilim konusu haline getiriliyordu. Aydınlanmanın bu temel görüşünü 19. yüzyılda Saint Simon, August Comte ve Karl Marx gibi filozoflar toplumsal alana uygulamak üzere geliştirip genişletmişlerdir. Aynı biçimde John Stuart Mill de toplumsal olayları açıklamak için toplumun temel oluşturucusu sayılan bireyin psikolojisini anlamak gerektiğini söylüyordu. Nitekim öncesinde aydınlanmanın temel düşüncelerinden Kant da, yeryüzündeki tek akıl sahibi olan insanda aklın kullanımına yönelik bu yetiler bireyde değil, ancak türde tam olarak gerçekleştiri-lebilir demişti. Kant’a göre tarihçinin incelediği fenomenlerde kendisini gösteren bir doğa planından söz etmek, bilinçli olarak plan yapan doğa denen gerçek bir aklın bulunduğunu söylemek değildi. Söylenmesi gereken tarihin böyle bir akıl varmış gibi işlediği-ydi. Kant’ın “ereksellik”, “ilerleme”, “doğa planı” gibi kav-ramları ile Herder’den aldığı “tarihte bir düzenlilik olması gerektiği” düşünce-si kendisinden sonraki tarih felsefelerini geniş ölçüde etkilemiştir. 19. yüzyıl pozitivistleri de hep bu kavramlardan yola çıkmışlardır diyebiliriz. Nitekim bu yüzyılda toplumsal ve trrihsel olguların bir takım yasalara bağlı olduğu, bundan ötürü de doğa bilimlerinde yapılan türden bir incelemeye konu olabileceği düşü-nülüyordu. Tarih süreci artık doğal bir süreç gibi görülüyordu. Tarih rastlantılarla yönetilen bir olaylar topluluğu olarak ele alınamazdı. Fizik bilimleri doğadaki olayları yöneten yasaları nasıl ortaya çıkarıyorsa tarih de benzer bir biçimde ta-rihsel olayları yöneten yasaları ortaya koyabilmeliydi.

Bu temeller üzerinden pozitivistizmin genel olarak duyumcu-deneyci bir bilgi kuramına dayandığını söyleyebiliriz. Esasında doğa bilimlerine benzeyen, doğa

bilimlerindeki gibi yasalar ortaya koyabilen bir tarih ve toplum bilimi kurma amacı gütmektedir. Pozitivist bilim her şeyden önce yöntemsel monizmi gerektirmektedir. Yani bilimsel araştırma konularının çokluğu ve çeşitliliği karşısında bir bilimsel yöntem birliğini esas almaktaydı. Buna göre de bütün bilimlerde tek ve aynı yöntemin kullanılması gerekmektedir.

İkinci olarak pozitivism; doğa bilimlerinin, özellikle de matematiksel fiziğin bütün öteki bilimlerin gelişme ve yetkinlik derecelerini ölçebilecek yöntemi bakımından örnek olabilecek bir arketip olduğu düşüncesini benimsemektedir. Buna göre de bütün bilimler matematiksel olmalı, insan bilimleri de dahil, tüm bilim alanları niceliksel çerçevede ele alınmalıydı.

Üçüncü olarak pozitivismde; bilimsel açıklamanın “nedensel” olduğu düşüncesi benimsenmektedir. Buna göre de bilimsel açıklama, tek tek durumların genel yasalar altına konmasından başka bir şey değildir. Nitekim pozitivism adını ortaya atan Comte, pozitivist bilim anlayışının çerçevesini şöyle ortaya koymaktadır: “pozitif felsefeden tek bir yönetime bağlı kılınmış olan, aynı genel araştırmacı planın farklı parçalarını oluşturan, farklı bilimlerin genelliklerinin incelenmesini anlıyorum yalnızca...” Açıkçası Comte’un bu tutumu tam bir bilim felsefesi tutumu olmuş ve sosyolojinin kurulması için de gerekli temelleri ortaya koymayı amaçlamıştır. Böylelikle toplumsal yasaları ortaya çıkaracak, aralarında ilişkiler kuracak bu yolla toplumsal olguları açıklayabilecek ve toplumun yeniden düzenlenmesi amacına hizmet edecektir. Comte, tarihe bu çerçeveden bakıldığında insan aklının gelişmesi boyunca değişmez bir zorunlulukla uyduğu temel bir yasanın görüleceğini söyler. Bu temel kavram çerçevelerimizin ve bilgilerimizin her dalının artarda üç kuramsal durumdan geçmesini ifade edecektir. Bunlar teolojik ya da kurgusal durum, metafizik ya da soyut durum son olarak da pozitif yöntem olacaktır.

Teolojik durumda insan zihni kendini mutlak bilgiye yöneltir ve olguları doğaüstü eyleyicilerin dolaysız ve sürekli eylemlerinin ürünleri diye tasarılar. Metafizik durumda doğaüstü eyleyiciler yerlerini soyut güçlere, kişileştirilmiş soyutlamalara bırakır. Pozitif durumda ise insan zihni mutlak kavramlar elde etmenin olanaksızlığını görür. Uslamlama ve gözlemi bir arada kullanarak kendini yalnızca, Comte’un diliyle belirtirsek “olguların gerçek yasalarını yani değişmez ardıllık ve benzerlik ilişkilerini keşfetmeye verir”. Bu çerçevelerde Comte’un pozitivismi ilk veya son nedenleri arayıp bulmayı olanaksız görür. Bunun için de pozitif felsefe, pozitif açıklamalarında olguları doğuran nedenleri sergileme savında değildir. Baş amacı, söz konusu ilkelere uyarak doğa bilimlerinin yöntemini temele alan

bir “toplum fiziği” kurmak olmuştur. Toplum fiziği; matematiğin, gökbilimin, fiziğin, kimyanın ve biyolojinin yani pozitif bilimlerin ardı ardına ortaya çıktığı tarihsel sürecin doruk noktasını oluşturacaktır. Comte’a göre uygarlığın sürekli olarak ve her bakımdan ilerlemiş olduğu kesindir. Bu ilerleme zorunlu bir yasayı izleyerek olur. İnsan bilgisinin tarihi bilimlerdeki ve sanatlardaki bütün çalışmaların gerek aynı kuşak içerisinde, gerekse de bir kuşaktan ötekisine birbirine zincirlendiğini kanıtlar. Yani bir kuşağın keşifleri bir sonraki kuşağın keşiflerini hazırlar. Öyle ki kendisi de bir önceki kuşağın keşifleri ile hazırlanmıştır. Keşfi yapan kişilerin rolü oldukça sınırlı, hatta hiç yok gibi görülürken aynı zamanda tarihsel sürecin kırılmaz kesintisiz bir zorunlulukla işleyen yasası gereğince keşif nasıl olsa yapılacaktır, düşüncesi ağır basmaktadır.

Açıktır ki olguları toplayıp onları nedensel ilişkilerle birbirlerine bağlama işi genel olarak pozitivizmin bilime yüklediği bir şeydir. Bu durum Comte’un tarih ve toplum görüşünde de katı bir biçimde karşımıza çıkar. Tarih deneysel bir bilim olduğundan olguları toplama işinin de tarihçiye düştüğü öngörülmektedir. Tarihçi olgular hakkında yalnızca deneysel olarak düşünür, bundan fazlasını yapamaz. Olguları bilimsel olarak düşünüp aralarında nedensel bağlantılar kuracak olansa pozitif politika yani toplum fiziğidir. Tarihsel toplumsal gelişmenin yasasını ortaya koyup toplumun buna göre düzenlenmesini sağlayacak olan bu bilimdir. Dolayısıyla toplum bilimci bir çeşit üst tarihçidir. Toplumu dıştan müdahaleyle şekillendirmenin ustasıdır. Dıştan müdahale ise kaçınılmaz olarak toplum mühendisliğine götürmektedir ki bunun yaratacağı sonuç da toplumun içsel süreçlerinin göz ardı edilmesidir. İşte tarih felsefesinde bu yasa düşüncesini Comte adeta büyümlü değnek gibi kullanmaktadır. Doğa bilimlerine hayranlığı öylesine fazladır ki tarih ve toplum bilimlerinin doğa bilimleri örneğine göre kurulmasından başka türlüünü düşünemez. Tam da bu hayranlık Comte’un tarih süreçlerini de doğal süreçler gibi düşünmesine yol açmaktadır. Comte doğa ve tarih arasında herhangi bir ayırım gözetmezken, kendisi açısından bu bir tuzağa dönüşmektedir. Temelinde ise kuşkusuz tek ilkeyle oluşu ve değişimi açıklama çabası yatmaktadır. Yine belirtmek gerekiyor ki tarihçiye olgu toplama görevi verilirken, sanki bu olgular tarihçinin gözleri önündeymiş gibi düşünülmektedir. Oysa geçmiş geçip gitmiştir. Doğal olguların fizikçinin gözünün önünde olması gibi, tarihçinin gözünün önünde olmamaktadır. Bu durum Comte’un tarihi ele alışında ve sonrasında John Stuart Mill’de açıklanamaz kalmaktadır.

Nitekim John Stuart Mill de 19. yüzyıl pozitivizminin büyük temsilcilerinden biri olarak toplumsal gelişmenin ancak tarihsel olarak anlaşılabilirliğini düşünür-

yordu. Toplumsal gelişme ona göre farklı uygarlık ve kültürel ilerleme aşamalarından geçer. Bu aşamaların ve onların oluşturuıcı öğelerinin belirlenmesi deneysel bir iştir. Toplumsal durumların ve onları doğuran nedenlerin bir bilim konusu olduğu söylendiğinde bu farklı öğeler arasında doğal bir ilişki vardır demektir. Çeşitli toplumsal fenomen durumları arasında bir arada var olma tek biçimliliği vardır. Bu ise fenomenlerin birbiri üzerindeki etkilerinin zorunlu sonucudur. Dolayısıyla her toplum durumunun farklı öğeler arasındaki karşılıklı ilişki bir toplum durumuyla bir başkası arasındaki ardardallığı düzenleyen yasalardan çıkan türetilmiş bir yasadır. Çünkü her toplumun nedeni ondan önceki toplumun durumudur. Toplum bilimin temel sorunu da kendini izleyen ve kendisinin yerini alan durumun hangi yasalara göre doğduğunu bulmaktır. Mill'de insan ırkının ilerleyiciliği toplum bilminde felsefe yapma yönteminin temelidir. Bu yöntem tarihin genel olgularını inceleyip, çözümleyerek ilerleme yasanını keşfetmektir. Bu yasanın geleceğin olaylarını önceden söylememizi sağlaması gerekir ki bu da ancak deneysel bir yasa olursa mümkündür. Burada işlenen yöntemse etkiden nedene giden dedüktif yöntemdir. Mill buna tarihsel yöntem adını vermektedir. Mill, birçok kavramını Comte'dan alır. Ona göre doğanın ve tarihsel-toplumsal dünyanın yapısı aynıdır ve aynı ilkelerle aynı yöntemlerle açıklanabilirler. Sonuçta Mill de doğa bilimlerine göre kurulmuş bir tarihsel-toplumsal bilim tasarlamaktadır.

Yine bu dönemlerde Marx ve Engels'in tarihsel materyalist anlayışın temeli olarak toplumsal sınıflar, sömürü ve sınıf mücadelesi kavramlarına kaynaklık eden üretim ilişkilerine odaklanması, hem klasik sosyal teoriye hem de bizim kapitalist toplumda sınıf yapısını kavramamıza önemli katkıları olsa da, esas itibarıyla tarih anlayışlarının pozitivistizme yakın durduğunu söylemek mümkündür.

Marx, Kapital'in Almanca ikinci baskısına önsözünde de I. Kaufmann'ın Kapital'in yöntemi üzerine yazdığı bir yazıdan kimi bölümleri aktararak kendi yöntemini dile getirir. Buna göre Marx için önemli olan tek şey soruşturmakla uğraştığı fenomenlerin "yasasını" bulmaktır. Bu yasa fenomenlerin değişimlerinin, gelişmelerinin bir biçimden ötekine bir bağlantı dizisinden ötekine geçişlerinin yasasıdır. Dolayısıyla Marx'ın uğraştığı temel konu toplumsal koşulların belli bir sırayla ardı ardına gelmelerinin zorunluluğunu göstermek ve kendine hareket noktası sağlayacak olguları ortaya koymaktadır. Toplumsal hareket doğal tarihsel bir süreçtir ve bu süreç insanların istenç, bilinç ve düşüncelerini etkileyen yasalarca belirlenir. Şu andaki düzen zorunludur ve yine zorunlu olarak kaçınılmaz bir biçimde, bir başka düzene geçilecektir. Fakat her tarih döneminin kendi-

ne özgü yasaları vardır. Zaten Kapital'deki amaç da belirli bir gelişme aşamasında bulunan bir toplumdaki değişimleri açıklamaktır. Bu temelde Marx da toplumsal değişme süreci ile doğal süreçler arasında bir fark görmemekte, kendisinin de İngiltere'deki üretim ilişkilerini, bir fizikçinin doğal süreçleri izlemesi gibi izlediğini söylemektedir.

Kuşkusuz bu gelişmeler 19. yüzyıl da ve ardından 20. yüzyılda tarih bilgisinin niteliği, tarih açıklamalarının yapısı konusunda bir takım tepkiler doğurmuştur. Droysen ile Dilthey, tarihin tin bilimleri alanına ait olduğunu, bu alanda genel yasalı açıklamalar yapılamayacağını, bu alanın bir deneysel olgular alanı değil, anlaşılmayı bekleyen imler, tasarımlar, normlar, kurallar alanı, bir tinsel alan olduğunu ileri sürüyordu. Bu filozoflar ilk kez "açıklama" ile "anlama", kavramları arasında ayırım yapıyordu. "Açıklama" doğa bilimlerinin işiydi, tarihin işi ise "anlama" olmalıydı. Onlara göre her tarihsel olay tekti, ve tekliği içinde ele alınmalıydı. Bu görüş açık ki 19. yüzyılda gelişen pozitivist bilim anlayışına bir tepkiydi. Pozitivist bilim felsefesinde doğal gerçeklik ile tarihsel-toplumsal gerçeklik arasında nesne farklılığına dayalı bir ayırım yapılsa da, ikisi de aynı ve tek bilim tipine göre kuruluyordu. Buna karşılık tarihselci bilim felsefesinde tarihsel toplumsal gerçeklik, doğada rastlanmayan bir amaç-eylem bağlantısıyla oluşan insanın kendisi için kurup içerisinde yer aldığı bir tinsel dünyaydı. Böyle olduğu için de tinsel dünya gerçekliğine ancak tinsel bir bilim yönelebilirdi. Tinsel dünyayı anlamaya, yorumlamaya çalışan bu görüşe hermeneutik adı verilmişti. Bu görüşün başlıca temsilcileri Alman filozofları olmuştur. Dilthey, Simmel, Weber, Windelband gibi düşünürler bu anti-pozitivizmin en önemli temsilcileri olmuş, pozitivistimin yöntem birliğine karşı çıkmış, doğal bilimlerin yöntemlerinin gerçekliğinin ussal olarak anlaşılmasında bir ideal olmasını kabul etmemişlerdir. Hepsi de fizik-kimya gibi genellemeleri amaçlayan bilimlerle tarih gibi tekil olayları yorumlamak isteyen bilimler arasında büyük bir ayrılık olduğunu ileri sürüyorlardı. Pozitivizme dönük önemli bir eleştirel çaba olan bu yaklaşımlar da özünde, pozitivist bilimciliğin etkisini yeterince kıramamıştır. Bundandır ki tarih açıklamalarında "genelleme" ve "neden" kavramları önemli bir tartışma konusu oluyor, 20. yüzyılda neo-pozitivist bilim felsefecileri, tarihi bir bilim haline getirmek, başka bir deyişle daha bilimsel kılmak için genellemelere ve "neden" kavramına önemli bir yer veriyorlardı. Popper-Hempel modeli adı verilen bilimsel açıklama modeli tarihteki açıklamaların genel yasalara dayandığını ileri sürüyorlardı. Buna karşılık Oakeshott'a göre ise tarihte genel yasalardan söz etmek tarihi tarih olmaktan çıkarmakla eşdeğerdi.

Pozitivist Tarihçiliğin Bazı Sonuçları

Kuşkusuz modernitenin tüm bilimsel yapısına damgasını vuran pozitivizmi ve pozitivist tarih anlayışını yorumladığımızda uygarlık, iktidar ve bilim ilişkisinin iç yüzünü daha iyi görebiliriz. Burada görülmesi gereken en önemli sonuçlardan biri tarihsel-toplumsal süreçlerin tek bir ilke gereği doğal süreçler gibi ele alınmayacağıdır. Alındığında mekanik tekdüze bir yaklaşımla psikik süreçlerin inkarı öne çıkar ki bu da nihayetinde toplumsal hafızanın inkarına götürür ve belleksizleştirilmiş kaba yığınları açığa çıkarır. Unutulmamalıdır ki toplumsal ve siyasal olaylar-olgular-süreçler basitçe kendilerini aşık etmezler, yorumlanmaları gerekir. Her türlü teorik-analitik çaba belirli bir kavramsal çerçeveyi somutlaştıran yorumlama işlemini içerir. Böylesi yorumsal, anlamsal çerçeve ise kavrayışın bir parçası olur. Yani olgulara ilişkin algılarımız salt olguların kendileri tarafından değil, aynı zamanda zihinlerimiz, bilimsel bilincimiz ve kavrayışımız tarafından belirlenir.

İkincisi olguların inkarından bahsedemeyeceğimiz gibi olguları karmaşık anlam bağlantıları içinde ele almazsak doğru tahlillere ve sonuçlara ulaşamayız. Evrenseli tikelden, kültürü doğadan, zihni bedenden, akli duygulardan keskin bir biçimde düalist, pozitivist varsayımlar, doğayı ya da insan doğasını kavramak için kesin bir çerçeve sunsalar da, gerçekliğin tümünü yansıtmadıkları ve inandırıcılıklarını da epeydir yitirmeye başladıkları aşıkardır. Dolayısıyla bir durumun ya da olayın kavranması için akıl ve muhakeme kadar duyguların da işin içine katılması en azından buna ilişkin bir farkındalığın var olması bir zorunluluktur. Nitekim olguyu ve onun şekilselliğini tek hakikat olarak ele alıp mutlaklaştırırsak bu bizi modernitenin mutlak hakikatleri olan ulus-devlet, millet, vatan kavramlarına götürür ki insanlık hala bu mutlak zihniyetin sonuçlarıyla uğraşmaktadır. Geçmiş kanlı yüzyılda faşist ideolojilerin bu mutlakçı zihniyetle beslendiği de artık sır olmaktan çıkmıştır. Örneğin şiddeti mutlak bir olgu ve gereklilik olarak görmüş ve bunu temellendirmişlerdir. Nazi ideolojisinde düşmanın kim olduğu Kavgam adlı eserde ortaya konulmuş, bunun ideolojisi de pozitivist sosyal bilimcilerle oluşturulmuş, İtalyan faşizminde de mücadele biçimi sosyal bilimcilerle betimlenmiş, her iki faşist öğreti de sosyal Darwinist ilkelerle detaylandırılmıştır. Sonuçta nazi ideolojisindeki ırk algısı “aşağı ırk” olarak kategorize edilen ırkların toplumdan tamamen temizlenmesine kadar varan bir girişime dönüşmüştür. Nitekim Hitler ve Mussolini doğadan üstün olanlar ve bu üstün olanlara boyur egecekler olanları bir toplumsal olgu olarak ele almış, bilimsel mutlak bir gerçeklik olarak görmüşlerdir. Bu gerçek kutsallaştırılarak sonuna kadar savaş gerekçes

yapılmış, tarihin tanık olabileceği en kanlı vahşetler sergilenmiştir. Aynı pozitivist zihniyet insana ve insan toplumuna büyük acıların-yıkımların yaşatıldığı bir yüz-yılı da geride bırakmakla kalmadı, modernitenin bilim ve teknolojisi insanlığı da bir var olma-yok olma noktasına taşıdı. Bilim ve ilerleme adına bu vahşet meşrulaştırılmış, akıl almaz bir metalaşma insanlığın ve toplumun ruhunu kemirmiştir. Bilimsel faaliyet, bilimin inkarına, tarihin inkarına içsel süreçlerin inkarına dönüşürken yaşamın her alanında da tam bir anlam kaybı egemen olmuştur.

Üçüncü olarak toplumsal-tarihsel olguyu putlaştırarak ona tapar duruma gelirken, yeri geldiğinde aynı toplumsal olguyu, tarihsel olguyu çarpıtabilmekte, gizleyebilmekte hatta inkar edebilmektedir. Örneğin günümüzde Kürtlere ve Kürt olgusuna yaklaşım bunun en çarpıcı ifadelerinden olacak türdendir. Kürtler, Kürt tarihi, dili, kültürü de birer olguyu ifade etmektedir. Fakat günümüzde rahatlıkla pozitivist sosyal bilimler ya da tarihçiler tüm bilimsellik iddialarına rağmen bu olguları inkar edebilmektedir. Yani hakikatin, olgunun araştırılıp açığa çıkarttığı alanlar olması gereken kurumlar, akademik alanlar hakikatinde, olgununda inkar edildiği, çarpıtıldığı, resmi ideolojinin kuklasına dönüşen alanlar olmuş, doğruluğu kesin olan veriler bile yeri geldiğinde yok sayılmış, tarafsızlık, bağımsızlık ilkesi tahrip edilmiştir.

Dördüncü olarak ve belki de uygulanması gereken en önemli konulardan biri de pozitivist tarih açıklamalarının, bilimselliğin toplumdan, özellikle de kadından yani yaşamdan köklü koparılışı anlamına geldiğidir. Pozitivist tarih açıklamaları kadının yok sayılma süreçlerini derinleştirmiş, buna bilimsel izahatlar getirmiş, kadını alabildiğine olgulaştırarak bunda zirve yapmıştır. Nitekim 19. yüzyıldan bu yana kadının tarihteki rolü tarihçilerin kendi bakış açısına göre farklılıklar gösterse de günümüze dek pozitivist tarihçilerin de cinsiyetler arasındaki ilişkilere bakış açısı ataerkil toplumsal cinsiyet kalıplarının etkisi altında kalmaya devam etmiştir. Pozitivist tarih bir bütün olarak günlük hayatı görmezden gelirken, kadınları da yok saymıştır. Tarihçilik erkeklere özgü kabul edildiği gibi kapsadığı alanlar da eril olmuştur. Dolayısıyla bilimselliği tapma düzeyine çıkaran pozitivist tarihçilik tüm evrensellik iddiasına rağmen kadınları tarih dışına itip deneyimlerini marjinalleştirerek kısmi ve görelî bir tarih olmaktan kurtulamamıştır henüz. Fatmagül Berktaş'ın ifadesiyle "tarih boyunca hem erkeklerin hem de kadınların mensup oldukları sınıf, ırk, dinsel topluluk vb. nedeniyle tarihsel geleneğin dışına itilmeleri çok sık rastlanan bir olgu ama hiçbir erkeğin salt cinsiyeti nedeniyle dışlandığı görülüyor. Oysa kadınlar sırf cinsiyetleri nedeniyle ayrımcılığa tabi tutuluyor ve tarihin yazılması, yorumlanması işleminden dışlanıyorlar".

Sonuç Olarak

Son iki yüzyılın pozitivist zihniyeti ve onun tüm alanlardaki uzantılarına karşı demokratik uygarlık tarihini ve sistemini ortaya koymak, aynı zihniyetten mayasını alan ulus-devlet modelini ve üzerinde yükseldiği pozitivist zihniyeti güçlü bir eleştiriden geçirmek gerekmektedir. Nitekim günümüzde bu pozitivist zihniyet ve tarihçilik hegemonik bir biçimde kendini meşrulaştırmış pozisyonudadır.

Tarihsel-toplumsal süreçlerin doğru yorumlanması ve yerli yerine oturtulması, doğru bir hakikat arayışılığı kadar çözümün ortaya konulması da bir o kadar önemlidir. Sonuçta biliyoruz ki günümüz bin yılında sözjedilen bu sorunlara bilimsel sosyalizm-komünizmle yanıt olmaya çalışılmış fakat uygulamada yüzey-selliği, kaba bir materyalist sınıf mücadeleciliğini aşamayarak devlet kapitalizmi öne çıkarılmıştır. Birlikte ilkeli yerine karşıtlık ilkesi zihniyeti ile yaklaşmış, demokratik bir uygarlık geliştirilememiştir. Nitekim yazımızın başında da belirttiğimiz gibi hakikatin tek nedene, tek açıklamaya sıkıştırılması hakikatin inkarına götürmüştür. Doğru tarihsel-toplumsal açıklamaların; hakikatin, olguların yalnızca görünen kısmıyla değil, kendi iç bağlantıları, psişik süreçleri ve kendine özgü iç dinamikleri ile birlikte ele alındığında ortaya çıkacağı artık görülmek durumundadır. Özcesi burada görülmesi gereken toplumsal kuramların birbirini nasıl etkilediğini, belirlediğini anlatmak kesinlikle tarih anlatımı değildir, bu olsa olsa kaba bir nesnelcilik olur. Tarihsel akışın hangi içsel süreçlere, hangi zihin ve irade güclüğü ile aktığını görmemek ancak saptırma ve çarpıtmaya götürür. Tarihsel süreçlerin nasıl aktığını doğru yorumlamak ise ancak yaratılış iradesini, bütünlüklü kapsamını doğru yakalamakla mümkündür. Tüm bu nedenlerle en başta pozitivist sosyal bilimciler tek ilkeye ve nedene dayandırılan açıklamaların artık iflas ettiğini görmek durumundadır.

KAYNAKÇA

- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003
- Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007
- Engels, Frederick. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1978
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983
- Kuçuradi, İonna. *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Şiir Tiyatro Yayınları, 1981

Pozitivizme Akıl-Dil Kuramı Bağlamında Bir Eleştiri

Devrim Avşar

Aslında Pozitivizm

Pozitivizm, her şeyden önce, bilimselliği yücelten bir bakış açısının adıdır. Bili-minin sahip çıkması gereken bir değerler sistemini öngördüğünden dolayı, poziti-vizme paradigma demek bir yere kadar doğrudur. Bu haliyle belli bir dönemin bilim anlayışını ifade eder. Fakat bir bakıma da eksik bir ifade olur. Bunun nede-ni ise, belli bir bilim anlayışının olgunlaşma sürecinde kendi başına bir disiplin olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Pozitivizm, deney verilerini doğru ve geçerli bil-ginin kaynağı olarak görme iddiasında olmasına rağmen, aydınlanma felsefesinin Aristoteles'in bahçesindeki çalılar arasında keşfettiği aklın mutlak gücünü tanır.

Akıl, felsefenin temel kavramlarından olup salt epistemolojik bir terim değil ay-rıca ontolojik bir kategori olarak da görülmüştür. İlkçağda akıl tanımı iki kay-naktan çıkmıştır. Birincisi Sokrates ve Platon'un ontolojik tümel-akıl tanımıdır. Buna göre dış dünya ideaların birer yansıması ve kusurlu kopyasıdır. İdealar de ği-şen tek tek nesnelerin mutlak (de ğişmez) gerçeklikleridir. Bu gerçeklik kavramsal ve akılsaldır. Örne ğin "at" kavramı şu veya bu atı de ğil, genel bir at biçimini ifşa eder. Bu genel "at" biçimi onun kavramı ya da ideasıdır. Dolayısıyla idealar dün-yası kavramlar dünyasıdır. Bu nedenle bilgi, kavramlar yani idealar dünyasında derlenir. İkincisi Aristoteles'in araçsal akıl tanımıdır. Aristo, aklın insana doğuştan verili olduğunu ancak duyumlar olmaksızın onun bir işe yaramayacağını söy-ler. Akıl, varlığın ereksel nedenidir; varlığın özünü, formunu oluşturan onların kavramlarıdır. Buna göre, kavramlar tümeldir ve onlardan tek tek nesnelerin bilgileri çıkartılır. Yani tikel olan nesnenin bilgisi tümel olan kavrama dayanır. Burada görülece ği üzere aslında tikelden tümele doğru giden pozitivist yöntem aslında Aristocu rasyonalitenin tersten okunmasıdır. Bu iki gelene ğin danışık-lı dövüş halinde hüküm sürdü ğü Ortaça ğ dönemi kelimenin gerçek anlamıyla

tümel-kavramcı rasyonalitenin hüküm sürdüğü dönemdir. Bu dönemde ya var olan dogmalar, Aristotelesçi araçsal akılla temellendirilmeye çalışılmış ve varlığın gerçekliği olarak Platoncu ontolojik akıl öne sürülmüştür. Daha sonra Batı'da modernleşme olarak tanımlanan, Ortaçağ'ın son çeyreğinde ortaya çıkan süreç, bütün Avrupai -özellikle Eski Yunan ve Roma'ya dayandırılan- değerlerin sürekli rasyonelleştirilmeye çalışıldığı dönemdir. Bu yüzden felsefi tartışmalarda konu olarak 'akıl' kavramı hep gündemde tutulmuştur. Bu bağlamda akıl kavramının tarihi, felsefenin tarihiyle aynı mecrada ilerlemiştir diyebiliriz.

Ortaçağ boyunca tümel-kavramcı rasyonel paradigmayı¹ sarsan, büyük gelişmeler olarak kastettiğimiz, doğa bilimlerindeki icatların, keşiflerin ve gözlemlerin farklı bir yöntem ihtiyacını ortaya çıkardığı ana kadar, salt akıl kategorileri bilim açısından yetkindi. Lakin akıl, sadece muhakeme gücü anlamındaki yeti değil; genel kabullerin, dogmaların, vahyinin ve kavramların adıydı. Kopernik'in, Galile'nin, Newton'un yeni bilimde açtığı çığır, modern bilimin deneyci ve tümevarımcı yönteminin doğuşuna pratik alanda ön ayak olmuş oldu. Daha sonraları, modern devletin doğuşu ve pazar ekonomisinin hızla yükselişiyle, Batı kendi düşünce yapısının, kurumlarının ve değerlerinin mutlak üstünlüğünü ilan etmiştir.² İşte Aydınlanma olarak nitelenen bu üstün değerler sisteminin epistemolojisinde iki temel kavram bulunur: Akıl ve deney. Kant'ın eleştirel felsefesiyle kesin ve uzun süreli bir izdivaç kuran akıl ve deney, temelde aynı düşünsel örgünün kavramlarıdır. Bu örgü dönemin tüm felsefelerinde etkin konumunu korumuştur diyebiliriz. Descartes ve Hobbes ile başlayıp 18. yüzyılda Locke, Berkeley, Hume ve Kant'a kadar devam eden akıl ve deney çatışması, özünde Aydınlanma felsefesinin olgunlaşma sancısının zaman çizgisini ifade eder. Kant 'Saf Aklın Eleştirisi'nde -Türkçe tartışmalarda çoğu kez akıl olarak kabaca ifade edi-

1- Not: Burada "tümel-kavramcı rasyonel paradigma" kavramı ben denize aittir. Bu kavramla, Ortaçağ boyunca felsefede egemen olan, kavramların, tümel olarak nesnelerden bağımsız olarak var olduğunu ve onların dışında veya üstünde bulunduğunu savunan Platoncu görüş ile tümelerin varolduğunu ama nesnelerin dışında veya üstünde değil, içinde bulunduğunu ve onlara bağımlı olduğunu savunan Aristocu görüşleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu tümelci anlayış, kavramların, tekil nesnelerin adları olduğunu savunan Ockhamlı William'ın nominalist (adcılık) görüşü tarafından ciddi bir eleştiri almıştır. Tümel tartışması olarak adlandırılan bu fikir kavgası nominalistlerin lehine sonuçlanmıştır. Böylece Ortaçağ boyunca hüküm süren tümel-kavramsal rasyonel görüş yerini tikel-adcı görüşe bırakmıştır. Bu durumda bilgi edinmede deney ve gözlem yönteminin kullanılmasına yol açmıştır. Çünkü tikellerin bilgisine ulaşmanın tek yolu deney ve gözlemdir. Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma-Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s. 1650-1653

2- David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, s. 19

len- zihnin anlama süreçlerini derinlemesine kritik ederek, aydınlanmanın gerçek manifestosunu ortaya koyar. Saf yargılar, sentetik *a priori* yargılar ve anlağın kategorileri *aşkınsal* mantığın ve metafiziksel eğilimin zorunlu araçlarıdır. Ama bütün bu araçlar nihayetinde bilim için deneyimin birer tamamlayıcılarıdır. Bu nedenle Kant, 'kavramsız görüşler boş, görüşüz kavramlar kör' olduğunu söyler.³ Ona göre deneyime biçim veren, form kazandıran anlama yetimizdir. Ancak Kant ile tam anlamıyla ete kemiğe bürünen aydınlanmacı akıl, tümel-kavramcı değildir; formal ve araçsaldır. Biçimlendirici, değer verici ve yasa koyucudur, bunun yanı sıra egemen olmanın da aracıdır.

Kant'ın akıl eleştirisinde ilham alan, Alman İdealizmi olarak adlandırılan ekolün temsilcileri sayılan Fichte, Schelling ve Hegel gibi Alman düşünürleri Aydınlanmanın akıl kavramını, ulusal benliği yaratmak için, yeniden yorumlayıp kültür bilimlerine sokacaktır. Burada Kant'ın düşüncelerinde belirleyici olan nokta, gerçeği, fenomen ve kendinde şey (numen) olarak ayıran, naturalist görüşleri reddetmesi ve numeni bir soyutlama olarak değil bir gerçeklik alanı olarak görmesidir. Nitekim Hegel, tarihi aklın bir gerçekleşme alanı olarak görerek, aklın giderek doğa ve tin bilimlerindeki mevcudiyetini daha da artıracaktır. Bu aşamadan sonra sosyal bilimlerde doğa bilimsel yöntemler August Comte tarafından ve tekilleştirici akıl kavramı da Alman Tarih Okulu tarafından gündeme getirilecektir.

Katı bir empirizmi benimseyen Comteçu anlamdaki pozitivizm, Hegelci spekülafizmin tam bir reddiyesi olmasına rağmen bütün akıl dogmalarına riayet eden bir bilim dinidir. Spekülatif felsefe, ide ve kavramlar alanında hareket eder ve kavramların çıkarımlarıyla bilgi üretir. En önemli aracının akıl olduğunu söylemek yetersiz olur. Çünkü akıl bizatihi varlığın ana tözü(*geist*)dür. Buna kaşın pozitivizmde akıl, nesne üzerinde egemen olmanın aracıdır. Özellikle 19. yüzyıla kadar büyük ölçüde olgunlaşmış olan aydınlanma aklı -ki bu Aristo'nun akıl kavramının revizyonundan başka bir şey değildir- deneyin verilerini kendisine ana kaynak olarak alır. Keza Locke'dan itibaren problematik bir biçimde bilginin iki kaynağı olarak tartışıla gelen akıl ve deney, Kant'ın eleştirel felsefesinde bahsettiğimiz gibi tam olarak bir sistematige kavuşmuştur. Dolayısıyla, gerek toplum ve gerekse doğa bilimlerinde egemen olan aydınlanma aklı, deneycilikle sıkı bir şekilde ilişki içerisinde. Locke, zihni boş bir levha (tabula rasa) olarak tanımlasa da iç ve dış deneyimin ilişkisine vurgu yaparak bu uzlaşımalsal birliğe katkı sunar.

3- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781), Translated by John Miller Dow Meiklejohn, Barnes & Noble Publishing, 2004, s. 25

Kierkegaardçı veya varoluşçu pozitivizmin, aktüel varoluşun bireysel ve öznel gerçekliğini kavramsallaştırmasını hesaba katmasak, genel anlamda pozitivizm deneysel bilgilerin sonuçlarını sistematize etmek ve bilimsel bir dünya görüşünü kurma misyonu gereği bilimin kavramlarını açıklayıp temellendirmek ister.⁴ Pozitivizm, bilimi, insanlığın tarihin o aşamasına kadar yarattığı, en değerli insani erdem olarak görür. Comte tarafından pozitif evre olarak adlandırılan dönem, sırasıyla teolojik ve metafizik ardışık evrelerden sonra gelinen son insanlık aşamasıdır. İnsanlık düşüncesinin en yüksek aşaması olarak görülen bu evrede, her türlü metafiziksel düşünce, fenomenlerin gerisinde soyut özsel varoluşlar, ereksel ve fail nedenler arayan her türlü akli çıkarımsal yöntemler ve kavramlara gerçeklik yükleyen eğilimler reddedilmelidir. Pozitif bilim, deneyimin dolayimsız bilgisine ulaşmayı, nesneler ve olgular arasındaki ilişkiyi anlamayı ve keşfetmeyi duyum sınırları içerisinde kalarak sağlamalıdır. Bu evre anlaşılacağı üzere zaman bakımından Aydınlanma dönemine de tekabül eder.

Toplumların yaşamak durumunda olduğu bu evreler, açıkça göstermektedir ki, toplumsal yaşayış kipi aynı zamanda bilgiye ulaşma ve onu elde etme yöntemlerine de sahiptir. Teolojik dönemin bilgi kaynağı, kutsal metinler ve onların anlatıcısı ihtiyar bilgelerin sözel hafızalarıydı. Metafizik dönemin bilgi kaynağı ise, genel dilsel yargılar, Bacon'un söz ettiği idoller, Ariston'un kategorileri, Platon'un idealleri, soyut kavramlar ve duyuların ötesindeki dünyanın nesneleriydi. Bilgiye ulaşmanın bilimsel yöntemi tümdengelim ve kurgusal akıldır. Bunlara karşın pozitivist dönem ise, doğa bilimlerinin mutlak egemen olduğu aşamadır.

Yeni bilme yöntemi kabaca, tekil-adcı rasyonalitedir. Tekil-adcı rasyonalite, tümel-kavramcı rasyonalitenin aksine duyusal etkilenimlerin ve izlenimlerin olanaklı olduğu fenomenal doğanın ardına sudur eden akli ve bu alana ilişkin bir realiteyi reddeder. Aklın sadece nesnelerin tekil ve bireysel konumlanışlarıyla ilişkisini sağlayan bir bilimsel yöntemi kabul eder. Deneyim aklın evrenle olan ilişkisini düzenler ve bu ilişki üzerinden kurulan bilim aynı zamanda aydınlanma düşüncesinin temel ülküsü olarak doğaya hâkim olma ve giderek topluma çeki düzen verme aracı olarak görülmüştür. Bu kaygı ve amacı taşıyan Saint-Simon ve Comte da tüm sosyal bilimlere temel teşkil edecek pozitivist bir toplumbilimin inşasına yönelmiştir.

Pozitivizm ve Tin Bilimleri

Grek empiristlerinden beri süre gelen pozitivizmin geleneksel anlamını teşkil eden sensüalist-empirist görüşün bilimci eğilimi böylelikle doğa bilimlerinin dışında, toplum bilimlerine yönelmesi de başlamış oldu. Böylece pozitivizm, hem bilgi-kuramsal bir disiplin hem de toplumsal bir ülküyü ifade etmesi bakımından yeni bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmış oldu. Ancak bu görüşün, insanın tarihsel-tinsel varoluşunu ve gizil güçlerini yadsıdığı için hem pozitivist gelenek içerisinde hem de sosyal bilimlerin geneli içerisinde yeni bir yöntem tartışmasını beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar pozitivizmin sosyal bilimler içerisinde yeni bir alan belirleme sorununu gündeme getirmiştir. Mantıkçı pozitivizm olarak da bilinen yeni pozitivizmi (*neo-pozitivizm*), geleneksel pozitivizmden ayıran en önemli husus, kültürel bir olgu olarak dili ve mantık konusunu merkeze almasıdır. Bu durum pozitivizm için, sosyal bilimlerde daha makul yöntemleri keşfetme arayışı olarak görülse de aslında mantıkçı pozitivistler hiçbir zaman, geleneksel pozitivistler kadar sosyal bilim yapma konusunda istekli davranmamıştır. Onların temel gayeleri dilsel fenomenleri çözümleyici bir yöntemle açıklayacak, dilsel yanlışları ve önyargıları ortadan kaldıracak bir felsefe üretmektir. Bu durum mantıkçı pozitivistler, aslında sosyal bilimlerle uğraşmaktan vazgeçtiklerini yeniden felsefe yapmaya yöneldiklerini göstermektedirler.

Mantıkçı pozitivistler, geleneksel pozitivistlerin *mantık* ve *matematik* gibi formel bilimlerin deneyden türediği fikrine karşı çıkarlar; onları arı düşünsel ilişkilerin geçekliliği olarak konumlandırırlar. Mantığın gerçeklikle bir ilişkisi yoktur; mantık dille ilgilidir. Gerçeğin mantığından değil, dilsel kurgunun mantıksallığından söz edilebilir.⁵ Bu durumda felsefe ile bilimin alanı kesin olarak ayrıştırılmış olup felsefeye bilimsel önermelerin dil bağlamında bağlantılarını açıklamak, önermelerin mantıksal durumlarını denetlemek görevi verilir. Böylece felsefeye spekülative bir etkinlik olarak bilim üstü-dışı bir konum kazandırılır. Felsefe bilgi elde etmeyi, doğa ve evren üzerine söz söylemeyi bilimlere bırakmalıdır.

Wittgenstein'a göre, doğru önermeler doğa bilimlerin doğru önermelerinin tümünü kapsar. Felsefenin görevi düşüncelerin mantıksal açıklamasını yapmaktır. O doğa bilimlerinden biri değildir; bir etkinliktir.⁶ Mantık ve dil üstü bir etkinlik olarak felsefenin tümel-kavramsal rasyonalite eğilimi bu şekilde dokunulmaz hale gelmiş oldu. Bu durum pozitif yöntemden bağımsız bir felsefe etkinliğinin bir üst

5- Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2003, s. 178

6- Aye., s.179

dil kurma göreviyle karşı karşıya kalmasıyla sonuçlanacaktır. Belki de bu yüzden felsefe pozitif bir amacın da hizmetine sokulmuş olacaktır. Felsefeye sunulan yeni varlık alanının dilin alanıyla sınırlandırılması, ona Bacon'dan beri özellikle dil içerisinde süre gelen idollerin (putların) yerle bir edilmesi gibi bir devrimci görevi yüklemiştir. Örneğin, daha sonraları Derrida'nın geliştireceği yapı-sökümcülük, modernitenin başlangıcından beri felsefeye aranan alanı yaratmıştır ve insanlığın süre getirdiği *söz* ve *ses* merkezli önyargılarına karşı savaş açmıştır. Böylece felsefenin konusu ne toplum ne de doğa bilimleridir; asıl amacı dilin bütün gizemlerini ortaya çıkarmak ve kalıplaşmış dilsel yapıları çözümlenektir.

Wittgenstein ileriki yıllarda, dil felsefesine dair düşüncelerinde büyük oranda değişikliklere gitmiştir. Dilin toplumsal bir etkinlik olarak, farklı kullanımlardan doğan çok anlamlılığını görmüş, dilbilimsel çözümleme yöntemiyle analitik felsefenin de kurucuları arasında yer almıştır. Ona göre felsefe, günlük dil üzerinde dilbilimsel çözümlemeler yaparak, insan zihnini yanlış fikirlerden, tutarsız ve anlamsız kavramlardan arındırmalıdır. Asıl olan insanların, tarihin hangi noktasından itibaren getirdiği bilinmeyen günlük kullanımlarda farkında olmadan dillerine yerleştirdikleri bir oyunu bilmektir. Günlük kullanımda, kendiliğinden bir iç düzenliliği ifade eden *dil oyunları*, yaşam biçimleriyle sıkı sıkıya bağlıdır.⁷ Dil oyunları tamamıyla günlük gereksinimler içerisinde ortaya çıkan aktüel bir dildir; toplumsal ve gündüktür. Anlam kelimelere bu dil oyunu içerisinde bağlanır. Bu nedenle kelimenin anlamı tamamen kullanıma bağlıdır. Bu bakımdan dil toplumsal ilişki ağların tümünde vardır. Artık tümel-kavramcı rasyonalite ya da tikel-adcı rasyonalite ayrımının ve tartışmasının çok da anlamlı olmadığı bir durumla karşı karşıyayız. Pozitivizmin bu aşaması, işlevsel ve pratikseldir. Bu noktada hem dil merkezli mantıkçı pozitivizm hem de deney merkezli geleneksel pozitivizm, rasyonaliteyi yeni argümanlarla güçlendirmek mücadelesi vermişlerdi. Metafiziği reddetme iddiasındaki geleneksel pozitivizmin akıl gibi metafiziksel bir varlığın olanaklılığını sorgulamak yerine onun var olduğuna dair sarsılmaz bir inancı güçlendirmesi onun en zayıf yönüne delalet eder.

Öte taraftan aydınlanma felsefesi içerisinde belirleyici olma boyutunda özellikle Alman felsefesinde önemli bir Kantçı gelenek gerçeği vardır. Kantçı geleneğin sosyal bilimlerden en önemli katkısı, Kant'ın doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik arasında yapmış olduğu ayrım ile metodik rasyonalitedir. Buna kritik ras-

7- Daha fazla bilgi için bkz. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kandır, İstanbul, Küyere Yayınları, 1998, s. 14-15-16

yonelite de diyebiliriz. Tinsel gerçeklik, Kant'ın nesnelerin varoluş alanı olarak tanımladığı doğa dışında, ondan farklı, insana ait gerçekliktir. Toplum haline gelme gerçekliğini özgür insanın iradesinden alır.⁸ Bu bakımdan insanı doğanın belirleniminden bağımsız kılan ve ona özgür niteliğini kazandıran bu *tinsellik*dir. Kant'ın, gerçeklik üzerinde yapmış olduğu bu ayırım ve özgür insan tanımı kendinden sonraki Alman felsefe geleneğini de etkilemiştir. Hegel, tinselliği dinamik bir kavram olan *geist* ile ifade edecektir. Hegel'in bu dinamik tinsellik anlayışı adeta aydınlanma felsefesi içerisinde neo-metafiziksel bir görüşün yeniden canlandırılmasıdır. Yeniden tümel-kavramcı rasyonaliteye dönüş gibidir. Ancak doğayı ve tarihi dinamik tinselliğe yani tümel bir akla indirgemek, aydınlanmacı bir makyajla, fikir hayatına geleneği el altından yeniden sürmek demektir. Bu yanı sıra Hegel, tıpkı Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran Hume gibi halefi Marx'a ilham verici bir felsefe bırakmıştır.

Tinsel gerçeklik, Marx için bir yandan maddi toplumsallığın doğurduğu bir sonuç, öte yandan da toplumsal gelişme içerisinde bilinç olarak ortaya çıkan insanın öz yaratıcılığının bir sonucudur.⁹ Genel olarak tinsel gerçeklik insanlığın tarihsel birikimlerinin toplamıdır. Bu tinsel gerçeklik, Alman geleneği içerisinde genel-tümel akla tekabül eder. Tinsel gerçeklik sosyal bilimler içerisinde toplumsal akıl ya da insanlık aklıdır. Ancak insanlığın bütün birikimlerini taşıyan, bir bakıma insanlığın hafızası olan bu akıl, nasıl bir sistemle çalışmaktadır ki zamanı kesintisiz biçimde bir doğru üzerine ya da eğer dairesel bir tarih rotası ise bir halkanın yörüngesine oturtabilmektedir? Akıl, olayları, olguları ve bir bütün olarak yaşamı neye kaydedip ve bunu bir süreklilik düzleminde nasıl aktarabilmekte veya biriktirebilmektedir? Bunun için aklın kaydedici ve aktarıcı uzuvları olması gerekmez mi? Her olgunun, aklın varlık alanında bir varoluşsal konumu olması gerekir. 'Gerçekliğin akıldaki yansımaları ve işaretleri nelerdir?' diye sorduğumuzda, verebileceğimiz cevap dilsel öğeler olmaktadır. Dolayısıyla dil ve akıl örtüşen iki yapı olarak karşımıza çıkıyor. Burada bizim zayıf bir noktamız vardır ki, o da Hegel'in bahsetmiş olduğu tinsellik ya da akıl, doğayı ve toplumu kendisine indirgeyen, onları kendini açıklamasıyla var eden aşkınsal bir *mutlak varlık* olmasıdır. Ancak Hegel, tinsellik içerisinde insanlık bilincini taşıyan aklı yani bizim dememize göre dili eritmiş ona ayrıca bir konum belirlememiştir.

8- Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, s.194

9- *Age.*, s.196

İşte Comte'un pozitif "sosyoloji"si 19. yüzyılın son döneminde Alman düşüncesinde bu gelenekle çatışmaktadır. Özellikle Dilthey, pozitivizmin bilgi kuramcılığını bilgiyi tarihe bağlı olmayan bir düzlem üzerinden değerlendirmesini fazla kısır bulur. Bilgi Dilthey'a göre tarihseldir. Dilthey, Comte ve pozitivistlerin önermelerini, tarihsel gerçekliği doğabilimsel kavram ve yöntemlere uydurma uğruna, gerçekliği çarpıtmak ve tahrip etmek olarak görür.¹⁰ O, bilimlerin yöntemi olan deneyin tarihsellikten ötürü bilince olan bağlılığından geçerlilik kazandığını düşünür. Evet, bilimler, deney bilimidir; fakat deney bilincin tarihsel bağlamları içerisinde anlam bulur. Deney bilinç sahibi öznenin yaratılışından bağımsız değildir. Çünkü deney nihayetinden özneye bağlı bir edimdir. Ancak pozitivist ya da bilgikuramsal empirizm, koşulların ardına geçmeyi olanaksız görüp saf deneyim bilgisini aklın sınırları içerisinde kavramayı olanaklı görür. Bu görüş, Kant'ın insanın bilme yetisini aşan fenomenal ötesi alanın bilinemeyeceğini, teorik aklın deneysel yoldan içerik kazandığına dair görüşünü anımsatır. İşte bu bakımdan pozitivistlerin Kantçı rasyonalitenin temel iddialarını paylaştığını söylemek mümkündür.

Dilthey, aydınlanmanın, zamansal var oluşunu görmezden gelerek salt insana ait bir yeti olarak gördüğü aklı, insanın bütün yaşamsal koşullarına bağlı bir biçimde var olan dinamik bir yapı olarak tasavvur eder. Ona göre, Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları öznenin damarlarında hiçbir zaman gerçek kan dolaşmaz; aksine öznenin damarlarında saf bir düşünme etkinliği olan aklın imbiikten arındırılmış özsuğu dolaşır.¹¹ Locke, Hume ve Kant'ın epistemolojilerinde bilgi duyumlama ve tasarımılama çerçevesinde olur. Bu bağlantıda duyum yoluyla gelen veriler zihinsel tasarımılama yoluyla bilgiye dönüşür. Dilthey bunu onaylar ancak bu zihinsel tasarımımanın doğayı sadece "açıklama" yoluyla bildirdiğini söyler. Fakat tasarımılarımızın çıktığı bilinç kendi içerisinde pek çok öğeyi barındırır. Bilinç aynı zamanda isteme, arzulama, duygu, heyecan gibi psişik öğeleri de barındırır. Bunlar bilincin yaşamla olan sıkı bağının ve tarihselliğinin bir sonucudur ve çoğu, dil içerisinde barınır; kelimelerin anlam içerikleri bu psişik öğelerle doludur.

Dilthey'a göre bilgi tarihseldir. Her tarihsel dönem de o dönemin yaftasını oluşturan tinselliğın bir ürünüdür. İnsan kendini ve doğayı tarihsel belirlenim altında algılar. Bu nedenle doğa bilimlerinin *açıklayıcı* yöntemi değil, tin bilimlerinin

10-Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 15

11-*Age.*, s. 17

anlamacı yöntemi bilgiye giden yolu açar.¹² Açıklayıcı yöntem, duyu yoluyla doğadaki ve nesneler arasındaki ilişkinin doğrudan verilerinin zihinsel tasarım altına sokulmasıdır. Tin biliminin anlamacı yöntemi ise, bilgi konusunun tarihsel bir gözle kavramların anlam içerikleri bağlamında anlaşılmasıdır. Tarihsel olarak anlamamanın ortamı ise dildir. Dil, insanın total kimliğine bağlı bir şekilde, pozitivizmin en önemli bilimsel ögesi olan deneyi yaşamsal bütünlüğün bir parçası olarak kapsar. Anlama dediğimiz dilsel işlemde deney verileri, öznenin total kimliği bağlamında, insanın isteyen, arzulayan, amaçlayan ve hisseden yönlerini içeren kişisel yaşamın bütünlüğüne dayalı bir biçimde bilgiye dönüşür.¹³ Dolayısıyla insanı tarihselleştiren en önemli husus sahip olduğu dildir. Ayrıca deneyin tüm verilerini bize ulaştıran duyu güçleri ve dilsel iletişim ağını kuran fiziksel güçler dilin birer öğeleridir.

Akıl-Dil Kuramı

Pozitivizm insan aklının deneyim üzerinden bir sınırlandırılmasını ifade eder. Aklın nesnenin duyum sınırlarıyla çevrilmesi, Kant'ın Kopernikvari Devrim dediği nesnenin aklın sınırları içerisinde bilineceğine dair görüşünden ortaya çıkmıştır. Genel itibarıyla Kopernikvari Devrim, pozitivist yönetime önemli bir dayanak oluşturur. Aydınlanmanın da akıl tanımını aldığı bu çıkış tekil ve bireysel olgulara dayanan yeni bir rasyonalitenin ve bilgi eleştirisinin adıdır. Bu durum bilgi ve akıl ilişkisinin sıkı bağına yönelik bir fikri pekiştirir. Her rasyonalite yeni bir bilgi anlayışı demektir. Bu açıdan pozitivist rasyonalite diyebileceğimiz görüş bilginin duyumlama sınırları içerisinde kurulmasını ısrarla savunur. Pozitivizm bu bakış açısıyla bakıldığında, bilimci bir empirizimden ziyade tekilci rasyonalite ismini daha iyi karşılamaktadır. Aklın duyu ve deney verilerinin verdiği olanaklık içerisinde açıklama ve bilgi kurma yeteneği, ancak tekil nesnenin varlık nüfuzuna müdahale edebilir. Fakat burada akla dair ciddi bir eleştiri ve yeniden tanımlama söz konusu değildir. Keza Kant'ın 'Saf Aklın Eleştirisi' tam anlamıyla bir akıl eleştirisi değil, bilme yetisinin ve bilginin eleştirisidir. Tüm felsefe tarihi boyunca akıl kavramının tanımına yönelik bir ön kabul vardır. Akıl bir zihin yetisi olarak kabul edilmiştir.

Akıl-dil kuramı, yüz yıllarca akıl olarak tartışıla gelen insan yetisinin, aslında, içerisinde insanın doğa karşısında onu anlamaya ve açıklamaya yarayan her türlü

12-Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, s. 200

13-Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, s. 19

ögeyi barındıran dilin kendisi olduğunu iddia eden görüştür. Dış gerçeklikten doğan doğa bilgisinin ve her türlü bilginin yapıcı unsuru, bizi doğaya karşı yabancılaşmaktan kurtaran ve total kimliğimizi oluşturan -hissetme, arzulama, merak etme, amaç koyma vb- niteliklerimiz gibi daha kesin verileri barındıran dilin doğası olan mantıktır. Mantık dilde kuran, yapan, sınıflandıran doğadır; onun grameridir. Dil doğa üzerindeki her türlü temasını mantık temelinde kurar. Bu nedenle akıl-dil teorisi, kendine göre yeni bir mantık tanımı da yapar. İnsanın yaşama bütünlüğünü oluşturan öğeler aynı zamanda mantığın da öğeleridir. Doğa ve insan ilişkisi düşünüldüğünde ve bu bağlamda mantığın konumu göz önünde bulundurulduğunda, doğa insan kültürünün bir parçasıdır. Nasıl ki doğa içerisinde kendiliğinden bir düzenden bahsediyorsak, aynı kendiliğinden düzenin dilde de mantık olduğunu söyleyebiliriz.

Mantığın akıl kategori, a priori yargılar ve akıl yürütme ilkeleri gibi öğelerle hareket ettiğine dair klasik ve sembolik mantığın sahip olduğu ortak tanımın dışında, akıl-dil kuramının varsaydığı hissetme, merak etme, arzulama ve amaç koyma gibi öğeler de yeni mantık alanı içerisinde yer alması gerekir. Çünkü bunların bilginin toplumsallığı ya da tinselliği yönünde hem bilgikuramsal hem de tinbilsel açıdan anlam verme değerleri vardır. Klasik ve sembolik mantık doğruluk değerlerini doğabilimsel değerlere ve gerçekliğe göre denetler. Önermenin doğruluk değeri duyu veya deneyim yoluyla ulaşılabilen bir gerçeklikle karşılaştırılarak sınanır. Bu nedenle her iki mantık da önermenin dilsel gerçekliklerini meydana getiren psişik öğeleri ya yadsır ya da doğabilimsel gerçeklik karşısında anlamsız görür. Pozitivist görüşün hâkim olduğu modern mantıkta duyumsallığı ifade eden her sözcük doğabilimsel bir doğayla teması ima eder. 'Bazı atlar kanatlıdır' önermesi her iki mantıkta da duyu verileri aracılığıyla hiçbir zaman sınanmamış olmasına rağmen, yanlış kabul edilir. Çünkü kanatlı ve 'at kavramları birbirleriyle ayrık iki kavramdır. Burada mantıksal doğruluk ölçütü pozitivistin savunduğu gibi doğabilimsel doğadaki gerçeklik değil, dilsel gerçekliktir. Fakat bu dilsel gerçeklik, görme edimiyle tecrübe edilebilecek bir olayın varlığını ve olanaklığını dayanak alır. Doğabilimsel olarak sınama olanağı olmadığından dilsel alana yönelir. Ancak burada pozitivist görüşe dayanan bu mantığın ciddi bir yanlış ortaya çıkmaktadır. Pozitivist mantık, dilsel gerçeklik alanını duyumsallık ölçütleri çerçevesinde sınırlandırmaktadır. Dilsel gerçeklik alanında bile duyum sınırları ölçüğünde gerçekliği tasavvur edebilmektedir. Görmek edimi ancak doğabilimsel bir terim olarak, duyumsal sınırlılıklar içerisinde olanaklıdır. Pozitivist mantığa göre, bu ana kadar kanatlı bir at deneyimine sahip olunmadığı için dilsel gerçeklik olarak bu önerme yanlış değeri alır. Şu ana kadar deneyimlenmiş

olgular pozitivist açıdan dilde kategorilendirilmektedir. Oysa duyuşal olarak algı sınırlarında olsun ya da olmasın imgesel olarak tahayyül edilebilecek her şeyin dilsel bir gerçekliğı vardır. Kanatlı bir atın resmi yapılıyorsa veya bunun hayali kuruluyorsa dilsel bir gerçekliğı de var demektir. Çünkü dil, salt ses öğelerinden oluşmaz, tahayyüle malzeme olabilecek her türlü veriyi, fenomeni, göstergeyi ve öğeyi kapsar. Bu açıdan dil; ahlak, sanat, kültür, felsefe, din ve bilim gibi değer sistemlerini ve tüm bilme biçimlerini kendine bağlar ve tüm bu alanların kavramlarını kendisi kurup biçimlendirir.

Bir önermenin akıl-dil kuramı çerçevesinde yanlış değeri alması için, önermede bildirilen bilginin, ait olduğu doğadaki gerçekliğe uyup uymadığına ve ikinci bir aşamada özne ve yüklemde bildirilen kavramların varlık alanlarının birbirlerini kapsayıp kapsamadığına bakılır. Bu şu demektir: 'Bazı atlar kanatlıdır' önermesinde öncelikle önermede verilen bilginin gerçekliğı hangi doğaya ait olduğuna bakılır. Önermenin bildirdiğı durumun varlık alanı neresidir? Bunun doğası mitoloji konusunu işleyen bir film ise, görülen nesnenin bir gerçekliğı vardır. Dolayısıyla önerme, 'mitoloji konusunu işleyen bir film' tanımına göre doğrudur. Eğer bu doğa doğrudan duyumsanan ve içinde yaşanan doğabilimsel doğa ise, bu doğa'nın dildeki tanımı gereğı yani kavramsal gerçekliğı bakımından önerme yanlış değerini alır. İkinci olarak at ve kanatlı kavramlarının tanımlarında bir kesişim kümesi var mıdır? Burada yine kavramların anlam içerikleri bulundukları doğa zeminine bağlıdır. Mitoloji doğasına ait bir önerme ise her iki kavramın kesişim kümesi vardır. Yani önerme doğrudur. Doğabilimsel doğaya dair bir önermeyse her iki kavram ayrı olduğundan dolayı önerme yanlıştır. Pozitivist mantıkta, önermelerin sınanma kıstasları illaki duyu ve deneyimle algılanabilen doğabilimsel gerçektir. Buna karşın akıl-dil kuramında önermeler kavramsal bağlamlardan türediğı için sınanmaları ancak kavramsal gerçektirlikleriyle karşılaştırılarak yapılır. Bu kavramsal gerçektirlik önermelerin metinsel bağlantıları göz önünde bulundurularak tespit edilir.

Aradaki fark, pozitivism, akla duyumlama sınırları içerisinde bilgi kurma ve yaratıcılık olanağı tanıyarak, akı gerçek doğası olan dille ayırıştırıp ona yapay-suni bir kimlik verir. Buna karşın Akıl-dil teorisi akı ve dili özdeş görerek aslında gerçekte insanda sadece yaratıcı bir dil yetisinin olduğunu söyler. Dil bütün bir insanlık durumunun en yetkin resmidir. Dil, bilginin tarihi hafızası ve her türlü insani yaratımın havuzu olduğundan dolayı ihtiyaç duyduğu her türlü bilgiyi-veriyi yine kendisinde bulabilir. Humboldt'un dediğı gibi, diller esasında, bilinen gerçektirlikleri anlatma araçları değil, düşünme ve kelimenin birbirleriyle olan karşılıklı bağımlılıkları nedeniyle açıkça görüldüğü gibi, önceden bilinmeyen keşfetme

araçlarıdır.¹⁴ Yani, dil bilgi üretme olanağını sağlayan en temel araçlara sahip olduğundan deneyimle sınırlanmaz aksine deneyimi kuran bir güce sahiptir.

Pozitivist bilgikuramsal görüş, önermeleri doğru ve yanlış değerler çerçevesinde ele alarak bilimi ve onun deney ve gözlem gibi araçlarını tek sağın ölçüt olarak ele alıp insanın anlam dünyasını dışlayan bir bilgiyi savunmuştur. Şüphesiz herhangi bir doğa bilimine ait önerme iki ihtimalli bir doğruluk değeri taşır ya da kesinlik kazanmamış bir hipotez olarak kalır. 'Bütün cisimler ağırdır' önermesi doğabilimsel bir önermedir ve doğruluk değeri bakımından ya yanlış ya da doğrudur. Burada pozitivist görüş bu önermenin doğruluk değerini deneyle türemiş bilgiyle sınanarak kazanacağını söylerken, akıl-dil kuramı 'ağır' niteliğinin 'cisim' kavramının anlam içeriğine dâhil olduğundan bu önermenin en pekin doğruluk değerinin dilin mantıksallığından doğduğunu iddia eder. Dilin kendiliğinden sahip olduğu mantık örgüsü, akıl ya da anlama yetisi olarak söylenen şeyin ta kendisidir. Dolayısıyla ya akıl diye bir yeti yoktur ya da zihnin bağımsız bir ögesi olarak düşünülen bu şey dilin sıradan bir niteliğidir. Her iki ihtimallin birbirinden hiçbir farkı yoktur. Dilin düşünme özelliğine verilmiş bir addır ama aslında bu dilin genel doğasının yani mantığının bir sonucudur. Dilin tinsel varoluşunun da bir sonucudur diyebiliriz. Dilin tinselliği de insanlığın tinselliğidir; hiç olmasa onun bir yansımasıdır. İnsanlığın tinselliği, toplum akıllı olarak sadece toplumun kendisine ait dilsel özgünlüğünü ifade eder.

Akıl-dil teorisi, sosyal bilimler açısından bilgiyi değerler arası ve disiplinler arası bir ilişki içerisinde değerlendirir. Bilgi aynı zamanda estetik, ahlak, kültür gibi birden çok değer sistemi ve disiplin arasında da kavramsal bağlantılara ve değerlendirmelere sahiptir. Çok değerli mantığın doğru ve yanlış eklediği 'belki' değeri temelde pozitivist bilim anlayışının krizini çözmeye yönelik güçsüz bir girişim olarak karşımızda duruyor. Çok değerli mantık ilkin aydınlanmacı ve bilimci akıl kavramını çözümlemediği sürece aynı geleneğin içerisinde ufak yenilikçi rötuşlarla ön yargıların ancak ömrünü uzatacaktır. Dil sahip olduğu evrensel mantık örgüsünü insan ve doğa arasındaki ilişkinin tarihselliğinden alır. Sosyal bilimler bazında farklı dillerde farklı algılamaları ortaya çıkaran, toplumların farklı tarihselliklere sahip oluşudur. Bu nedenle dil toplumun algı tarihi ya da akıl tarihini barındırır.

Wittgenstein'in 'dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır' sözü akıl-dil kuramı bağlamında düşünüldüğünde, insanın yaşam bütünlüğünü oluşturan tarihsellik,

14-Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2006, s.136

duygululuk, amaç koyma, merak etme, hissetme, arzulama gibi psikolojik yanı ve duyumsallığını kapsayan fizyolojik yanının birleşimini ifade eder. İnsan doğası psiko-fiziksel bir bütünlüktür. İnsanı psiko-fizik bir varlığa dönüştüren ise dildir. Dil salt bir kültür ögesi olmanın ötesinde, evren ve insan ilişkisini kültürel zeminde kuran, insanı doğa içerisinde anlamlandıran ve doğayı insan için anlamlı kılan güçtür. Fizyolojik varlık olarak insan ses, ışık, ısı, ağırlık gibi özdeksel verileri duyu yoluyla alır ve psikolojik bir varlık olarak bunları belli idelere, işaretlere, değerlere veya bunlardan birkaçına bağlar; herhangi bir yapıya bağlanan veri dilde şematik bir düzen görüntüsü verir, böylece mantık denilen sistem ortaya çıkar. Bu işlem içerisinde bizce akıl denilen herhangi bir yapıya rastlamak söz konusu değildir. Verinin alınıp mantık şemasında bir bilgiye dönüşmesi tamamen dilin hüneridir. Bu nedenle akıl denilen yeti dilin veri alıp işlemesinden başka bir şey değildir. Akıl dilin bu basit işleyişiyle örtüştüğü için bu açıklama biçimine akıl-dil kuramı demeyi uygun gördük.

Dil asıl olarak, kavramların veya idelerin bütünlüğünden dolayı yetkindir. Bu bütünlük niceliksel bir toplam değil, tarihsel olarak yaşanmışlığın, kültürel birikim ve deyimlerin arındırılarak işlenmiş değerlerinden oluşan insanlığın getirileridir. Bir topluluğun total kimliğini oluşturan birikimler bütünüdür dil. Kavram ve ideler toplumun tümel deneyimlerinden meydana gelmiştir. Bu nedenle tarihseldir. Pozitivist rasyonalitenin anlık deneyime bağlı bilgisi, kavramsal gerçekliğin sınırlandırılmış anlık görüntüsüdür. Böylelikle toplumun yaşam bütünlüğü parçalanmış olmaktadır. Her değer anlık ihtiyaçlar ölçeğinde anlam kazandığından sürekli bir değer tüketimi ve dolayısıyla değer yitimi söz konusudur. Yine Humboldt'un dediği gibi "dillerin farklılığı, seslerin, işaretlerin farklılığı değil; bizzat dünya görüşlerinin farklılığıdır"¹⁵. Çünkü her dil ait olduğu toplumun yaşam tarihinden getirdiği değerlerin hazinesidir. Dilin mantığı aynı zamanda toplumun mantığıdır. Toplum kendi dil yapısına ve mantığına göre düşünür. Bu açıdan pozitivism bilmeyi tekil rasyonaliteye indirgeyerek toplumsal aklı soysuzlaştırır. Bireyi akıllı kılarak dilsizleştirir.

Son olarak bir anekdotla belirtecek olursak, sosyal bilimlerde, pozitivismin tekil rasyonalitesi dil, kültür ve yaşam üzerine yaptığı müdahalelerle modern bir toplumunun ihtiyaçlarını karşılayan bireyi yaratmak istemiştir. Bu bireylerin toplamından ise modern ulusu meydana getirmeye çalışmıştır. Ancak pozitivist ulus kurgusunun meydana getirdiği modern ulus bugün çok kültürlülük adı altında

parçalanmaya doğru kaçınılmaz bir bunalımı yaşamaktadır. Bu rasyonalite sadece egemen bir ulus kimliği altında kendi total kimliklerini korumaya çalışan toplulukları değil, egemen ulusun da tinsel gerçekliğini yok etmeye çalışmıştır. Hatta modern ulus deneyimi, egemen topluluğun tinselliği üzerinden gerçekleştiği için, bu topluluğun kültürel bağlantılarında ciddi hasarlar meydana getirerek kültürel sürekliliği sekteye uğratmıştır. Modernizm tüm yıkıcı unsurları ile egemen kimliği tarihi gerçekliklerden koparıp onu belli bir sınıfın (burjuvanın) ihtiyaçları, dünya görüşü ve sadece onun sahip olması gereken bir rasyonalite çerçevesinde yeniden kurgulamıştır. Sonuç olarak pozitivism, düşünce tarihi boyunca insanlığın ortak ön yargısı olan rasyonaliteyi eleştirmek yerine, ona bağlılığı daha güçlü bir şekilde dillendirmiştir. Oysa epistemolojiye dil açısından bakıldığında, insani bütünlüğün daha net ortaya çıktığını görebiliriz. İnsanlığın asıl hazine durumu yüzyıllardır gerçeklik temeli olmayan bir kavram üzerinde düşünmesi ve insani üretimlerin bu yetinin bir ürünü olduğuna inanmasıdır.

Yeni Gerçekliklerin Keşfedilmesi: Postpozitivist Etnisite “Gerçek”liği ve Kürd Etnisitesi

Avdo Karataş

Bir skeptiğin iflah olmaz özetiyle, “Gerçek, bir yalancının buluşudur”¹. Yüzyıllarca insanların inandığı ve uğruna hem ölümü hem de öldürmeyi göze aldıkları “gerçeklik”in bir yalan olduğu söyleniyor bu günlerde: Gözlemciden bağımsız bir gerçeklik yoktur. Bu argüman ile pozitivistizmin varlık nedeni ortadan kaldırılıyor ve postmodern zamanların yeni mitosuna dönüştürülüyor. Bir yeni sanat, yeni bir felsefe gibi. Gerçeklik nerede? Kim neyin gerçek olduğuna karar verir?

İsteyen için bu gerçeklikle ilgili tartışma uzatılabilir, ama iki tane birbirine benzeyen “yaratık”ın, birbirlerini öldürebilecek araçları ellerinde, birbirlerine doğrultup “öldürme” güdüsüne meşruiyet kazandıran hislerin bir gerçek ya da “buluş” olduğu tartışması, silahı tutanlar (ve belki tuturanlar) için ayrı “gerçek”ler olacaklardır. Modern zamanların ulusa dayalı savaşları, bir “fikir” miydi, yoksa bir “gerçeklik”ten mi kaynaklanıyordu? Gerçek bir buluş ise, kimin neyi hayal ettiğine bakmak gerekmiyor mu?

Politik bir sorun olarak *milliyetçilik* bilimsel araştırma alanına alındığından beri artık geri dönüşü olmayan bir bilimsel gerçekliktir. Bunu görmek veya görmezlikten gelmek hala politik bir perspektif olsa bile. Yeni dönemin trendi olan ve pozitivistizmin yerine geçen konstrüktivizm, etnik çatışmaların ortadan kalkması veya azalması için etnik kavramını kullanmaktan vazgeçmeyi vaaz etmektedir.

Çağımızda, eskinin Mısır, Maya veya İnka uygarlıkları geri getirilemeyeceği ve o dönemdeymiş gibi yaşanamayacağı için, günümüzün “realitesi”ne uygun düşünmek ve hareket etmek gerekmektedir. Globalizm ile etnik çatışmalar artmıştır ve

1- Heinz von Foerster & Bernhard Pörksen, *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners: Gespräche für Skeptiker*, Carl-Auer, 2008.

daha da artacaktır. Bunun nedeni konstrüktivistlerin vaaz ettiği gibi, belli çıkar çevrelerinin (Interessegruppen) belli gelir kaynaklarını elle geçirmek istedikleri için değil; söz konusu halkın dünya sistemine entegre olma çabalarından dolayı olacaktır.

Eğer gerçek, konstrükt ise, “the west” ve “the rest”² farklı konstrükte edilmektedir. “The west”in gerçekliği eskisinden daha fazla hegemonyal bir söyleme dönüşmüştür. Söz konusu söyleminde “the west”, “the rest”in gerçekliğini anlamamakta veya anlamak istememektedir. Kendisinin bir yansıması olan kolonyal sistemle şekil bulan günümüz küresel dünya yapısının, kendisinin yarattığı dünya sistemine entegrasyonunda çözülmeyen sorunları tartışma alanının dışına iterek hem kör bir dövüş yaratmakta hem de sinir bozucu bir kibirlilik taslamaktadır. Örneğin, Fransızlar Cezayir’de Cezayir Bağımsızlıkçılarına karşı Kabil halkını kullandılar. Kabiller sonuna kadar Fransızların yanında Cezayir bağımsızlıkçılarına karşı savaştılar. Fransızlar Cezayir’den çekilirken Kabil halkını yüz üstü bıraktılar. Buraya kadar olan şey Batı³ tarihinde onlarca örneği olan bir meseledir. Daha sonra Cezayirli, Kabillerin ellerini arkada bağlayarak, diz üstü çöktürüp boyunlarını keserlerdi ve kestikleri başların boğazları büyük bir ağza benzediği için buna “*sourire kabyle*” (Kabil gülmesi) diyerek dalga bile geçtiler. Bu deyim bugün bile Fransız dilinde kullanılmaktadır.

Uluslar ve Azınlıklar

İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra oluşturulan bugünkü *Dünya Sistemi*, yönetim alanında iki büyük Biz-Grubu⁴ kategorisi üzerinden işlemektedir. Bunlar *Ulus* (Nation) ve genel anlamıyla *Azınlık* (Minderheit) kategorileridir.⁵ *Azınlık*’i be-

- 2- İngilizce’de kelime oyunu yapılarak Batı (the West) ve geriye kalanlar anlamındaki (the Rest) Batı-dışı toplumlar için kullanılan kavram çifti.
- 3- Batı burada Avrupa ve Avrupalı kültürleri temsil eden alanlar anlamında kullanılmıştır.
- 4- Bu tanımlama Elwert’in biz bilinci temelinde bir araya gelen ve çok veya az bir şekilde koherent bir bilinç ile oluşan grupları tanımlarken kullandığı *Wir-Gruppen* tanımlamasının tercümesidir. Bkz. Georg Elwert, “Nationalismus, Ethnizität und Nativismus über Wir-Gruppenprozesse” in *Ethnizität im Wandel*, Waldmann P. und Elwert G. (ed.), Saarbrücken / Fort Lauderdale, Breitenbach, 1989.
- 5- Ulus konusundaki farklı açıklamalar için Bkz. Eric Hobsbawm *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1991; Anthony Smith, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999; Cristian Jansen, Henning Borggräfe, *Nation, Nationalität, Nationalismus*, Frankfurt, Campus Verlag, 2007; Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines Folgenreichen Konzepts*, Berlin, Campus, 1998.

lirleyen ise ulus kategorisidir ve birçok farklı grubu içermektedir.⁶ Kaba bir genellemeyle: *devleti* olmayan *Biz-Grupları*'nın çoğu devletsiz halklardır. Eriksen bu halklara ayrıca "etno-milliyetçi halklar" veya "ulus öncesi halklar" da demektedir.⁷ Günümüz Dünya Sisteminin bekasını korumakla görevli uluslararası kurumlar olan Birleşmiş Milletler, NATO, IMF, OECD gibi kurumların tümü, var olan siyasal haritaya dayalı dünya sisteminin devamını sağlamak için azınlık sorunlarının meydana geldikleri devletin sınırları içinde çözümlenmesi için çalışırlar. Yani etnik sorunlar, bir iç sorun şeklinde konseptleştirilmiştir. Devletsiz hakların ve tüm diğer azınlıkların uluslararası kurumlarla doğrudan bir bağı mümkün değildir. Örneğin, devletsiz halkların kendi bağlamları içinde, devletli haklarla birlikte üye olabilecekleri uluslararası bir kurum bulunmamaktadır. Dünyadaki tüm devletsiz halkların veya azınlıkların adına kararları, egemenler verir.

Dünyadaki etnik sorunların bilimsel perspektifte ele alınması, Batıdaki bir kaç allokon⁸ grubun sisteme entegre olma süreç ve sorunları üzerinden değerlendirilmektedir. "The rest" yani batı dışı dünya kendi subjektivitesini taşıyan bir söylem ve/veya ideoloji yaratamadığı gibi, kendi sorunlarını da kendi özneliği içinde çözememekte, her zaman Batılı kavramlara geri dönmektedir.

Etnisite Spektrumu

Modern zamanlardan postmodern zamanlara geçişte etnistenin algılanışı, iki aşırı uç arasında yorumlanmaktadır. Burada, modern zamanların etnisitesi genellikle primordializm ile özdeşleştirilirken, postmodern zamanların etnisite algılanışının konstrüktivist olduğu üzerinden bir konsensüs oluşmuş gibidir. İki farklı süreç, iki farklı teori olarak sunulmaktadır.

-
- 6- Ulus ve azınlık arasındaki gerilim için bkz. Friedrich Heckmann "Ethnos, Demos und Nation oder: Woher Stammt die Intoleranz des Nationalstaates Gegenüber Ethnischen Minderheiten?" in: *Das Eigene und das Fremde: Neuer Rassismus in der alten Welt*, Ulrich Bielefeld (Hg.), Hamburg, Hamburger Edition, 1993, ss. 51-79; azınlık sosyolojisi üzerine bkz. Kurt Imhof, Nationalismus, "Nationalstaat und Minderheiten: Zu einer Soziologie der Minoritäten", *Soziale Welt*, No: 44, 1993, ss. 327-357; ve Tove Skutnabb-Kangas, "Wer entscheidet, ob meine Sprache wichtig für mich ist? Minderheiten Forschung zwischen Sozialtechnologie und Selbstbestimmung", in: Echart J. Dittrich und Frank Olaf Radtke (Hg.), *Ethnizität: Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen, Deutscher Verlag, 1990, ss. 329-351.
- 7- Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*, çev. Ekin Uşaklı, İstanbul, Avesta Yayınları, 2002, s. 30
- 8- Genelde farklı nedenlerden dolayı göç eden grupların belli bir ortamda bir araya gelerek belli bir azınlık oluşturulmasına verilen addır. Bu biçimiyle, tarihsel olarak uzun süredir aynı yerde kalan ama kendi devletlerini oluşturamamış ve başka bir devletin içinde azınlık durumuna düşen ve adına otokton denilen haklardan farklı gruplardır.

I. Primordializm

Kökenci bir yaklaşım olan primordializmin temsilcisi olarak ünlü Antropolog Clifford Geertz bilinir. Geertz'in düşünceleri daha çok statiktir ve kökene dayanır. Bu biçimi ile değişime ve dönüşüme yönelik vurguyu ortadan kaldırarak, grup üyeleri arasındaki ilişkiyi kan bağına yani akrabalığa götürür. Burada etnisite, değişmeyen, statik bir olgu olarak ele alınır ve bireylerin köken birliğine vurgu yapılır. Günümüzün sosyobiyojoloji adı verilen yeni bilim dalına en büyük dayanak da bu görüşten gelir. Etnik grup, din, dil, köken, geleneksel kültür gibi "objektif" kriterler üzerinden tanımlanır.⁹

Ulusal devletin temele yerleştirdiği tutarlı ideoloji de yine bu teori üzerine oturur ve devlet de, temsil ettiği insan grubunu, yani ulusu, köken birliği ile ortak din, kültür ve dil üzerinden bir bütün olarak algılar. Eğer ki gerçekte böyle değilse bile, devlet, ideolojik aygıtlarını kullanarak bu ideolojiyi ve kültürü üretir ve kitleleri ulus olma noktasında ikna eder. Devletin meşruiyeti ile insanların ikna potansiyeli ile rızaları doğru oranda işler. Devlet, bu potansiyeli yaratamadıysa kalıcı olmaz ve her an bölünmeyle karşı karşıya kalabilir. Bunun için devlet, kendi vatandaşlarının farklı ideoloji, sınıf veya partilerde yer almasını tehlike olarak görmez ama aynı ulusun içinden bazı grupların kendini farklı primordiyal bağlar üzerinden tanımlamasını, kendi bekası için tehlike olarak görür, çünkü böyle olduğu zaman devletin meşruiyeti sarsılmış olur.

Burada sorulması gereken soru, devletin bekası değil; sınırları belirlenmiş bir coğrafyada yaşayan birden fazla etni içinde, devlet kurma hakkı ve şansının neden bir etniye verildiği ve bu etninin kendi devletini kurduktan sonra diğer etnileri nasıl kendi egemenliğine ikna ettiğidir. Bu yazının hareket noktası tam da burasıdır. İkinci dünya Savaşı'ndan sonra oluşturulan dünya sisteminde, devletlerin hemen hemen hepsi ulus devlet üzerinden şekillendikleri, yani primordial bir zemin üzerine oturtuldukları için, sisteme zarar verecek yeni, primordial bağlarla şekillendirilebilecek yeni ulusların oluşmasını engellemeye çalışmışlardır. Var olan ulus devletler kendilerini bu primordial bağlar üzerinden güvenceye aldıklarından dolayı rahatlıkla artık bu durumun bittiğini, primordial bağların olmadığını ve ulus denilen bir olgunun bulunmadığını rahatlıkla belirtmektedirler. Bu devletlerin primordial bağları ret etmeleri, bunların olmadığından veya olmadığına inan-dıklarından değil; içlerindeki başka halkların uluslaşmalarını, kendi kaderlerini

9- Marco Heinz, *Ethnizität und Ethnische Identität: Eine Begriffsgeschichte*, Bonn, Holos, 1993

kendi ellerine almalarını ve bu talebin meşruiyetini ortadan kaldırma amacıyla yaparlar. Tam da bu noktada, söz konusu bu hakkı talep etmenin önünü kesen, meşruluğunu ortadan kaldıran ve yeni diye lanse edilen bilimsel bir teori öne sürerler.

II. Konstrüktivizm

Etnik grupları primordial açıklamaların dışına taşıyan ve etnisite tartışmalarını tam tersi bir kulvara çeken kişi olarak Fredrik Barth örnek verilir. Barth, etnik grupların kendi sınırlarını belirlerken bunun primordial bağlar üzerinden değil, subjektif değerler üzerinden gerçekleştiğini belirtir. Grup, içinde yaşadığı durumun koşullarına göre, diğer gruplarla arasına bir sınır koyar. Grubun kendini tanımlarken kullandığı kriterlerin, dışardan gözlemleyen biri için mantıklı veya algılanır olup olmamasının burada önemi yoktur. Grubun kendi farklılığını göstermek için seçtiği kültürel unsurlar, grubun kimlik sınırlarını korurlar. Gruplar onlarca element içinden kendileri için en uygun olanı seçerek, kriterlerde belirli bir seleksiyona giderler. Burada seçim, bütünüyle plansızdır. Etnik gruplar, kendi tanımlamaları için *seçkin bir ayıklanma* (selective affinity) ile işleyen bir sürecin ürünleri olarak oluşurlar. Bundan dolayı etnisite psikolojik-biyolojik temeller üzerinden değil; çevre ile olan etkileşimleri aracılığıyla öne çıkan sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal ve tarihi bağlamlar üzerinden şekillenir. Bu şekillenmenin duruma göre olması, konstrüktivistlerin ana hareket noktasıdır. Dün din ise, bugün coğrafya, yarın dil olabilir. Burada bir süreklilik yoktur. Aidiyet duygusu veya psikolojisi yoktur veya konjonktürelidir. Yani burada her şey toplum tarafından yapılandırılır ve sunidir. Bu yaklaşıma birden fazla isim verilmiştir; fakat burada bu yaklaşımların tümü için konstrüktivizm tanımı tercih edilmiştir¹⁰. Konstrüktivistlerin primordialistlere getirdiği ana eleştiri, köken ve değişmezlik ile ilgilidir. Bu teoriye göre de gruplar kendini diğer gruplardan ayırır ama bunu yaparken değişmez yani objektif kriterleri değil, tam tersi subjektif yani değişebilen kriterleri temel alırlar. Konstrüktivite edilen bir şey herhangi bir şey olabilir ve bunun derin bir tarihi olamaz.

Radikal konstrüktivistler anlam algısıyla ilgilenerken daha çok biyolojik temelde çalışırlar. Temel tezleri, gerçeğe doğrudan erişimin mümkün olmadığı ve her şeyin kafada gerçekleşen bir süreç olduğu üzerinedir. Renk, ışık vb etkenlerin dahi

10-Sosyal Bilimlerde sürekli yapılan “konstrüktivizm” “instrumentalizm” ve “rational choice” gibi ayırımlar yapılmamıştır. Bu konu için bkz. Marco Heinz *Ethnizität und Ethnische Identität...*

algılama süreçlerine yaptıkları etkiler üzerinde dururlar. Sosyal konstrüktivistler belli grupların kendi çıkarları için kimlik yaratma süreçlerini ele alırlar. Greverus¹¹ buna “*Etnisite ve Kimlik Mühendisliği*” (Ethnizität und Identitätsmanagement) diyor.

Burada önemli olan, Kürtler üzerine de bir çalışması olan ve genellikle geleneksel halklar üzerinde çalışan Bart’ın¹² görüşlerine göre; etnik grupların kendilerini nasıl tanımladıkları değil, neden bu teorinin günümüzde primordializm teorisinin yerine konulduğudur. Bart’ın söylediklerinin aynısını bundan çok önce Weber dile getirmiştir. Hatta Brumlik’in aktardığına göre, Weber zamanında Yahudi etnisitesinin meşruiyetini bozmak için bilimsel argümanlar dahi kullanmıştı. Neden Weber o dönemde bu bağlama denk düşen fikirleriyle, o dönemin Bart’ı olamamıştı? Çünkü o dönemde ulus kurucularının ihtiyacı olan şey primordializmdi ve bilimden bekledikleri de bunu meşrulaştıracak teori, yöntem ve metodları yaratmasıydı. Sonuçta Barth’ın etnisiteye yönelik “sınır”ları veya “öz”e vurgu yapması değil, konstrüktivistler ile primordialist/essentialistler (ilkçiler/özcüler) arasındaki gerilimi başlatması açısından önemlidir.

Konstrüktivistlere göre, etnisite sorununda artık etni için öngörülen *öz*’ün (essens) özelliklerinin karakterleri değil, nasıl konstrükte edildiğidir. Fakat bu etnisitenin primordial dönemlerdeki gibi oluşmasına engel değildir. Günümüzde bütün ülkelerde, ülkelerin kimliklerini üzerine inşa ettikleri etniye ilişkin anlayışları primordialisttir. Konstrüktivizm bilimsel bir söylem olarak, bilim çevreleri içinde tartışılan bir kavramdır. Genelde gündelik politik söylemde çoğu zaman dile getirilmese de hem geçmişte hem de günümüzde ulusal kurtuluş mücadeleleri belli bir “öz” üzerine inşa edilen, etniye içkin (immanent) bir ideolojiyi temel alır.

Konstrüktivistler gerçekliği bir yapı olup olmamasından çok bu gerçekliğin nasıl konstrükte edildiğine bakarlar ki bu, bilimsel anlamda *bilişsel bir dönüşüm* (“kognitive Wende”) olan bir çığırdır. Bu perspektifin daha çok etnisite tartışmalarında ortaya çıkması ise tesadüfi değildir ve daha çok politikanın belirlediği bir konu gibi görünmektedir.

Yapı çözümcü yaklaşım olarak da bakılabilecek olan konstrüktivizme, günümüze kadar süren eşitsizlik yapısını yaratan ve sürdüren egemen söylemi yıkmaya yö-

11-Ina-Maria Greverus, “Ethnizität und Identitätsmanagement”, *Schweize Zeitschrift für Soziologie*, No: 7, 1981, ss. 223-232.

12-Fredrik Barth, *Kürdistan’da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri*, çev. Hişyar Özsoy, Serap Ruken Şengül, İstanbul, Avesta Yayınları, 2001

nelik olduğu oranda gerekli önemin verilmesi pozitif bir yaklaşım olur. Eğer söz konusu yapı çözümücü yaklaşımı, eskinin egemenlik paradigmalarını yeniden var eden ve ezen-ezilen konstellasyonunu devam ettiren bir söyleme dönüşüyorsa, ezilen kitlelerin bunu temsil etmesi kadar absürd bir durum da olamaz. Postmodern argümanlara sarılan İslami kesimlerin fark etmedikleri handikap da budur. Postmodernizm, modernizm veya eskinin aşılması değil, eskinin daha fazla yaygınlık kazanmasıdır.

Birçok bilim insanına göre konstrüktivizm teorisi, iddia ettiği olguyu açıklamaktan uzaktır. Yukarıda belirtilen iki teoriden başka birçok başka teoriler de bulunmaktadır. Burada konu, etnisite teorilerini ele almak olmadığından, diğerleri ele alınmamıştır. Burada sadece belirtilmesi gereken, her iki ana teoriyi birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gören teorik açıklamadır. Rex, her iki teorinin birbirlerini tamamladığını ifade eder ve Marx'ın *kendiliğinden sınıf* (Klasse-an-sich) ve *kendisi için sınıf* (Klasse-für-sich) teorisine uyarlayarak primordial etnisite için *kendiliğinden etnisite* (Ethnizität-an-sich) situasyonist/konstrüktivist etnisiteyi de *kendisi için etnisite* (Ethnizität-für-sich) olarak tanımlar ve bir geçiş olduğunu göstererek, Smith'in yaklaşımına yakınlaşarak önemli bir açıklama getirir

Çok kabaca belirtilen bu durum, yukarıda da ifade edildiği gibi spektrumun iki ucunu ve bir işlevini göstermektedir. Etnisite bütün tartışmalara rağmen çoğunluk için geçerli olabilecek bir tanıma sahip değildir ve genelde tanımlama yapılmadan ele alınmaktadır. Ele alınış biçimine göre bir tanımının yapılması da mümkün değildir ve bunun bir zorunluluğu da yoktur. Önemli olan egemen paradigmaya bilimsel bir meşruiyet sunmasıdır.

Etnisite Enflasyonu

Genel olarak bakıldığında etnisite ve etnik grup aynı anlamda ele alınmaktadır.¹³ Burada sorun olan şey de etnik grubun nasıl tanımlanması gerektiğidir. Bu konu özellikle göçle oluşmuş allokton halkların içinde yaşadıkları devlete karşı entegrasyon veya asimilasyonunda gösterdikleri tepkime durumlarında sıkça tartışıl-

13-Marco Heinz, *Ethnizität und Ethnische Identität...*; Stephan Ganter, *Ethnizität und Ethnische Konflikte: Konzepte und Theoretische Ansätze für eine Vergleichende Analyse*, Freiburg (Breisgau), ABI (Arnold-Bergstraesser-Institut) 1995; Ina-Maria Greverus, "Ethnizität und Identitätsmanagement..."; Friedrich Heckmann, "Ethnos, Demos und Nation oder: Woher Stammt die Intoleranz des Nationalstaates Gegenüber Ethnischen Minderheiten?" in: *Das Eigene und das Fremde: Neuer Rassismus in der alten Welt*, Ulrich Bielefeld (Hg.), Hamburg, Hamburger Edition, 1998, ss. 51-79.

maktadır. Etnisite ve ulus veya milliyetçilik konuları çok sıkı bir ilişki göstermesine rağmen, yukarıda belirtilen kaygılardan dolayı, beraberce ele alınmamakta ve bundan kaçınılmaktadır. Hatta konstrüktivistlere göre etniste, etnik grubu oluşturmak zorunda bile değildir. Daha öncede belirtildiği gibi, “etnisite ve otokton halklar” ile “etnisite ve devletsiz halklar” tartışmasının başka temel dinamikler üzerinden yürütülmesi gerektirmektedir. Yine de bazen etnisitenin, etnik grup ve ulus arasında bir yerlere yerleştirildiğini belirtmek gerekir. Genel kabule göre, bir grubun belli amaçlara ulaşmak için kendini bir *etnik kimlik* üzerinden tanımlamasıyla etnisitenin oluştuğu belirtilir.

Etnik hareketler moderndir. Kültürel evrimde belli bir modern birikime sahip olan gruplar *kendisi için etnik* kategorisine veya Anthony D. Smith’in ifadeleriyle *etnik gruba* geçerler¹⁴. Bu geçiş ile birlikte milliyetçilik oluşmuş demektir. Bu milliyetçilik ile meydana gelen etnik mobilizasyon, diğer etnilerde özellikle egemenliği ellerinde bulunduran gruplarda bir gerilime neden olur. Bu gerilimi önceden önleme çabasına bir çok yerde meşru anlamda „entegrasyon“ veya asimilasyon denir. Böylesi bir entegrasyona en uygun teorik altyapıyı kazandıran ise Park’tır. Park, Amerika’da ırkçılığa karşı, asimilasyonu önermiştir.¹⁵ Bu yaklaşım, etnik hareketler veya etnik sorunlar arasındaki farkları silikleştirir ve genel bir değerlendirmeye tabi tutar. Bu da sorunun temelini kavramayı güçleştirir. Örneğin günümüzde Katalanları, Kürtleri, Filistinlileri kısa süre önce Amerika’ya göç etmiş Latinolardan veya Almanya’da ki Danlery, Fransa’da ki Elzaslar’dan ayıran veya birleştiren noktalarda etnisite kavramının kullanılması, kavrama taşıyabileceğinden çok daha büyük bir anlam yüklenmiş olur ki, böyle olduğu için belli bir tanıımı da yapılamamaktadır. Analitik anlamda ise belli kavramlara ihtiyaç vardır. Irk, halk, etni, ulus vb. tüm kavramların yerine etnisite kavramını önermek, hem etnisiteyi aşan bir anlam yüklemek hem de etnisiteyi sosyoloji alanına sıkıştırmak olur ki bu özellikle etnolojiyi tartışma alanından çıkararak, etnik konuları olduğu gibi sosyoloji alanına terk etmek anlamına gelir. Bu durum, işi daha da karmaşık hale getiriyor. Günümüzde Batı ülkelerinde yapılan da budur. Genelde etni eski, etnisite modern bir ‘biz grubu’ süreci olarak ele alınıyor. Burada hangisinin eski hangisinin yeni olduğu değil, Biz-Grubu-Süreçleri’nde (Wir-Gruppen-Prozess) eski ve yeni siyasal görüşlerin nasıl bilimsel teorilerle birleştirildiğidir.

14-Marco Heinz, *Ethnizität und Ethnische Identität...*

15-Karş. Stephane Beaud, Stephane ve Gerard Noiriel, “Göçmenleri ‘Bütünleşmesini’ Düşünmek”, çev. Derya Fırat, *Toplumbilim*, Sayı: 17, 2003

Kimlik Rasyonel Bir Tanımlamadır

Batı merkezli bilim alanında ortaya çıkan herhangi bir etnik hareket, büyük bir hayretle karşılaşılır. Oysa günümüz egemenlik sisteminde etnik bir kategorinin ulusal bir söylemle ortaya çıkmamasının hayret verici olması gerekiyor. Çok etnili bir devlette, devlet bir tek etniyi temel alarak yapılandırılmışsa orada birden fazla ulusçuluk veya ulusal hareket vardır ve bunların ortaya çıkmasının engellenmesi güçtür. Bu durum aynı zamanda kimlik konusunda da bir gerçeği gözler önüne sermektedir: çok etnili alanlarda, devlet bir etni üzerinden tanımlandığı anda, sadece söz konusu olan etni, rasyonel kimliği ile dünya sistemine entegre olmuştur. Bu durumda zamanla diğer etniler de aynı hakkı talep etmeye başlar ve tam da bu noktada etnik sorun denilen olgu meydana çıkmış olur. Etnik sorunların temelinde yatan neden budur ve ekonomik kaynaklara sahip olma vb açıklamalar veya durumlar bundan sonra ortaya çıkar. Bu yüzden konstrüktivistlerin göz önüne almadıkları durum da budur. Bu bağlamda Kürt sorunu en temelde kimliğin rasyonalizasyonu ve kendi özneliliğiyle dünya sistemine entegre olma isteğinden kaynaklanan bir sorundur.

Etnik sorunlar hiç bir zaman emik anlamda, azınlıkların egemen topluma entegrasyonu sorunu değildir. Bu, egemenlerin gözünde ve konstrüktivist düşüncede böyledir. Bunun için Avrupalı ülkeler, entegrasyona büyük miktarlarda kaynak ayırırlar ve bu yüzdendir ki gelişmiş ülkelerin vatandaşlığına geçmek hala eskisi gibi çok sıkı kurallara bağlıdır.

Avrupa Birliği yasalarına göre, her Avrupa vatandaşı Avrupa Birliğine bağlı herhangi bir ülkede yerleşme hakkına sahipken, neden Eylül 2010'da Fransa Avrupa Birliği vatandaşı kitleleri ülkeden çıkartır?

Bunlar hem çok fazla tartışılan hem de birden fazla perspektifle değerlendirilen konulardır. Fakat bütün bu gibi bağlamların ortak bir noktası vardır ki bu ne ırkçılık ne yabancı düşmanlığıdır. Bu ortak nokta, Eriksen'in de belirttiği gibi, üzerinde karar kılınan ve herkese verilmeyen kimliklerdir.¹⁶ Daha da önemlisi bu durum sadece Batı, gelişmiş veya devletçe sistemleştirilen bir kültüre sahip ülkelerde değil, her halkta böyledir. Bu Siuxlar'da da, Almanlar'da da, Kürtler'de de böyledir. Sorun, kimin hangisini neden daha fazla tercih ettiği değil; hangisinin dünya sistemine entegre olduğu hangisinin olmadığıdır. İşte bir yerde, bir etnin kimliği, devletleşme üzerinden dünya sistemine entegre olduysa ve bu hak diğer-

16-Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik...*, s. 13-14

lerine tanınmıyorsa, orada etnik bir sorun meydana gelir. Bundan dolayı günümüzde dünyada dünya sistemine entegre olan ve olmayan halklar olarak da ikiye ayrılabilir. Sisteme entegre olanlar egemenler, diğerleri ise azınlık statüsündekiler.

Bunun için günümüzde dünya sistemine entegre olmuş modern insanın, diya-golojik –kategoriyel anlamda kimlik problemi bulunmamaktadır. Sahip olduğu kimlikten çıkmayı düşünmez ve ona bunu düşündürecek bir gerçeklikte yoktur. Ama daha önce de belirtildiği gibi, sahip olduğu kimliğin herkese kolayca verile-bilecek bir kimlik olmadığının da bilincindedir. Egemenlerin korkmadığı ve son derece sabitlendiğini düşündükleri kimlik de budur ve bu ister kabul edilsin, ister reddedilsin primordialisttir.

Etnisite her şeyden önce bir ayrışma modülüdür ve temeline rasyonel bir kimliği yerleştirir. Bu modül, kendini tanımlama ve diğerlerine karşı konumlandırma ile işler. Diğer olmadan “Biz” kategorisi işlemez. Tanımlama gücünü elinde bu-lunduran elitlerin hareket alanları, “Biz” ve “öteki” kategorilerini olabildiğince ayırmak ve her iki tarafın öngörülen kimliksel kategorisini meşrulaştırmaktır. Ancak konstrüktivistlerin neredeyse belli *ilgili grupların* (Interessegruppen) bir komplosu şeklinde ele aldıkları gibi, *ilgili grupların* isteği üzerine oluşmaz.

Bütün dünyanın, ulus ve ona dayalı olan ulus devlet biçiminde işlediği bir du-rumda, diğer uluslarından farklı olduğu düşünülen bir grubun ulusal düşünceden uzak durması düşünülemez. Uzak duran örnekler ise ayrı bir bağlamda, içinde geliştikleri koşullar kapsamında ele alınması gereken, modernizmin kimsesiz ço-cuklarıdır ve sayıları çok de azdır. Bir grubun dünya sistemine entegre olmaması gerektiğini söyleyen her düşünce, söylediği grubu modifize ve asimile etmeyi he-defler. Bu modifikasyon genelde belirli güçlerin çıkarı doğrultusunda olur.

Primordial Teorilerin Görevlerini Tamamlaması

Günümüz dünyasında özellikle Avrupa’da ulus devlet sistemi ilk defa 1950’lerle birlikte, kolonyalizm, dünya savaşları vb gerilimden uzaklaşarak, oluşum dö-ne-mini tamamlamıştır. Ulus devletin sonu tezi¹⁷, ulus devletin kökleşmesinden son-ra ortaya atılıyor. Bu tez, ulus devletin ortadan kalkarak yeni bir devlet modelinin oluştuğu anlamında vaaz edilmiyor, kendi ulus devletlerinin varlığını tehlikeye

17-Burada, Francois Fukuyama’nın Tarihini Sonu adlı çalışmasıyla görünürlük kazanan ve genelde bir söylem düzeyinde kalan „Ulus Devletin Sonu“ tartışmaları kast edilmektedir. Bkz. Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte: Wo Stehen Wir*, München, Kindler Verlag, 1992

atan koşullar ortadan kalktığı için „ölümü“ ilan ediliyor. Bu ilanın altında yatan iki temel düşünce vardır. Bunlardan birincisi devlet talep eden devletsiz hakların kendi devletlerini talep etmelerindeki argümanlarının meşruluğunu ortadan kaldırmak ve ikincisi otokton azınlıkların „Ulusal Azınlık“ ve allokton azınlıkların da „azınlık“ kategorisine giren hak taleplerinin önüne geçmek.

Bu durumu, yani ulus devlet sistemlerinin tüm sorunlarını çözmüş ve dağılma tehlikesini atlatmış devletlerin, meydana gelebilecek primordialist *Biz-Grubu-Oluşumları*'nın (Wir-Gruppen-Prozesse) ve var olan grupların etnisiteye dayalı hak taleplerinin önüne geçmek için etnisite veya ulus kavramlarına yönelik yıkıcı yaklaşımlarına verilebilecek en iyi örnek Dittrich ve Radtke'nin fikirleridir.

Ana perspektifleri, etniste gibi biz-grubu oluşumlarında bilimin sunduğu katkıdır. Bundan hareketle, bilimin sadece belli problemleri çözdüğü değil, aynı zamanda problem de yarattığı düşünülmektedir. İrkçi söylemin meşruluğunu bilimden aldığı¹⁸ ve bunun meşruiyetinin yıkılması gerektiğini söylemektedirler.

Dittrich ve Radtke'nin fikirleri, bilimin yeni primordial grup oluşumlarının meşruluğunu ortadan kaldırması için bilime yapılan en açık çağrıdır. Bu iki bilim insanı, diğer bilim insanlarından kolektif oluşumlara, özellikle de etnisite oluşumuna karşı artık meşruluk sağlayacak argümanlar sunmamalarını önerirler. Yani günümüz uluslarını, bilim konseptleştirmişken yeni gruplar, etnisite veya ulusların oluşmasını engellemek için bilimin katkı sunmamasını isterler. Yazarların değerlendirmelerindeki ana gerçek şudur ki, eğer bilim kendini bu derece siyasetin vesayetine sokmasaydı, ırkçılık da bu derece etkili olamayacaktı. Burada sorulması gereken soru, bilimin rasyonel kimliklerin oluşuma nasıl bir katkı sunduğu değildir ki konstrüktivistler sadece bu soruyla ilgilenirler; bu hakkın, neden birilerine tanınıp birilerine tanınmadığıdır.

Uluslar farklı zamanlarda ortaya çıkarlar. Eğer bu önerme yanlış ise pozitivist perspektifteki toplumsal ve kültürel evrim teorisi doğrudur. Konstrüktivistlerin, bu makaleye konu olan karakterleri, bu çelişkinin içinde gidip gelmeleridir. Konstrüktivistlere göre doğrusal (lineer) bir evrim mümkün değildir. Eğer bu önerme doğru ise, farklı zamanlarda farklı uluslar oluşabilir. Konstrüktivistler bu oluşumun önüne geçmek için ulusu dekonstrükte ederler. Bu ilanla, ulusun belli bir zaman diliminde ortaya çıkan ve sonra miladını dolduran bir olgu olarak bakarlar ki bu algı doğrusal evrim anlayışıdır ve bunu da red ederler.

18-Karş. Steve Fenton, *Etnisite: İrkçilik, Sınıf ve Kültür*, çev. Süleyman Nihat Şad, Ankara, Phoenix Yayınları, 2001, s. 98

Bu konuda dünyada iki temel problem bulunmaktadır ve her problem yukarıda belirtilen teorilerden birine dayanır.

Birinci problem: 1989 yılında Baltık devletlerinin kendi bağımsızlıklarını geri kazanmaları ve daha sonra Sovyet Rusya'nın dağılması ve sonrasında meydana gelen olaylar, Batılı devletlerin eline, primordialist açıklamalardan neden kaçınılması gerektiğine ilişkin bir veri daha bahşetmiş oldu. Primordial teorilerin "tehlikesi"ne yönelik Yugoslavya, hem sağ hem de sol tüm taraflarca dile getirilir. Bu görüşe göre, etnik hareketlerin delegitime edilmesi ve grup haklarından çok "vatandaşlık" a dayalı bireysel hakların verilmesi gerektiği üzerinde dururlar¹⁹.

İkinci problem: Öte yandan 11 Eylül'den sonra primordialist açıklamalardan uzaklaşmanın ne kadar yanlış olduğu da tartışılmaya başlandı. Primordial bir temele dayanan, ahenkli bir ideolojiden yoksun ve stabil olmayan ülkeler ("failed states") olarak da belirtilen, yani ulus oluşumunun problemlili görüldüğü ülkelerde, uluslararası terörün yerleştiği ve bunun için Batılı anlamda bir ulusun gerçekleşmesi için ulus oluşumunun desteklenmesi gerektiğine ilişkin açıklamalar yoğunluk kazandı.²⁰ Ulus oluşturulamıyorsa devlet dengesizleşir ve bu dünya sistemi için bir tehlike teşkil eder. Çünkü çok iyi biliniyor ki, devlet kurma ile ulus oluşturma aynı değildir.

İkinci problemden dolayı birçok kişi, devletin güçlendirilmesi için primordial teorilere dayanan ideolojinin propaganda edilmesini talep etmektedirler.

Etnisite ve Etnik Çatışmalar

Günümüzde etnisite tartışmalarını meydana getiren olgu sadece bilimsel çıkarımlara dayalı teorik farklılıklar değil, Biz-Grubu ideolojisine dayalı ortada var olan etnik çatışma; milliyetçi, bölgesel (Regional) hareketlerdir. Teorik zeminde, Marx'tan Weber'e kadar birçok kişi modernizmin ilerlemesi ile Biz-Grubu fikrine dayalı ideoloji ve yapıların, özellikle milliyetçiliğin, ortadan kalkacağı görüşündeydiler, ama öyle olmadı. Eriksen²¹'in belirttiği gibi 1991'de dünyada ki 37 silahlı çatışmadan 35'i iç çatışmalardı. Bundan dolayı etnisite günümüz-

19-Örneğin: Jürgen Habermas, "Anerkennungskämpfe im Demokratischen Rechtsstaat" in: Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, ss. 147-196.

20-Stiftung Entwicklung und Friden organizasyonunun 2002 yılında düzenlediği uluslararası sempozyum bunun tipik bir örneğidir.

21-Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik...*, s. 12

de de ciddiye alınmakta ama yukarıda da belirtileceği gibi dekonstrükte edilmiş veya edilmesi için ele alınmaktadır. Etnisitenin durduğu yer, ulus ve azınlık geriliminin olduğu yerdir. Dikkate alınması gereken çoğu argümanlarına rağmen, konstrüktivistlerin büyük bölümünün gerçek dünyadan haberleri ya yoktur ya da yukarda belirtilen nedenlerden dolayı yokmuş gibi davranmaktadırlar.

Günümüzde kullanılan etnisite kavramını, kolonyal güçlerin işgal ettikleri yerlerde oluşturmaya çalıştıkları yönetim sistemlerinden ayrı düşünmek, etnisiteyi anlama noktasında yanılgıya götürür. Bunun en iyi örneği Burundi'de ki Tutsi azınlığının Hutu çoğunluğuna karşı Belçika kolonyal memurlarının yaptığı düzenlemedir. Ayırım noktaları ne olursa olsun başından beri Tutsiler, kolonyal memurlar tarafından yönetim kademelerinde desteklendiler. Bilincin altında yatan ezber aynıydı: entellektüel bir kast, üstten zorlayarak, bir ulus yaratabilirdi. Etnisite kategorisinde anlaşılmayan şey, Tutsi ve Hutular'ın yüzyıllardır beraber yaşamaları, aynı Tanrıya inanmaları ve gündelik yaşamda çok az farklılık göstermeleridir. Bu kadar ortak şeye rağmen nasıl oluyordu da, birbirlerini yok etmek isteyecek derecede kodlanabiliyorlardı. Ayrışmayı düzenleyen Belçikalılar'ın, etnik kategoriye kendi çıkarları doğrultusunda düzenlediklerini belirtmeye gerek bile yok. Burada sorun nerededir? Tutsiler daha önce Hristiyanlık ve İngilizce ile tanışmışlardı. Sınırları belirlenen bir ülke vardı. Bu ülkenin yönetsel organları oluşturulmuştu. Burada etnisite, ne kolonyal öncesi ne de kolonyal sonrası durumu kavramak için yeterli bir kavram değildir. Var olan ezber, tüm Biz-Grubu oluşumlarının Avrupalı olması gerektiğine ilişkin inançtır. Bugün kimlik, ulus, gibi kavramlardaki egemen ideoloji ve düşünce, Avrupa kökenlidir. Egemen yapıyla uyumlu olabilecek bir olgunun da ancak Avrupalı olduğu ölçüde dünya sistemi ile entegre olma şansı vardır.

Örneğin Kürtler...

Kürtler üzerine ilk kapsamlı bilimsel çalışmayı yapanlardan biri van Bruinessendir.²² Van Bruinessen ve diğer Avrupalı düşünürlere göre Kürtler'in bir ulus olarak tanımlanması sorunludur. Modernleşme teorisine göre²³ *ulus-oluşumu* (nation-building) için elzem olan toplumsal süreçler, Kürt coğrafyasında meydana gelmemiştir. Geçimlik bir ekonomiye dayalı transistasyon, Kürt coğrafyasının dört ülke



22-Martin van Bruinessen, *Agha, Scheich und Staat: Politik und Gesellschaft Kurdistans*, Berlin, 1989

23-Karş. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines Folgenreichen Konzepts*, Berlin, Campus, 1998; Eric Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1991

arasında bölüşülmesinden dolayı gerçekleşmemiş; petrol ve su kaynakları alanında zengin olmasına rağmen, çevre (peripherie) olarak kalmış ve merkezleşmemiştir. Bu zenginlikler, kısa bir süre öncesine kadar, hiç bir zaman Kürtlere ait olan bir *merkez* tarafından işletilmemiştir. Bunlara kitlesel bir iletişim ağının eksikliğinin de eklenmesinden dolayı, bir Kürt ulusallaşması meydana gelememiştir. Bu, ortalama bir Avrupalının Kürt ulusal hareketine yönelik, başarısızlığı belirleyen kriterleri olarak öne çıkar. Bu gibi nedenlerden dolayı başarısız olarak değerlendirilen Kürt ulusallaşması, günümüzde ulusallaşma için eksik diye öne sürülenleri aşacak noktaya gelmiştir. Yine de Batılı bilim insanlarının perspektifinde Kürtler'in bir ulus olması sorundur ama bunun yanında Suudi aşireti tarafından oluşturulan Suudi Arabistan bir ulus olma konusu sorunsallaştırılmaz.²⁴ Aynı şekilde çok farklı ülkelerden topladığı insanlarla meydana gelen İsrail devletinin bir ulusu olduğu da sorunsallaştırılmaz. Batı, politik açıdan Kürtlere ulus olma şansı tanımadığı için, bilim 1990'lara kadar Kürtlere ulus olmayı „reva“ görmemekteydi.

Batı, Kürtleri kendi aralarında bölen ülkelere, Kürt kimliğinin dekonstrükte edilmesi için gerekli bilimsel materyali vermiştir. Dekonstrükte etmek isteyen aynı zamanda meşruiyetini de ortadan kaldırmayı hedefler. Bugüne kadar Kürtlerin varlığının inkar edilmesi Kürtlerin olup olmamasından dolayı değil, meşruiyetlerinin kaldırılması delejitime edilmesi içindir. Bū halde meşruiyetlerinin ortadan kaldırılması, bir anlamda asimile etmektir. Zaten eğer ki konstrüktivistlerin iddia ettiği gibi etni, “konstrükte” bir şey ise, bu aynı şekilde “dekonstrükte” de edilebilir.

Bundan dolayı daha öncede ifade edildiği gibi, Kürt sorunu ne bir etni ne bir etnisite ne de gerçekle alakası olmayan ekonomi gibi nedenlerden kaynaklanan bir sorundur. Kürt sorunu, en temelde dünya sistemiyle entegre olma ve kimliğin rasyonalizasyon sorundur.

Sonuç

Etnisite postmodern döneme ait olan ve içinde yaşadığımız dünyada milyonlarca insanın hayatını etkileyen halk, etni, ulus gibi Biz-Grubu kimlik tartışmalarının önünü kapatan, paravan ve politik bir kavramdır. Çünkü günümüz dünya sistemi, kendi içinde çıkan bütün sorunlar gibi etnik sorunu da çözmek yerine, var olan yapının yeniden kurulması için çaba sarf eder.²⁴ Bunun için günümüzdeki

24-Christian Koenig, *Die nationale Befreiungskrieg im modernen humanitären Völkerrecht: ein Beitrag Zum Geltungsumfang des Artikel 1, Absatz. 4 des 1. Zusatzprotokolles von 1977 zu den Genfer Konventionen von 1949*, Frankfurt am Main, Lang-Verlag, 1988

bu egemen anlayış, Kongo, Haiti, Somali, Sudan, Angola gibi ülkelerde olan sorunu gerçekte çözemez. Çünkü Avrupa'nın akli kuzeyden güneye çalışır. Etnisite antropolojik bir konudur. Sosyoloji bunu ancak sınıf temeline indirebilir ve bağlamından çıkarır.

Bilimsel alanda etnisite araştırmalarını yaratan sorun ulus, etni vb. oluşumların bir konstrukt olup olmamaları değildir; bu oluşum her ne ise, bu hakkın herkeşe verilmemesidir. Bu bağlamda sosyal hayatın gerçekliğindeki tanımlamalar ile bilimsel teorilere konu edilen tanımlar, birbirlerinden ayrıştırılmalı ve bilim siyasetin egemenliğine girmemelidir. Günümüzde politik kaygılarla tartışılan yeni etnisite fikirlerinin devletsiz hakları ikna etme gücü yoktur. İçinde yaşadığımız gerçekliğin reddedilmesi ezilen halklara daha fazla baskı ve asimilasyondan başka bir şey getirmez.

Avrupa ve günümüzdeki bütün ulus devletler, kendi Biz-Grubu Sürecini tamamlamak için primordial açıklamaları „yapıcı“ anlamda sonuna kadar kullanırken, bunu başka Biz-Grubu oluşumlarının önünü kesmek için „yıkıcı“ olarak kullanmaktadırlar ve buna *kognitive Wende* (bilişsel dönüşüm) denilmektedir. Bütün egemen devletler oluşturulurken ana düşünce primordialistti. Şimdi ise var olan dünya sistemini, bütün adaletsizlikleriyle devam ettirmek pahasına, delegitime etmeye çalışmaktadırlar. Modern yaşamın bilgi teolojisi²⁵ olan pozitivist düşüncenin sosyal bilimlerdeki ölümü, işlevsizliğinden değil, egemenler için görevini yerine getirmesindendir.

Biz-grubu oluşumu içinde, dünya sistemine entegre olmak isteyen ezilen halkların entellektüelleri, perspektiflerini Batı'nın bilimsel paradigmaları içinde oluştururlarsa, Batı dışı dünyayı kendi “gerçekliği” içinde anlayamayacaklar veya “gerçek” sorunları önemli olmayacaktır. Bilimsel bir perspektifle Kenya ile Kanada nasıl ortak bir şekilde ele alınabilirler? Batı kategorisinde Hutu'lara çoğunluk demokrasisi de uygulanamazdı zaten.

Batı dışı dünya, Batı anlamında modernizmi yaşamadan postmodernizme geçti. En muhalif görünen İslami bağlam da postmodern argümanla Batı'ya entegre oldu.

25-Eğer bir bilimsel bilgi inanca dayanıyorsa teolojidir.

4. Sayımızda
Soykırım

5. Sayımızda
Milliyetçilik

6. Sayımızda
Ulus-Devlet

Yazı Göndermek İçin:
dipnotdergisi@yahoo.com
www.dipnotdergisi.com

DİPNOT

Soyut Aklın Diyalektiği, Pozitivizmin Miti
Zeynep Gambetti

Çokluk Eleştirilerinin Eleştirisi
Antonio Negri

Pozitivizmi Tarih Yazımı Üzerinden Okumak: Leopold von Ranke
Üzerine Bir Deneme
Mehmet Ertan

Sosyalbilimlerin Dayanılmaz Hafifliği: Pozitivizm ve Mağduriyet Söylemi
Engin Sustam

Ahmet İnam'la Söyleşi: Pozitivizme Rağmen Akıl Orkestrasyonu Mümkün!
Berivan Alataş

August Comte'dan Mustafa Reşit Paşa'ya Yazılan Mektup
Pozitivist Milliyetçilik ve Ahmed Rıza Bey
Mutlu Dursun

"Oluş" Merkezli Okuma
İhsan Eliaçık

Bilim İçin Bilimciliğe Karşı Olmak: Çağdaş Bilgi Üretiminin Çıkmazları
Immanuel Wallerstein

Kapitalist Modernitenin Zihniyet Yapısı Olarak Pozitivizm
Mahmut Yamalak

İkili Karşıtlıkların Ötesinde Tarih ve Hafıza
Öykü Tümer

Pozitivizm ve Edebiyat: Birkaç Değini
Necmiye Alpay

Anglo-Sakson Modeli Niçin İstisnadır?
Çağlar Keyder

Tarihsel-Toplumsal Olguları Pozitivist Açıklama
Çabaları ve Sonuçları Üzerine
Sara Aktaş

Pozitivizme Akıl-Dil Kuramı Bağlamında Bir Eleştiri
Devrim Avşar

Yeni Gerçekliklerin Keşfedilmesi: Postpozitivist Etnisite
"Gerçek"liği ve Kürd Etnisitesi
Avdo Karataş

DİPNOT

www.dipnotdergisi.com



9 771303 688004



03
Eylül 2014