

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>

FELSEFE VE SOSYAL BİLİMLER



MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
FELSEFE VE SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ



FELSEFE VE SOSYAL BİLİMLER

Muğla Üniversitesi
Felsefe ve Sosyal Bilimler
Sempozyumu Bildirileri

Vadi Yayınları: 224

Felsefe Dizisi: 33

Felsefe ve Sosyal Bilimler

Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler

Sempozyumu Bildirileri

Editor: Kubilay Hoşgör

Yayıma Hazırlayan

Ercan Şen

© Vadi Yayınları

1. Basım: Kasım 2006

Kapak Tasarım

Ali Karagöz

Dizgi, Sayfa Düzeni

Vadi

Montaj, Baskı ve Cilt

Öncü Basımevi Tel: (312) 384 31 20

Kütüphane Bilgi Kartı

Felsefe ve Sosyal Bilimler

Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri

Editor: Kubilay Hoşgör

Ankara: Vadi Yayınları

688 s. 16x24 cm- (Vadi Yayınları: 224 Felsefe Dizisi: 33)

ISBN: 975 - 6768 - 78 - 9

I. Felsefe, II. Sosyal Bilimler

www.vadiyayinlari.com

VADİ YAYINLARI

Bayındır Sk. 36/B Kızılay/ANKARA

Tel: 312 435 64 89 - 405 70 20 Fax: 312 405 79 03

FELSEFE VE SOSYAL BİLİMLER

Muğla Üniversitesi
Felsefe ve Sosyal Bilimler
Sempozyumu Bildirileri

VADİ YAYINLARI

İçindekiler

Önsöz.....	9
Açış Konuşması.....	11
A. Felsefe, Sosyal Bilimler ve Yöntem Üzerine	13
1. Samet Bağçe: ‘Nesnellik’ ve ‘Nitel Metod’ Kavramlarının Empirik Bilimlerde Biçimlenişi ve Etkileri.....	15
2. Sinan Kadir Çelik: Sosyal Bilimlerdeki “Felsefeden Kaçma” ve “Aşırı Felsefleşme” Eğilimlerinin Bir Eleştirisi.....	25
3. Beylü Dikeçligil: Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak.....	31
4. Kurtuluş Dinçer: Doğa Bilimi-Sosyal Bilim İkiliği: İdeolojik Bir Çatışma.....	53
5. Hatice Nur Erkızan: Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak(zen), Birlikte Yaşamak(suzen) ve İyi Yaşamak(eu zen).....	63
6. Doğan Göçmen: İskoç Aydınlanmacılığında Felsefe, Sosyal Bilimler ve Siyaset.....	73
7. Gürol İrzık: Yöntemsel Bireycilik-Bütünselcilik Tartışmasına Bir Katkı.....	81
8. Ferda Keskin: Akıl, Arzu, Yöntem.....	89
9. Milay Köktürk: Kültür Teorisi Zorunluluğu ve Halkbilimi Örneği.....	97
10. Uluğ Nutku: Felsefenin Sosyal Bilimlerle Ortak Sorunları Ve Ortak Olmayan Çözümleme Tarzları.....	109
11. Doğan Özlem: Bir Bilimler Grubuna Ad Koymak.....	113
12. Eyüp Özveren: Sokakta Ayak Sesleri: Kurumsal İktisat’ın Penceresinden Felsefe ve Sosyal Bilimler.....	121
13. Deniz Soysal: Dilthey ve Doğa Bilimleri/Sosyal Bilimler Ayrımında Nesnellik Kavramı.....	139
14. İlhan Tekeli: Çok Paradigmatlı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak.....	145
B. Sosyal Bilimler ve Sosyolojinin Gündemindeki Kimi Tartışmalar	157
1. Mahmut H. Akın: Felsefenin Asi Çocukları Sosyal Bilimler: Sosyoloji Örneğinde Bir Değerlendirme.....	159
2. Yasin Aktay: Sosyolojinin Yitik İmgelemi.....	171
3. Ayça G. Bakacak: Husserl’in Fenomenolojisi’nin Sosyoloji’deki Yansıması: Fenomenolojik Sosyoloji.....	181
4. Güney Çeğin: Bütünselci Bir Sosyal Bilim Projesi: Pierre Bourdieu ve Bilimsel Eylemin Üçlü Epistemolojik Hiyerarşisi.....	193
5. Nilgün Çelebi: Değişen Nedensellik: Neden mi Niçin mi?.....	199
6. Bülent Gözkan: Alan Sokal’ın “Büyüyü Bozan” Makalesi ve Düşündürdükleri.....	211
7. Nurgün Oktik: Yapı ve Değişme Araştırmalarında Arayışlar.....	217
8. Vefa Saygın Öğütle: Sosyal Bilimlerde Psikolojizm: Psikolojik Bir Fenomen Olarak “Birey” İdeolojisi.....	233
9. Pınar Öktem: Epistemolojik Kökenleri ve Uygulama Pratikleriyle Batı Sosyolojisinde Nitel Araştırma Geleneğinin Tarihçesi.....	241
10. Soner Soysal: Bilimlere Yol Gösterici Olarak Herbert Marcuse’nin ‘Söylem Evreninin Kapanışı’ Düşüncesi.....	253
11. Necdet Subaşı: Sosyal Bilimsel İlgide Meşruiyet Sorunu –“Normal Bilim” ve Hakikat Rejim(ler)i-...	259
12. Hasan Şen: Türk Modernleşmesine Kavramsal Bir Bakış.....	269

13. Muammer Tuna: Bilimsel Bilgi ve Sosyoloji Disiplini.....	281
14. Veli Urban: Michel Foucault ve İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi.....	291
15. Erdoğan Yıldırım: Toplum Bilimlerinde Nesnellik Kavramı.....	305
C. Felsefe, Bilim, Eğitim ve Edebiyat Üzerine Sosyolojik ve Felsefi Yaklaşımlar	317
1. Güçlü Ateşoğlu: Eleştirel Felsefe'ye Fichte'nin Yanıtı: <i>Nova Scientia</i> Olarak Felsefe ya da Wissenschaftslehre.....	319
2. Fatmagül Berktaş: Sahiplenici Bireyden, Düşünen Yurttaş: Eğitimde Felsefenin Vazgeçilmezliği....	335
3. Kamuran Gödelek: Husserl'in Felsefesinde Psikolojizmin Yeri.....	349
4. Servet Gözetlik: Fenomenolojideki "Yönelmişlik" Kavramı Açısından Edebiyat ve Sanatın Konusunun Yorumlanması.....	359
5. Ali Osman Gündoğan: Bilim ve Hayatı Anlamak.....	363
6. Hakan Gündoğdu: Kai Nielsen ve Bir Sosyal Eleştiri Olarak Felsefe.....	369
7. Meral Işıldak: "Olmak" Kavramının İçeriği ve Bu Kavramın Kapsadığı Boyutlar Üzerine Bir İnceleme.....	379
8. Hasan Ünal Nalbantoğlu: Üniversite, A. Ş. & Ersatz Bilim.....	393
9. Mükerrrem Akbulut Taş: Newton ve Kuantum Felsefelerinin Eğitim Programlarına Etkisi:.....	405
10. Demet Kurtuluşlu Taşdelen: Edebi Metinleri Felsefeyle Okuma Üzerine Bir Deneme: Macbeth'in Etik Boyutu.....	417
D. Tarih Yazıları	427
1. Erinc Erdal – Çiğdem Koçoğlu: Çağın Yükselen Paradigmasının Tarih Öğretimine Yansımaları.....	429
2. Erkan İznik: Antik Yunan Dünyasında Felsefe ve Tiyatro'nun Anlattığı Tarih: "Antik İnsan" a Farklı Bakışlar.....	445
3. İlber Ortaylı: Tarih ve Sosyoloji.....	461
4. Hakan Poyraz: Sosyal Bilimlerin Evi Olarak Tarih - Yahut Tarihçi ve Paradigma.....	467
5. Mehmet Temel: Toplum Kalkınmasında Tarihin Rolü.....	473
E. Sosyal Antropoloji ve Psikoloji	479
1. R. Ebrar Akıncı: Sosyal Antropolojide Alan Çalışması: "Katılarak Gözlem" Yöntemi, Aşamaları, Yazın ve Bazı Sorunsalları.....	481
2. Taşkın Ketenci: Felsefe ve Sosyal Antropoloji.....	493
3. Meltem Narter: Sosyal Psikoloji Bağlamında Psikolojinin Bilimsel Serüveni.....	505
4. Mehmet Şakiroğlu: Bir Terapi Tekniği Denemesi Olarak Devinim Terapisi.....	513
5. Göklem Tekdemir: Psikoloji Bilimi İçin Önerilen Yeni Epistemolojik Model Gerçekten Bir Çözüm Öneriyor mu.....	519
F. Siyaset Felsefesi Problemleri	523
1. Semiha Akıncı: Eşitlik Kavramının Felsefi Kökenleri.....	525
2. Bünyamin Bezci: Carl Schmitt'in Politik Felsefesinde Devlet-Politik Olan İlişkisi.....	531
3. Hüsamettin Çetinkaya: Yargı Sosyolojisi Olarak Medya.....	543
4. Vehbi Hacıkadiroğlu: Toplumsal Olaylarda Özgürlüğün İşlevi.....	555
5. Erol Kuyurtar: Liberal Siyasal Teoride Farklılık Siyaseti.....	559
6. Hayrettin Ökçesiz: Hukuk ve Bilimi.....	567
7. Ali Taşkın: Felsefeyi İdeolojiye Feda Etmek ya da Bindiği Dalı Kesmek.....	577
8. Muammer Tuna: Demokrasi Kültürü.....	589
9. Halil Turan: Toplumsal Sözleşme Kuramı, Felsefede ve Bilimde Olgu ve Değer.....	599
10. Yıldız Karagöz Yeke: Siyaset Felsefesinin Güncel Bir Sorunu Olarak Devlet Yapılanması; Nozick'in Devlet Yapılanması ve Eleştiriler.....	607

Önsöz

Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü olarak 5-7 Ekim 2005 tarihlerinde düzenlediğimiz “Felsefe ve Sosyal Bilimler” başlıklı sempozyumun bildirileri bu kitapta büyük ölçüde bir araya getirilmiştir. “Büyük ölçüde” diyorum; çünkü bazı katılımcıların verilen süre içinde bildirilerini bize ulaştırmamaları nedeniyle, 70’in üzerindeki bildiriden 59’unu burada yayımlamamız mümkün olabilmıştır.

Bildiriler konu ve içeriklerine göre altı bölüm halinde gruplandırılmış, her grubu oluşturan yazılar, yazarlarının soyadlarının baş harfleri alfabetik olarak dikkate alınmak suretiyle sıralanmıştır. Yazıların içeriklerine hiçbir şekilde müdahale edilmemiş, edisyon işinin gerektirdiği ölçüde, gramer yanlışlarını düzeltmek dışında bir girişimde bulunulmamıştır. Her yazı yazarının kaleminden çıktığı biçimde kitaptaki yerini almıştır. Ne var ki edisyon gereği başvuru teknik uygulamaların bazı değişikliklere de yol açtığı bilinen bir gerçektir; bu nedenle yazıların formel içeriklerinde zorunlu olarak kimi değişiklikler yapılmıştır.

Nihayet bu kitabın meydana getirilmesinde doğrudan pay sahibi olmuş iki kişinin adını anmak bir minnet borcunun ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Öncelikle, hem kitabın hazırlanması sırasında ama daha önemlisi sempozyum süresince beni onurlandıran ve hiçbir zaman güvenini esirgemeyen sevgili Hocam Doğan Özlem’e bana çalışma kolaylığı sağladığı için, sevgili büyüğüm Nebil Reyhani’ye de teknik bilgisini benimle paylaştığı için minnet ve şükran borcumu ifade etmeliyim. Ayrıca gösterdikleri kolaylıklardan ötürü Muğla Üniversitesi Yönetimine teşekkürlerimi sunarım.

Kubilay Hoşgör

Açış Konuşması

Sayın Muğla Valisi, Sayın Muğla Belediye Başkanı, Muğla Üniversitesi'nin Sayın Rektörü, Sayın Rektör Yardımcıları, Fen-Edebiyat Fakültemizin Sayın Dekanı, Sayın Konuklarımız, Sayın Meslektaşlarımız, Sayın Medya Mensupları, Sayın İzleyiciler, Sevgili Öğrenciler,

Muğla Üniversitesi Rektörlüğü'nün desteğiyle Felsefe Bölümümüzce düzenlenen "Felsefe ve Sosyal Bilimler" konulu sempozyumumuza hoş geldiniz. Özel davetimize ve genel duyurumuza olumlu yanıt vererek sempozyumumuzu onurlandıran tüm felsefeci ve sosyal bilimcilerimize huzurlarınızda teşekkür ediyorum.

Geçtiğimiz yıllar içinde, sırasıyla, "Bilgi ve Değer Sempozyumu" (2002), "Adalet Sempozyumu" (2003), "Uluslar arası Kant Sempozyumu" (2004) olmak üzere üç sempozyum gerçekleştirdik. Şu anda, bu sempozyumla birlikte, sempozyumlarımızın dördüncüsünü gerçekleştirmekteyiz. Sempozyumlarımıza katılan yerli ve yabancı katılımcı sayısı her yıl artarak bu yıl rekor sayıya ulaşmıştır. Bu yıl sempozyumumuza katılanların sayısı 80'dir. Sempozyum olarak planlanan ve adı öyle konulup öyle duyurulmuş olan sempozyumumuz, beklediğimizin çok ötesindeki katılımı, esasen bir kongreye dönüşmüş bulunmaktadır. Geçen yılki "Uluslar arası Kant Sempozyumu" muz da, katılımın yüksekliği nedeniyle esasen bir kongreye dönüşmüştü.

Katılımcılarımız ve bağlı oldukları kurumlar hakkında şu bilgileri aktarabilirim: 80 katılımcımızın 3'ü üniversite dışından olup 76'sı üniversitelerimizde halen görev yapmaktadır. 1 katılımcımız emekli öğretim üyesidir. Sempozyumumuza 27 üniversiteden öğretim elemanı katılmaktadır. Katılımcılarımızın üniversitelere göre dağılımı ise şöyledir (üniversite adları alfabetik olarak verilmiştir): Adnan Menderes Üniversitesi (Aydın) 3, Akdeniz Üniversitesi (Antalya) 1, Anadolu Üniversitesi (Eskişehir) 4, Ankara Üniversitesi (Ankara) 2, Atılım Üniversitesi (Ankara) 1, Bahçeşehir Üniversitesi (İstanbul) 1, Bilgi Üniversitesi (İstanbul) 1, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul) 1, Cumhuriyet Üniversitesi (Sivas) 2, Çukurova Üniversitesi (Adana) 5, Dokuz Eylül Üniversitesi (İzmir) 2, Edinburg Üniversitesi (İskoçya) 1, Ege Üniversitesi (İzmir) 1, Erciyes Üniversitesi (Kayseri) 2, Galatasaray Üniversitesi (İstanbul) 1, Gazi Üniversitesi (Ankara) 4, Hacettepe Üniversitesi (Ankara) 3, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)

4, Mersin Üniversitesi (Mersin) 1, Muğla Üniversitesi (Muğla) 14, Ortadoğu Teknik Üniversitesi (Ankara) 11, Pamukkale Üniversitesi (Denizli) 3, Sakarya Üniversitesi (Adapazarı) 1, Selçuk Üniversitesi (Konya) 2, Uludağ Üniversitesi (Bursa) 3, Yeditepe Üniversitesi (İstanbul) 2, Yüzüncü Yıl Üniversitesi (Van) 1.

Bugüne kadar gerçekleştirdiğimiz üç sempozyumdan ikisinin bildirilerini kitap halinde yayımladık. Geçen yılki “Uluslararası Kant Sempozyumu”nun bildirileri ise yakında iki büyük cilt halinde yayımlanacaktır. Bu sempozyumumuzun bildirilerini de yayımlayacağız. Bunun en kısa zamanda gerçekleşebilmesi için tüm katılımcılarımızdan bildirilerini disketleriyle birlikte en geç bir ay içinde Bölümümüze ulaştırma- larını özellikle rica ediyorum.

Merkezi Ankara’da bulunan Sosyal Bilimler Derneği’nin iki yılda bir düzenlediği sosyal bilimler kongreleri artık gelenekselleşmiştir. Bununla birlikte, felsefecile- ri ve sosyal bilimcileri özellikle buluşturan toplantıların sayısı çok değildir. Ülke- mizde bu amaçla düzenlenen ilk toplantı, 7 – 11 Mayıs 1984 tarihlerinde Atatürk Üniversitesi’nde gerçekleştirilmiş olan “1. Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi” olmuş- tur. Bundan sonra felsefeciler ve sosyal bilimcileri buluşturan en kapsamlı toplan- tı, 26 – 28 Şubat 1998’de *Toplum ve Bilim* ile *Defter* dergileri ortak çalışma grubu tarafından İstanbul’da gerçekleştirilen “Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek” adlı sempozyumdur. Sempozyumumuz, 1984’ten bu yana felsefecilerle sosyal bilimcileri kongre veya sempozyum düzeyinde buluşturan üçüncü toplantı olmaktadır.

Felsefecilerle sosyal bilimcileri buluşturan bu tür toplantıların çok daha sıklıkla ya- pılmasının bir gereklilik olduğuna inanıyorum. Bunun neden gerekli olduğunun yanıtının, felsefe ile sosyal bilimler arasındaki ilişkinin tarihine bir göz atarak verile- bileceği kanısındayım.

Felsefe ile sosyal bilimler arasındaki ilişkinin tarihine baktığımızda, ortaya çıkış ve gelişimlerini adet olduğu üzere 1840’lı yıllardan itibaren başlattığımız sosyal bilimler, bu ortaya çıkış ve gelişimi, büyük ölçüde, filozof ve sosyal bilimci kimliklerini birlik- te taşıyan ustaların, Comte, Marx, Dilthey, Max Weber gibi adların girişimine borç- ludurlar. Ne var ki, 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren sosyal bilimlerin büyük kısmında arkalarındaki felsefi mirastan kurtulma eğiliminin, redd-i miras arzusunun kuvvetlendiğini gözliyoruz. Bu eğilim, bu arzu, 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinin ba- şına kadar, yarım yüzyıla yakın bir süre, felsefe ile sosyal bilimlerin birbirlerinden uzaklaşmalarına, hatta aralarının açılmasına neden olmuştur. Ben, bir felsefeci ola- rak, bu durumdan en büyük zararı bizzat sosyal bilimlerin görmüş olduğu kanısın- dayım. Son yirmi, otuz yıldır felsefe ve sosyal bilimler arasındaki ilişkinin yeniden ve olumlu bir ilişki olarak kurulduğunu söylemek, herhalde bir abartma olmaz. Bunun,

Ülkemiz bilim ve düşünce çevreleri, hele akademyası için özellikle önem taşıdığını düşünüyorum. Demin sözünü ettiğim yarım yüzyıllık dönem, (daha öncesi tabii ki varsa da) bizde sosyal bilimlerin Batı'dan alınıp öğrenildiği dönemdir de. Ve bu dönem, felsefe ile sosyal bilimlerin aralarının açık olduğu bir dönem olması ve yerleşik bir felsefe geleneğinin bulunmaması bir yana, hatta felsefenin ülkemizde henüz daha bir niversiter disiplin haline bile yeni yeni gelmeye balaması nedeniyle, sosyal bilimlerin (istisnalar dışında) lkemizde büyük ölçüde felsefe ile etkileşime girmediği bir dönem olmuştur. Son yıllarda etkileimsizliğin gitgide azaldığını, hatta bazı Batı lkeleri için bile yeni sayılabilecek bir alan olarak "sosyal bilimler felsefesi"nin bile ğretim programlarına girmeye baladığını görmek kadar, yeni sosyal bilim alanları olarak bir "felsefe sosyolojisi"nden, "felsefe antropolojisi"nden söz edenlerin, bu konuda çalışanların ortaya çıkmaya baladığını görmek de sevindiricidir. Fakat bu etkileşim konusunda alınacak daha uzun mesafeler olduğu da açıktır. Sempozyumumuz bu mesafelerin kısılmasında mütevazı bir katkı sağladığı oranda, amacına ulamı olacaktır.

Sözlerimi, teşekkür borcumu ifade ederek bitirmek isterim.

Sempozyumumuzun gerçekleştirilmesinde Muğla Valisi Sayın Hüseyin Aksoy, Muğla Belediye Başkanı Sayın Osman Grn ve Akyaka Belediye Başkanı Sayın Ahmet alca'nın gösterdikleri ilgi ve sağladıkları desteği kranla anıyorum. Tabii ki, diğer sempozyumlarımızda olduğu gibi, Muğla Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. ener Oktik'in özel ilgi ve desteği olmadan bu sempozyum da gerekletirilemezdi. Kendisine huzurlarınızda teşekkürlerimi sunuyorum. Rektör yardımcımız ve Bölümümüz ğretim yesi Sayın Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a da ilgi ve desteği için ayrıca teşekkür ediyorum. Konuklarımızın ağırlanmasında bize her türlü teknik olanağı sağlayan, niversitemizin Sağlık, Kültür ve Spor Daire Başkanlığı'na ve Bakanlık personeline, ayrı ayrı teşekkür etmeyi borç bilirim. Tabii ki sempozyumun gerçekleştirilmesinde emeği geçen, Felsefe Bölümümüzdeki tüm arkadaşlarıma özellikle teşekkür ediyorum. Fakat Ar. Gr. Kubilay Hogr'e, sempozyumun gerçekleştirilmesinde en ağır görevi üstlenip bunu başarıyla yerine getirmesinden ötürü, ayrıca teşekkürlerimi ifade ediyorum.

Sempozyumumuzun başarılı geçeceğine olan inancımı belirtir, saygılar sunarım.

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM
Felsefe Bölümü Başkanı

*FELSEFE,
SOSYAL BİLİMLER
ve
YÖNTEM ÜZERİNE*

‘Nesnellik’ ve ‘Nicel Metod’ Kavramlarının Empirik Bilimlerde Biçimlenişi ve Etkileri

Samet Bağçe¹

En azından 19. yüzyılın sonundan itibaren doğa veya empirik bilimlere, korku ve hayranlıkla bakılmıştır. Yine bu zaman süresinde sosyal bilimciler empirik bilimlerin gücünden korkmak yerine, bu bilimlerin *sahip olduğu sanılan* gücüne kıskançlıkla bakmışlardır. Fakat bu kıskançlık bir saygıdan kaynaklanmaktaydı; çünkü bu tür bilimin, fikirler ve teoriler yardımıyla *gerçekliği* ve *hakikati* en *rasyonel* ve *objektif* şekilde bulmanın modelini sunduğu ve bu uğraşısında da oldukça *başarılı* olduğu zannedilmekteydi. Öte yandan bilimleri bir hiyerarşik şema içinde görme temayülüne sahip bazı bilim felsefeci ve tarihçileri, sosyal bilimleri otantik olarak daha az rasyonel ve objektif, dolayısıyla da çok daha az başarılı olarak görmüşlerdir. Çoğu sosyal bilimcilerin de bu husustaki yargısı pek farklı değildir. İşte tam da bundan ötürü, 20. yüzyılın başlarından itibaren bazı sosyal bilimciler, empirik bilimi bu kadar başarılı ve güçlü yapanın ne olduğunu sordular. Eğer bu sorunun cevabı bulunursa, aynı şeylerin sosyal bilimlerde yapılmasıyla, belki sosyal bilimlerin de aynı başarıyı yakalaması mümkün olacağı sanılmıştı.

Bu soruya bilim felsefecileri ve tarihçilerinin vermiş oldukları cevabı kabul ederek işe başlandı: empirik bilim başarılı çünkü evrensel ve hakiki olan bilgiyi vermekte ve bu, bilimsel bilgilerin *objektif* yani nesnel olmalarıyla alakalıydı. Öte yandan nesnellik ise, bu bilimin metodundan, yönteminden sökün etmektedir. Bir diğer deyişle nesnellik, bilimsel bilginin devşirilmesinde kullanılan *quantitative*, yani *nicel* yöntem ve tekniklerin çoğu durumda başarılı uygulanmasının neticesidir. Burada sorulması gereken soru şudur öyleyse: empirik bilimin başarısının ve gücünün ardında yatan bu niceliksel metodların hesabı nasıl verilmeli? Bu sorunun cevabı, hem üzülenler, hem sevinenler hem de eleştirenler için aynıdır: bilimsel başarının arkasında yatan bu nicel yöntem ve tekniklerin, sosyal bilimlerde ve sosyal, ekonomik incelemelerde de uygulanması zorunludur. Bu cevap, her ne kadar boş olmasa da, yeterince tatmin edici

olmaktan uzaktır; bir takım yeni soruları ve çalışmaları davet etmektedir. Örneğin, bir yandan, “empirik bilimlerin başarısının ardında gerçekten de bu sözü edilen nicel metod mu yatmaktadır?” ya da “bilimin başarısının sebebi olarak görülen nicel metodları nasıl anlamalıyız?” veya “nesnellik ve nicel metod arasındaki ilişki acaba farz edildiği gibi mi?” sorular nesnelliğin ve/veya nicel metodun tabiatını sorgularken, diğer yandan da “niçin yıldızları, molekülleri çalışan bilimde elde edilmiş olan başarı, insan ve insan grupları üzerine yapılan çalışmalar için çekici olsun?” gibi sorular da bu transfer etmenin gerekliliğini sorgulamaktadır. Soru listemize daha başkalarını dahil etmek hiç de zor değil.

Bu makalede ilk soru kümesinin konusuyla alakalı bir meseleyi inceleyeceğim. Nicel metodla objektiflik arasında farz edilen ilişkinin tabiatının ne olduğuna bakacağım. Uzun süredir niceliksel metotla nesnellik arasında hep ayrılmaz bir ilişki, içsel bir bağ varmış gibi düşünülmüştür. Dolayısıyla, bu makalede nesnellik ve nicel yöntem kavramlarının 17. yüzyıl bilimsel devriminin çerçevesinde nasıl şekillendiği temelinden çıkarak bugünkü bilim felsefesi ve tarihi içerisinde bir çözümleme ve tartışması yapılacaktır. Şimdi bu ilişkinin nasıl oluştuğuna ve geliştiğine bir bakmak gerekiyor.

Nicel metodun babası olarak hep Galilei’nin ismi zikredilmiştir. Ne yapmıştır ki Galilei bu ismi haketmiştir? Galileo birçok çalışması vardır ama bunlardan ikisi burada bizim için özel bir önem arz etmektedir. Bu çalışmalar, geleneksel olarak *Diyalog* (*Dialogues on the Two Chief Systems of World*, 1632) diye kısaltılan eseriyle *İki Yeni Bilim* (*Discourses on Two New Sciences*, 1638) isimli çalışmalarıdır. Bu iki kitap incelendiğinde Galileo’nun kalbinde olanın, yani asıl ilgisinin ne olduğu görülecektir. Bu da hareket meselesidir. Yani Galilei’nin esas olarak ilgilendiği problem gezegenler sistemi, yani astronomik olmayıp, fiziki ve felsefidir. Ki bundan dolayıdır Galileo’nun Copernicus’un teorisine inanışı, ilgilenişi ve onu savunuşu; çünkü Copernicus’un programının temel olan iki ayağından birisi –ki bu da Dünya’nın gezegen olması, hem kendi hem de merkezdeki Güneş’in etrafında dönüyor olmasıdır- hareket meselesini incelemesine ve daha derinlemesine bilgiler edinmesine izin verecektir. Bu mesele, aynı zamanda Aristoteles’in görüşlerini temelden sarsacak olandır da. Galileo için, Aristoteles’in fikirlerine karşı top yekün karşı çıkılması gerekmektedir, sadece bu fikirlerin bir uzantısı olan Ptolemy’nin evren sistemine karşı çıkmak yeterli olmayacaktır.

Diyalog’un hemen başında Galileo Aristoteles’in ay-üstü alemde bütün hareketin referans olarak alındığı evrenin merkezi görüşüne dikkatimizi çeker. Bundan sonra Galileo’nun göstermek istediği, böyle bir referans noktası olmasa da her şeyin mümkün olacağıdır. Yani, sabit merkez teorisinden vazgeçildiği zaman, sıradan hareketlerin daha iyi anlaşılmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu amacını gerçekleştirmek için de kendisinden önce gelen dinamik ve kinematik çalışmalara başvuruyor.

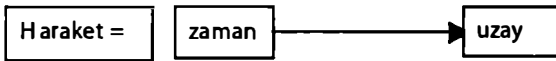
Diyalog'da Salviati'nin ifade ettiği gibi, Aristoteles'in gökyüzündeki yani ay-üstü alemdeki hareketi yeryüzündeki hareketten ayırmak için, her iki alemdeki tabii hareketler arasındaki ayırmadan başka bir temeli yok. Bu durumda eğer dairevi hareketin sadece ve sadece gökyüzündeki nesnelere haiz olduğu fikri rededilirse, şu iki sonuçlardan biri seçilmek zorunda kalınacaktır:

- i. Aristoteles'in yapmış olduğu ayrımlar ve nitelikler gök cisimlerine uygulandığı kadarıyla dünyadaki cisimlere ve bütün cisimlere uygulanabilecektir ya da
- ii. Aristoteles, sadece ve sadece gök cisimlerine atfettiği bu ayırım ve nitelikleri, dairevi hareketten yanlış olarak çıkarımlamıştır.

Kısaca Galileo hareketin tabiatıyla ilgileniyor. Her iki alemde de hareketin aynı prensipler çerçevesinde yakalanıp anlaşılacağını savunuyor. Hareketin temel yapı taşlarının, asıl özelliklerinin neler olduğunun ve bunlar arasında her daim değişmeden kalan ilişkinin, yani bir yasanın, peşinde Galileo.

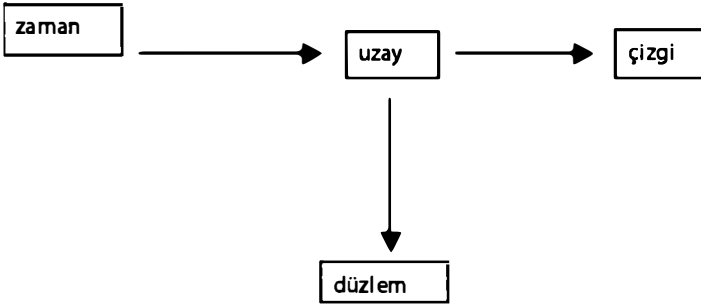
Şimdi Galileo'nun hareket üzerine yapmış olduğu çalışmaların genel bir özetini verelim. Hareketin ne olduğuna baktığımızda tespit edeceğimiz ilk şey, hareketin her an için o anda hareket eden cismin bulunduğu pozisyonu içermesidir. Yani hareketin en temel yapı taşları zaman ve uzaydır, çünkü hareket zaman ve uzayda vuku bulmaktadır. Bu da çok genel olarak hareketin zamandan uzaya bir eşlenmesi (map) demektir. Yani,

Şimdi, serbest bırakılmış bir taşın yere dik düşeceğini herkes biliyor ama mesele bu kadar basit değil. Düşerken hızı artar ve düşmesinin sonuna doğru olan uzaklığı katetmek daha az zaman alır. Galileo da dik düşme üzerine ilgilenmiştir özel olarak. Sebebini ise şu denklemde görebiliriz:



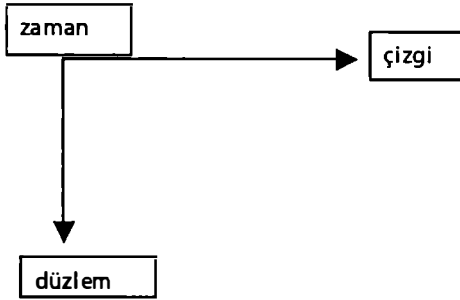
$$\text{uzay} = \text{düzlem} \times \text{çizgi}.$$

Bu denklem bir açıklamayı gerektirmektedir. Herhangi gerçek bir hareketin düzlem ve/veya çizgi üzerinde resmederken veya temsil ederken –ki bu aynı zamanda bir indirgemedir de- uzaydaki gerçek bir hareketi iki basit meseleye indirgemiş oluruz.



Mesela diyelim ki içinde bulunduğumuz uzaydaki bir kuşun hareketini düzlem veya çizgi üzerinde resmetmişsek, o zaman bu kuşun hareketindeki bulunduğu noktayı veya pozisyonu da yeniden inşa edebilir, kurabiliriz demektir. Ayrıca eğer düzlem ve çizgi üzerinde resmettiğimiz kuşun gölgesinin hareketli resmine sahip isek, o zaman da kuşun bütün uçuşunu yeniden inşa edebiliriz. Böylece sadece pozisyonu veya bulunduğu nokta düzlemdeki veya çizgideki pozisyona indirgenmekle kalmayıp, uzaydaki bir hareket de düzlemdeki ve çizgideki harekete indirgenir.

Artık uzay burada ortadan kalktığından dolayı şöyle şemalaştırabiliriz Galileo'nun bulduklarını:



Galileo, düzlem ve çizgide resmedilebilir bu iki basit hareketle, uzaydaki gerçek ve karmaşık olan bütün hareketleri yakalayabilecek temel aletlere sahip olmuştur. Bundan sonra serbest düşmeye dair olan yasasını da aynı biçimde bulmuş ve aynı kavramlar çerçevesinde sunmuştur. Bütün bu gerekli teorik ve formal aletlere sahip olduktan sonra hareketin yönüne ve hareketin yönünde meydana gelen değişiklikleri, yani projekte hareketleri incelemeye başlamıştır.

Galilei'nin hareket çalışmalarında yaptığı çok önemli bir iş var. Harekete dair yeni bir teori ileri sürmesi değil bu ama. Artık eski biçimde bilim yapma, yani Aristotelesçi, niteliklere

dayanan, bilgi sağlama uğraşısının önünü de kapatmaktadır. Bu daha önemli. Ama Galileo bunu nasıl yapıyor acaba?

Galileo kendisinin hareket üzerine yapmış olduğu çalışmaların ve elde ettiği sonuçların dile getirilişini hep geometri veya genel olarak matematik çerçevesinde yapıyor. Burada kuvvet, hız, mesafe ve buna benzer kavramları, özellikleri ve belirlenimleri kullanıyor, çünkü bunları hareket olgusunun yapı taşları olarak düşündüğünden. Bunların karakteri ise, ölçülüp biçilebilir olmalarının yanında kişiden kişiye değişiklik arz etmemeleridir. Yani nicel değerler olarak kolaylıkla yazabileceğimiz özellikler ve belirlenimlerdir bunlar. Bu tip özelliklere ise Galileo, birincil özellikler (primary qualities) adını veriyor. İkincil özellikler (secondary qualities) diye adlandırdıkları ise, renk, koku, sertlik ve buna benzer belirlenimlerdir. Bunlar ise ölçülüp biçilmeye gelmeyen ve kişiden kişiye değişiklikler arz eden özelliklerdir. Yani bunlar bizim gündelik gözlem ve tecrübelerimiz sonucunda elde ettiğimiz nesnelerin özellikleridirler. Ve nicel değerler ve büyüklükler olarak dile getirmeyeceğimiz belirlenimlerdir bunlar. Dolayısıyla bu özellikler ve belirlenimler, nesnelerin nitelikleridirler (qualities). Galileo bilimsel çalışmaların birincil özellikler, belirlenimler, yani nicel değerler temelinde yapılması gerektiğini söyler; çünkü bunlar incelenen meselenin temel yapı taşları olmalarının, yani meselenin özüne dair bilgiyi verecek olmalarının yanında, neticede elde edilecek bilgiyi de geçerli, tutarlı, evrensel ve nesnel yapacaklardır.

Öte yandan ikincil özelliklerle yapılacak çalışmaların, yani niteliklere bağlı kalınarak yapılacak çalışmaların bize meselenin esasına, yani gerçekliğin kendisine dair bilgiyi veremeyecek olmasının yanında evrensel ve nesnel bilgiyi de veremeyecektir. Sadece ve sadece incelenen meseleye dair günlük gözlem ve tecrübelerimizin vereceği zanların ötesine geçemeyecek ve dolayısıyla da bilimsel çalışma ve bilgi niteliklere haiz olamayacaktır. Neticede böyle çalışmalar ve onlardan elde edileceklerin bilimsel faaliyette yeri olmayacaktır. Bilimsel çalışmanın ve bilimsel bilginin ne olduğu ve şartlarının neler olduğu da böylece tanımlanmış olmaktadır. Artık bilimsel çalışma ve bilimsel bilgi mutlaka nicel özellikler, belirlenimler ve metodlar çerçevesinde yapılmak zorundadır.

Yeni bir bilimsel teorinin ve bilimsel çalışma biçiminin başlangıcı her ne kadar Copernicus olsa da, bu yeni bilimsel çalışma stiline nicel belirlenimleri ve metodları ekleyen Galileo'nun kendisidir. Fakat burada unutulmaması gereken nokta şudur: Niceliklerle ve nicel metodlarla bilimsel bilgileri üretme stiline her ne kadar Galileo yeni bir boyut katmış olsa da, bu biçimde iş yapmanın en mükemmel hale getirilmesi ve nerdeyse bilimin biricik metodu olarak onaylanması, Newton'dan da sonra gerçekleşecektir. Ayrıca bu stilin ortaya çıkışı ve tescil edilmesinin, tarihsel şartlarla da çok alakalı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Burada bilimin nicel belirlenimler ve metodlarla yapılmasının zaman içinde getirdiği önemli olan noktalar vardır. Bunları kısaca maddeler halinde yazacak olursak:

- i. İlk tahmin yapılmasına imkan verecek olan matematiksel mekanizmanın, aletlerin icadı gerekiyor. Yani Kalkulus'un icadı. Ayrıca elde edilen ilişkilerin empirik olarak test edilebilir belirli sonuçları dile getirmesi için de, diferensiyel denklemler şeklinde yazımını gerektiriyor. Burada iki soru sorulabilir: bilimsel faaliyetin üretmiş olduğu ve nicel belirlenimler, yani matematiksel denklemler halinde yazılan bilgilerin tasvir ettikleri nesnelere gelen karşılığı var mı? Ve de bilim niceliksel olmayan belirlenimlerle de iş yapabilir mi? Birinci soru basitçe yanlış, ikincisi ise anlamsızdır.
- ii. Bilim birincil özellikler çerçevesinde yapılmalı artık. sağlamlığı ve kesinliği yakalamak için.
- iii. Matematiğin başarısı var ama bu bir mucize değil; uzun, yorucu, disiplinli ve insanlar-arası bir çalışmanın eseri.
- iv. Bilimin birliği, matematiğin kullanılmasıyla sağlanabileceği fikri gelişiyor.
- v. Bu niceliklerle iş yapmak aslında uzaklığın (ve güvensizliği ortadan kaldıran) bir teknolojisidir (technology of distance). Bir anlaşma ve iletişim imkanı sağlıyor. Aynı zamanda bu tür bilgiyi üreten kişilerden bağımsızmış gibi bir söylemin gelişmesine yol açıyor. Subjektivitenin dışlanmasına yol açan bir tanım, ama felsefi olarak zayıf.
- vi. Deney ve gözlemlerin önemi artıyor. Artık düşünce-deneylerinin yanında deneylerin kontrollü ve fiilen yapılması önem kazanmakta. Laboratuvarların ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına yol açıyor. Ayrıca laboratuvarların ve oralarda yapılanların subjektiflikten objektifliğe çıkmasını, yani evrenselleşmesini sağlıyor –deneylerin yeniden üretilmesi için.
- vii. Yine, 18. yüzyıla kadar bizim dışımızda bizden bağımsız olan nesneler öznelerdi (subject) ve bunlar nesne (object) oluyorlar, ama bunlar o zamana kadar aklın nesneleriydiler.
- viii. Ayrıca nicelikleri ifade eden birimlerin standizasyonunu ve birbirlerine dönüştürülmelemlerini (convertability) sağlanabilmesi için dışarıdan hükümetlerin yetkilileri tarafından da zorlama yapılmasını gerektiriyor, ki bu da bilimsel bilgiyi mahalli olmaktan çıkarıp evrenselleştirecek. Sosyal ölçümler (social measurements) sosyal süreçlerin içindeler zaten, ama tabii yani empirik bilimlerdeki ölçümler dışarıdan dayatılmaktadırlar. Ve bu, bir yönetim ve gücü gerektiriyor.

- ix. Bilgi artık bir yandan bir ürün, ama topluca, kollektif olarak üretilmiş bir ürün olmakta ve bu şartı sağlamadığı zaman da bilgi olmağa hak kazanamıyor.
- x. Bilimin objektif olmasından dolayı hükümet yetkililerine sahip olmadıkları bir gücü vermeğe başlıyor.
- xi. Üniversitelerin yapılanmaları da hep bu biçimde elde edilen bilginin asli üretme mekanları olarak idrak edilip yeniden düzenleniyorlar.
- xii. Bilimsel faaliyet doğayı yönetme işine giriyor ve nesnelerden yani sebeplerden ayrılıyor. Ve bu çok önemli bir toplumsal bir işi de hallediyor. Önu sonu belli olmayan tartışmaları kesiyor ve evrenselleştiriyor bilgiyi. Subjektiflikten çıkarıyor.
- xiii. Dolayısıyla, bilim, bilimsel bilgi ve nesnellik, nasıl Galileo için bunlar aynı zamanda politik bir mesele idiyse ve bu politik bir probleme politik bir çözüm önermişse, bu çerçevede birer politik ve moral meseleler oluyor –epistemolojik, ontolojik ve metodolojik meseleler olmalarının yanında- ve politik ve moral çözüm öneriliyor.

Yukarıda sağlanan analizden görüleceği üzere, niceliksel değerlerle ve nicel metodla nesnellik arasında var olduğu zannedilen ayrılmaz olan ilişki ve içsel bağ, aslında yok; var olan ilişki de tarihsel bir rastlantının neticesidir. Yani nesnellik, bilimin ve bilginin ne olduğu meselesinin nasıl sorulaştırıldığıyla çok alakalı. Copernicus’la başlayan yeni bir teori ve yeni bilim yapma stili, Galileo’nun birincil ve ikincil özellikler ayrımı temelinde bilimin ve bilimsel bilginin nicel özellikler ve nicel metod çerçevesinde yapılmasını söylemesiyle çok daha rafine hale gelmiştir. Bilgiyi doğada bir karşılığı olan, nicel özellikler ve nicel metod çerçevesinde kollektif bir çabanın sonucu olarak ortaya konan ürün olarak idrak etmektedir bu biçimde, stilde bilim yapmak. Bu çözüm bilim ve bilgi problemlerinin epistemolojik, metodolojik ve ontolojik çözümünü sağlamanın yanında, bilim ve bilginin ta Antikite’den beri bilinen sosyal, politik ve moral fonksiyonları problemlerine de çözümler getirmekte. Bu Antikite’den beri bilgi teorilerinin altında yatan temel. Cebirsel bir problem haline getiriyor bilgiyi. Burada Pitagorasçıların karşılaştırılmaz büyüklüklerin veya irrasyonel sayıların keşfini (incommensuarble magnitudes) hatırlayalım. Bu büyüklüklerin keşfiyle bilen özneyle bilinen nesne arasında bir ayrım, uçurum oluşmuştur, ki bu ayrım daha önceden Pitagorasçıların ideolojisinde mevcut değildi, matematik ve empirik dünyaların birebir tekabül yet içinde olmalarından, onların aynı dünya olmaları sanısından ötürü. Buradaki problem, ilk önce bilen öznenin ortaya koyduğu her bilgi iddiasının bilgi olamayacağı tespitinden sonra hangi iddiaların bilgi verdiğini kabul edileceğidir. Bu da bilgi problemine haklı gösterme (justification) meselesini katmakta ve bunu

bilgi probleminin en önemli ekseni haline getirmektedir. Yani neler yapılmalı, nasıl bir sistem oluşturulmalı ki sözkonusu edilen bilen özneyle bilinen nesne arasındaki uçurum kapatılsın. Platon'un, Aristoteles'in derdi bu uçurumun nasıl köprüleneceği sorusuna, yani bilgi sorusuna, cevap verme denemeleri olarak idrak edilebilirler. Bilimsel faaliyette bulunarak elde edeceğimiz bilgilerimizin sayesinde bir manifes-toyu gerçekleştirme gayretindeyiz. Yani, bilimsel faaliyet, "isteyen" "arzu eden" yani "alakalı" (interested) insanın bir faaliyetidir. Dolayısıyla bilgi edinme, haklı gösterme ve yayma da esas itibarıyla insani bir faaliyettir. Nesnellik de, her ne kadar köken itibarıyla nesnelerle alakalı olsa da esas olarak bilgiyle ve bilginin ne olduğu problemiyle alakalı epistemolojik, metodolojik, politik ve moral bir meseledir.

Kaynakça

- Galilei, G.: *Dialogues on the Two Chief Systems of World*, New York : Modern Library, 2001.
- Galilei, G.: *Discourses on Two New Sciences*, Madison: University of Wisconsin Press, 1974.
- Hall, A. R.: *From Galileo to Newton*, New York: Dover Publications, 1981.
- McMullin, E. (ed.): *Galileo: Man of Science*, New York: Basic Books, 1968.
- Porter, T. M.: *Trust in Numbers*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Shapin, S.: *The Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Sosyal Bilimlerdeki “Felsefeden Kaçma” ve “Aşırı Felsefileşme” Eğilimlerinin Bir Eleştirisi

Sinan Kadir Çelik¹

Bu bildiride ben günümüz sosyal bilim pratiğinde hâkim olan iki baskın ya da hegemonik eğilimi belirleyip bu eğilimleri “teorik” değil, “pratik” bir eleştiriye tabi tutacağım.

Temel iddiamı öne sürmeye bir saptamayla başlayıp, bu saptamanın doğru olduğunu varsayacağım. Söz konusu saptama ise şu: Felsefeyle kurduğu ilişki açısından ele alındığında günümüzde sosyal bilim pratiğinin, iki baskın eğilimin hâkimiyetinden kurtulamadığı söyleyebiliriz. Bu eğilimleri “felsefeden kaçış” ve “aşırı felsefileşme” olarak adlandırabiliriz. Şimdi birinci eğilimi, “felsefeden kaçış” eğilimini ele alalım.

Sosyal bilimlerdeki “felsefeden kaçış” eğilimini benimseyerek sosyal bilim pratiğine müdahil olanlar, genellikle olgu ile değer arasında keskin bir ayrım yaparak toplumsal gerçekliğe dair doğruluğundan şüphe edilemeyecek veriler topladıklarını, bu verileri ise nesnel olgular olarak sunduklarını iddia ederler. Bu iddia aynı zamanda felsefeden kaçma eğiliminin de, açık ya da örtük olarak, temel gerekçesi olarak sunulur. Böylelikle bu yaklaşım çerçevesinde sosyal bilim pratiğinin toplumsal gerçekliği, felsefeden bağımsızlaştırılmış olan kendi teorik araçlarıyla, yani metodoloji ve kavramlarıyla açıklayabileceği yine örtük olarak varsayılmış olur. Oysa sosyal bilim pratiğinin “kavram” denildiği anda felsefeden bağımsızlığını ilan edemeyeceği aşikardır. Fakat bu teorik açmaz, teorik olarak değil, pratikte aşılır ya da daha doğrusu bunun aşıldığı farkında olmadan ön-varsayılr. O halde felsefeden bu pratik kaçış, teorik olarak değil; Aristoteles’in ne söylendiğine değil, ne yapıldığına bakan tavrıyla da ele alınmalıdır. Diğer bir deyişle, bu tür bir yaklaşımı benimseyenlerin teorik öncüllerini çürütme çabasından önce, bu yaklaşımı benimseyerek ne yaptıklarına bakmamız da oldukça anlamlı bir uğraş olacaktır. O zaman öncelikle şu soruyu yanıtlamaya çalışalım: Sosyal bilimci olup da “felsefen kaçanlar” genellikle pratikte neler yapmaktadırlar?

Felsefenin bir tür zaman kaybı olduğunu, boş laftan ibaret olduğunu düşünen bu sosyal bilimciler her şeyden önce proje yaparlar. Bu yaklaşım içerisinde sosyal bilim pratiği neredeyse proje yapmaya eşdeğerdir. Peki, proje nasıl yapılır? Genellikle şu şekilde: Bir anket hazırlanır; onu uygulayacak asistanlar, öğrenciler bulunur ve sonuçlar SPSS ya da muadili bir istatistik programına yüklenerek, sonuçlar tam istenildiği gibi çıkmıyorsa da, bir takım maharetli müdahalelerle çıkartılır. Böylelikle “nesnel” bilgi edinilmiş olur. Zira, sanki araştıran özne, araştırma nesnesinden ne kadar uzaklaşırsa ve anketlerle elde ettiği sonuçları ne kadar nicelleştirebilirse –ki bunun pratikteki anlamı SPSS’de bir korelasyon yakalamaktır– o kadar nesnel sonuçlara ulaşılır. Oysa bildiğimiz gibi, toplumsal gerçekliğe dair tek bilgi edinme yöntemi “anket yapma” değildir; derinlemesine mülakat, alan analizi ya da etnografik yöntemler de, hattâ fenomenolojik çözümlemeler de bize toplumsal gerçekliğe dair bilgiler verirler. Fakat neden pratikte “anket yap, verileri SPSS’e yükle, sonuçları tablo ya da grafikte sun” şeklinde çalıştığını söylebileceğimiz bir bilgi ya da daha doğrusu malumat üretim bandı bu denli yaygındır da, diğer yaklaşımlara başvuran pek olmamaktadır? Örneğin eleştirel etnografik ya da fenomenolojik yaklaşımlar sınırlı sayıdaki çalışma dışında, sosyal bilimler alanında ülkemizde neden kök salamamıştır? Bu soruyu epistemolojinin sınırları çerçevesinde kalarak yanıtlayabilir miyiz? Sanırım hayır.

Çünkü eleştirel etnografi metodolojisiyle bir araştırma yapmanız için, örneğin bir fabrikada çalışan işçilerin durumuna ilişkin bir araştırma yapıyorsanız, bir ya da birkaç ay o fabrikada bir işçi gibi çalışmanız gerekmektedir. Bu metodoloji çerçevesinde araştırdığınız nesne ile onların aynı zamanda bir özne olduğunu unutmayarak, belirli bir süre aynı yaşam alanını paylaşmanız beklenir. Onlarla beraber yemek yemek, onlarla beraber çalışmak ve onların size anlattıklarını, kendi önyargılarınızı da askıya alarak ya da bu önyargıları sorgulayarak, sonuna kadar dinlemek zorundasınız. Bu metodoloji, uygulama açısından açık ki “anket dağıt, verileri SPSS’e yükle” yönteminden çok daha meşakkatlidir. Çoğu kimse, sonradan yalnızca bir makale olacak bir araştırma için bunca eziyeti çekmek istemeyecek, araştırma nesnesinin eline bir anket tutuşturmayı tercih edecektir. Kaldı ki böylesi bir yaklaşımla bir araştırma yapıyorsanız, araştırma nesnenizin aynı zamanda bir özne olduğunu görme tehlikesiyle karşı karşıya kalırsınız. Bir de o özne kendi deneyim alanınıza bu şekilde girerse, kendi deneyimleriniz üzerinde de düşünme zorunluluğuyla yüzleşmek bu metodolojinin çabası olacaktır. Sonuçta bu düşünme süreci sizi felsefeye doğru sürükleyebilir ki, bu hem bir zaman kaybı hem de çoğunluğa göre felsefeye bulaşmak gibi bir tehlikle karşılaşmak demektir. İşte tam da bu nedenledir ki anket dağıtıp, elde edilen verileri SPSS’e yüklemek tercih edilebilir. Böylelikle nesnel bir bilgiye ulaşıldığı da sanılabilir. Sahada çalışan sosyal bilimciler bu tür örneklerin çok daha çarpıcı olanlarını bilir ama bu noktada isterseniz eleştirel etnografiyle bir fabrikada yapılan bir çalışmadan bazı sonuçlarını hatırlatayım. Örneğin kendilerine dağıtılan anketlere dair bir işçi şöyle diyor: “Benim oğlum bana dağıtılan anketleri doldurmada ustalaştı. Ben o anketlere hiç bakmıyorum bile... Çok sıkıcı ve saçma geliyor bana” (Özdemir, 2001: 341).

Bir başkasının dediği yine aynı minvalde: “Nedir gerçekten o anketler? Soruyu okusan anlamazsın, öyle uzun oluyorlar ki başlasan bitiremezsin. Birçoğumuz cevaplıyoruz ama ben hiçbir arkadaşın cevaplamaadan önce soruları okuduğunu düşünmüyorum, kendimden biliyorum çünkü” (341).

Elbette anket yapanlar da bunun farkındadırlar ve anketin gerçekten ciddiye alınarak yapıp yapılmadığını anlamak için ankete “kontrol soruları” koyarlar. Ancak, listesi uzatılabilir bu tür beyanlardan ve kendi anket doldurtma deneyimlerimden ister istemez şöylesi bir sonuç çıkıyor ortaya: Anket yapanlar yaptıkları işi ciddiye alıyor olabilirler ama anket yapılanların anketi ne denli ciddiye aldıklarını, sorulara ne denli gerçek düşüncelerini ve hayatlarını yansıtan bir şekilde yanıt verdiklerini belirleyebileceğimiz nesnel bir ölçütümüz olduğunu kolaylıkla söyleyemeyiz. Diğer yandan yanlış anlaşılmacak için hemen şunu ekleyeyim: Bu söylenenlerden saha araştırmalarında kullanılan bir yöntem olarak anket yapmanın her yerde her zaman yanlış sonuç verdiği sonucunu çıkaramayız; en azından “hangi parti ne kadar oy alacak?”ın tahmininde işe yaradığını söyleyebiliriz. Burada benim altını çizmek istediğim nokta yalnızca şudur: Sosyal bilim pratiğinde bu şekilde işlediğini söyleyebileceğimiz pozitivistin bir metodoloji olarak meşru görülmesinin ve bu denli yaygın bir şekilde benimsenmesinin ardında, bilimsel ya da felsefi olarak meşru görülebilecek bir gerekçenin, bir gerekçeler dizisinin değil, daha çok pratik bir gerekçenin olduğudur. Sanılmasın ki bu pratik gerekçenin yalnızca biz farkındayız; zira aynı çalışmada bir başka işçi şunları söylüyor; aktarıyorum: “Bir sürü anket verildi bize. Ne işe yarıyor onlar? O anketleri yapanlar herhalde ya para ya mevki kazanıyorlar ama bizim hayatımızda hiçbir değişiklik olmuyor ” (343).

Elbette, bu tür bir araştırma faaliyeti içerisinde olanların hepsinin niyetinin bu olduğunu söyleyemeyiz. Amacım niyet sorgulamak değil, bu yaklaşım içerisindeki sosyal bilim pratiğinin nasıl işlediğini anlamaya çalışmaktır. Bu noktada ise Jorge Larrain’ın şu saptaması, işin açıkçası, imdadıma yetişiyor:

Bir teori yalnızca itinalı argümantasyonu ve iç tutarlılığı tarafından desteklenen ve her yerde hazır ve nazır olduğu varsayılan güç temelinde ayakta kalamaz. Eğer tutarlılık ve itina yeterli olsaydı, bugün en çok sofistike metafizikçiler ünlü olurdu. Bir teori yeni kuşakları da ilgilendirdiği ve onların pratiklerinde anlam bulduğu için hayatta kalır (Larrain, 1998: 11).

Yani sosyal bilimler alanında bu tür bir pozitivistin benimsenmesinin ardında sağlam felsefi ya da bilimsel gerekçelerden çok hayat vardır. Zira günümüzde, sosyal bilimler alanında pratikte işleyen pozitivist genellelikle bir tür iş bitiriciliktir; “anketle verileri topla, SPSS’e yükle ve maharatlı müdahalelerle öngördüğün ya da istediğin sonuca ulaş” şeklinde çalışarak felsefeden kaçanlar, “malumat edinmenin” kolay yolunu bulmuşlardır. Bu tür bir yaklaşımı benimseyenler, sosyal bilim pratiğini bir tür olay takipçiliğine ya da olgu toplayıcılığa indirgemektedirler. Bu anlayışa göre

sosyal bilim pratiği, en iyi ihtimalle, olup bitmekte olanların olgu olarak tasnifidir; bu olguları ortaya çıkaran süreç içerisindeki ilişkilerin bir çözümlemesi değil. Bu tür bir sosyal bilim pratiğini benimseyenlere Aristoteles'in *Protreptikos*'unu okumalarını önermek belki safdil bir eleştiri olacaktır. Bunun yerine, ideolojinin "biliyorlar, ama yine de yapıyorlar" ilkesiyle işlediği ve araçsal aklın hükmünü sürdüğü bir dünyada felsefeden kaçarak "sosyal bilim yapanlar"a neden ve nasıl proje peşinde koştuklarını sormak çok daha etkili ve yerinde bir eleştiri olacaktır. Umarım bu söylediklerim bir *ad hominem* argüman olarak yaftalanmaz ve yalnızca bu anlayış çerçevesinde sosyal bilim pratiğinin nasıl işlediğini anlama çabası olarak görülür.

Sosyal bilimlerdeki felsefeden kaçış eğiliminin hikayesi ve eleştirisi kısaca böyle. Şimdi sosyal bilimleri aşırı felsefleştirme eğilimine gelelim.

Evet, sosyal bilim pratiğindeki bir aşırı uç felsefeden kaçışsa, diğeri sosyal bilim pratiğini aşırı felsefleştirme eğilimidir. Oldukça muğlaklaşmış ve ayağa düşmüş bir kavram olmakla birlikte, bu eğilimi "postmodern dalga" olarak da adlandırabilir ve kendini bu dalgaya kaptıranların, felsefeye yönelik geçici heveslerinin sosyal bilim pratiğini bir tür "kavram kolajı" yapmaya indirgediğini söyleyebiliriz. Bu tür bir sosyal bilim pratiği ise yine teorik eleştiriye değil, pratik bir eleştiriye tabi tutulduğunda, sonuçta bu yaklaşımın felsefeden kaçan pozitivizme karşı sosyal bilimleri aşırı felsefleştiren bir tür "yüksek teori piyasası" kurduğunu söylemek zorunda kalırız. Peki "yüksek teori piyasası" demek ne demek? Basitçe şu: "Yüksek teori piyasası" gayet anlaşılır ve çözümlenebilir meselelerin ardında çok derin felsefi sorunların olduğunu söyleyenlerin ve bunu "anlaşılmazın kutsanması" stratejisiyle olumlayanların fikir mübadelesi şeklinde oluşturdukları ilişki ağıdır. Şimdi bu söylediklerimi hemen somutlayayım. Zizek, ideolojinin çalışma biçimlerinden birisini "derinlik etkisi" olarak belirler. "Derinlik etkisi" ise, basitçe şu şekilde çalışır; örneğin "evsizlik" gibi somut ve can yakıcı bir meselenin ele alındığı, bu sorunun nedenlerinin araştırıldığı ve bu soruna ilişkin somut çözüm önerilerinin geliştirilmeye çalışıldığı bir konferansa giden birisi "Hangimizin evi, yurdu var ki? Hepimiz zaten bu dünyada evsiz, yurtsuz, barksız misafirler değil miyiz? Asıl evsizler, evlerinde rahat rahat oturanlar değil midirler?" gibi düşünceleri ağdalı bir jargonla savunabilir. Bu kişi böylelikle "evde olmak"/"evsizlik" arasındaki ilişkinin yapıbozumu ya da çözümünü yaptığını düşünebilir ve bu konuşma dinleyicilerden de alkış alır. Zira bu kişi böylelikle somut bir meselenin ardındaki derin ve çetrefil felsefi bir sorunu göstermiştir; dinleyiciler de bu konuşmayı pek anlamasalar da, "anlaşılmayana kutsama" eğiliminden dolayı alkışlamışlardır. "Yüksek teori piyasası" işte böylesi bir "inanç ekonomisi" üzerine kuruludur.² Bu "inanç ekonomisi"nde, hem böylesi fikirleri öne süren hem de bunu alımlayanlar belirli bir felsefi derinlikte buluştuklarını örtük olarak varsaymak zorundadırlar. Bu şekilde işleyen bir "inanç ekonomisi" üzerine kurulu yüksek teori piyasasından çarpıcı bir örnek

2 "İnanç ekonomisi" üzerine daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. (Çelik, 2005).

daha verelim isterseniz: 11 Eylül'ün yıkılan ikiz kulelerini psikanalitik bir şekilde açıklamaya çalışanların bazıları, kulelerin fallus simgesi olduğunu, bu kulelere uçak düşürenlerin ise, aslında kendi erkeklikleriyle bir hesaplaşma içerisinde olduğunu ve bunun da, 11 Eylül'ün arkasındaki temel neden olduğunu dahi söyleyebilmişlerdir. Ne var ki, 11 Eylül'ün "İkiz Kuleleri"yle Lacan'ın "fallus"u arasında bir ilişki aramanın pek bir anlamı yoktur; en azından bu çerçeveden bakmanın, bu olayın neden ve nasıl gerçekleştiğini anlama ve açıklama çabasına bir katkısı olmayacaktır. Yüksek teori piyasası aracılığıyla dolaşıma sokulan bu tür fikirler, toplumsal gerçekliği açıklama çabasından çok toplumsal gerçekliği gizemlileştirmeye hizmet ederler. Böylelikle oldukça somut, anlaşılır ve çözümlenebilir bir mesele, kötüye kullanılmış felsefenin labirentlerinde tanınmaz ve anlaşılabilir bir hale getirilir. Bu "inanç ekonomisi"ni fikir mübadelesini meşru görenler kendi kafa karışıklıklarının gerçek dünyada da olduğunu varsayarak kafamızı karıştırmaktan başka pek de bir şey yapmazlar.

Kısaca postmodern bir tarzla –metodolojiyle değil!- sosyal bilim pratiğine müdahil olanlar, olay ve olguya gömülen, nesnel olduklarını felsefeden kaçarak iddia eden pozitivistlere karşı bizi felsefeye, kavramlara yeniden çağırmaktadırlar; ama sosyal bilimlerin toplumsal gerçekliği kuran süreç içerisindeki ilişkileri çözümleme çabası olarak adlandırabileceğimiz özgüllüğünü unutarak ve unutturmaya çalışarak. Bu noktada bu eğilimi, basitçe, sosyal bilim pratiği içerisinde felsefeye gereken önemi veren bir eğilim olarak kutsamaktan çok, sosyal bilimleri gereksiz yere aşırı felsefleştiren bir yaklaşım olduğu ve felsefeyi "yüksek teori piyasası kurma"ya yönelik bir alet gibi kötüye kullandıkları için eleştirmeliyiz.

Sonuçta her iki yaklaşımın da, olgu/değer, somut/soyut, nesnellik/öznellik arasındaki ilişkileri çözümleme çabasını unutarak pratik, pragmatik kaygılarla kendilerine meşru bir zemin bulduklarını söyleyebiliriz. Oysa felsefe, ne kendinden dünyevi kaygılarla kaçanlara ne de kendini uhrevi görünümlü söylemleriyle aşırıya götürenlere kucak açar!

Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak

Beylü Dikeçligil¹

Post-modernist söylem ile birlikte, sosyal bilimler ile felsefenin buluştuğu alanlarda epistemoloji, sanki, sosyal bilimlerin tüm dertlerine deva sihirli bir kavram oluverdi. Epistemolojinin ontoloji ile bağı adeta kesildi ve kavram çoğunlukla metodoloji anlamında da kullanılır oldu. Oysa en yalın anlamıyla bilim anlayışı diye adlandırabileceğimiz bilimsel paradigma; iç içe geçmiş ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılıtlardan/temel kabullerden oluşmuştur ve bilim insanına bilimsel faaliyetlerini başlatabileceği, anlamlandırabileceği ve sınayabileceği bir referans çerçevesi sunar.

Bu temel kabullerden biri eksik olduğunda, bilim anlayışı biçimlenemez; paradigma diye bir kavramdan da söz edemeyiz. Zira bilgisini edinmek istediğimiz gerçekliğin nasıl bir şey olduğunu (*ontoloji*) bilmeliyiz ki, bu gerçekliğin bilgisine hangi tür bilgi (*epistemoloji*) ile nasıl ulaşabileceğimizi (*metodoloji*) bilebilelim.

Paradigmayı biçimlendiren ve onu diğerlerinden ayıran şey, en derinde yer alan varlığın mahiyetine ilişkin ontolojik sayılıtdır. Ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılıtlar arasındaki bağıntılara baktığımızda paradigmayı, güneş sistemine benzetebiliriz (Dikeçligil 2005:42). Burada sistemin güneşi, “*Gerçeklik nedir?/Gerçekliğin yapı taşı nedir?*” gibi sorulara cevap veren ontolojik sayılıtdır. Epistemolojik ve metodolojik sayılıtlar ise, güneşe bağlı olarak belirli yörüngeleri izleyen gezegenler gibidir. Bu nedenle bir bilim anlayışının/paradigmanın ne olduğunu anlamamanın yolu, onun güneşinin ne olduğunu anlamaktan geçer.

Güneşi olmayan bir ‘güneş sistemi’nden söz edebilir miyiz? Ontolojiyi yok sayarak, epistemolojik sorunları tartışmak sorunların derinleşmesinden ve çoğalmasından başka bir şeye yaramayacaktır.

Bildirimizin konusu olarak, sosyal bilimler felsefesi ile bağlantılı tartışmalarda ontolojiyi unutmamanın, genelde sosyal bilimlerde özelde sosyolojide, yol açtığı sorunları ve bu unutkanlığın nedenlerini ele alacağız.

Konuyu ele alırken önce ontolojik, epistemolojik ve metodolojik temel kabullerin bilim anlayışını nasıl oluşturduğunu gösterebilmek amacıyla paradigma kavramı üzerinde durmak istiyoruz. Bu aynı zamanda ontolojinin neden önemli olduğuna ve bilime dair sorunların neden yalıtılmış bir epistemoloji ile anlaşılamayacağına ve çözölemeyeceğine dair yapacağımız açıklamalar için bir zemin oluşturacak. Paradigmanın diğer sayılıtlarının da kaynağı olan ontolojik sayılıtların önemini ve vazgeçilmezliğini vurguladıktan sonra yalıtılmış epistemolojinin yol açtığı sorunlara değineceğiz. Son olarak da bu ontolojisiz epistemolojinin bilişsel ve sosyolojik nedenleri üzerinde duracağız.

Böyle bir konuyu ele almaktaki amacımız, bilimsel paradigma kavramının önemine dikkat çekmek ve bütün sosyolojik dinamiklere rağmen bir bilimsel zorunluluk olarak ontolojinin görmezden gelinemeyeceğini göstermektir.

Paradigmanın Bileşenleri: Ontolojik, Epistemolojik ve Metodolojik Sayılıtlar

Sosyolojik dünya ile ilgili bütün önemli kavramların kaderine bilimsel paradigma kavramı da ortak oldu. Kavram zihinlerde yeterince açıklığa kavuşmadığı gibi uluorta kullanılıyor. Zaten içi yeterince dolu değildi, böylece iyice boşaltıldı. Bu olumsuzluklara, herhangi bir açıklama yapmaksızın, kendi ilgi alanının dışında kalan kavramlara genellikle, “çok fazla kullanılıyor!” veya “son zamanlarda da moda oldu!” diyen küçümseyici entelektüel(!) tutumları da ekleyebiliriz. Oysa bilimsel paradigma, sadece bilimin nasıl bir faaliyet olduğunun anlaşılmasını sağlayan değil, aynı zamanda gelişmesini de tetikleyecek bir kavramdır. Konumuzun sınırlarını aşmamak için, bilimsel bunalımlar ve devrimlere dair bilgilere değinmeyerek, sadece paradigmanın yapısı üzerinde duracağız ve işlevlerine de “Ontolojisiz Epistemolojinin Yol Açtığı Sorunlar” başlığı altında yer vereceğiz.

Bilim insanları topluluğu tarafından benimsenmiş bilim anlayışı olarak adlandırabileceğimiz bilimsel paradigma, epistemik cemaate bilimin ne olması gerektiği ve bilimsel bilgiye nasıl ulaşılabileceğini gösteren bir dizi temel kabullerden oluşmuştur. Bu temel kabulleri üç kategoride analiz edebiliriz (Bkz. Dikeçilgil 2003).

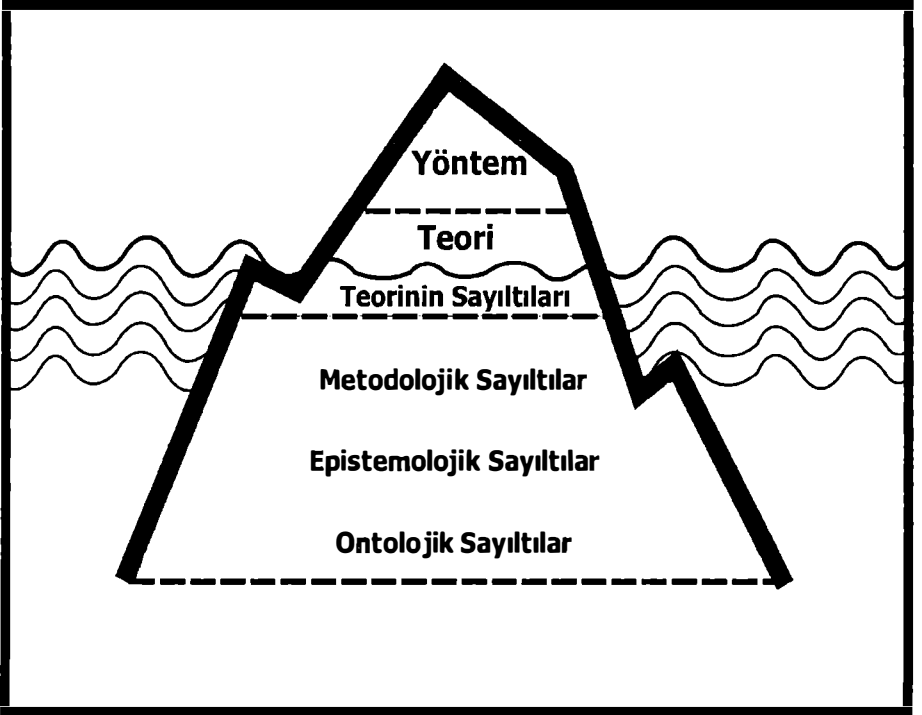
1) Bilgisini edinmek istediğimiz gerçekliğin doğasına dair ontolojik sayılıtlar şu soruları cevaplar: *Gerçekliğin kaynağı nedir? Gerçekliğin doğası nedir? Olgular arasında ne tür ilişkiler vardır?* Sosyal bilimler söz konusu olduğunda sorular artıyor: *İnsanın doğası nedir? İnsan nasıl bir varlıktır? Toplumun doğası nedir? Birey-toplum/birey-yapı ilişkilerinin doğası nedir?* Bu iki sorunun cevabı sosyolojik yaklaşımı ve yaklaşımın metodolojisini belirlemesi nedeniyle çok önemlidir.

2) İncelemekte olduğumuz gerçekliğe ait bilginin mahiyeti ve imkânlarına dair epistemolojik sayılıtlar ise şu soruları cevaplar: *Bilginin kaynağı nedir? Ne kadar bilebiliriz? Bilimsel bilgi ne tür bir bilgidir? Bilimsel bilgi ve diğer bilgi bağları arasında nasıl bir ilişki vardır? Bilgi edinmenin, bilimin amacı nedir? Bilen ve bilinen arasında nasıl bir ilişki vardır?*

3) Bu gerçekliğin bilimsel bilgisine nasıl ulaşabileceğimize dair metodolojik sorular ise şu soruların cevabını vererek izlenecek yolu gösterir: *Araştırmanın amacı nedir? Araştırma yöntemi nasıl olmalıdır? Araştırmacının rolü nedir?/ne olmalıdır? Değerlerin rolü nedir? Araştırma raporunun dili nasıl olmalıdır?* (Son iki soruya verilen cevaplardan ilkinde aksiyolojik sayıltı, ikincisine ise retoriksel sayıltı da denilmektedir)

Paradigma kavramının çeşitli metaforik anlatımlarla somutlaştırılmaya çalışıldığını görüyoruz. Bir referans çerçevesi olması itibariyle paradigma, çoğu zaman ya bir yapının temeli gibi düşünülmüş ya da bilim anlayışını biçimlendiren ve aynı bilim tasavvurunu paylaşan teorileri kuşatan bir bilim tasarımı olması nedeniyle “çati”ya benzetilmiştir. Biz burada ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılıtlar arasındaki ilişkiyi anlatabilmek amacı ile paradigmayı buzdağına benzetiyoruz. Buzdağı benzetmesinde, ayrıca, bu paradigmatic temel kabullerin teori ve yöntemi de nasıl biçimlendirdiğini görebiliyoruz.

ŞEKİL: Buzdağı Örneğinde Paradigma ve Sayılıtları



Gövdesinin çok az bir kısmı su üstünde kalan buzdağının göremediğimiz büyük kitlesinin üst üste üç kattan oluştuğunu farz edelim: En altta ontolojik, ortada epistemolojik ve en üste metodolojik sayılıtlar yer alıyor. Ontolojik sayılıtlar tabakasının en altta yer almasının nedeni, bunların epistemolojik ve metodolojik sayılıtların kaynağı olmasıdır. Hatırlayalım: Varlığın doğasına ilişkin temel ontolojik sayıltı bilim faaliyetinde bilim adamına bilgisini edinmek istediği gerçekliğin tasarımını verir. Böyle bir temel kabul olmaksızın bilim yapabilmek imkânsızdır. Tekrarlayalım: Bilgisini edinmek istediğimiz gerçekliğin nasıl bir şey olduğunu (*ontoloji*) bilmeliyiz ki, bu gerçekliğin bilgisine hangi tür bilgi (*epistemoloji*) ile nasıl ulaşabileceğimizi (*metodoloji*) bilebilelim. Görülüyor ki, buzdağı metaforunda hiyerarşik biçimde sıraladığımız bu temel kabuller aslında birbiri içinde yuvalanmış, içiçe geçmiş bir halde paradigma bütününü oluşturur.

Buzdağının su üstünde kalan kısmı ise teorinin olgulara yönelik açıklamalarını ve kullanılan, izlenilen yöntemi simgeliyor. Tabii teoriyi oluşturan bileşenlerden biri olan teorinin sayılıtları su yüzeyinin hemen altında. Paradigmanın sayılıtları ile ilişkilendirilmeden teori ve yöntem çerçevesinde yapılan bilimsel faaliyetlere Kuhn'un normal/olağan bilim adını verdiğini biliyoruz. Konudan sapmamak amacıyla kavrama işaret etmekle yetinelim.

Buzdağı benzetmesinde normal bilim, buzdağının üzerinde görünen kısımdır. Burada bir parantez açalım: Sosyal bilimler felsefesi ile ilgilenmek, buzdağının görünen kısmı ile yetinmemek demektir ve normal bilim sürecinde gerçekleşen her bilimsel faaliyet paradigmanın bütün bileşenleri ile temellendirildikçe anlam kazanmış olur.

Yalıtılmış bir epistemoloji ile bilimin neden anlaşılamayacağı tezini birbirini tamamlayan iki adımda açıklamaya çalışalım. İlk basamakta gestaltçı yaklaşımın algılamaya dair temel bilgilerini kullanarak paradigma kavramını nasıl algıladığımızı görelim. İkinci basamakta ise, ayrı bir başlık altında, sosyal bilimlerde varolan üç paradigma üzerinden somut örnekler vermeye çalışalım.

Bilimsel paradigma ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılıtlardan oluşan bir bütün olduğuna göre, onu, bütün ve parçaları arasındaki bağıntıyı ortaya seren gestalt yaklaşımından yararlanarak açıklayabiliriz. *Bütün, kendini oluşturan parçaların toplamı değil, parçalar arasındaki anlamlı ve dinamik ilişkilerin bir ürünüdür. Parçalar arasındaki ilişkileri algıladığımızda bütünün bilgisine ulaşabiliriz.* Bilimsel faaliyetleri bir farkındalık ortamında gerçekleştirebilmek için, sayılıtları arasındaki anlamlı ve dinamik ilişkilerin bir ürünü olması nedeniyle paradigmayı anlamaya çalışırken sayılıtlar arasındaki ilişkiler hareket noktamız olmalıdır. Sosyal bilimlerde birbirleri ile yarışan paradigmaları yerli yerine koyabilmenin ve zihnimizi paradigmalar karmaşasından kurtarabilmenin şifresi burada saklıdır. Paradigmayı analiz ederken, ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılıtları ayrı hücrelere hapsedmekten kaçınarak bunların aynı pota içinde kaynaştıklarını düşünmek gerekiyor. Ancak

anlamlı ve dinamik ilişkileri keşfedebilmek için bileşenlerin tümü göz önüne alınmalıdır. İndirgemecilik bileşenler/parçalar arasındaki ilişkilerden çok indirgenen parçayı vurgular, bütün kaybolur. Bu nedenle sadece epistemolojik sayılıtlar ile bilimin nasıl bir faaliyet olduğunu gösteren paradigma kavramının anlaşılması mümkün değildir. Bilime dair tartışmalarda paradigma sadece epistemolojik sayılıtlardan ibaretmiş gibi davranmak, diğer iki sayıtlı kümesini yok saymak, bilimin ne olduğunu bir türlü kavrayamamak gibi bir sonuca yol açar. Bu çıkmaz, paradigma diğer sayılıtlara indirgenirse de geçerlidir. Bütünü algılamak, indirgmeden kaçınarak, onu oluşturan parçalar arasındaki bağıntıların kurulması demektir.

Yukarıda geçeltçi yaklaşımın algılamaya dair temel bilgilerini kullanarak, diğer bütün kavramlar gibi paradigma kavramını nasıl algıladığımızı gösterdikten sonra, sosyal bilimlerde birbirleri ile yarışmakta olan üç paradigma üzerinden somut örnekler vermeye çalışalım.

Bilimsel Paradigma Neden Sadece Epistemolojik Kabullerle Anlaşılamaz?

Sadece epistemolojik açıklamalarla bilimin ne olduğunun anlaşılamayacağına dair görüşümüzü şu şekilde irdelemeye çalışalım: Şimdi paradigmaları sadece epistemolojik sayılıtlardan ibaretmiş gibi düşünelim. Ve önce bu temel kabulleri kısaca özetleyelim. Daha sonra soracağımız bütün sorulara epistemoloji ile cevap vermeye çalışalım. Bakalım mümkün olabilecek mi? “Neden?” ve “Acaba?” ile oluşturulan zincirleme sorulara epistemoloji nereye kadar cevap verebilecek?

Birinci Basamak: Sosyal Bilimlerde Üç Paradigma ve Epistemolojik Temel Kabulleri

Farklı paradigmaların bilgiye ilişkin temel kabullerini görebilmek amacıyla, ilk basamağa doğrudan epistemolojik sorularla başlayalım: “*Bilimsel bilgi ne tür bilgidir?*”. Bu soru farklı bir şekilde de sorulabilir: “*Bir bilginin bilimsel bilgi olarak kabul edilebilmesi için ne tür özelliklere sahip olması gerekir?*”

Önce, pozitivistik epistemolojinin vermiş olduğu cevaba bakalım: (i) Bilimsel bilgi nicelleştirilebilir bilgidir: Sayılarla ifade edilebilmeli, istatistik analizlere elverişli olmalıdır. Bu yüzden sosyal bilimlerde ‘ölçekler’ vazgeçilmez veri toplama teknikleridir; (ii) Bilimsel bilgi nesneldir: Araştırmacıya ait öznel bilgi ve yorumlara kapatılmış bir bilgidir. Özne ve nesne arasında kesin bir ayırım vardır; (iii) Bilimsel bilgi kesin bilgidir: Bilimsel yöntemlerle teori-hipotez ilişkisi içinde sınılandıktan sonra mutlak bilimsel kanunlar olarak ifade edilebilen bilgidir; (iv) Bilimsel bilgi tümelin, evrenselin bilgisidir: Kesin bilgiler bütün zamanlar ve mekânlar için geçerli değişmez bilgilerdir.

Fenomenolojik epistemoloji için ise bilimsel bilgi şu niteliklere haizdir: (i) Bilimsel

bilgi nitel bir bilgidir. Sosyal dünyanın bilgisi sayılara indirgenemez, nitel olarak ifade edilir; (ii) Bilimsel bilgi öznelidir: Hem araştırmacılar hem de araştırılanlar için öznelarası (intersubjective) bir bilgi değildir; (iii) Bilimsel bilgi kesin değildir: Zira öznelidir; (iv) Bilimsel bilgi tikelin bilgisidir: Tümenin bilgisi diye bir bilginin gerçeklikte karşılığı yoktur.

Son olarak bütüncül yeni sosyal bilim paradigmasının epistemolojik kabullerine göz atalım: (i) Bilimsel bilgiler nicel olabildiği gibi nitel de olabilir: Birinden birini yok saymak mümkün değildir; (ii) Bilimsel bilgi nesnel değildir: Ancak bilim insanının nesnel olmaya gayret etmesi, kendi öznel değerlendirmelerinin ve tutumlarının bilimsel bilgi üretim sürecinde nerede, hangi koşullarda karışabildiğini gözlemleyebilmesi ve denetleyebilmesi gerekir; (iii) Bilimsel bilgi geçici kesin bilgidir: Bilim insanları topluluğunca, Hüsamettin Arslan'ın kavramlaştırmasıyla "epistemik cemaat" tarafından, bilimsel kabul edilen bilgi, aksi ortaya çıkana kadar kesin olarak kabul edilir. Bilimsel bilgi tabu değildir. Bugün doğruluğu kesin olan bir bilgi zaman içinde yanlışlanabilir. (iv) Bazı bilimsel bilgiler tümele ait iken, bazıları tikel durumların bilgisidir. Bilimsel bilgi hem tümenin hem de tikelin bilgisidir.²

İkinci Basamak: Epistemolojik Sayılıtları Anlamaya Çalışmak

Her üç epistemolojinin yukarıda belirtilen temel kabullerini daha iyi anlayabilmek için soru sormaya devam edelim: Peki, neden bu böyledir? Bu nasıl gerçekleşir? Neden nicel/ nesnel/kesin/tümel bilgi gerekir? Nicel/ nesnel/kesin/tümel bilgiye nasıl ulaşılır? Pozitivist epistemoloji için sorduğumuz bu türden soruları diğer epistemolojiler için de sorabiliriz.

Oysa sosyal bilimlerde bu kapsamdaki metinlerine baktığımızda, epistemolojik kabulleri tanımlayan ilk basamak bilgiler ile yetinildiğini ve bu türden sorulara, dolayısıyla bu soruların yol açtığı cevabi açıklamalara çoğu zaman rastlanılmadığını görebiliyoruz. Bir adım ileriye götüren açıklamalar gerektiği zaman epistemolojik sayılıtlar, bütün soruların tüketildiği nihai referans çerçevesi olarak düşünülmektedir.

Pozitivist epistemolojinin nicel bilgiye dair sayılıtısını daha iyi anlamak için "*Neden nicel bilgi gereklidir?/ Bilimsel bilgi neden nicel olarak ifade edilebilen bilgidir?*" diye soralım. Çoğu zaman cevap şu şekildedir: Sosyal bilimlere doğa bilimlerinin yöntemini

2 Sosyal bilimlerde iki karşıt epistemolojinin dışında kalan, üçüncü paradigma söz konusu olduğunda bizi, bir kavram karışıklığı bekliyor. Zira 'yeni bilim' terimi iki farklı bilim anlayışı için kullanılmaktadır. Kapsamlı bir makale konusu niteliğindeki bu konuya burada kısaca değinmek zorundayız. Zira benimsemiş olduğumuz yeni/bütüncül bilim paradigması ile, post-modernist görüşleri, melez yöntem anlayışını, İnşacı yaklaşımı, hatta bazen post-pozitivizmi İma eden "yeni" bilim paradigmasını kesinlikle kastetmiyoruz. Aralarında bazı benzerlikler bulunmasına rağmen yalıtılmış epistemolojiye dayanan farklı yaklaşımları kuşatan "yeni" bilim anlayışı, sosyal bilimlerin geleneksel karşıt iki paradigmasının ontolojilerini yok sayarak sadece epistemolojik sayılıtlarını bir araya getiren eklektik bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle pragmatik kaygılarla oluşturulmuş, ontolojik temeli olmayan bu melez ya da eklektik yaklaşımları, aslında paradigma olarak adlandırmamak gerekir. Bütüncül yeni bilim anlayışı ise doğa bilimlerindeki gelişmelerin yol göstericiliğinde yeni bir gerçeklik tasarımı dayanır; birbiri içine yuvalanmış ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılıtlardan oluşan bir örüntüdür.

model olarak almıştır; doğa bilimlerinde bilimsel bilgi sayılarla ifade edilebilir bilgidir (daha doğrusu matematiksel ifadelerdir) de ondan.

Sosyal bilimlerde nesnel bilgi mümkün müdür? Nesnel bilgiye nasıl ulaşılır? sorularının irdelenmeden benimsenmiş olan cevabı ise, bize göre aslında pek fazla bilgi vermeyen kapalı bir cevaptır: Evet, sosyal bilimler pozitif bilim olmak istiyorlarsa nesnel bilgi peşinde olmalıdırlar. Nicelleştirilebilir bilgiye ulaşabilmek için sosyal bilimcinin nesnel olması gerekir. Bilim insanı değer hükümlerini bilime katmaz (Katmaz, denilince katmadığı ‘bir peşin hüküm olarak’ kabul edilmiş, ‘Acaba?’ diye sorgulanmamıştır). Çünkü Decartes’ın dediği gibi, yöntem kuralları olarak apaçıklık, analiz, sentez ve sayma kurallarının işlemesi için önce zihnin bir elma sepeti gibi boşaltılması gerekir. David Hume da, zihnin boş bir levha gibi olduğunu söylemiştir. Böylece değer yargılarından, ideolojilerden bağımsız bir zihin ile bilimsel araştırma yapılır. Teori ve hipotez ilişkisi çerçevesinde gerçekleşecek olan gözlem, deney, genelleme yöntemini izleyerek sosyal bilimlerde nesnel bilgiye ulaşılır.

“Bilimsel bilgi neden kesin bilgidir? Neden tümelin kesin bilgisini edinmeliyiz?” gibi soruların cevapları da yalıtılmış bir epistemoloji içinden cevaplanır: Sosyal bilimlerde bilimsel bilgi, toplumsal gerçekliğin işleyiş kanunlarını gösteren nesnel bir bilgi olduğu için kesindir. Nasıl ki doğa ve toplumda bütün zamanlar ve mekânlar için geçerli ve değişmeyen kesin işleyiş kanunları vardır, bilim bu kanunlara ulaşmak için tümelin bilgisini edinmek zorundadır. Böylece “tümelin bilgisini veren *evrensel yasaların hepsini bilimsel olarak bilebiliriz miyiz?*” sorusunun da cevabı ‘evet’ diyerek verilmiş olur. Pozitivistik sosyal bilimler için doğa bilimlerindeki gelişmeler izlenecek yolu gösteriyordu: Bilimsel teorilerin, özellikle Newton’un (1643-1727) çekim yasasının başarısı, ondokuzuncu yüzyılın başında Fransız matematikçi ve gökbilimcisi Laplace’ı (1749-1827), evrenin tümüyle belirlenir olduğu savına vardırdı. Laplace’a göre, öyle bir bilimsel kanunlar takımı olmalıydı ki, bunların yardımı ile, yalnızca belirli bir an için evrenin tümünün durumu bilindiğinde evrende olup bitecek her şeyi hesaplanabilmeliydi. Örneğin, güneşin ve gezegenlerin belirli bir andaki hızlarını ve konumlarını biliyorsak, Güneş Sisteminin başka zamanlardaki durumunu Newton’ın yasalarını kullanarak hesaplayabilirdik. Laplace bununla kalmayıp insan davranışları da içinde olmak üzere her şeye hükmeden benzeri yasaların varolduğunu ileri sürdü. İnsana ait gerçekliğin doğası üzerinde fazla durmayan pozitivist sosyal bilimciler için bu türden açıklamalar her zaman yol gösterici oldu.

Fenomenolojik epistemolojinin, varlığın doğasına ilişkin daha açık bir tutum içinde olduğunu görüyoruz. Bu yüzden cevaplar daha tatmin edicidir, diyebiliriz: Bilimsel bilgi nitel bir bilgidir; çünkü sosyal dünya doğal gerçeklikten farklıdır. Sayılarla ifade edilemez. Anlam atfeden bir varlık olan insan, atfettiği anlamlar ile kendi sosyal dünyasını kendisi kurar. Bilim insanının da kendi anlam dünyası vardır. Bu yüzden

de bilimsel bilgi nesnel değil, öznel. Sosyal dünya doğal gerçeklikten farklı olduğu için doğa bilimlerinin yöntemi model alınamaz. Evrensel kanunların peşinde koşan tümelin bilgisi yerine her bir sosyal dünyayı derinlemesine anlamaya çalışan tikelin bilgisi üzerinde derinleşmek gerekir.

Bu basamakta yeni/ bütüncül bilim anlayışını ele almayacağız. Zira adı üzerinde gerçekliği iç içe geçmiş boyutlar arasındaki bağıntıların dinamik ve ahenkli bir bütün olduğunu kabul eden bu yaklaşım için bu tür sorular ancak epistemolojik, ontolojik ve metodolojik sayılıtların içiçeliği içinde cevaplanabilir. Bu bilim anlayışına üçüncü basamakta ele almak üzere yolumuza devam edelim.

Yukarıdaki açıklamalara baktığımızda, özellikle pozitivist epistemolojik sayılıtlar ile ilgili açıklamaların bizi yeni bir yere götürmediğini görüyoruz. Epistemolojik kabullerin nedenlerini yine epistemolojik kabuller ile açıklayamayız. Paradigmayı tam olarak anlayabilmemizi sağlayacak soru dizisine devam etmeliyiz. Epistemoloji ve ontoloji bağıntısını kurarak ve gerektiğinde metodolojik sayılıtları da işin işine katarak cevap vermeye çalışalım. Böylece her bir epistemoloji, ait olduğu paradigma bütünü içinde anlaşılır hale gelecektir

Üçüncü Basamak: Epistemoloji İçinden Verilen Cevapları Ontolojik Kabullere Dayanarak Açıklamak

İkinci basamakta bilgiye ilişkin sorulara, yine epistemoloji çerçevesinde, verilen cevapları daha anlaşılır kılmaya çalıştığımızda, paradigma mantığının kaynağı olan ontolojik kabullere gelip dayanırız. Temel epistemolojik sorulara tatmin edici cevaplara ancak, gerektiğinde metodolojik sayılıtlar ile destekleyerek, ait oldukları paradigmanın ontolojik kabullerine dayanarak ulaşabiliriz. Burada “tatmin edici” ifadesi ile kastedilen, cevapların her bir paradigmanın kendi iç tutarlılığını yansıttığı olmasıdır.

Pozitivistik epistemolojide biliyoruz ki, bilimsel bilgi nicel ve nicelleştirilebilir bilgidir. “Neden böyledir?” sorusunun cevabı ancak ontolojiye doğru gidildikçe netleşecektir: “Gerçeklikteki değişim niceliksel ve birikimseldir; bu demektir ki, gerçekliğin makine düzeni evrensel bir dille, matematiğin diliyle ifade edilebilir”(Özlem 2001: 57).

“Peki, neden gerçeklikteki değişim niceliksel ve birikimseldir?": Gerçeklik tüm heterojen görünümüne rağmen homojendir; o bir kosmos'tur; onun akla uygun bir yapısı vardır; bilimin görevi gerçekliğin bu akılsal yapısını gözlem/deney yoluyla ve evrensel doğa yasalarını bularak ortaya koymaktır”(Özlem 2001: 56).

Bu kosmosun akla uygun yapısı iki parçalı ve mekanistiktir. Bu iki parçalı yapıda maddi olmayanı, beş duyu ile algılayabildiğimiz maddi olana indirgenebilir olduğu için gerçeklikteki değişim niceliksel. Bu değişimin birikimsel olmasının nedeni

ise, gerçekliğin işleyiş mekanizmasının yani olgular arasındaki ilişkiler düzeninin neden-sonuç zinciri şeklinde deterministik özellik göstermesidir ve bu işleyiş bütün zaman ve mekanlar için geçerlidir, yani tümele aittir, evrenselidir.

“Bilim neden evrensel bilginin peşinde olmalıdır?”: Her şeyin bir makine düzeni halindeki işleyişini determinizm ilkesi ile ifade edilir; belirli bir neden belirli sonuca yol açar; eğer bir oluşun nedenini bilirsek, sonucu da önceden kestirebiliriz. *Bunu nasıl bilebiliriz?* Gözlem ve deney ile bilebiliriz. Çünkü maddi olmayan parçasının maddi olana indirgenebildiği bu gerçeklik, bizim dışımızda varolan, beş duyu ile algılanabilen ve akla uygun bir biçimde evrensel kanunlara göre işleyen bir yapıdadır. Neden-sonuç zinciri dediğimiz bu deterministik işleyiş keşfeden her bilim dalı kendi alanındaki evrensel kanunlara ulaşmış olur. Bu işleyiş, gerçekliğin her bir parçasında varolduğu için bilim evrenselin/tümelin bilgisinin peşindedir

“Bilimsel bilgi neden nesneldir?”: Bilim insanı, teori-hipotez ilişkisini kurarak gözlem, deney, ölçme ve genelleme sürecinde tümevarım ile bilimsel bilgiye ulaşırken, değerlerden arınmıştır; zira bilimsel araştırma sürecinin başında “boş bir levha” gibi bir zihin ile yola çıkar. Bizi insanın doğasına ve olgulararası ilişkilere dair ontolojik kabullere götürecek olan pozitivist epistemoloji kapsamındaki açıklamaların hepsine sorular yöneltebiliriz: Toplumsal gerçekliğin nicel, nesnel, kesin ve tümel bilgisini elde etmek mümkün mü? Bu kapsamda; bilim insanının değer yargılarından, ideolojiden, dünya görüşünden, dini inançlarından sıyrılması, zihnini boş bir levha haline getirebilmesi mümkün mü? Bu nasıl gerçekleşebilecek? Toplumsal gerçeklikte her olguyu ve süreci sayılarla ifade etmek mümkün mü? Eğer sayılarla ifade edilemeyen olgular var ise, bu ne anlama gelir? Bu tür olguları görmezden gelerek edinilen bilgiye kesin ve tümel bilgi denebilir mi? Her şey doğa bilimlerindeki gibi ölçülebilir mi?/Doğa bilimlerinde kullanılan ölçeklerin hepsi sosyal bilimlerde kullanılabilir mi? Hepsisi kullanılmaz ise neden?

“Bir bilgi nasıl nesnel olabilir?”: Gözlem ve deneye tabii tutulabilen ve nicel olarak ifade edilebilen bilgi nesneldir. Gerçeklik bizim dışımızda ve beş duyu ile algılanabilen ve akla uygun bir yapıya sahip bir gerçekliktir. Evrensel yasaların hepsini bilimsel olarak bilebiliriz. Beş duyu ile algılanamayan bilgiler bilimin dışında tutulmalıdır. Bu nedenle bilim felsefe, din gibi diğer bilgi bağlarından farklıdır ve onlar ile herhangi bir ilişkisi kalmamıştır. Bütün bu ontolojik zorunluluklar nedeniyle sosyal bilimler, eğer bilim olmak istiyorlar ise, doğa bilimlerinin yöntemini model olarak almak zorundadır.

Fenomenolojik sosyal bilim anlayışının, varlığın doğasına ilişkin daha açık bir tutum içinde olduğunu söylemiştik. Zaten fenomenolojiksosyoloji, sosyal bilimler kurulurken sosyal bilimlerin yöntemi noktasındaki yol ayrımında kendi yönünü, yöntem ve gerçekliğin doğasına ilişkin temel kabullerine dayalı olarak belirlemiştir. İnsan ile ilgili bu bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemini model olarak alabilmesinin imkansızlığı, insan ve toplum ile ilgili olan gerçekliğin doğası ile temellendirilmişti. Pozitivizmin

belirli kanunlara göre işleyen evrensel gerçeklik tasarımının aksine bireylerin anlam dünyaları ile yaratılmış çok sayıda öznel gerçeklik dünyası vardır. Bu nedenle bu dünyanın işleyiş kanunlarından, nicel, nesnel ve tümel bilgidен söz edilemez. Her bir sosyal dünyayı kendine özgü özellikleri ile anlamak gerekir. Bu, tikelin derinlemesine nitel ve öznel bilgisini edinmek demektir. Olgular arasındaki ilişkiler determine bir belirlenmiş, yani neden-sonuç ilişkileri şeklinde değil, kendiliğinden (spontane) oluşan karşılıklı biçimlendirmeler olarak gerçekleşir. Pozitivizmin özne-nesne ayırımı, yani inceleme nesnesinden bağımsız ve yalıtılmış bilim insanı tasavvurunun olgusal bir karşılığı yoktur. Zira hem özne hem de nesne, anlam atfeden insandır. Bu nedenle öznelarası, yani bilim insanların paylaştığı, nesnel bir bilgidен söz edilemez.

Bütüncül paradigma ise çok farklı bir gerçeklik tasarımına dayanır. Bu nedenle bilimsel bilgi hem nitel hem de nicel bilgidir ve bilim hem evrenselin/genelin hem de tikelin bilgisine ulaşmaya çalışır. “Ya - ya da” şeklindeki Aristo mantığına dayalı olan pozitivist ve fenomenolojik paradigma için bu kabuller son derece şaşırtıcıdır. Zira bütüncül paradigma “hem - hem de” şeklinde özetlenen bir mantığa dayanır. Bu mantık farklılığı, farklı evren tasarımları ile örtüşür.

“Bilimsel bilgi, nasıl hem nitel hem de nicel bilgi olabilir?”: Gerçeklik, iki parçalı mekanistik bir tasarımın çok ötesinde dinamik bir örüntüdür. Pozitivist bilim anlayışı için gerçekliğin yapı taşı ‘madde’ iken fenomenolojik bilim anlayışı için bu ‘ide’ dir. Oysa bütüncül bilimde gerçeklik, bu iki özelliğin iç içe geçmiş, birbiri içinde yuvalanmış olduğu bir mahiyete sahiptir. Kısacası gerçeklik hem madde hem de madde olmayandır; ancak bunların toplamı değil, bunların içiçe geçmişliği ile oluşan çok katlı ve çok boyutlu dinamik bir örüntüdür. Bu gerçeklik tasarımı pozitivist ontolojinin gerçeklik tasarımı gibi önce felsefede kurgulanıp daha sonra klasik fizik ile doğrulanmadı; aksine pozitivist paradigmanın yaşadığı derin ve sürekli anomalinin, yani bunalımın bilimsel olarak çözümü sürecinde ortaya çıktı³ ve tasarım için gerekli olan yorumlar Batı felsefesinden değil Uzakdoğu mistik geleneklerinden destek aldı(Bkz. Capra 1997).

Madde ve madde olmayan, gerçekliğin birbirini tamamlayan/bütünleyen iki farklı

3 Yirminci yüzyılın başlarında ışığın hem dalga hem de tanecek özelliğinin keşfi ile ortaya çıkan bunalım önce her iki özelliğin de geçerli olduğunun kabul edilmesi ile biraz duruldu. Nlehl Bohr (1985-1962) tamamlayıcılık/bütünleyicilik ilkesi ile çözümlü formüle etti. Bu ilkeye göre, dalga-tanecek gerçekliğin iki farklı parçası değil, gerçekliğin birbirini bütünleyen/tamamlayan iki farklı görünümüdür. Erwin Schrödinger (1887-1961) de ışığın hem dalga hem de cisimcik olma özelliğini ve deneyin deneyiden bağımsız olamayacağını gösteren ve “Schrödinger’in Kedisi” diye anılan kuantum deneyini yaptı. Bu birikim, fizikteki madde-enerji karşılığına son veren etkenlerden biri oldu: Madde bir tür enerji, enerji de bir maddedir; her ikisi gerçekliğin birbirini bütünleyen iki farklı görünümüdür. Tamamlayıcılık/bütünleyicilik ilkesi fiziğin dışındaki alanlarda da yaygın biçimde kullanılmaktadır. Kuantum fiziğindeki bu tür gelişmeler sosyal bilimlere derin bir nefes aldırması diyebiliriz. Fiziksel gerçekliğin ilk katmanı için karşılık mantığı geçerli olsa bile sosyal bilimlere konu olan gerçeklik, tıpkı atomaltı dünya gibi sadece ‘hem - hem de’ mantığı ile kavranabilir. Sosyolojik gerçeklikteki soyut ve somut bütün karşı olumlar (nicel-nitel, tümel-tikel, evrensel-yerel, doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-faydasız, kısa-uzun, geniş-dar, pahalı-ucuz vb.) ve bunlar arasındaki çeşitlenmeler (daha güzel, çok çirkin, kısmen doğru, tamamıyla faydalı, çok geniş, çok ucuz vb.) çok boyutlu bir gerçeklik bütünü oluşturarak farklı görünümüdür ve ancak saçaklı (fuzzy/bulanık) mantık ile kavranabilir.

görünümüdür. Sosyolojik gerçeklikte hem sayılarla ifade edilebilen hem de edilemeyen özellikler ve süreçler vardır; bunlar biri diğerine indirgenebilecek nitelikte de değildir. Bu nedenle sosyal bilimci araştırma amacına ve konusuna göre kullanacağı yöntemle karar verir. Gerektiğinde nicel, gerektiğinde nitel yöntem kullanır. Bazen de hem nicel hem nitel yöntemleri bir arada kullanarak inceleme konusunu kendi bütünlüğü içinde sergilemeye çalışır. Gerçekliğin bütüncül tasarımı bize bilimsel bilginin hem evrensel/ genel hem de tikel bilgi olmasının nedenlerini de açıklar.

Bilimsel bilgi hem evrenselin/ genelin hem de tikelin bilgisini edinebilir mi?: Bilindiği gibi pozitivist sosyal bilim evrensel bilginin, fenomenolojik sosyal bilim tikelin bilgisinin peşindeydi.

Bütüncül yaklaşım için özünde birbiri içine yuvalanmış madde ve madde olmayandan oluşan gerçeklik, bu içiçeliğin sonsuz sayıdaki farklı görünümünün oluşturduğu çok katlı ve çok boyutlu, sürekli değişen ve kendi içinde değişmez unsuru da barındıran dinamik, ahenkli ve organik bir bütündür. Ancak bu çok sayıdaki farklı görünümün temelinde tek ve ortak özellik vardır. Bu durumun en güzel tasvirini Mevlana'nın prizma ve güneş ışını örneğinde bulabiliriz: Prizmadan geçen güneş ışını yedi farklı renge ayrılır; her bir farklı görünüm aslında, özünde güneş ışınından başka bir şey değildir. Yedi farklı renk gerçekliğin "çokluk" özelliğini; her bir rengin içinde onları oluşturan güneş ışını ise, "teklik" özelliğini simgeler.

Şu halde gerçeklikte her bir farklı görünümün kendine özgü özellikleri vardır; ama bunların derininde her bir fark için geçerli, bir anlamda bütün farkların/çokluk görünümünün ana kaynağı olan ortak bir özellik de vardır. Farkların, yani çokluktaki tekilerin kendine özgü özelliklerinin ve süreçlerinin bilgisi, tekilin bilgisi demektir; bütün farklarda mündemiç olan tekliğin bilgisi ise evrenselin/ genelin bilgisidir. Bilimin tek tür bilgi ile yetinmesi halinde bilgi her zaman eksik kalacaktır; hem tikelin hem de genelin bilgisine ulaşmak gerekir. Böylece "tümel kavramın içlemsel/niteliksel olarak dışarıda bıraktığı tekilerin kendine özgü özellikleri" (Özlem 1998: 8-9) gerçekliğin bütün katları ve boyutları için geçerlidir. Gerçekliğin teklik-çokluk görünümü hayatın bilgisini edinebildiğimiz katmanında ve her boyutunda karşımıza çıkar.

Hücreyi ele alalım. Kas hücresi, sinir hücresi, doku hücresi, beyin hücresi, bitki hücresi gibi çok sayıda farklı hücrenin kendine özgü özellikleri vardır; ama hepsinde hücrenin temel yapısı aynıdır. Aynı durum atom için de geçerlidir. Atom ile ilgili bilgilerimizi hatırlayalım. Temel bir atom modeli, proton ve nötronun oluşturduğu çekirdek ve çekirdeğin etrafında dönen elektron ile tasavvur edilir. Ne var ki, kimyasal yollarla daha basit maddelere ayırmak imkansız olduğu için varolan en basit maddeler olarak kabul edilen elementlere göre bu atom altı parçacıkların sayıları, elektron sayılarına göre de yörünge/kabuk sayısı değişir. Ya da tersinden söyleyecek olursak, farklı sayıdaki atom altı parçacıkların bir araya gelişleri ile farklı elementler ortaya çıkar.

Bu temel ve yalın bilgiler bile bize, çoklukta bütün farkların kendine özgü özelliklerinin ortak bir temele dayandığını göstermektedir.

Aynı durum sosyolojik dünya için de geçerlidir. Milattan önce yaşamış Anadolu uygarlıklarından kalan taş tabletlere oyulmuş bir ticari anlaşma veya bir aşk şiiri bugün bizleri hayrette bırakıyorsa, ilk insan topluluklarından beri süregelen değişim sürecinde bir şeylerin de hiç değişmediğini gösterdiği içindir. Cleopatra'nın aşkları ve iktidar tutkusu hala insanların ilgisini çekiyorsa; ilkçağlardan bugüne her alandaki sanat eserleri hala insanları etkiliyorsa, Mevlana, Yunus Emre, Dante, Makyavelli, Shakespeare, Goethe, Tolstoy vd. hala okunuyorsa, insana ait değişmeyen evrensel özellikleri veya oluşları bizlere aktardıkları içindir. Teklik-çokluk ilişkisi burada da canlı bir biçimde kendini gösterir. Bütün bu eserler, evrensel olanı barındırdıkları ve yansıttıkları için zaman ve mekan boyutlarını aşmışlardır; ama aynı zamanda kendine özgü nitelikleri ile çokluk boyutunda ayrı bir yere sahiptirler.

Ancak pozitivist bilim için sadece tikellerin ortak özelliklerine ve süreçlere ait bilgi yani evrenselin/genelin bilgisi önemlidir. Fenomenolojik bilim anlayışı ise, yukarıda sözünü ettiğimiz üzere tikelin bilgisini talep eder. Bunun en dipteki nedeninin evren tasarımını biçimlendiren ontolojik sayıltı olduğunu biliyoruz.

Oysa bütüncül bilim anlayışına sahip bir sosyal bilimci, hangi bilim dalında olursa olsun, olgular dünyasında genel geçer özellikleri ve ilişkileri gösteren genelin bilgisi ile her tekilin kendine ait özelliklerinin içiçeliğinin idrakindedir. Dikotomik mantık ile akıl yürütmediği için bu kavrayış kendiliğinden gerçekleşir. Sosyolojiden bir örnek verelim. Toplum nazarında bireylerin itibar derecelerine göre hiyerarşik sıralanması demek olan tabakalaşma, ilk insan topluluklarından beri vardır. Bütün zamanlar ve mekanlar için bu hiyerarşik sıralanma en soyut düzlemde uzun süre birlikte yaşama, doğuştan gelen bireysel farklılıklar ve çevre faktörleri ile oluşur. Bu üç faktör sosyal tabakalaşmanın evrensel dinamikleridir. Ancak bu dinamikler ve zaman içinde toplumdan topluma, yani tekillere göre değişen itibar ölçütleri ile kaynaşır ve farklı tabakalaşma türleri ortaya çıkar. Tabakalaşma hiyerarşisinde iktidar ve ekonomik güç her zaman en önemli belirleyici faktörlerdendir. Ancak bunlara ilave olan belirleyici nitelikteki tabakalaşma ölçütünün/ölçütlerinin zamana ve toplum yapısına göre değişmesiyle farklı tabakalaşma sistemleri oluşmuştur.

Avrupa'da asaletin belirleyici bir itibar ölçüsü olduğu feodal yapıdaki zümre tabakalaşması, sanayi devrimi ile birlikte sermayenin öne çıkmasıyla kapitalist sınıf sistemi olmuş, yirminci yüzyılda eğitim ve meslek faktörünün ağırlık payının artmasıyla açık sınıf sistemine dönüşmüştür. Reenkarnasyon ile desteklenen ve soya dayalı kast sistemi Hindistan'a özgüdür. Osmanlı tabakalaşma sistemi bunlardan tamamıyla farklı kendine özgü tekil bir olgu olarak biçimlenmiştir. Tabii tabakalar/sınıflar arasındaki geçişleri ifade eden sosyal hareketlilik olgusu da tabakalaşma sistemlerine göre farklı özellikler gösterecektir. Zamanlara ve toplumlara göre bu gibi örnekler çoğaltılabilir. Bütüncül sosyoloji, prizma ve yedi renk örneğinde olduğu üzere farklı renklerdeki tabakalaşma sistemlerinin kendine özgü nitelikleri kadar onların özündeki ortak nitelikler ile de ilgilenir.

Bilim anlayışlarının evrensel/genel–tekil ilişki konusundaki tutumlarını şöylece özetleyebiliriz: Gerek olguların nitelikleri gerekse olgular arası ilişkiler söz konusu olduğunda pozitivist anlayış için “*istisnalar kuralı bozmaz*”; fenomenolojik anlayış için zaten “*kural yoktur*”; bütüncül anlayış için ise “*kural, istisnaları ile birlikte vardır*.”

Ontolojisiz Epistemolojinin Yol Açtığı Sorunlar

Sorunların bir kısmına, dolaylı da olsa, metin içinde yer yer değinilmişti. Aralarında bir öncelik sırası yerine karşılıklı besleme sürecinin bulunduğu gerçeğini gözden kaçırmayarak bu sorunlara açıklık getirmeye çalışalım. Aşağıda vermeye çalıştığımız açıklamalar bize, sosyal bilimler için neden sosyal bilimler felsefesinin elzem olduğunu da anlatacağını düşünüyoruz.

Ontolojisiz epistemolojinin bilimin nasıl bir faaliyet olduğu tam olarak anlaşılmasına engel teşkil etmesi önemli bir sorundur. Diğer bir sorun da ontolojisiz epistemolojinin, bilimde ortaya çıkan bunalımların ve çözümlerin anlaşılması için yetersiz kalmasıdır. Yaptığı faaliyetin ne olduğunu anlamak ve anlamlandırmak isteyen bir bilim insanı, ister doğa bilimci isterse sosyal bilimci olsun, bilimsel paradigma kavramını analitik bir biçimde bilmek durumundadır. Zira paradigma, epistemik cemaatte bir ortak anlayışın/konsensüsün oluşmasını sağlayarak bilim cemaatine; bilimin amacı ve işlevi; izlenecek teorik ve metodolojik kurallar; neyin gözlemleneceği ve irdeleneceği; ne tür soruların sorulması ve araştırılması gerektiği, bu soruların nasıl ifade edileceği; başvurulacak yöntemler, teknikler ve araçlar; bilimsel araştırma sonuçlarının nasıl yorumlanacağı ve araştırmaların bilimselliğini değerlendirecek ölçütler konusunda yol gösteren bazı standartlar sunar. Ontolojiden yalınlmış bir epistemoloji ile bu işlevlerin anlamlandırılması mümkün olamamaktadır.

Paradigmanın işlevlerini sorgulayarak paradigmanın ne olduğunu kavramaya çalışmayan ve epistemik cemaatte geçerli olan konu ve yöntemler çerçevesinde yapılan bilimsel çalışmalara Kuhn’un *normal bilim* adını verdiğini biliyoruz. Tek bir egemen paradigmanın biçimlendirdiği araştırma modelinin yol gösterdiği klasik fizik, kimya gibi fen bilimlerinde ve bu bilimlere dayanan çeşitli mühendislik alanlarında normal bilim yapanlar için bilimin epistemolojik kabuller ile sınırlandırılmış olmasını pek fazla bir şey ifade etmeyebilir. Ancak, ister sadece kişisel ilgi nedeniyle, bilimsel bunalımları anlamak veya çözmek amacıyla çalıştığı alan ile felsefe arasındaki bağıntıyı kurabilen doğa bilimcileri ve sosyal bilim paradigmalarını anlamlandırmak isteyen sosyal bilimciler için bu bağıntılar hayati önem taşır.

Ontolojisiz epistemoloji, paradigma çokluğunun neden kaynaklandığının anlaşılmasını engeller. Egemen teorilere de paradigma denilmesi nedeniyle paradigma bolluğundan bunalan sosyal bilimciler için parça-bütün ilişkisi içinde paradigmayı kavramak ve bu yapay paradigma bolluğunu gerçek sayısına indirmek çok önemlidir. Kaldı ki bugün doğa bilimlerinde klasik fiziğe dayanan pozitivist paradigma ile yeni fizik ile

başlayan ve diğer bilim dallarınca da beslenen bütüncül yeni paradigma olmak üzere iki farklı paradigmanın varlığı söz konusudur.

Sayıtlar eksik olduğunda paradigmlar arasındaki benzerlikler ve farklılıkların nedenleri irdelenemediği için paradigmların sistematik mukayesesi de yapılamaz. Bu durumda sadece bilişsel anlamda paradigma kaosu ortaya çıkar ki, bu zihinlere sıkıntı vermekten başka bir işe de yaramaz. Birden fazla paradigmanın yarıştığı sosyal bilimlerde ise, paradigmların birbirlerine göre konumlarının belirlenmesi çok önemlidir. Zira ne kadar paradigma var ise, o kadar sosyal bilim anlayışı var demektir. Bu nedenle sosyal bilimciler bilim denilen olguyu ve bilimsel faaliyet denilen süreci tam olarak anlayabilmek, kendi çalışmalarını anlamlandırabilmek ve yaklaşımları yerli yerine koyabilmek için paradigmaları mukayese etmek zorunluluğu ortaya çıkar.

Ontolojisiz epistemolojinin neden olduğu sorunlardan biri de eklektik yöntem anlayışıdır(Dikeçligil 2003). Özellikle pozitivist yaklaşımı benimsemiş sosyal bilimcilerin son zamanlarda nicel ve nitel yöntemlerin bir arada kullanmaları, ancak bilim mantığına ters düşen bir moda ile açıklanabilir. Bu modanın yaygınlaşmasında saha araştırmasının sadece survey ile yapılabileceğine iman etmiş sıkı-surveycilerin (Dikeçligil 2003) etkisinin büyük olduğunu söyleyebiliriz. Hem pozitivist olduğunu ilan etmek hem de nitel yöntemi kullanmak ve bu arada hermeneutik inceleme denemek(!) gibi faaliyetlerin hangi paradigmanın çatısı altında yer bulduğunu bilemiyoruz.

Pozitivist olarak, beş duyu ile algılanabilir bir gerçeklikteki işleyişin genel ve kesin bilgisine ulaşmak zorunluluğunu kabul etmiş iken, tekilerin kendine özgü özelliklerini derinlemesine inceleyen nitel yöntemi bu yaklaşımın neresine yerleştirebilir siniz? Bu durumda ya bu objektif gerçeklik tasarımı, dolayısıyla pozitif bilim anlayışından vazgeçmek gerekir ya da nitel yöntemden. Ancak metodolojinin mantığı bunu söylerken, moda hükmünü sürmektedir.

Nicel ve nitel yöntemler ancak bütüncül bir bilimsel anlayışından yola çıkıldığında bir arada kullanılabilir. Çünkü hem nitel hem de nicel yöntemleri gerektiren bir gerçekliğin bilgisini söz konusudur ve hem de bilimsel bilgi birikim sürecinden yararlanmak gerekir. Bir anlamda bütüncül bilim anlayışı, iki karşıt paradigmaya “yiğidi öldür, ama hakkını ver” ilkesine göre davranır. Her bir paradigma gerçekliğin farklı görünümünü ontolojik kabul olarak seçtiği için, bütüncü bir anlayış için her ikisi de kendi açısından haklıdır. Bu kullanım modanın getirdiği esintiler değil, paradigmanın getirdiği bir zorunluluktur.

Ontolojisiz epistemoloji, metodolojik bağlamda nitel yöntem ve genellemenin bir arada kullanılması gibi ikinci bir soruna da neden olur. Biliyoruz ki derinlemesine mülakat, hayat hikayesi, katılımlı gözlem gibi yöntemleri kapsayan nitel yöntem betimleyici bir yöntemdir. Genelleme diye kavram bu yöntemin terminolojisinde yoktur.

Tekilin kendine özgü dünyasını derinlemesine tasviri ile tekilerin ortak özelliklerini ve tekiler dünyasındaki ortak işleyişi/determinizmi gösteren genelleme nasıl uzlaşabilir! Evet, insan zihni hem gestaltçı algılamaya hem de indirgeme-genelleme işleyişine, hatta aşırı genellemeye yatkındır. Her ne kadar bütüncül yaklaşım “nitel yöntem, tekilin özelliklerini ve işleyişini verir; genel bir kuralı ifade etmez” dese de, ontolojisiz epistemoloji çerçevesindeki bir zihin, alışmış olduğu işleyiş tarzı gereği, tekili genellemeye çalışacaktır. Bu yüzden nitel yöntem kullanan sıkı-surveycilerin, genelleme-açıklama işlevinden dolayı nicel yöntemin vazgeçilmez araçlarından biri olan, hipotezler kurarak veya olasılıklı örneklemeler çıkarmaya çalışarak işe başlamaları şaşırtıcı gelmemelidir. Bu durum modanın, bilimde bile, nelere kadar olduğunu gösteren örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Bilimsel paradigma söz konusu olduğunda epistemolojiyi ontolojiden ayırmanın sakıncalarından biri de, bu ayrıştırmanın bilimsel teori kavramının yeterince anlaşılmasına neden olmasıdır. İlgili olduğu olgular dünyasındaki ilişkileri açıklamak üzere inşa edilen teori, sınanmak üzere sürülen bir açıklamadır. Bu kadar bilgi ile yetinildiğinde teori, sadece hipotezlerden oluşuyormuş gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Oysa hipotezler teoriyi oluşturan bileşenlerden sadece biridir. Teori başta kavramlar olmak üzere, bilimsel olarak doğru kabul edilen bilgilere (ki, bunlar teorisyeni etkileyen diğer teoriler ve/veya bilgi birikimi demektir) ve teorinin ilgili olduğu alana dair sınanması mümkün olmayan önermelere, yani sayılıtlara dayanır. Buzdağında teorinin suyun altında kalan kısmını oluşturan bu sayılıtlar, şüphesiz paradigmanın sayılıtlarına göre biçimlenir; en azından onlarla çelişmez. Bu gerçeğin bilinmemesi, yaygın etkisi olan teorilerin paradigma olarak adlandırılmasına yol açar.

Ontolojisiz epistemoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji hariç diğer sosyal bilim teorilerinde insana ilişkin sayılıtların ihmal edilmesine neden olur. Epistemolojik düzleme hapsedilmiş tartışmalar, sosyal bilimlerde bütün olguların ana kaynağı olan insanın gözden kaçmasına yol açar. Evrenin en büyük bilinmezi olan insanın nasıl bir varlık olduğu sorusu ancak, metafizik zemin üzerine kurulu ontoloji labirentinde dolaşmakla cevaplanabilir. Doğal olarak, tek bir cevap değil farklı cevaplar vardır; her bir cevap farklı insan tasavvuru demektir. İnsana ilişkin sayılıtlar sosyal bilimlerde teorileri biçimlendiren temel ontolojik sayılıtlardan biridir. Hem paradigma hem de teori için önemli olan, benimsenmiş olan sayılıtlar arasında bir çelişkinin bulunmamasıdır. Bir teoriyi anlamanın yollarından biri, teorisyenin insanı nasıl gördüğüne, sosyal varlığını nasıl tasarladığına bakmaktır. Weber, anlam atfeden rasyonel bir insan tasarlarlarken; Marx için doğuştan iyi olan insan üretim araçlarının mülkiyeti ile birlikte kötü özellikler kazanan insan vardır. Parsons'ın işlevselci teorisi ise, insan sayılıtlarını es geçen pozitivistik teorilere bir örnektir.

Ontolojisiz epistemolojinin olumsuz sonuçlarından bir diğeri ise, olgular arasındaki ilişkileri gösteren ontolojik sayılıtların adeta silinip gitmesidir. Bilim, olgular dünyasındaki

işleyişlerin bilgisi edinebilmek için, nasıl bir işleyişin bulunduğu dair bir hareket noktasından yola çıkmak zorundadır. Ne var ki, bu sayılı bilim anlayışının her zerresine öylesine nüfuz etmiştir ki, ileri sürülen önermenin bilimsel bir gerçek olduğu sanılır. Neden-sonuç zincirinin bir bilimsel bir gerçek olmadığı, atom-altı dünyanın keşfi ile birlikte ortaya çıktı. Gerçekliğin doğası, mahiyeti ile gerçekliğin işleyişi, birbirini anlamlı kılan iki ontolojik sayılıdır. Birini görmezden gelmek, diğerinin açıklıkla anlaşılmasını engeller; ikisini de yok saymak paradigma ve paradigma çatısı altındaki teorilerin işlevlerinin anlaşılmasına yol açar.

Ontolojisiz Epistemolojinin Nedenleri

Bilime ilişkin meselelerin epistemoloji kafesine hapsedilmesine yol açan bilişsel ve sosyolojik nedenler birbirini besler. Sözelimi bilgi ve varlık arasındaki bağlantının kopmasının arkasında, ontoloji ve metafiziğin ayrılmazlığında varlığa ilişkin soruları sormanın getirdiği bireysel maliyet ve risk kadar, doğa bilimlerindeki gelişmelerin sıkıntıya soktuğu pozitivizmin, özellikle ülkemizde, siyasallaşmış pozitivizmin baskısı da yatmaktadır. Buna anti-pozitivistlerin konumlarını pozitivizme göre ayarlamaları, epistemolojiye odaklanmış olan post-modernist söylemin etkisi, bilimsel eleştiri ortamının kurulamamış olması gibi diğer etkenleri de kattığımızda, etkenler arasında bir öncelik sırasının olmadığını görebiliriz. Şimdi birbirlerini besleyen bu nedenlere bir öncelik sıralaması yapmaksızın göz atalım.

Bilgi ve varlık arasındaki bağlantının kopması ontolojisiz epistemolojinin nedenlerinden biridir. Sayılı/temel kabul/aksiyom/postula, ne dersiniz deyiniz, bilimsel olarak sınanması mümkün olmayan ve doğru olarak kabul edilen önermedir. Bu nedenle ontolojik sayılıları metafizikten ayırmak mümkün değildir. Bu durumda her paradigma gibi pozitivizmin bilişsel kökleri de en derinde metafizik bir temele dayanır. Gözlem ve deney ile sınanmaya elverişli olmayan bilgileri 'anlamsız' sayan pozitivizmin özellikle ontolojik sayılıları görmezden gelmesi doğaldır. Bilgi ile varlık arasındaki bağlantı yok sayılmış ve bilim epistemoloji ile anlaşılmaya çalışır olmuştur. Ancak, bütün zihinsel-davranışsal faaliyetlerde olduğu gibi, bilim yapabilmek için de insan referans çerçevesine ihtiyaç duyar. Ne var ki, ontolojisiz epistemoloji ile referans çerçevesi değil (güneş sistemi metaforunu hatırlayalım), dağınık referans noktaları söz konusudur. Bu dağınıklıkta metodoloji ile ilişkilendirilerek epistemolojik sayılıların bir nebze somutlaşması, hatta metodolojinin normatif özelliğinden yararlanılması sorunun metodoloji zararına derinleşmesine yol açmaktadır.

Doğa bilimlerindeki gelişmelere gerektiği kadar ilgi gösterilmemesi yalıtılmış epistemolojinin süregelmesinde önemli bir nedendir. Batı'da epistemoloji ile ontoloji arasına giren bu soğukluk, tartışmaların epistemolojik düzlemde kalması kanatimizce, hem pozitivistlerin hem de post-modernistlerin, her zaman bilinçli olmasa da, kendiliğinden oluşan bir tercihi idi. Rahatlıkla bu tercihin kendini koruma içgüdüsünden kaynaklandığını ileri sürebiliriz. Zira yirminci yüzyıl ile başlayan ve

giderek hızlanan doğa bilimlerindeki gelişmeler bilim insanlarına Batı felsefesinin karakteristiği olan idealizm ve materyalizm karşıtlığının ötesine geçmeye zorlayan bilimsel kanıtlar sundu. Bu da, yeni bir ontoloji talebi demekti.

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde makro boyutta Newton fiziğinin sınırlarını gösteren relativite teorisi ve mikro boyutta atomaltı dünyada gerçekliğin iki parçalı, mekanistik ve deterministik olmadığını gösteren kuantum fiziği ile başlayan bütüncül yeni paradigma yüzyıl boyunca diğer disiplinlerdeki gelişmelerle beslendi ve beslenmeye devam ediyor. Hızla genişleyen ve derinleşen bilimsel bilgi birikimi bugün bize makro ve mikro boyutta yeni bir evren sunmaya devam ediyor. Ondokuzuncu yüzyılın insanları, yıldızlarla dolu bir gökyüzünde Kopernik'in dokuz gezegenli (onuncusu daha bulunmamıştı) güneş sistemi içinde yaşarken; yirminci yüzyıl ile beraber evren içinde kapladığımız yer görece değişti: Ucu bucağı olmayan bir evrende 125 milyar galaksiden biri olan samanyolu gökadasında, samanyolunun kucakladığı 300 milyar yıldızdan biri olan küçük bir gezegende yaşıyoruz. Kozmolog Carlos Frank'ın ifadesiyle, "Kopernik'in başlattığı devrime eşdeğer bir değişim döneminden geçiyoruz."

Bu tür bilgilerin insanın algılarını nasıl değiştirdiğini anlamak için, uzun boylu araştırmalar yapmak yerine, bu konuda popüler düzlemde olsa da bilgilenmek ve içgözlem yapmak yetebilir. Aynı şekilde atom-altı dünyanın keşfi de algıladığımız dünyanın değişmesine neden oldu.

Yirminci yüzyılın ilk üç on yılında fizik, paradigma dönüşümünü başlatan disiplin oldu. Ne var ki yeni fizik, modern bilimi biçimlendiren klasik fiziğin temel ilkelerini sarstı ve en azından evrensel olmadığını gösterdi. "Fizik, şimdi, bilimsel anlamda gerçekliğin en temel betimlemesini sağlama rolünü kaybetmiştir... Bugün bilimdeki paradigma değişimi, en derin düzeyde, fizikten yaşam bilimine doğru bir dönüşümü içermektedir"(Capra 1996: 13). Yeni fiziğin başlattığı ve temeli attığı paradigma dönüşümünün artık mikrobiyolojinin önderliğinde devam ettiği kabul edilmektedir. Bütüncül yeni bilim anlayışı, klasik fiziğin cansız dünyasındaki ilişkilerin bilgileri ile değil, yaşam sistemlerinin bilimsel bilgileri ile biçimlenmektedir. Bütüncül bilim anlayışına sistem düşüncesi, kompleks sistemlerin bilimi de denilmektedir.⁴ 1920'lerde çeşitli disiplinlerde ortaya çıkan "sistem düşüncesine, canlı organizmaların birleşik bütünler olduğunu vurgulayan biyologlar öncülük etmişlerdir. Daha sonra gestalt psikolojisi ve yeni çevre bilim tarafından zenginleştirilmiştir"(Capra tarihsiz: 17). Batıda çok sayıda bilim insanının çalışmaları bütüncül yeni bilim paradigmasının gelişmesine yol açmaktadır (Bkz. Capra 1992). Canlı ve cansız varlıkların işleyiş

4 Yeni kullanılmaya başlanan "karmaşıklık bilimi" terimindeki "karmaşıklık" kavramı bu organik bütünleri, sistemleri ifade edemiyor. Karmaşıklık, açık veya saklı olsun, içinde herhangi bir düzen barındırmayan bir kavramdır; bu nedenle ne kompleks ne de kaos kavramını karşılayabilir. Sözcük "Alağa kompleks" derken, karmaşık gibi görünen ancak in ince ayrıntının bile belirli bir sistemin parçası olarak düzenlenmiş olduğu bir bütünü kast ediyoruz. Aynı şekilde biliyoruz ki, kaotik oluşumlar görünürdeki düzensizliğin, belirsizliğin ardında bir düzeni barındırır. Türkçenin yapısına uygun düşmediği için "kompleksliğin bilimi" denilemeyeceğine göre "kompleks sistemlerin bilimi" terimi daha uygun düşmektedir.

mekanizmasını inceleyen sibernetik de sistem düşüncesine destek vererek paradigma dönüşümünde önemli bir rol oynamış ve bu sürece kaos teorisi ve gaia hipotezinin de derin katkıları olmuştur. Bu yeni disiplinlerin katkılarıyla bugün çok sayıda yeni kavram, bilim dünyasının önemli araçları haline gelmiştir. Bu kavramlardan birkaçını sıralayalım(Marshall ve Zohar 2002; Capra 1996 ve 2002; Gleick 2003): Görelilik, bağlamsalcılık, eşevrelilik, bütüncülük-tamamlayıcılık ilkesi, yeni zihin bilimleri, zihinle ilgili kuantum teoremleri, bilişsel yaklaşım, bilişsel bilim, kendinden farkındalık, bootstrap yaklaşımı, sibernetik, geribildirim, yaşayan sistemler, açık sistemler, dağılmaya yatkın yapılar, kendinden organizasyon, doğrusal olmayan/nonlinear dinamik, network dinamiği, kompleks oluşun bilimi, kaos, türbulans, kaotik çekerler, fraktalar, kelebek etkisi...

Bu kavramların sosyal bilimler felsefesinin ve metodolojisinin bu kavramlara yabancı kalmaması, sosyal bilimler için önemlidir. Ancak eski bilgileri yenilemeden yeni fikirler ileri sürme kolaycılığının doğuracağı bir sakınca da bizi bekliyor. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler felsefesi arasındaki ilişkiyi ondokuzuncu yüzyıldaki ilişkiye benzetmekten kaçınmalıyız, O zamanlarda, hiyerarşik sıralanmada doğa bilimlerinin altında yer alan pozitivistik sosyal bilim, gerçeklik tasarımı ve yöntemi konusunda doğa bilimleri örnek almıştı ve kendi gerçekliği üzerine düşünmesine de gerek yoktu. Bu zamanlarda ise fiziki ve sosyal bilimler, doğa bilimlerindeki gelişmelerin sunduğu çok katlı ve çok boyutlu gerçekliğin farklı görünümleridir. Klasik fiziğin dünyası, bu gerçekliğin beş duyu ile algılanabilir dış kabuğu gibidir; iç katlara doğru gidildikçe doğa bilimleri ile sosyal bilimlere ait boyutlar arasındaki soyut benzerliklerin arttığı görülmektedir; bu nedenle her iki boyutun aynı gerçekliğin farklı görünümeleri olduğu söylenebilir. Ancak burada önemli bir bilginin altını çizmeliyiz. Bugün sosyolojik gerçekliğin doğası hakkında ulaşacağımız noktayı, sadece doğa bilimlerindeki gelişmelere bağlamak, sosyolojik düşünce tarihine haksızlık etmek olur. Pozitivistik sosyal bilim paradigmasının egemenliğinin zirvesinde olduğu yıllarda hakim anlayışın aksine Sorokin, Gurtvich gibi felsefeden korkmayan sosyologlar, daha sonraları Mead, Berger gibi sosyolojik gerçekliğin bilişsel boyutuna önem veren sosyologlar yeni gerçeklik tasarımının ana hatlarını çizmişlerdi.⁵

Yalıtılmış bir epistemoloji ile yetinmenin ardında varlığa ilişkin meselelerin getirdiği bireysel maliyet ve riskin yattığını da göz ardı edemeyiz. Bu maliyet ve riski, içsel yolculuk ve dışsal etkenler olarak iki bağlamda ele alabiliriz. İçsel yolculuk bağlamında, varlığın mahiyetine dair soyut düzlemdeki genel soruların, bireyin kendi var oluşuna dair özel sorulardan ve sorunlardan ayrılmaz olduğu bilinen bir gerçektir. Sözelimi, klasik fiziğin resmettiği dünyadan tamamıyla farklı bir dünyada yaşadığını keşfeden ve varoluş bunalımı yaşayan kuantum fizikçilerinin

⁵ Şüphesiz psikoloji, sosyal psikoloji, ekonomi ve siyaset bilimi gibi diğer sosyal bilimlerde de pozitivist paradigmayı eleştiren fikirleri, yaklaşımları ortaya koymuş olan sosyal bilimciler bulunmaktadır; ancak yeterince bir inceleme yapmadığımız için, haddimizi bilerek, örnekleri sosyolojiden seçtik.

bilimsel bilgi ağının boşluklarını yorumlamak için Batı felsefesinden değil, Uzak Doğu mistik geleneklerden yararlandıkları gerçeği, artık kimse için bir sır değil. Yeni bilim anlayışının kuruluşunda ve gelişiminde bilimsel gelişmeler kadar, kimi bilim adamlarının içsel deneyimlerinin de payı büyüktür.

Her nimet külfete tabidir; ancak her bilim adamının bir bedel ödemesi de gerekmiyor. Bugün yukarıda sözünü ettiğimiz sosyologlar doğa bilimlerindeki gelişmeler, paradigmanın yapısını ve işleyişini anlamak için, bizlere bedeli büyük ölçüde ödenmiş bir bilimsel bilgi birikimi sunuyor. Ayrıca kendi disiplini dışındaki gelişmeleri izlemek isteyen bilim insanları için büyük bir titizlikle yazılmış popüler bilim kitapları sosyal bilimcilere bu imkânı veriyor. Bütün bu kolaylıklara rağmen ontolojisi epistemoloji ile yetinmenin nedenlerini anlayabilmek için dışsal etkenleri de hesaba katmalıyız.

Bu dışsal etkenlerin biri, pozitivistin siyasallaşmasıdır. Türkiye'ye siyasal bir kimlikle giren pozitivism, ne yazık ki bu kimliğini akademik dünyada da sürdürülmüştür. Şüphesiz pozitivist paradigmayı benimsemiş değerli bilim insanları yetişmiştir, yetişmektedir ama kurumsal anlamda pozitivistin bir bilim anlayışı olarak tesis edilmiş olduğu söylenemez. Ne yazık ki, pozitivistin bilim anlayışı olmaktan çok siyasal kimlik haline gelmesi, Türkiye'de bilimin gelişmesine sekte vurmuş ve Batı'daki bilim anlayışındaki değişmelerin paradigmatik anlamının kaybedilmesine neden olmuştur. Bugün bile, katı pozitivistin ondokuzuncu yüzyıl ilkeleri, birbirleri ile bağıntısız dağınık referans noktaları şeklinde, geçerliliğini sürdürüyor. Bu nedenle, bilim ile diğer bilgi bağları arasındaki ilişkiyi yok sayan ve bilim-karşıtı ile bilim-dışını birbirine karıştıran bir anlayışın, ontoloji üzerindeki tartışmalardan, hatta ontoloji ve metafizik gibi kavramlardan rahatsız olması doğaldır. Ancak bu rahatsızlığın dışavurumu, zaman zaman pasif-agresif tutumlarla ifade edilen baskıcı bir atmosfer olabilmektedir. Böyle bir ortamda, ontolojik sayılıtlarla ilgilenmenin yüksek bir sosyal maliyeti söz konusudur. Hak etmedikleri etiketleri taşımamak için kimi sosyal bilimcilerin, önemini bilmelerine rağmen ontolojiden uzak durmaları son derece doğaldır. Kişiselleştirmeler ve etiketlemelerin yapılması, tartışmaların siyasal veya ideolojik zemine çekilmesi ve örtük sosyal kontrol mekanizmalarının kullanılması bilimsel eleştiri ortamının kurulmasının önündeki en büyük engellerdir. Bilimsel eleştiri ortamının kurumsal olarak tesis edilememiş olması yalıtılmış epistemolojinin hüküm sürmesindeki etkenlerden biri olarak görülmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bir yandan Batı bilimindeki ve bilim anlayışındaki gelişmeleri otuz kırk yıl geriden takip etme geleneği, diğer yandan Türkiye'nin kendine özgü sosyolojik koşulları epistemoloji ve ontoloji arasındaki bağın kurulamamasına neden olmuştur. Oysa bilgi ile varlık arasındaki ilişkiye eğildikçe epistemolojinin işlevi artacaktır.

Bilim alanında Batıyı gecikerek izleme geleneğimizdeki bu süre azalmış olsa da hala

aydınlatma çağı keşfedilmeye çalışılmaktadır. Şüphesiz Batı düşüncesinde yeni bir dönemi başlatmış olan bu değerli bilgi birikimi önemlidir; ne var ki artık Batıda, Alev Alatlının ifadesi ile, ikinci bir aydınlanma çağı yaşanmaktadır. Etiketlenme riskine rağmen siyasi ve ideolojik bağımlılığı olmayan bilim insanlarının bu kopmayı onarmaya çalışmaları, bilimsel eleştiri ortamının kurumsallaşmasına da katkı sağlayacaktır. İki ayrı felsefe disiplini olarak bu tür bir ayrılma, kopma sayılmayabilir; ancak konu bilimsel bilgi üretimini besleyen, düzenleyen ve zenginleştiren bilim paradigması olduğunda bu durumu ciddi sonuçlara yol açan bir kopma olarak nitelendirebiliriz. Bilgi bağları arasındaki ilişkileri dikkate aldığımızda epistemolojik ve ontolojik, metodolojik sayıtlardan oluşan bilişsel haritanın sadece bilimi değil, başta sanat olmak üzere kültürün/sosyal dünyanın diğer bütün bileşenlerini zenginleştireceğini ve bu zenginliğin bir medeniyetin habercisi olacağını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Capra, F., *The Hidden Connection*, New York, Random House, 2002.
- Capra, F., *Yaşamın Örgüsü – Zihin ve Maddenin Yeni Bir Sentezi*, çev. Beno Kuryel, İzmir: Yapı Merkezi, tarihsiz.
- Capra, F., *The Web of Life – A New Understanding of Living Systems*, New York: Anchor Books (A Division of Random House, Inc.), 1996.
- Capra, F., *Yeni Bir Düşünce*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Dikeçligil, B., “Eski ve Yeni Sosyolojide Nedenselliğin Anlamı ve Ziya Gökalp te Büyük Adam Sorununa Yeniden Bakış”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 2005, 39-63.
- Dikeçligil, B., “Sosyolojide Metodlar Arası Farklılaşma ve Bütünleşme”, içinde *Sosyolojide Bütünleşme ve Farklılaşma –Üçüncü Ulusal Sosyoloji Kongresi*, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayını, 2003, 97-126.
- Dikeçligil, B., “Batı’da Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye’de Sosyal Araştırmalar”, içinde Mahmut Tezcan ve Nilgün Çelebi (yay.haz), *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye’deki Etkileri*, Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu, 1993, 39-58.
- Gleick, J., *Kaos*, çev. Fikret Üçcan, TÜBİTAK yayınları, 11. basım, 2003.
- Kocabaş, Ş., *Fizik ve Gerçeklik – Bilim Felsefesine Kavramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul: Küre Yayınları, 3. baskı, 2005.
- Marshall, I ve Zohar, D., *Kim Korkar Schrödinger’in Kedisinden – A’dan Z’ye Yeni Bilimin Kılavuzu*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- Özlem, D., “Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler”, içinde *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek – Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: Metis yayınları, 2001, 53-66.
- Özlem, D., “Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimler Ayırımının Dünü ve Bugünü Üzerine”, 7-39, *Toplum ve Bilim*, 56, Bahar, 1998.

Kişiselleştirmeler ve etiketlemelerin yapılması, tartışmaların Doğa Bilimi-Sosyal Bilim İkiliği: İdeolojik Bir Çatışma

Kurtuluş Dinçer¹

Bu yazının hareket noktasını ve ana izleğini C.P. Snow'un 1959'da Cambridge'de verdiği Rede Konferansı oluşturuyor. Burada amacım, Snow'un "İki Kültür ve Bilimsel Devrim" başlıklı konferansında yapmaya çalıştığı ayrımın biraz daha uzak geçmişteki kaynaklarını soruşturmak, onun sözünü ettiği iki kültür arasındaki karşılıklı anlayışsızlığın, deyim yerindeyse, felsefi temellerini ortaya koymak.

* * *

Snow'un "İki Kültür"den ve bu iki kültür arasındaki karşılıklı anlayışsızlıktan neyi anladığını saptayarak başlayalım. Aldığı eğitim bakımından bilim adamı, seçtiği meslek bakımından yazar olan Snow, Batı toplumunda düşünsel yaşamın gittikçe iki karşıt kutba ayrılmakta olduğu kanısındadır. Bir kutupta edebi entelektüeller vardır ve bunlar "entelektüel" sıfatını yalnız kendilerine yakıştırırlar; öteki kutupta ise özellikle fizikçilerin temsil ettiği bilim adamları bulunmaktadır. Bu iki taraf arasında bir birbirini anlamama hali, hatta kimi zaman bir düşmanlık durumu, bir anlayış eksikliği söz konusudur. Bilim adamı olmayanlar bilim adamlarını küstah ve kendini beğenmiş bulurlar. Edebiyatçı entelektüellerdir bunlar ve kendilerini T.S. Eliot'la seslendirirler. Karşılarında ise "Bilimin kahraman olduğu çağdayız artık!..." diye gürleyen Rutherford vardır. Bize bu çatışmayı aktaran Snow, tam bu noktada, taraf tuttuğunu açıkça dile getirir: "Edebiyatçı entelektüellerin duygusal ya da düşünsel yönden anlamakta zorlandıkları şey, Rutherford'un kesinlikle haklı olduğudur." (Snow 2001: 94) Snow'un "İki Kültür ve Bilimsel Devrim" adlı konferansındaki ana amacı da Rutherford'un neden haklı olduğunu göstermektir.

1 Hacettepe Üniversitesi, Felsefe.

Snow'a göre bilim dışındaki kişiler (edebiyatçı entelektüeller), bilim adamlarının insanlık durumundan habersiz ve sığ bir iyimserlik içinde olduğu izlenimindedirler. Buna karşılık bilim adamları da edebiyatçı entelektüellerin basiretten yoksun olduğuna, insanlığa karşı umursamazlık içinde bulunduğu, sanatı ve düşünceyi varoluş anıyla sınırladıklarına inanırlar.

Bilim adamları iyimserdir. Onların bu iyimserliği bilim alanı dışındakilerin suçlamalarına neden olmuştur ama, bu, bireysel deneyimle toplumsal deneyimi birbirine karıştırmaktan ileri gelmektedir. Evet, bireyin durumu trajiktir: "Hepimiz yalnızız." (Snow 2001: 96) Ancak bireyin durumunun bu trajikliği toplumsal durumun da öyle olmasını gerektirmez. Bilim adamı bu noktada edebi entelektüelin umutsuzluğuna kapılmaz. Hepimiz yalnızız, her birimiz yalnız ölürüz; bu insanın yazgısıdır ve her birimiz birey olarak bu yazgıyı paylaşıyoruz.

Ancak, Snow'a göre, karşı koymadığımız taktirde bizi insanlıktan çıkaracak olan çok şey vardır. Örneğin "insan kardeşlerimizin" çoğu yetersiz beslenmekte ve erken yaşta ölmektedir. Toplumsal durumumuz böyledir. Edebiyatçı entelektüeller insanın dünyadaki yalnızlığını kavramanın yarattığı ahlaki bir tuzağa düşerek, başkalarının yiyeceksizlikten ölmelerine seyirci kalırlar Bilim adamları ise bu tuzağa daha az düşer. Onlar bir şey yapılıp yapılamayacağını görmek için sabırsızlanırlar. Aksi kanıtlanana kadar da bir şey yapılabileceğini düşünme eğilimindedirler. İyimserlikleri bundan kaynaklanır.

Kısaca şu: Bireyin trajik durumunu kavrayışı, edebiyatçı entelektüeli karamsarlığa, kötümserliğe, eylemsizliğe iterken, toplumsal durumun insana yüklediği ödevi kavrayışı, bilim adamını iyimserliğe ve eyleme yöneltir.

Snow, sorunu aşırı basitleştirdiğini, iki değil, en az üç kültürden söz etmek gerektiğini (anlaşılmış olacağı gibi, üçüncüsü toplumsal bilimcilerin kültürüdür) ileri sürenlere, "iki kültür" teriminin kendi amacına daha uygun olduğunu, daha ince ayrımlar yapmanın yarardan çok zarar getireceğini söyleyerek yanıt verir.

Bu iki kültürün dünya tasarımı çok farklı algılamalar üzerine kuruludur. Birbirine karşı anlayışsız, kapalı, hatta birbirini yok sayar bir tutum içindeki iki dünya tasarımıdır bunlar. "Bilim adamları geleceği hücrelerinde taşır. Geleneksel (edebi) kültür ise geleceğin olmamasını yeğler." (Snow 2001: 100-101) Batı dünyasını yöneten kültür geleneksel (edebi) kültürdür; bilimsel kültürün ortaya çıkması bunu pek fazla değiştirememiştir.

Geleneksel kültürün en önemli özelliği bilimden habersiz olmasıdır diye devam eder Snow. Ona göre bu genellikle bir "bilim-karşıtlığına" dönüşme eğilimi taşımaktadır. Bilimsel kültürün en önemli özelliği ise, kitaba yabancı olmasıdır. Edebi entelektüel için peynir ekmek kadar gerekli olan kitaplar; romanlar, tarih, şiir, tiyatro kitapları bilimsel kültürde neredeyse hiç yoktur.(2001: 104)

Snow, dünyayı algılayışları, kavrayışları bu denli farklı olan bu iki düşünsel tutumu bu şekilde karşı karşıya getirdikten sonra, bilimsel kültürün geleneksel kültürden “üstünlüğünü” göstermeye girişir. Ona göre bilimsel kültür bir yana, batılı entelektüellerin hiçbiri sanayi devrimini hiçbir zaman anlamaya çalışmamış, anlamak istememiş ya da anlayamamışlardır. Entelektüeller, özellikle de edebi entelektüeller doğal “makine kırıcılar”dır. (2001: 114)

Sanayi devrimi, özellikle İngiltere’de, hep zenginlik üretmiş, bu üretimin devam etmesi için ülkenin parlak beyinlerini uygulamalı bilim alanında (tıp ile mühendisliği kastediyor) eğitmek gerekmiştir. Ancak geleneksel kültür bu gerekliliğe hiç kulak asmamıştır. Oysa Snow’a göre “sanayileşme yoksulların tek umududur.” (2001: 117) Yoksul insanlar tarlalarını terk edip fabrikalara koşarken, geleneksel kültür sanayi devrimine yabancı kalmıştır. Snow bu düşüncesini şöyle dile getirir: “...Düğümler çok karmaşık şeyler değildir; her gün milyonlarca yapıyor; bunu genelde değerli bir faaliyet saymamak için insanın azgın bir makine kırıcı olması gerekir. Yine de iddiaya girerim ki bu yıl Cambridge’de Edebiyat Fakültesinde ilk yıllarını geçiren her on kişiden biri bile düğüme imal etmenin gerektirdiği insan örgütlenmesine ilişkin en basit bir betimleme yapamaz.” (2001: 123)

On dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başlarındaki bilimsel devrim sanayileşmenin ve toplumsal değişimin hızını iyice artırmıştır. Öyle ki, Batı, bu bölünmüş kültürüyle söz konusu dönüşümün ne denli büyük olduğunu anlamakta zorlanmaktadır. Zenginleşmenin sırrı öğrenilmiştir. Sanayi devrimi zenginleşmenin yolunu açmış, bilimsel devrim ise zenginliğin dünyaya yayılmasının olanağını sağlamıştır. Dünya artık yarısı zengin yarısı yoksul bir halde yoluna devam edemez. Bu olacak şey değildir. (2001: 137) Zenginlerle yoksullar arasındaki uçurum ortadan kaldırılabilecek durumda olduğuna göre kaldırılacaktır.

Snow, Rede Konferansından dört yıl sonra, 1963 yılında yaptığı “İkinci Bakış” adlı konuşmasında, “İki Kültür” düşüncesini ve bu kavrama dayanarak yaptığı ayrımı gözden geçirir. “Kültür”ü, “düşünsel gelişme, zihnin gelişmesi” diye tanımlar ve edebi kültür ile bilimsel kültürün birer alt kültür olduğunu söyler. Bir alt kültür olarak bilim adamının kültürü, doğa dünyasına merak duyan ve simgesel düşünce sistemlerini kullanan kişinin kültürüdür. Ne ki geleneksel “zihinsel gelişme yöntemleri” (geleneksel kültür) bu nitelikleri açlığa terk etmiştir. Buna karşılık bilimsel eğitim de sözel yetilerimizi aç bırakmıştır. Simgelerin (matematığın?) diliyle harika işler yapılırken, sözcüklerin diliyle hiçbir şey yapılmamaktadır. (2001: 161)

Ancak Snow’a göre “kültür” sözcüğünün ikinci bir anlamı vardır. Bu sözcük birbirine ortak alışkanlıklarla, ortak varsayımlarla, ortak bir yaşam tarzıyla bağlı olan bir insan grubunu adlandırmak için kullanılır (2001: 163). Böyle bakıldığında, bir yanda bilim adamları dünyası, öbür yanda da edebi entelektüellerin yer aldığı

dünya antropolojik anlamda birer kültürdür. İki tarafta da ortak tavırlar, ortak ölçütler ve davranış örüntüleri, ortak yaklaşımlar ve varsayımlar vardır. Biz farkında olmasak da sandığımızdan daha fazla kendi zamanımızın, yerimizin ve eğitimimizin çocuklarıyızdır. Örneğin bilimsel kültürü oluşturanların çok büyük bir çoğunluğu, üniversitenin asıl işlevinin araştırma olduğundan hiç kuşku duymayacaklardır. Oysa edebi kültürü oluşturanların bu konudaki tavrı çoğunlukla bu olmaz. Buna karşılık onların çoğu da basılı söz üzerindeki en küçük sansüre bile hiçbir koşulda izin verilmeyeceğinden aynı ölçüde emin olacaklardır. (2001: 163-164) Her iki kültür topluluğunun durumunda da, bireylerin tek tek düşünerek söz konusu sonuçlara ulaşması gerekmez. Bu tavır onların kültürlerinin bir gereği ve önemli bir parçasıdır.

Snow “İkinci Bakış”ta üçüncü bir kültürün varlığını da gözlemlemekte geciktiğini kabul eder. Ona göre edebi kültür ile bilimsel kültür arasında bulunduğunu ileri sürdüğü bu bölünme İngiltere’de keskin haline ulaşmış olmakla birlikte, ABD’de bu kadar aşılmaz bir bölünme yoktur. Elbette İngiltere’deki benzerinden etkilenmiş edebi kültür adacıkları orada da vardır. Ama bu bir bütün olarak edebiyat kültürü için, özellikle de entelektüel topluluğun tamamı için geçerli değildir. Çünkü özellikle ABD’de, her konuda anlaşamamaları da, önemli sorunlara, örneğin bilimsel devrimin insani sonuçları gibi sorunlara yaklaşırken en azından bir aile benzerliği gösteren alanlar vardır. Bunlar karmakarışık bir torba gibi görünseler de, bir iç tutarlılıkları vardır. Toplumsal tarih, sosyoloji, demografi, siyaset bilimi, iktisat, kamu yönetimi, psikoloji gibi alanlardır bunlar. *Bu alanların hepsi insanların nasıl yaşadıkları ya da yaşamış olduklarıyla ilgilendirir. Efsanelerle değil, olgularla ilgilendirir.* (2001: 169)

Bu alanlar (bilimler değil!) efsanelerle değil, olgularla ilgilendikleri ölçüde kendilerini Snow’a göstermeyi başarırlar. Snow, “yalnızca “katı” (*rigid*) konularla ilgilendirirken kendini rahat hisseden İngilizlere özgü eğitimin tutsağı olmasaydım bu alanların üçüncü bir kültür oluşturmakta olduğunu daha çabuk görebilirdim” bile der. Ne ki yine de bir üçüncü kültürün halihazırda var olduğundan söz etmek için henüz çok erkendir ona göre. “Ama artık bu kültürün gelişmekte olduğuna ikna olmuş durumda”dır. (2001: 170) Bu kültür oluştuğunda (!) (1963’te söyleniyor bu) bazı iletişim güçlükleri en sonunda yumuşamış olacaktır. Çünkü bu kültür, sırf kendi işini yapabilmek için bile olsa, bilimsel kültüre aşina olmak zorundadır.

* * *

Snow’un “iki kültür” savı özetle bunları söylüyor. Stefan Collini bu savı değerlendirirken (Snow 2001: 4-5), “iki kültür” arasındaki bölünmeden duyulan kaygının esasen on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığını belirtir. Ortaçağ ve Rönesans boyunca doğa bilimi “her şeyi kucaklayan felsefenin” ana oluşturucularından yalnızca biri olarak görülüyordu. Ancak 17. yüzyıl, Avrupa’da, doğa bilimleri için çok önemli gelişmelerin görüldüğü bir yüzyıl oldu. Geleneksel düşünce ve araştırma biçimlerinin

sarsıldığı, Ortaçağ kavram çerçevelerinin altüst edildiği, çeşitli bilimlerde yeni arayışların ortaya çıktığı, matematiğin fizik bilimlerinde baskın bir rol oynamaya başladığı bu yüzyılda, matematik ve fizikteki gelişmeler, doğanın incelenmesiyle elde edilen başarılar felsefede de önemli etkiler yarattı. Bu etkiler yalnızca metafizik kurgulamalarda değil, insan bilgisinin yapısından, moral ve siyasal düzenlemelere ilişkin düşüncelere dek çok çeşitli felsefi uğraşıda kendini gösterdi.

Tarihçilerin sonradan “bilimsel devrim” diye adlandıracakları süreç başlamıştı böylece. Doğa bilimcileri hâlâ “doğa felsefecileri” diye anılıyorlardı ama, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma çağı boyunca, filozoflar, “moral bilimlerin Newton’ı” olma arzusuyla, belirli türden olguları soruşturmakta verimli bir biçimde kullanılan yolları yenialanlara uygulama eğilimindeydiler. Bu, doğa biliminin, özerkliğini ilan etmekle kalmayıp felsefenin başka alanlarını da sultasına altına almaya, kendine özgü bir kültürel yetke kazanmaya başladığı anlamına geliyordu. Örneğin birtakım temel güdülerin insan davranışlarını yönettiği düşünülüyor, birtakım yasalara bağlanan bu davranışların önceden kestirilebileceğine inanılıyordu. İnsan zihninin, insan doğasının belli bir yapısı olduğu; bu yapının gözlem ve deney yoluyla açıklığa kavuşturulabileceği düşünülüyordu.

Bu durumun en iyi anlatımını XVIII. yüzyılda Condorcet’nin yapıtında buluruz. Condorcet *Esquisse d’un tableau Historique des progrès de l’esprit humain* adlı yapıtında şunları söylüyordu: “İnsan hemen hemen tam bir güvenle, yasalarını bildiği olguları önceden görebiliyorsa; yasalarını bilmiyor olsa bile, deneye dayanarak, geleceğin olaylarını büyük bir olasılıkla önceden görebiliyorsa; insanlığın, tarihinin sonuçlarına göre, gelecekteki yazgısının resmini doğruya yakın bir biçimde bilme çabasını neden düşsel bir çaba diye görelim? Doğa bilimlerine duyulan inancın tek temeli, evrendeki olguları yöneten yasaların, bunlar bilinsin bilinmesin, zorunlu ve değişmez olduğu düşüncesidir; öyleyse ne diye bu ilke doğanın başka işlemleri için olduğu kadar insanın düşünsel ve ahlâksal gelişmesi için de doğru olmasın?”. (Mill 1974: 832)

Evrendeki olguları yöneten yasalar zorunlu ve değişmezdir. Doğa bilimi geleceği bu zorunlu ve değişmez yasalar sayesinde önceden kestirebilmektedir. Doğa felsefesi için doğru olan bu ilkenin insanın düşünsel ve ahlaksal gelişmesini konu edinen moral felsefede de geçerli olmasını umabiliriz. Yeter ki bu alanda sayıdan ve değişmezlikten, gözlemlerin tamlığından gelen kesinlikten daha büyük bir kesinlik beklemeyelim. XVIII. yüzyıl filozofları bu düşüncelerle doğa bilimi benzeşimine dayalı bir “insan doğası bilimi” kurmak istiyorlardı. İnsan dünyasını araştırmanın, doğayı anlama çabasının kesintisiz bir devamı olduğu düşünülüyordu. Zaten aydınlanmanın büyük yapıtı *L’Encyclopédie* de “doğa bilimleri” ile “insan bilimleri” arasında ancak çok sonradan ortaya çıkan bölünmeye dayalı bir bilgi tasarımına dayanmaz. “İnsan doğası biliminin” adı bile doğa bilimiyle benzeşim kurularak konmuştur.

XIX. yüzyılda Auguste Comte her doğa biliminin olguları belirlemeyle başlayıp, bu olguların nedensel bağlantılarını ortaya koyarak devam ettiğini söyler. Bundan

hareketle Comte, insan yaşamına ilişkin olguları keşfetmekle başlayıp, bu olgular arasındaki bağlantıları keşfetmekle devam edecek toplumbilim denen yeni bir bilim olması gerektiğini düşünüyordu. Doğa dünyası ile insan dünyası arasında ayırım gözetmeyen bu pozitivist bakış açısı, bilim olmanın ölçütü olarak yasa koymayı ve gerek olgularını gerek bu olgulara ilişkin yasaları matematiksel çerçevelerle dile getirmeyi görüyordu. Örneğin John Stuart Mill “moral bilimlerin gecikmişliğinin çaresi onlara doğa bilimlerinin yöntemlerini uygulamaktır” diyordu. (Mill 1974: 925) Bu yüzyılda doğa bilimi ile insan bilimi arasında bir bölünme şöyle dursun, bilgi adını hak eden bilginin ancak (doğa-)bilimsel bilgi olduğu düşünülüyordu. Bu bakışa göre tek bir gerçeklik vardı: doğa gerçekliği; bu gerçekliğe yönelecek tek bir bilim vardı: Doğa bilimi. Fizik, kimya, toplumbilim, tarih gibi “bilimler” bu tek gerçekliğin farklı “görünümelerini” ele alıyorlardı. Doğa bilimleri ile insan ya da toplum bilimleri arasında nesne farklılığına dayalı bir ayırım yapılsa da, *aynı cinse* bağlı iki tür bilim tasarlanıyordu.

Bu çarpıtmayı gören Dilthey oldu. Ona göre tek değil, en az iki gerçeklik vardı: doğa ve kültür dünyası. Açıklanmayı bekleyen doğa gerçekliğinin yanı sıra, anlaşılmayı bekleyen bir imler, simgeler, düşünceler, tasarımlar, normlar, kurallar alanı, bir tinsel alan vardı. Kısaca, insanın kendisi için kurup içinde yaşadığı, amaç-eylem örüntülerinden oluşan bir anlam dünyası... Bu anlam dünyasını ancak onun yapısına uygun, yöntemleri doğa biliminin yöntemlerince çarpıtılmamış bir bilim ele alabilirdi. Aynı cinse bağlı iki ayrı bilimden değil, iki *ayrı cins* bilimden söz ediyordu Dilthey. “Tarihçinin yargılarının, iktisatçıların vardığı sonuçların, hukukçuların kavramlarının temelinde yatan, bunların kesinliklerini belirlemeyi olanaklı kılan nedir?” diye soruyordu. “Tek tek bilimlere kesinliklerini ve birbiriyle bağlantılarını veren ilkeler bütününe sağlam temelleri nerede?”. (Dilthey 1979: XVII)

Comte’un ve John Stuart Mill’in bu sorulara yanıtları, Dilthey’a, doğa biliminin kavramları ile yöntemlerini uygulamak için tarihsel gerçekliği çarpıtmak gibi geliyordu. Ona göre her bilim deney bilimidir, ama her türlü deneyin kaynağı ve geçerliliği bilincimizin koşullarında, doğamızın bütünündedir. Bu bakış epistemolojik bakıştır ve modern bilim başka bakış tanımaz. Tin bilimlerinin bağımsızlığı da, temelini bu bakış açısında bulur. Bu bakış açısından, tüm doğa tasarımı, “soluk bir gölge olarak”, bizden gizli bir gerçeklik olarak kendini gösterir. Buna karşılık, olduğu gibi gerçekliğe ancak iç deneye verilmiş bilinç olgularında ulaşırız. Bu olguların çözümlenmesi tin bilimlerinin odağıdır. Tinsel dünyanın ilkelerinin bilgisi bu alanda kalır ve tin bilimleri kendi başına bağımsız bir sistem oluşturur.

Bu şu anlama gelir: Salt tasarım açısından dış dünya yalnızca fenomendir; oysa bizim isteyen, hisseden, tasarlayan doğamızda, dış dünya kendi kendimizle aynı zamanda ve bu dış gerçeklik kadar kesin bir biçimde verilmiştir; dolayısıyla salt tasarım olarak değil, yaşam olarak verilmiştir. Biz bu dünyayı nedenlerden etkilere gitmenin sonucu

olarak bilmeyiz. Bu neden etki tasarımlarının kendileri, istencimizin yaşamından gelen soyutlamalardır yalnızca. (Dilthey 1979: XIX)

Dilthey, *Einleitung*'da, nesnesi tarihsel, toplumsal gerçeklik olan tüm bilimlere "tin bilimleri" (*Geisteswissenschaften*) adını verir (1979: 4) Dilthey'a göre, dilsel kullanım 'bilim'den bir ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler bütünüdür. İnsanlar arasında tarihsel olarak gelişen ve genel dil kullanımının insan, tarih ve toplum bilimleri adını verdiği bu düşünsel olgular bizim "egemen olmak" değil, "kavramak" istediğimiz gerçekliği oluştururlar. Deneysel yöntem, bu bilimlerden, tarihsel ve eleştirel olarak çözümlemek üzere, düşünmenin bu alandaki sorunlarını çözmekte kullandığı tek tek işlemlerin değerini çıkarmamızı ister. Öznesi insan olan bu gelişmenin gözlenmesi yoluyla, bu alanda bilmenin ve anlamanın yapısının açıklanmasını ister. Ama bu, Dilthey'a göre, pozitivistlerin kullandığı yöntem ters düşer. Pozitivistler bilim kavramını daha çok doğa bilimi uğraşısında geliştirilmiş bir bilgi tanımından çıkarır, o temel üzerinde hangi çeşit düşünsel etkinliklerin bilim adını hak ettiklerine karar verirler. Öyle ki, kimileri keyfî bir bilgi kavramından hareketle, dar görüşlü bir biçimde, büyük ustaların yazdığı tarih yazılarının bilim statüsünü reddetmişlerdir. Kimileri de temelinde buyrukların bulunduğu bilimlerin gerçeklik hakkında yargıda bulunmaması gerektiğini, bunların gerçekliğin bilgisine dönüştürülmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. (1979: 5) Bilim kavramı altına giren düşünsel olguların toplamı, genellikle iki öbeğe bölünür. Birine doğa bilimi adı verilir, öteki içtense genel olarak kabul edilmiş bir ad yoktur. Dilthey düşünsel dünyanın bu öteki yarısını, "tin bilimleri" diye adlandırmayı uygun görür. Bu ad alışılmış ve genel olarak anlaşılır hale gelmişse de, bu, J.S. Mill'in *Logic*'inin geniş ölçüde kabul görmüş olmasından ötürü değildir (Mill, *System of Logic*'te, 'moral sciences' deyimini kullanır; 1974: 833). Ama bütün öteki adlandırmalarla karşılaştırılınca, bu ad en az uygunsuz olanıdır.

Dilthey'in yapıtı böylece doğa bilimi ile insan bilimi arasında nesne farklılığından ileri gelen bir bölünmeye işaret ediyordu. Nesnesi farklı olan bu iki bilimin yöntemleri de farklı olmalıydı. Neden-etki bağlantıları ortaya koyan doğa biliminin "nedensel açıklamalar" aramasına karşılık, amaç-eylem bağlarının ardına düşen tin bilimleri "yorumlayarak anlamaya" yönelmeliydi.

* * *

Ancak İngiltere'de henüz böyle bir bölünme yoktu. XIX. yüzyıl İngiliz düşünce dünyasının, 'bilim' sözcüğünü, Alman tarih okulunun yukarıda sözünü ettiğimiz kaygılarını duymaksızın, daraltılmış bir anlamda yalnızca "fizik" ve "doğa" bilimlerine göndermede bulunmak üzere kullandığını ve bu kullanımın XIX. yüzyıl ortalarında

yaygınlaştığını belirtelim. Stefan Collini, *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nde 'bilim' sözcüğünün bu anlamıyla ilgili 1860'ların öncesinden hiçbir örnek verilmediğini söylüyor. Örnek olarak verilen ilk alıntı şudur: "Bizler... 'bilim' sözcüğünü, İngilizlerin genelde verdiği anlamda, yani teoloji ile metafiziği dışlayarak, fiziksel ve deneysel bilimi anlatmak için kullanacağız" (Snow 2001: 7). 'Bilim adamı' deyimine yerleşiklik kazandıran kişi de, bu deymi 1840 tarihli *The Philosophy of the Inductive Sciences* adlı kitabında kullanan William Whewell'dir. (Snow 2001: 8)

Ne ki, 'bilim' sözcüğüne bu anlamı yükleyen İngiliz düşünce dünyası henüz bilime eğitim alanında bir yer kazandıramamıştı. Bilim okullarda öğretilmiyordu. Cambridge'de bir doğa bilimleri dersi verilmeye başlaması için 1850 yılını beklemek gerekmişti. Eğitim alanında bilim, küçümsenen, hatta aşağılanan bir etkinlik olarak görülmeye devam ediyordu. Bunun nedeni de klasik kültürün (edebiyatın, felsefenin ve matematiğin) egemenliği idi. Bilim, müfredatta eşit yer bulabilmek için her düzeyde mücadele etmek zorunda kaldı. Özellikle uygulamalı bilimler hem eğitim hem de sanayi dünyasında ikincil bir faaliyet olarak görülmeyi sürdürdü. (Snow 2001: 9) 1880'de T.H. Huxley, geleneksel eğitimin savunucularına meydan okuyor, bilimin de kültürün bir parçasını oluşturduğunu, ulusun refahına vazgeçilmez bir katkıda bulunduğunu savunuyordu. 1882 yılının Rede Konferansını veren M. Arnould ise, Huxley'nin 'bilim' sözcüğünü İngilizcedeki anlamıyla kısıtladığını, dillerin ve tarihin incelenmesinin de sistematik bilginin, yani Almancadaki *Wissenschaft*'ın parçası olabileceğini; "edebiyat" kategorisinin de yalnız *belles-lettres*'i değil, Newton'un *Principia*'sı ve Darwin'in *Türlerin Kökeni* de dahil büyük klasiklerin tümünü içermesi gerektiğini ileri sürüyordu. (Snow 2001: 11-13)

Snow'un "iki kültür" ayrımının, bu tartışmaların şekillendirdiği bir düşünsel ortamda, tamamen "bilimci" bir bakış açısıyla yapılmış bir ayrım olduğu söylenebilir. Bu bakış açısı insan, toplum ve kültür bilimlerine, bunların kendilerine özgü bir "kültür" oluşturduklarını algılayamayacak ölçüde uzaktır. Snow bu bilimlerin "efsanelerle değil olgularla ilgili olduğunu" anlamayı başarmıştır; ancak yine de anlamamış görüldüğü şey, efsanelerin varlığının da bir olgu olduğu, dolayısıyla bilim konusu olabildiğidir: Snow'a rağmen efsanelerle ilgilenen bilimler vardır.

Benim bu yazının sonucu olarak ileri süreceğim sav, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda "doğa bilimi kültürü" ile "edebi kültür"ün ayrışmasıyla başlayıp "doğa bilimleri-kültür bilimleri" çatışmasıyla devam eden bölünmenin, XX. yüzyılın ortalarında, "kuramsal bilim" ile "uygulamalı bilim" arasında bir çatışmaya yol açtığı şeklindedir. Snow'un eleştirisinin açıkça gösterdiği budur. Çünkü onun bakış açısının hışmından kurtulabilen iki alan vardır yalnızca: Mühendislik ve tıp. Ona göre, sanayi devriminin yarattığı zenginliği ve refahı bu iki uygulamalı bilime borçluyuz. "İnsan kardeşlerimizin" çoğunun yetersiz beslenmesine ve erken yaşta ölmesine engel olacak bilimler bunlardır. Zenginliğin yaratılmasında en büyük payın sahibi olan uygulamalı bilim, onun paylaşılmada da başrol oynayabilir.

XIX. yüzyılda Nietzsche “bilimsel yöntemin bilim karşısındaki zaferi”nden söz etmişti. Pozitivist, tarihsiz bilim anlayışının egemenliğini ilan ediydi bu. Şimdiyse “uygulamalı bilimin kuramsal bilim karşısındaki zaferi”nden söz etmenin zamanı geldi. Bugün artık bilimsel etkinlik “pratik” sonuçlar elde etme amacını taşıyor yalnızca. Teknolojideki baş döndürücü gelişmeler bilimsel bilginin ilerleyişiyle karıştırılır oldu. “Arada bir kuramsal araştırmaları –*fundamental research*- yüreklendiriyorlarsa da, uygulanmalarını bekledikleri ölçüde yapıyorlar bunu”. Bu yüzden kuramcılar da çoğu kez yönlerini şaşıyor, toplumu kuramsal araştırmacının er geç “gelir” getireceğine inandırmaya çalışıyorlar. (Koyré 2000: 277)

Uygulamalı bilimin her şey, kuramsal bilimin hiç olduğu bir çağdayız. Bir zamanlar edebi entelektüelin bilim adamı karşısındaki durumu neyse, bugün matematikçi ile kuramsal fizikçinin mühendis ile hekim karşısındaki durumu o. “Big bang”den, “kara cisim”den söz eden kuramsal fizikçinin, mühendis ile hekimi, “efsanelerle değil, olgularla uğraştığına” ikna etmesi gerekiyor. Felsefecinin, toplumbilimcinin, tarihçinin durumu daha da güç; onlar efsanelerle de uğraşıyorlar ve uygulamalı bir bilim olan psikiyatrinin de neredeyse tüm temel kavramlarını efsanelerden almış olduğunu göstermeleri bir şeyi değiştirmiyor.

Kuramsal bilim ile uygulamalı bilim arasında elbette sıkı bir ilişki, bir etkileşim vardır. Modern gökbilimin tarihi teleskobun tarihine sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak, Koyré’nin dediği gibi, kuram hiçbir zaman doğrudan doğruya pratiğe götürmediği gibi, pratik de kendiliğinden kuramı doğurmaz. Örneğin geometriyi bulmuş olanlar Nil Vadisindeki tarlaları ölçmesi gereken Mısırlılar değil, ölçmeye değer hiçbir şeyleri olmayan Yunanlılardır. “Bilimin doğması ve gelişmesi için, boş zamanı olan insanların bulunması gerekir; ama bu yetmez; *leisured classes* üyeleri arasında, doyumlarını anlamada, *theoria*’da bulan insanların da ortaya çıkması gerekir. Yine, bu *theoria* etkinliğinin, toplumun gözünde bir değeri olması gerekir.” (Koyré 2000: 255-56).

Modern bilim pratik ve etkin niteliğinden ötürü övülüp yüceltilmiştir. Bacon’ı izleyerek, insanı saygılı bir seyirci olmaktan çıkarıp “doğanın efendisi” kılmak için, *praxis* adına *theoria*’yı bir yana bırakmıştır bilim dünyası. Üniversitelerde, en azından bizim üniversitemizde durum budur. Oysa bilim özü bakımından *theoria* etkinliğidir; bu etkinlik “gelir getirmez” ama zanaatçının sultasına da bırakılamaz.

Kaynakça

Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Band I, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1979.

Koyré, A., *Bilim Tarihi Yazıları*, Çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2000.

Mill, J. S., *System of Logic*, Collected Works of John Stuart Mill, Roudledge and Kegan Paul, Toronto, 1974.

Snow, C. P., *İki Kültür*, Çev. Tuncay Birkan, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2001.

Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (zen), Birlikte Yaşamak (suzen) ve İyi Yaşamak (eu zen)

Hatice Nur Erkızan

“İyi yaşamak insanın asıl ereğidir; fakat bu önce yaşamayı ve birlikte yaşamayı gerektirir.”

Ben burada Aristoteles'te sosyal bilimin olanaklı olup olmadığını değil, esas olarak onda *politike*'nin ne tür bir bilim olarak kavrandığını sorun edeceğim. Bu incelemede izlenilecek yöntem ise hiç kuşkusuz Aristotelesçi ruh ile uygunluk içinde olacaktır. Ben de Aristoteles'in yaptığı gibi önce, sosyal bilim üzerine olan ünlü ve önemli görüşlere (endoxa) kısaca değinerek Aristoteles'in sosyal bilim anlayışının ne olduğunu ve onun günümüzdeki sosyal bilim anlayışlarından farklı olan ve hatta onlardan üstün olan yanlarının neler olduğunu göstermeye ve açık kılmaya çalışacağım.

Aristoteles'in sosyal gerçekliği incelemeyöntemi hiç kuşkusuz analitiktir. O nedenledir ki, ilgili alanının temel kavramlarının açık kılınması ve de temel problemlerin belirlenmesi son derece önemlidir. İnsanın ne olduğu, onun sosyal yanı ve içinde bulunduğu toplum ile ilişkisi açıklığa kavuşturulması gereken konuların başında gelir. Ancak bütün bunların yanı sıra göz önünde tutulması gereken en önemli soru, ne için; sorusudur. Ereksiz ve işlevsiz bir sosyal bilim anlayışı, Aristoteles için, anlamsız ve boştur.

Aristoteles'in zamanında sosyal bilimin anlamı ve işlevi üzerine olan tartışmalar esas olarak Sofistler ile Platoncular arasında idi. Birincilere göre; *nomoi* (insanın koymuş olduğu yasalar) doğadan bağımsız veya doğa karşıtı idi. Buna karşın Platoncular; iyi veya doğru *nomoi*'nin “evrensel iyi”den bağımsız olmadığını ve onların aynı zamanda doğada da geçerli olduğunu iddia ettiler. Şimdi günümüzdeki tartışmalara baktığımızda geçmiştekilerle bütünüyle aynı olmasa bile sosyal bilimler hakkında benzer tartışmaların yaşandığı görülmektedir. En önemli ve sert tartışmaların ise esas olarak mantıksal empirizm ve hermeneutik arasında yaşandığı söylenebilir. Mantıksal empirizm 19. yüzyıldan bu yana çeşitli biçimlerde varlığını ve etkisini

sürdürmüş bulunmaktadır. Hermeneutik ise etki alanını gittikçe daha geniş bir alanda hissettirmeye başlamıştır denilebilir. Her iki anlayış açısından temel sorun; insan dünyasında, insan ilişkilerinde nedensel belirlenimciliğin diğer alanlarda olduğu gibi geçerli olup olmadığıdır. İlginçtir ki; Aristoteles her iki taraftan da övgüler almıştır. Başka bir ifadeyle, sözü edilen anlayışların önde gelen temsilcileri kendi kuramsal kökenlerini Aristoteles'in düşüncelerinde bulmayı arzu etmişler, ummuşlardır denilebilir. Mantıksal empiristler tarafından Aristoteles, politik ve kültürel olayları, yani insan gerçekliğini empirik analize tabi tutan ilk kişi olarak kabul edilirken hermeneutik anlayışı benimseyenler, Aristoteles'i, insan bilimlerini özgürleştiren ve onu doğa bilimlerinin baskısından kurtaran filozof olarak tanımlamıştır.

Aristotelesçi sosyal bilim anlayışı her iki anlayışın temelinde bulunan bazı ortak paydalara sahiptir; ama o, her iki anlayışta da ortak olan doğa hakkındaki varsayımı bütünüyle red eder. Bu varsayım basit olarak ifade edilecek olursa; Kartezyen ve Kantçı doğa anlayışıdır. Oysa açıklıkla söylenebilir ki; Aristoteles doğayı tamamen mekanik bir sisteme indirgeyen her türlü kavrayışın karşısındadır. Bu saptamanın kendisi ele alınan konu açısından çok büyük bir öneme sahiptir; çünkü insanı ve doğal olarak onun eylemlerini ya doğal zorunluluk temelinde ya da ondan bütünüyle kopararak ele almada yanıtlanması ve açığa kavuşturulması gereken temel bir konudur.

Yukarıda kısaca değinildiği gibi; Aristoteles doğayı ve insanın doğadaki yerini tamamen farklı kurar. Ona göre, nasıl ki insan asla evrensel iyyinin soyutluğu içinde kavranamazsa, onu Kraytlosçu ontolojinin içinden de kavramamız olanaklı değildir. Varlığın/var olmanın çeşitli anlamları/olanakları vardır. O nedenle; onları tekliğe/atomik yalnızlığa mahkum etmenin hiçbir anlamı yoktur; çünkü bu varlığın/var olmanın kendisine karşıdır. Aristoteles'in düşüncesinde, tüm bunlardan dolayıdır ki; doğa ve insan, doğa ve kültür arasında bir yarıлма, bir parçalanma söz konusu değildir. Böyle bir kavrayışın sonucu olarak da Aristotelesçi bağlamda teori ile pratik, doğa bilimleri ile *politike* (sosyal bilimler) arasında karşıtlıktan söz etmek bütünüyle anlamsızdır.¹

Wright'ın sosyal bilimde Galileci ve Aristotelesçi geleneklerden söz etmesi ele alınan konu açısından çağdaş tartışmalara ışık tutucu niteliktedir. Bir farkla ki, Wright hermeneutik yaklaşımı Aristotelesçi olarak niteler.² Empiristler, genel olarak, insan

1 Çağdaş Aristotelesçi filozoflar arasında homojen bir sosyal bilim anlayışından söz etmek imkansızdır. Doğrusu; günümüzdeki Aristoteles yorumlarının, genel olarak, tam anlamıyla bir benzerlik gösterdiği söylenemez. Ben burada oldukça genel bir sınıflamayı ifade etmekle yetineceğim. Günümüzdeki belli başlı Aristotelesçi yaklaşımlar: Analitik Aristotelesçilik, Radikal Aristotelesçilik, Gelenekselci Aristotelesçilik. Bu konuda daha fazla bilgi için şu çalışmaya bakılabilir: J. R. Wallach, "Contemporary Aristotelianism", *Political theory* (Vol. 20, no. 4) 1992, 613-641. Elbette sosyal bilim oldukça modern girişim ama insan üzerine düşünme hiç kuşkusuz çok eskidir. Ve Aristoteles'te *Politike*, içeren konular açısından düşünüldüğünde sosyal bilimlere tekabül eder. Fakat bu Aristotelesçi sosyal bilim yönteminin günümüzdeki sosyal bilim yöntemi/yöntemleri ile aynı olduğu anlamına gelmez. Ve ben bu çalışmada daha çok radikal Aristotelesçiler tarafından benimsenen, örneğin; S. G. Salkever, M. C. Nussbaum, sosyal bilim anlayışını izlemeye çalışacağım.

Sosyal bilimlere ilişkin kapsamlı bir çalışma için Doğan Özlem'in özellikle şu çalışmasına başvurulabilir: *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilim*, İnkılap, İstanbul, 1999.

2 Salkever, S. G; "Aristotle's Social Science", *Political Theory* (Vol. 9, 479-508) 1981, s. 480-481).

davranışlarının Galileci doğa bilim örneğinde açıklanabileceğini öne sürdüler. Buna göre, olgular ve olaylar test edilebilmeli ve ölçülebilmelidir. Uygulamada farklılıklar olabilir; ama onların hepsi tarafından ortak olarak paylaşılan düşünce şudur ki, sosyal bilim mantığının esas olarak doğa araştırmalarında geçerli olan bilimsel yöntemden ayrı olamayacağıdır. Buna ek olarak, onlar yöntemsel monizmi de kabul ederler ve matematiksel fiziği sosyal bilimselliği açıklamak için ideal formu ve aracı olarak görürler. Böyle bir araştırmacının esas amacı ise, hiç kuşkusuz, tahmin ve kontrol etmedir. Ve bu anlayışa en büyük ve en radikal eleştiri W. Dilthey'den gelir. Temel eleştirisi; insanın doğa bilimlerinde olduğu gibi, bir obje, bir nesne olmadığı, başka bir ifade ile, insanın kendine özgü bir varlık olduğu ve insan ilişkilerinin de bağlama bağlı olduğudur ki bu bağlamın kendisi esas olarak insanın tarihselliğidir. Bir insanın eylemlerinin anlamını anlamak için o eylemin içinde meydana geldiği dilsel ve düşünsel yapıyı tarihsel bağlam içinde kavramak gerekir. Bundan dolayıdır ki; sosyal bilimcinin yöntemi doğa bilimcininkinden farklıdır ve onun yapacağı şey belli bir yaşam biçimini veya sosyal bağlamı anlamak ile sınırlıdır.³ Dolayısıyla, yorumsamacı/anlamacı sosyal bilimcinin yaptığı şey ya da iş, bir atasözünün neyi ifade ettiğini bilmeye, bir şiirin anlamına vakıf olmaya veya bir espiriyi yakalamaya benzer. Ve buna göre; bir sosyal bilimcinin en büyük yanlışı etnosentrizm ve indirgemecilik olacaktır. Böylelikle, bir bakıma, sosyal bilimci, iyi bir sosyal bilimci aslında insanı/toplumu iyi okuyan biri olarak düşünülebilir. Çünkü, o, evrensel ve zorunlu yasalar peşinden koşmaz. Onun amacı ne tahmin etme ne de kontrol etmedir. Fakat, belli bir eylemi, belli bir insan davranışının anlamıdır, yorumlamadır. Yorumlamanın da bir açıklama olabileceği yolundaki itirazı yanıtlama ise başka bir çalışmanın konusu olarak burada ertelenecektir.

Şimdi yaklaşık olarak bir yüzyıldan fazla devam eden bu yöntemsel tartışmalar son derece tuhaf bir özellik göstermektedir. Alanın önde gelen dergilerine bakıldığında empiristlerin kesin bir zafer kazandığı söylenebilir. Öte yandan; eğer sosyal bilimlerdeki teorik tartışmalara bakılacak olursa çok farklı bir durum ile karşı karşıya olunduğu söylenebilir. Bu durumun özet ifadesi, Wittgenstein'in ve Heidegger'in çocuklarının ellerinin altında mantıksal empirizmin felsefi yıkılışıdır. Ve ayrıca, C. Taylor'ın belirttiği gibi, *aslında yıllarca pozitivist doğa bilimlerine karşı direnmekten omuzları çöken Diltheyciler şimdilerde neredeyse hermeneutiğin evrensel zaferini gerçekleştirmek üzereler*.⁴ Fakat özetlenecek olursa; en azından yönetime ilişkin tartışma sonuca ulaşmış gibi görünse de, gerçekte birbiriyle hiçbir biçimde uzlaşmayan bu iki farklı anlayışın varlığını yine de devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu sosyal bilimlere ilişkin sorunun çözümlendiği anlamına gelmez. Gerçekte; sorunun esaslı çözümü bir yana; imdi sorun ikili bir bölünmeye tabi tutulmuştur. Bu mutsuz bölünme teorik kavrayış ile sosyal-bilimsel pratik bağlamında hermeneutik ve empirizm arasında

3 Özlem, Doğan; *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılap, İstanbul, 1998.

Metinlerle Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Dersleri, İstanbul, 1996

4 Teylor, Charles; "Understanding in Human Science", *Review of Metaphysics* 34, 1980, s. 25-38.

derinleşerek devam etmektedir. Yeni olan şey, yöneme ilişkin tartışmanın sosyal bilimin doğasının ne olduğunun, işlevinin ne olduğunun önüne geçmiş olmasıdır. Fakat şu da bilinmelidir ki; yöneme ilişkin sorunlar kendi içinde çözülemez; o insanın ne olduğu sorunu ile bağlantılı olarak ele alınmak durumundadır. Empiristler insan eylemleri ile doğal bulgular arasında özsel bir farklılık görmedikleri için doğa bilimlerinin yöntemlerini insanın tüm etkinlik alanına da uygularlar. Onlar yöntemsel gereklilikleri test edebilmeye ve ölçmeye bağlı kılırlar. Hermeneutiğin buna yanıtı ise, empirizmin teorik açıklık adına insan gerçeğini çarpıtmasıdır. Çünkü ona göre; insanlar kendi eylemlerinin kurallarını/ilkelerini yarattığı gibi. O nedenle; insanın yapıp etmeleri, betimlenebilir, anlaşılabilir, yorumlanabilir ama evrensel kurallara/ilkelere göre açıklanamaz. Çağımızda önde giden bu iki *endoxa* ve onların içerdiği sorun/sorunlar yeni bir alternatif düşünmenin gereğine ve önemine işaret eder. İşte tam da bu noktada Aristotelesçi bir sosyal bilim anlayışının diğer sözü edilen her iki yaklaşıma karşı bir alternatif olma olanağı belirir.

Aristotelesçi sosyal bilimin temel itirazları belli başlı olarak şöyle ifade edilebilir:

1) Hermeneutik, doğa bilimlerinin araştırma yöntemlerine karşı pratiği savunur. Fakat o bunu yaparken sosyal bilimcinin bakış açısını öznenin bakış açısından tanımlar ki bu anlamlar arasında karşılaştırma yapmayı engeller. Ve bu da hiç kuşkusuz sosyal bilimcinin diğer öznelere adına anlamaya yetkili bir büyük özneye, evrensel bir özneye dönüşme tehlikesini bağrında taşır ve bunun kaçınılmaz sonucu hermeneutikçilerin o çok korktuğu evrenselcilik ve entellektüel totalitarizmdir. Ayrıca ve birincisinden çok daha önemli olan bir diğer nokta; kendisini anlamaya hasreden sosyal bilimcinin anlama adına eleştiriden vazgeçmesidir. Yani anlama dolayımı ile insanın tüm yapıp etmelerinin belli bir kavrayış içinden kurgulanması, kurulmasıdır. Olanı/olanları anlamak ile kendini sınırlayan bir sosyal bilim ve bilimci ise rüya yorumlayıcısından ileri gidemez.

2) Empirizme gelince; o, insana ve insan yaşamına özgü olan birçok şeyi dışarıda bırakır, örneğin; değer, amaç, yönelmişlik gibi. Bu ise, sosyal bilimciyi insan gerçeğini kaybetme pahasına doğal bilimciye yaklaştırır. Fakat her ikisinde de eksik olan yaşam biçimlerinin eleştirilmesinin bir tarafa bırakmasıdır. Daha açık bir ifadeyle; onların felsefi eleştiriye yaşamın dışında bırakmasıdır. Bu ise, eylemin içinde meydana geldiği yaşama biçimini eleştiriden muaf tutma gibi çok tehlikeli bir yönü içinde barındırır. Oysa sosyal yapı/düzen ve biçimin *rasyonel* olup olmadığı, iyi mi kötü mü olup olmadığı düşünülmeden sosyal bilimin anlamı ve önemi her ne olursa olsun anlamsız kalacaktır. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi, sosyal bilim özellikle insan yaşamının ayrılmaz duyarlılıklarına gönderme yapar ve onlardan hareket eder.

Yukarıda sözü edilen her iki yaklaşımın benimsediği bir başka konu da şudur: Kendine özgü olan doğal olamaz, doğal olan da kendine özgü olamaz. Buradan varılan sonuç ise şudur: Eğer insansal etkinlikler kendine özgü ise doğal olamazlar;

yok onlar doğal ise, kendine özgü olamadıklarından dolayı değerli de olamazlar. Modern felsefeyi ve bilimi baştan başa kuşatan bu varsayımın kendisi doğa ve akıl, neden ve kavram dikotomilerinde kendini açık kılar. Oysa Ramsey'in *Matematiğin Temellendirilmesi*'nde belirttiği gibi, belki de, doğru her iki bakış açısının dışındadır ve bu da henüz düşünülmemiş olan üçüncü bir alternatif de olabilir. Ve biz doğruyu her iki bakış açısını da reddetmek suretiyle bulabiliriz. Sözü edilen yaklaşımların dışında yeni bir sosyal bilim anlayışına yönelinmesinin mantıksal temeli buna dayanır ki, bu özgün olan ile doğal olan arasındaki ayrımı temelden red eder.⁵ Ve Aristotelesçi sosyal bilimin kurucu ilkesi olan bu yanı ele alınmadan önce, Aristoteles'in insan eylemlerine ilişkin kavrayışı üzerinde durulması gerekmektedir.

Aristoteles, Praksis ve İnsan Üzerine

Günümüzde sosyal bilimleri konusu olarak düşünülen tüm problemlerin Aristoteles'in etik ve politika üzerine olan çalışmalarında ele alındığını söylemek yanlış olmayacaktır, her ne kadar retorik tümüyle dışarı da bırakılamasa da. Ve bu çalışmada esas olarak onun etik ve politika üzerine olan yapıtları üzerinde durulacaktır.

Aristoteles'in sosyal bilim alanındaki iki büyük çalışmasının girişinde ifade edilen düşünce şudur: *Bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar.*⁶ Şimdi bu bize insan eylemlerinin yönelmişliği/amaçlılığı yanı sıra bir de şunu gösterir: İnsanın yapıp etmeleri/eylemleri doğadaki bazı olaylardan farklılık gösterir;örneğin kalbimizin hareketleri, gözlerimizin açılıp kapanması ve daha da ilginç gözün renkli olması ki o gerçekte hiçbir amaca hizmet etmez. İnsan eylemlerinin yönelimli olması onun istenç ile olan bağlantısını da ifade eder (*hekon*). Aristoteles'e göre; bir eylemin istence bağlı olup olmadığı ancak eylem gerçekleştiğinde söz konusu olabilir. Çünkü bir eylemi istençli eylem yapan şey hareketin ilkesinin kişide olmasıdır. Ve özgür eylem diğer olaylardan eylemi gerçekleştirme gücünün öznede bulunması bakımından ayrılır. Fakat bu, insana özgü olan bir yanın (yani doğal olmayan) veya insandaki aşkın bir yeteneğin ifadesi, yansıması değildir.⁷ Öteki canlılar da insanlar kadar istemli hareket yeteneğine sahiptirler; çünkü hareketin içkin ilkesi olan şey ne akıl ne de istektir, fakat bilinçli arzudur ki o bütün canlılarda ortaktır. Arzu ise, her zaman belli bir arzu nesnesine yöneliktir. Dolayısıyla; arzunun yokluğunda ne obje ve ne de onun algılanması hiçbir harekete neden olmaz. Şimdi bu bakımdan; insanın eylemleri ile hayvanın hareketleri birbirinden farklı değildir. Bununla beraber Aristoteles *Etik*'te şöyle der: Eylem açısından düşünüldüğünde *psyche*'de üç şey vardır: "Algılama, akıl ve arzu. Algılama eylemin başlatıcısı olamaz; çünkü yarasarlar da algılarlar; ama biz onları bundan dolayı eylemde bulunan varlıklar olarak düşünmeyiz."⁸ Şimdi akla gelince; o, kendi başına asla harekete neden olamaz, kendi başına hiçbir şeyi hareket

5 *Supra* note, 2, s. 484. *Supra* note; 2, s. 484.

6 Nicomachean Ethics: 1094 a 1-2; Politics: 1252 a 1-4.

7 Nicomachean Ethics:

8 *Nicomachean Ethics*: 1139 a 17-20. Aynı zamanda 1139 a 35-36

ettiremez. O nedenledir ki, *politike*'nin konusu *ta pratakta*, yani eylemi ilgilendiren şeylerdir. Ancak praxis insana özgü olmakla birlikte onun temsil edildiği herhangi bir yaratıcı bölüm yoktur. Eğer praxis insana özgü ise, bu belli anlamda insanın da aynı diğer canlılarda olduğu gibi arzulanmasından dolayıdır.

Aristoteles, hayal gücü (*phantasia*) ve arzu arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Ona göre, hayal gücü olmadan herhangi bir arzunun olması da söz konusu olamaz.⁹ Çünkü kendinde iyi veya kendinde arzu edilir hiçbir şey yoktur. Aristoteles burada Platoncu formları eleştirerek belli bir objenin veya yaşam biçiminin kediler için iyi hatta atlar için de daha arzu edilebilir olamayacağını söyler. Sonra, Aristoteles'e göre; canlılar kendi ereklere en iyi biçimde gerçekleştirdikleri zaman var olurlar. Ve *ergon* (işlev) ile *telos* (erek) arasından doğrudan bir ilişki vardır. Aristoteles için; *ergon telos*'tur ve *energeia ergon*'dur.¹⁰ Ve genel olarak canlıların zevkleri onların *ergon*'ları tarafından belirlenmiştir. Atlar, kuşlar, kelebekler kendi türlerinin genel olarak sevdikleri şeyleri severler. Ancak insanlar için aynı şey söylenemez. Aynı şeyler kimilerine hüznün kimilerine de mutluluk verir. O nedenle; hayvanlar için iyi sayılan şeyler türden türe değişirken insan söz konusu olduğunda durum oldukça farklıdır. Her insan için sevilen şeyler, tercih edilen şeyler ayrı olabilir ve bu da insanlar arasındaki eşitsizliğin en büyük nedeni durumundadır. İnsan eylemi bu bakımından da diğer istemli hareketlerden ayrılır. Aristoteles *Poitika*'da bunu şöyle ifade eder: "Bazı canlılar doğa ile yaşarlar (*phsysis*), bazıları alışkanlıklarla (*ethos*); fakat yalnızca insan *logos* ile yaşar; çünkü yalnızca insan *logos*'a sahiptir."¹¹ Ancak Aristoteles bu sözlerle insanı diğer varlıklardan ayırarak onu kutsamaya yönelmez. Onun işaret ettiği şey, insanın bilinçli seçim yapma (*prohairesis*) yeteneğine sahip olmasıdır ki, o ne tanrısal ne de aşkındır. Ve insan bu yetenek sayesinde canlıların en iyisi veya en kötüsü olma olanağını kendinde taşır.

İnsan kendi ereğini ne aşkın bir ışıkla ve ne de kendiliğinden bir güçle gerçekleştirebilir. İnsan bir doğa varlığı olarak belli bir işleve ve ereğe sahiptir. Ve o böyle bir varlık olarak, böyle bir canlı olarak politik/sosyal olan tek varlıktır. Fakat; insan devlet kurmaya yönelmeden önce bir arada yaşamaya yöneldi ve bu neden *oikos*'un *polis*'ten önce geldiğini de açıklar. İnsan önce kendi fiziksel varlığını korumak için beraber yaşamaya yönelmiştir; fakat politikanın amacı birlikte yaşamayı olanaklı kılmak değil; ama iyi yaşamayı gerçekleştirmektedir.

İnsanın Sosyal/Politik Bir Varlık Olması Üzerine

İnsanın politik bir varlık olduğu düşüncesi *Politika*'nın I. Kitabında ifade edilir. Aristoteles'e göre; insanı diğer canlılardan farklı kılan şey yalnızca onun *logos*'a sahip olmasıdır. Çünkü doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz, doğada hiçbir şey boşuna meydana

9 *De Anima*: 433 b 29.

10 *Nicomachean Ethics*: 1176 a 3-5; *Metaphysics*: 1050 a 22.

11 *Politics*: 1332 b 3-5.

getirilmiş değildir. İnsan *logos* sayesinde (*sumpheron ve blaberon*) kendi ilgilerini ve karşıtlarını, örneğin, doğru ve yanlış ayrımını yapabilir. Hayvan algı yolu ile iyiyi ve kötüyü algılar. Oysa insan ancak bir toplum içinde yaşayarak kendini var kılabilir ve de bu bakımdan ama diğer bakımlardan değil, *polis akios'a* ve bireye ön gelir. İnsan kendisi için iyi olanı seçme ve gerçekleştirme olanağını ancak *polis'te* bulabilir. Fakat, insanın böyle bir oluşumu gerçekleştirmesi ne doğal ve ne de zorunludur. O nedenledir ki, *insan telos'unu gerçekleştirmesi canlıların en iyisi fakat ondan ayrılınca en kötüsüdür.*¹²

Bu sosyal bilimcinin işlevini ve sosyal alanını da tanımlar. Ancak burada yanıtlanması gereken asıl soru şudur: iyi yaşamak ne demek? Onun politik yapılanma ile nasıl bir ilişkisi vardır? Hangi alanda politik yaşam iyi yaşamın koşulunu ifade edebilir? Sosyal yapı insanın kendi ereğini gerçekleştirmede nasıl bir etkiye sahiptir?

Aristoteles Etik'te insan olmanın arete (erdem) ile içsel ağıntısı üzerinde durur. İlgili çalışmada erdem; insanın kendini kendi ereğine uygun bir biçimde gerçekleştirmesi olarak tanımlanır. Bu bakımdan insanın ereği ne aşkın ideallerde yatar ve ne de evrensel ödev ilkesinde ona empoze edilir. İyi yaşama Aristoteles için iyi bir karaktere, iyi bir kişiliğe sahip olmakla olanaklıdır. Ve sosyal bilimcinin görevi, işi, iyi bir karakterin ne olduğunu, iyi bir kişiliğe sahip olmanın ne demek olduğunu araştırmaktır, bunun ne olduğunu açığa çıkarmaktır. Kategoriler'de hexis şöyle tanımlanır: *hexis belli bir niteliktir (poion) ve onunla şeyler ne ise odurlar.*¹³ Örneğin; hastalık ve sağlık bedeninin durumudur (*hexis*). Karakter söz konusu olduğunda durum sağlıklı olduğundan çok da farklı değildir. Bizim *psyche'miz* ve karakterimiz bedenimizle beraberdir ve o da bedenimiz gibi iyi veya kötü olabilir. Eğer erdem hexis ise, iyi eylem de ancak iyi insan tarafından gerçekleştirilebilir (*phronimos*). Ve bir eylem evrensel ilkelere bakılarak doğru veya yanlış olarak tanımlanamaz. Çünkü nasıl ki, bir doktor sağlıklı beden ne olduğunu bilmeden insanı tedavi edemezse; insanın ne olduğunu, iyi insan olmanın ne demek olduğunu ve en önemlisi de iyi eylemin ne olduğunu bilmeyen biri insanı bilemez. Dolayısıyla; bütün bunları bilmeyen ve de onları araştırmasının konusu yapmayan biri de sosyal bilimci olamaz.¹⁴

İnsan kendi kendine iyi olamaz ve insan kendi iyisini tek başına gerçekleştiremez. O bir toplumu, kültürü, eğitimi, yasaları gerektirir. Ve her kültür buna bir yanıt olarak düşünülebilir. İşte burada yaşamayı (*zen*), birlikte yaşamayı (*suzen*) ve iyi yaşamayı (*eu zen*) birbirinden ayırt etmek gerekir. Aristoteles, insanın iyi yaşamak için devlet kurduğunu söyler, yoksa yaşamak için değil. Devlet eğer bunu gerçekleştirebiliyorsa işte o zaman yönetmelikler, evraklar toplamı olmaktan çıkarak asıl anlamda devlet olur. Tersî durumda, o, yalnızca bir isim olarak kağıttan bir devlettir ve yalnızca bir isim olarak vardır. Öyle ki; o, belki de gizlenmiş bir despotizm, yani efendilerin köleleri üzerindeki egemenliğinden başka birşey değildir.

12 *Politics*: 1253 a 7-38. Ve Salkever'in ilgili yerdeki tartışmaya ilişkin yorumu için: supra note; 2, s. 488-489.

13 *Categories*: 8b 25-9a 13. Aynı zamanda şu pasaja da bakılabilir: *Metaphysics*: 1022b 4.

14 *Supra note*: 2, s. 491-492.

Önce de değinildiği gibi, insan kendi kendine ve kendi başına erdemli olamaz. Alışkanlıklar, eğitim, kurallar ve ilkeler bizi biçimlendirir. O nedenle; müzik eğitimi insanda doğru duyguların gelişimi açısından büyük bir öneme sahiptir. Sosyal varlık olma sürecinde iyi olanın, insan için iyi olanın toplumsal ve politik yapılanıma yansımaları gerekir. Ne iyilik ve ne iyi olma boşlukta gerçekleşmez. Salkever'n son derece yerinde belirttiği gibi; "Kişilik veya yaşama yolu yanlış temeller üzerinde kurulduğu gibi, bir toplumun veya kültürün de doğru olmayan bir yaşam üzerinde oluşması mümkündür"¹⁵ Dolayısı ile, sosyal bilimcinin işi var olan yaşamı/yaşamları yorumlamak değil fakat onlara gerekli eleştiriye yöneltmek insanın kendini gerçekleştirmesine ışık tutacak doğru bir insan kavrayışına giden yolu açmak için çaba göstermektir. İnsanın kendini gerçekleştirmesine yardımcı olmayan, başka bir ifade ile, bunu kendisine görev edinmeyen bir sosyal bilim Aristoteles için ne anlamlı ne de değerlidir. Ve böyle bir sosyal bilim anlayışı çok açık bir biçimde anlamacı/yorumsamacı sosyal bilim anlayışının amacına tümüyle karşıdır.

Ancak; kültürü eleştirmek ve onu reforme etmek hiç de kolay bir iş değildir. Bireyselliğin önemi ve karmaşık insan ilgileri bunun en önemli nedenidir. Ayrıca; sosyal bilimlerin kesinsizliğinin temelinde de bu gerçek bulunur: insanların farklılığı ve politik kurumların farklı yapılanma biçimleri. Ve *insanların eşitsizliği* bazılarının diğerlerinden daha iyi ya da daha kötü olduğu anlamına gelmez; tam tersine bu, daha çok, insanların doğuştan sahip oldukları yetenekler bakımından birbirlerinden farklı olduklarını ifade eder. *İnsan tanrı ya da canavar olabileceği gibi* her ikisi arasında bir varlık ta olabilir...

Politik yapılanma daha da karmaşık bir görünüm sergiler. Devletin esas işlevi insanın kendini gerçekleştirmesini sağlamak olmakla birlikte iyi yaşamadan önce yaşamamız ve birlikte yaşamamız gerekiyor. Yani, yaşamak (*zen*) ve birlikte yaşamak (*suzen*), iyi yaşamaktan (*eu zen*) önce gelir.¹⁶ Sosyal bilim insan için kendini gerçekleştirmenin gerekli ve olmazsa olmaz koşullarını belirleyebilir; buna uygun yasalara ulaşmak için çaba sarf edebilir. Aristoteles VII. Kitapta şöyle der: "İyi bir toplumda insanlar ne işçi ne de iş adamı gibi yaşamalıdır. Çünkü her ikisi de insanın kendisini bir bütün olarak *gerçekleştirmesine izin vermez*."¹⁷ Zaten politika da kendinde bir amaç değildir; o salt bireyin haklarını korumak için de var değildir. Onn amacı/işlevi insanın kendisini gerçekleştirmesinin sosyal/politik koşullarını yaratmaktır. Ve sosyal bilim işte tam da burada hem eleştirel ve hem de yol gösterici olma işlevine sahiptir. Yaşamı biçimlendirme sorusu sosyal bilimin alanını tanımladığı gibi işlevini de tanımlar.

Özetle; Aristotelesçi sosyal bilimin amacı insanların sahip oldukları düşünceleri onların yerine tekrarlamaktan ibaret olmadığı gibi insansal oluşumları bir atasözünün

¹⁵ *Supra note: 2*, s. 491; *Politics: 1276b 16* ve ilerisi.

¹⁶ *Politics: 1253b 29-30; 1280b 30-35.*

¹⁷ *Politics: 1328b 37-1329a 2; 1280b 6-12* ve *Nicomachean Ethics. 1160a 9-23.*

veya şiirin anlamını yakalamak ta değildir. Ayrıca; Aristotelesçi sosyal bilim insan ilişkilerini evrensel bir teoriye göre açıklama arzusunda olan empiristlerin rüyasını da paylaşmaz. Onun işlevi iyi bir yaşamı kurma ve yaratma ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü insan ancak ve ancak eylemde bulunarak kendini yaratabilir ki bu insan eylemlerini konu edinen sosyal bilim için de geçerlidir.*

* Bu incelemenin devamı başka bir çalışmada ele alınacaktır.

İskoç Aydınlanmacılığında Felsefe, Sosyal Bilimler ve Siyaset

Doğ an Göçmen¹

I. Giriş

İskoç Aydınlanmacılığına dair sistematik araştırmalar dünyaca ünlü İskoç üniversitelerinde dahi neredeyse 200 yıl boyunca ihmal edilmiştir. Bugün dahi örneğin Alman ve Fransız aydınlanmacılığına dair yapılan sistematik araştırmalara benzer bir araştırmadan bahsetmek mümkün değil. Konuya yaygın ilginin başlamasının 20-30 yıllık bir geçmişi var. Kuşkusuz, Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Thomas Reid ve John Miller gibi isimler bilinir, eserleri okunur, ama bu aydınların belli bir entelektüel programı gerçekleştirmeye çalışan İskoç Aydınlanmacılığının harzırlayıcıları ve kurucuları olduğu pek nadiren dikkate alınır.

İskoç aydınlanmacılığının hazırlanışı ve kuruluşu uzun bir entelektüel çabanın ve politik mücadelenin ürünüdür. John Desmond Bernal *Science in History* adlı eserinde St Andrews ve Glasgow gibi İskoç üniversitelerinin dünyada ilk kurulan ve dönemin en gelişkin üniversiteleri olduğuna işaret ediyor. Bu üniversitelerde özellikle doğa bilimleri, felsefe ve kelimenin en geniş anlamında bir toplum bilimi olarak hukuk öğretilir. Yeni Çağa özgü bilimsel düşünceler ve felsefi akımlar sıkça uzun kavgalar sonucu zamanla yer edinirler. Ronal L. Meek ve George E. Davie gibi konunun uzmanları 18. yüzyılın ortalarına kadar devam eden bu süreci İskoç aydınlanmacılığının hazırlanış süreci olarak kabul ediyorlar. Bunu takip eden 100 yıllık süreç kuruluş ve olgunlaşma ve 1850 yılından sonraki dönem ise genellikle çöküş süreci olarak kabul edilir. Söz konusu olgunlaşmanın en üst momentini kanımca Adam Smith'in eseri oluşturur. Aşağıdaki kısa bildirimde söz konusu entelektüel programı Smith'in temel düşüncelerini merkeze alarak anlatmaya çalışacağım.

Kabaca söyleyecek olursak, İskoç aydınlanmacılığının entelektüel programının bir amacı ve dört temel ayağı var. Bu aydınlanmacılığın temel amacını, doğada, toplumda ve düşüncede birlik arayışı olarak tanımlayabiliriz. Ama aranan bu birlik soyut bir birlik değildir. Aksine, parçaları, parçalar arası ilişkiyi ve parçaların bütününe

olan ilişkisini anlamaya, açıklamaya ve bu ilişkiler yumağının bütünlüklü sistematik bir temsilini sunmaya çalışan bir birlik arayışıdır bu. Anmış olduğum entellektüel programın temel ayağını ise doğa bilimleri, epistemoloji ve ahlak felsefesini kapsayan felsefe, sosyal bilimler ve siyaset bilimi oluşturmaktadır.

II. Bilim Anlayışı

Doğa bilimleri ve tıp alanında üstlenilen yeni bilim anlayışı ve bu anlayışa dayalı olarak kaydedilen gelişmeler. Benim araştırma alanım olmadığı için bu konuda fazla bir şey söylemem hem mümkün değil hem de bugünkü tartışma konumuzun dışında kalıyor. Bilim tarihçisi ve kuramcısı Michel Serres'in bugün yaşanan bazı önemli toplumsal ve ekolojik sorunun toplumun, felsefenin ve toplum bilimlerinin bilime yabancılaşmasından kaynaklandığına dair belirlemesini son derece isabetili buluyorum. Bundan dolayı hem Serres'in, hem agramızda olabilecek bilim tarihçilerinin ve kuramcılarının gönlünü etmek, hem de daha sonra özellikle epistemolojiye dair söyleceklerim için bir arka plan bilgisi sunduğu için bu konudaki temel anlayışa kısaca işaret edip sepozyumumuzun asıl konusuna geçmek istiyorum.

Yeni Çağda Galileo gibi isimlerde simgelenen bilim anlayışını en erken üstlenen aydınlanmacılardan birisi İskoçlardır. Bildiğiniz gibi Galileo ile kilise arasındaki kavgada karşı karşıya gelen iki anlayış vardır. Bu iki anlayışı kısaca şöyle tanımlayabiliriz. Bunlardan birisi, kiliseye hakim olan anlayıştı. Bu anlayışa göre doğa ve evren Aristoteles'in bazı metinlerinden yola çıkılarak yorumlanmalıydı. Eğer doğada ve evrende metinlere ters düşen bir şeyle karşılaşılırsa, bu, ya gözardı edilmeliydi ya da metinlerde anlatılanlara uydurulmalıydı. Bu düşüncenin izlerini Yeni Çağda epistemolojinin reforme edilmesine kuşkusuz büyük katkısı olan Kant'a kadar takip etmek mümkündür. Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nde doğanın yasalarının hala öznenin istek ve düşüncesinden kaynaklandığından hareket etmektedir. Diğer anlayış, Galileo'nun dillendirdiği anlayıştı. Bu anlayışa göre, doğayı, doğal olguları ve evreni metinlere uydurmaya çalışmak yerine bunların kendileri kendilerinde olduğu gibi gözlenmeli ve araştırılmalıydı.

Bugün doğa bilimlerinden ikinci anlayış hakim olmuş bulunuyor. Felsefede, sosyal ve siyasal bilimlerde durum biraz farklı. İskoç Aydınlanmacılığı çerçevesinde gelişen doğa bilimlerinde Galileo'nun bilim anlayışı temsil eden kuşkusuz bir çok doğa bilimcisi vardır. Burada ismi en çok anılan Colin Maclaur'in bilim anlayışına işaret etmek istiyorum. Maclaur'in sadece iç dünya ile meşgul olan ve doğanın yasalarını *a priori* geliştirmeye çalışan metafizik sistemleri eleştirerek bunun yerine doğanın yasalarının düşüncede ve metinlerde değil doğada aranması gerektiğinden yola çıkar. Maclaur'in eleştirdiği metafizikçilerin başında Berkeley gibi düşünürler gelmektedir.

İskoç aydınlanmacılığında bu anlayış, yani şeyleri kendilerinde olduğu gibi anlama anlayışı, farklı yöntem ve araçlara başvurularak sistematik ve tutarlı bir şekilde felsefeye,

sosyal ve siyasal bilimlere uyarlanmıştır. Bu anlayışın felsefeye uyarlanmasındaki amaç, epistemolojiyi ve ahlak felsefesini sosyolojik temele oturtarak bilimselleştirmektir. Ama bu ilkenin felsefeye uyarlanması konusunda farklı anlayışlar ve duruşlar gelişir. Şimdi, önce İskoç Aydınlanmacılığında ‘common sense’ epistemolojisi olarak adlandırdığım epistemolojik kuram üzerinde duralım ve daha sonra diğer alanları teker teker kısaca ele almaya çalışalım.

III. Felsefe

Common Sense Epistemolojisi

İskoç aydınlanmacıları 18. yüzyılın ortalarında, Karl Mannheim’ın 20. yüzyılın başlarında bilgi sosyolojisini kurmak için giriştiği epistemolojik eleştiriye benzer bir eleştiriden yola çıkarlar. Mannheim’a göre düşünürler uzun yıllardan beri hep kendi düşünceleriyle meşgul olmuşlardır. Bu, onları topluma yabancılaştırmaya götürmüştür. Bilgi sosyolojisi bilgi kuramını toplumsal ilişkilerin içine yeniden yerleştirmeli ve toplumun tasalarını ve kaygılarını dikkate almalı ve felsefenin yüzyıllardan beri çözmeye çalıştığı bazı sorunları halkın günlük yaşamında nasıl çözdüğüne bakmalıdır. Yani felsefenin içinde eriyip gitmeden halka dönmesi gerekmektedir. Bu konuda Hume, Reid ve Smith hem fıkirdir. Ama bu programın gerçekleştirilmesi konusunda farklılaşırlar.

Hume, en çok metafiziğe karşı geliştirmeye çalıştığı köklü eleştirisi aracılığıyla bilinir. Hume yukarıda değindiğim ilkeyi epistemoloje uyarlarken, benim “Hume agnostisizmi” olarak adlandırdığım felsefi duruşu gerekçelendiremeye çalışır. Hume göre, doğada bütünlüğün ve düşüncede bu birliği simgeleyen genel kategorilerin olduğundan hareket etmek mümkün değildir. Tözün varlığını iddia etmek ne kadar saçmaysa bütün dillerde olduğu gözlenen genel veya soyut kategoriler birer fiksiyon veya yanılsamadır aslında. Diğer bir deyişle Hume (Demokritçi ve Epikürcü) atomist dünya görüşünden ve Pyroncu şüphecilikten hareketle doğal, toplumsal ve düşünsel alanda her hagi bir birliğin varlığını kabul etmez. Epistemoloji ve ahlak felsefesi çerçevesinde 18. yüzyılın başından itibaren bütün İskoç aydınlanmacıları Hume’un bu atomist dünyü görüşünü, şüphecilğini ve agnostisizmini aşmanın yollarını aramışlardır.

Reid’in eserinde Hume’un doğal atomizmine karşı bir çözüm geliştirme çabasına rastlamak mümkün değildir. O da, örneğin Kant gibi, Hume’un doğal atomizmini kabul eder gözüküyor. Entelektin pasif ve aktif güçlerine ayırmış olduğu iki temel epistemolojik eserinde Reid de John Locke gibi daha çok, algı ve bilginin düşüncedeki boyutlarına meşgul olmaktadır ve ele aldığı konular daha çok izole edilmiş doğal ve toplumsal olgularla ilgilidir. Epistemolojik kuramı çerçevesinde Reid daha çok genel kategorilerin olduğunu kanıtlamakla meşgul olduğunu görürüz. Reid, bunun için birbiriyle yakın ilişkisi olan iki kanıt ileri sürmektedir. Bunlardan birincisi Hume’un da bildiği dildir. Reid’e göre bütün dünya dillerinde genel kategoriler var ise, ki vardır, bu durumda genel kategorilerin olmadığını ileri sürmek mümkün değildir. Birincisiyle

yakından ilgili olan ikinci kanıt ise ‘dış common sense’ olarak da adlandırılan halk veya kamu fikridir. Genel kategorilerin varlığını göstermek için diller incelenmeli ve kamu fikrine başvurulmalıdır.

Reid’in ileri sürdüğü kanıtlar bunların varlığını belirten kanıtlar olarak kabul edilse de bunların kaynağı olarak kabul edilemez. Çünkü Hume’un eleştirisi Reid’in kanıt olarak ileri sürdüğü bu belirtilerin kendisinin birer yanılsama sonucu olduğundan hareket etmektedir. Ve Reid, Hume skeptisizmi ve agnostisizmine karşı giriştiği eleştiride bu boyutun eksik kaldığını hisseder gibidir. Belki de bundan dolayı olacak, Reid eserlerinde en çok eleştirdiği diğer düşünür olan Descartes ile uyusmak zorunda kalır. O da Descartes ve Kant gibi son aşamada içgüdü (‘intuition’) ve inancı genel kategorilerin kaynağı olarak kabul eder.

Reid’den farklı olarak Smith, Hume’un metafizik çerçevesinde gösterdiği Aristoteles düşmanlığına katılmayarak Aristoteles’e geri dönmeyi yeğler. İngiliz, İskoç ve Kıta Avrupa’sına özgü rasyonel felsefenin ortaya atmış olduğu sorulara kısmen de olsa Aristoteles’e dönerek (ama modern felsefenin kazanımlarını da dikkate alarak) cevap bulmaya ve böylece bu felsefi akımların bir sentezine ulaşmaya çalışır. Avrupa felsefesinde Descartes’dan bu yana hakim olan salt akılcı fenomenolojik felsefeye ontolojik bir temel kazandırmaya çalışır. Bunu yaparken Aristoteles’in *Fizik*’te geliştirdiği üç boyutlu nesne kuramını epistemoloji çerçevesinde işlevli kılar.

Bilindiği üzere Aristoteles’in nesne kuramına göre, bütün nesneleri birbiriyle birleştiren bir öz vardır. Ama bu öz bütün nesnelerde farklı biçimler almıştır. Bu nesne kuramının bir de en yüzeyde görülen dış (dışsal değil) veya fenomenolojik özellikleri vardır. Örneğin bir nesne ele alındığı zaman o nesne kendisini diğer nesnelerle birleştiren maddenin özgün bir biçim almış olan hali olarak kavranmalıdır. Yani Smith’e göre, bazen ‘özgün madde’ olarak tanımladığı nesne kavrandığı taktirde maddenin kendisini de kavramış oluruz. Smith’in bu nesne yorumu bir bakıma Leibniz’in ‘Monad’ kuramının maddeci yorumu olarak da görülebilir. Bu, Smith’in Hume tarafından geliştirilen ve Reid ve daha sonra Kant tarafından üstlenilen doğal atomizm kuramına karşı cevabıdır.

Ama Smith, Aristoteles’in nesne kuramını epistemoloji çerçevesinde işlevselleştirirken ondan önemli bir konuda ayrılır. Bu, Aristoteles’in kozmolojisi ve hareket kuramıyla ilgilidir. Bilindiği üzere Aristoteles, hareketin kaynağı olarak hareket etmeden hareket ettiren (‘unmoved mover’) bir gücün varlığından yola çıkar. Smith’e göre bu, Aristoteles’in mistik ve en anlaşılmaz kuramıdır ve gerekçelendirilmesi mümkün değildir. Smith doğada hareketin kaynağının doğanın kendisi olduğundan yola çıkmaktadır ve ona göre doğada değişik biçimler almış olan nesneler arası farklar ve ilişkiler hareketin asıl kaynağıdır.

Sorun, genel kategorilerin varlığını kanıtlamaya gelince oldukça karmaşıklaşıyor ve zorlaşıyor. Bunun nedeni sadece, sorunun cevabının algı kuramını da kapsayan ‘salt

epistemoloji'nin sınırlarını aşıp ontolojiyi, etkinlik kuramını ve tarihi gerektirmesinden kaynaklanmıyor. Sorunun zorlaşması, genel kategorilerin varlığının, Descartes ve Kant'ın yaptığı gibi sadece soyut bir birey düzeyinde değil de Smith ve diğer common sense düşünürlerinin amaçladığı gibi hem birey hem de aynı zamanda genel toplum düzeyinde gösterilmesi gerektiğinden yola çıkıyor olmalarından kaynaklanmaktadır.

Smith, Aristoteles'in özellikle *De Anima* eserine dayanarak bir gerçekçi algı kuramı geliştirir. Bu kuramı Platon'dan beri süre gelen doğuştan var olduğuna inanılan düşünceler ('innate ideas') kuramına karşı geliştirir. Yeni Çağda özellikle Descartes tarafından yeniden dillendirilen ve Kant'ın da üstlendiği bu kurama göre akılda veya aklın içgüdüünde bir takım hazır kategorilerin olduğundan yola çıkılır. Ama Smith'e göre bu tür akılda hazır olduğu sanılan kategorilerin varlığından yola çıkmak mümkün değildir. Aksine, bütün bilgiler dış algı organlarımız aracılığıyla iç dünyamıza aktarılır ve 'iç common sense' olarak da adlandırılan akıl ve tahayül (imagination) gücüne başvurularak dış algı organları aracılığıyla nesnelerden elde edilen değişik bilgiler bir bütünlük haline getirilir. Ancak Smith'in Descartes eleştirisi Hobbes ve Locke'un naif gerçekçi eleştirisiyle karıştırılmamalıdır.

Bilindiği üzere yukarıda anmış olduğum sorun epistemoloji çerçevesinde apriorizm kuramı çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu bağlamda dış apriorizm ve iç apriorizm kavramları arasında bir ayırım yapılır. Smith'in dış apriorizm sorununa nasıl yaklaştığını yukarıda nesne kuramını tartışırken göstermeye çalıştım aynı zamanda. İç apriorizm konusunda Smith bildiğimiz geleneksel yaklaşımlardan tamamiyle farklı bir yol izler. Smith, bir taraftan naif gerçekçiliğin *tabula rasa* kuramını eleştirip öznenin nesneye yaklaşırken hiç bir zaman naif olmadığını göstermeye çalışırken diğer taraftan bunun doğuştan var olduğuna inanılan hazır kategorilerden kaynaklanmadığına işaret eder. Smith'e göre öznenin nesneye yaklaşırken naif olmamasının, diğer bir deyişle istekli ve ilgili olmasının nedeni, öznenin ihtiyaçları olmasıdır ve özne bir nesneye yaklaşırken ondan ihtiyaçlarına cevap vereceğini beklemeye veya ümit etmektedir. Dolayısıyla eğer içte bir iç apriorizm organı aranacaksa, bunun her şeyden önce midede aranması gerekmektedir. Örneğin yeni doğmuş aç bir bebeğin annesinin göğsüne sarılması örneğinde görüldüğü gibi.

Smith, eserinde toplumu bütünlüklü olarak yeniden yansıtmak için, metodolojik bireycilik olarak bilinen yöntemden farklı olarak, başlangıcı doğa ile ve birbirleriyle sürekli ilişki içinde olan iki özne ile yapmakta ve düşüncesinin ilerleyen aşamalarında bütün temel toplumsal ilişkileri yeniden yansıtmaya çalışmaktadır. Öznelerin birbirleriyle ilişki içinde doğayla kurdukları ilişki bu bütünlüklü ilişkinin ontolojik boyutuna işaret etmektedir. Doğayla hem insanları yarattığı için hem de onlara yaşam kaynağı sunduğu için toplumsal ilişkilerin ontolojik kaynağıdır. İnsanların hem doğayla hem de birbirleriyle olan ilişkisi aynı zamanda epistemolojik bir ilişkidir. İnsanların doğayla olan ilişkilerinin epistemolojik boyutunu yukarıda nesne özne

ilişkisini tartışarak kısaca anlatmaya çalıştım. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde ilişkilerinin epistemolojik boyutuna gelince; insanlar birbirleriyle olan ilişkilerinde birbirlerini ve birbirlerinde kendilerini tanırlar. Bir kişi diğer bir kişiyi tanımaya çalışırken kendisini onun yerine koyar ve ‘ben bu insanın yerinde olsam ne hisseder ve düşünürdüm?’ sorusunu sorunca, karşdakini anlamaya çalışır. Ama kendisini karşdakinin yerine koyup kendisine bakarak ‘benim bu duygum ve düşüncem içinde bulunmuş olduğum durumuma tekabül ediyor mu?’ sorusunu sorunca kendisini anlamaya çalışır. Kısacası, Smith’e göre insanlar birbirlerinin aynasıdır, birbirleriyle olan ilişkilerinde birbirlerini birbirlerine yansıtırlar ve birbirlerini ve kendilerini karşılıklı ilişkileri içinde tanımlamaya çalışırlar.

Şimdi yukarıda kategorilerin kaynağına dair sormuza geri dönelim. Smith’e göre bütün değerlerin ve kategorilerin kaynağı toplumsal etkinliklerde aranmalıdır. Toplum ve doğa ilişkisinde gösterilen etkinliğe Smith emek (labour) diyor. Emek aracılığıyla doğadan kazandığımız nesneleri sınıflandırarak bir takım kategori veya kavramlar altında toplamaya çalışırız. Düşünce dünyamız ve dilimiz kavram ve kategorilerde dile gelen bu ilişkimizin aynasıdır. Sorun bir çok epistemolojik kategoriler ve ahlaki değerlere gelince biraz karmaşıklılaşır. Epistemolojik kategoriler ve ahlaki değerler ile emek arasındaki ilişki toplumun ilkel aşamasında oldukça dolaysızdır. Toplumlar geliştikçe bu dolaysızlığın görülmesi zorlaşmaya ve hatta kendine özgü dinamikler geliştirmeye başlar. Ama buna rağmen ekonomik, toplumsal, ahlaki ve epistemolojik kavram, kategori ve değerler ne kadar dolaylı da olsa yine de emekle kategorisiyle ilişkilidir ve bununla ilişkilendirilmelidir. Zaten ahlaki değerlerin kendisi toplumların belli bir üretkenlik düzeyine ulaşmasıyla ortaya çıkmaya başlar.

Ahlak

İnsanlara birbirlerinin aynası olma olanağı sunan ‘merci’ vicdandır. Burada kullanmış olduğum vicdan kavramı sadece ahlaki bir kategori olarak değerlendirilmemelidir. Smith’e göre vicdan toplumsal ilişkiler sonucu oluşan ve toplumsal ilişkileri eleştirel olarak yansıtan hem epistemolojik hem de ahlaki bir mercidir. İnsanlar birbirleri hakkında bir kanıya varıp karar vermek için hep bu merciye başvururlar. Onlara kendilerini diğerlerinin yerine koyma ve onları ve onların aynasında kendilerini görme yetisini, Smith ‘sempati’ olarak adlandırmaktadır.

Ahlak felsefesinde Smith’in hesaplaştığı iki temel akım vardır. Bunlar yararcılık ilkesine dayalı olarak geliştirilen ahlak felsefesi ve insanı bütün dünyevi istek ve ihtiyaçlarından arındırmaya çalışan Stoik felsefenin klasik ve modern yorumlarıdır. Smith’e göre ahlak felsefesinin asıl temelini yararcılık veya çilecilik ilkesi değil sempati ilkesi oluşturmaktadır. Ahlak felsefesini sempati ilkesine dayandırmakla (örneğin Kant’tan ve dinci ahlak kuramlarından farklı olarak) Smith ahlak felsefesini soyut bir takım ilkelerin veya değerlerin tartışmasından kurtarır, onu sosyolojik bir temele

oturtmayı amaçlamaktadır. Bu ilkeye göre insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde izledikleri asıl ilke, yararcılık veya çıkarıcılık ilkesi değil birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermeyi amaçladıkları dayanaşıma veya sempati ilkesidir.

IV. İktisat

Smith'in emek kavramı bizi onun iktisat kuramıyla karşı karşıya getiriyor. Zaman darlığından dolayı kısaca, biraz karikatürize ederek, şunları söyleyebiliriz. İlk toplumlardan bugün içinde yaşadığımız topluma kadar olan gelişme her şeyden önce teknik ve toplumsal iş bölümünü de beraberinde getirmiştir. Bu iş bölümü sonucu değişik ve birbiriyle çelişik çıkarları olan katmanlar ve sınıflar oluşmuştur. İnsanların, günlük ilişkiler de dahil olmak üzere, toplumsal ilişkilerinde birbirlerine yabancılaşmalarının nedeni budur. Smith'e (ve Adam Ferguson'a) göre ahlaki değerlerin çürümesinin nedeni, yani sempati ilişkisine dayalı toplumsal ilişkilerin altını eşen, iş bölümünden kaynaklanan bu yabancılaşma, çıkar çelişkileri ve çatışmalarıdır. Burada Smith'in ahlak kuramıyla iktisat kuramını karşı karşıya getirmem rastlantı değildir. Çünkü bu çelişki bizi Smith'in siyaset kuramına götürüyor.

V. Siyaset Kuramı

Siyasetin her şeyden önce ahlak kuramıyla iktisat kuramı arasında gözlenen yukarıdaki çelişkiyi çözmesi gerekmektedir. Siyaset bu çelişkiyi çözdüğü oranda felsefe bütün toplumsal ilişkilerin ayrılmaz parçası haline gelmeye başlayacak, yani gerçekleşecektir. Burada İskoç Aydınlanmacılığında geliştirilen siyaset kuramının iki yanına işaret edip konuşmamı noktalamak istiyorum. Birincisi, siyaset yukarıda tanımlamış olduğum çelişkiyi çözerken toplumsal anlaşma ilkesinden hareket etmemelidir. Çünkü siyasetin temelini anlaşma değil iktidar ilişkileri oluşturmaktadır. Siyaset biliminin bilim olabilmesinin ilk koşulu budur. İkincisi, siyaset, hangi koşullarda olursa olsun, devlet karşısında hep halkı güçlendirmelidir. Çünkü devletin kestiği parmak acımadır – hem de çok acımadır.

Yöntemsel Bireycilik-Bütünselcilik Tartışmasına Bir Katkı

Gürol İrzık¹

Bilindiği gibi, bütünselcilik (holizm)/bireycilik tartışması sosyal bilimler metodolojisinde önemli bir yer tutar. Ben de yazımda bu tartışmaya daha çok Aristoteles'in ve Karl Polanyi'nin ekonomik faaliyet ile ilgili görüşleri bağlamında bir katkı yapmaya çalışacağım. Bu bağlamda Aristoteles'ten söz etmem yadırganabilir, ne de olsa Aristoteles'in büyük bir metafizikçi, bilgi kuramcısı, ya da ahlak felsefecisi olduğunda tüm felsefe geleneği hemfikiridir, ama ondan iktisat disiplinine önemli katkı yapmış biri olarak söz etmek ne kadar doğru olur? Üstelik iktisat modern bir sosyal bilim değil midir? Bildirimin sonunda bu soruların kendiliğinden yanıtlanmış olacağına inanıyorum.

Önce bazı terminolojik noktaları açıklığa kavuşturalım. "Bireycilik" teriminin birden fazla anlamı var. Bu anlamları birbirinden ayırmak yararlı olur. Örneğin, siyaset felsefesinde bireycilik, kolektivizmin karşıtı olarak kullanılır. Kolektivizm devlet ya da toplumun çıkarlarını bireyin önüne koyarken, bireycilik bireyi kendi içinde bir amaç olarak görür, bireylerin kolektif çıkarlar için feda edilmesine izin vermez. Kolektivizmin karşıtı olarak bireycilik ise kişisel hak ve özgürlükleri öne çıkarır.

Bireycilik aynı zamanda hem yönetime hem de ontolojiye ilişkin bir görüş olarak da karşımıza çıkar. Örneğin, bu konudaki yazılarıyla tanınan İngiliz felsefecisi John Watkins yöntemsel bireyciliği şöyle tanımlıyor:

Bu ilkeye göre, sosyal dünyanın nihai bileşenleri, eğilimlerine ve içinde bulundukları durumu kavrayışlarına az ya da çok uygun davranan tek tek bireylerdir. Her karmaşık toplumsal durum, kurum, ya da olay, bireylerin, onların eğilimlerinin, durumlarının, inançlarının, fiziksel kaynak ve çevrelerinin özgül bir biraradalığıdır. Büyük çaplı sosyal fenomenlerin (örneğin, enflasyonun) başka geniş çaplı sosyal fenomenler (örneğin, tam istihdam) cinsinden yarım açıklamaları olabilir; ama bu tür fenomenleri, bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri, kaynakları, inançları, eğilimleri hakkındaki önermelerden türetene dek nihai bir açıklama vermiş sayılmayız...Yöntemsel bireycilik sosyolojik bütünselciliğin karşıtıdır. Bu ikinci

görüŖe göre, toplumsal sistemler, bazı büyük çaplı davranışları özel biçimde sosyolojik olan, sui generis bir nitelik taşıyan ve birbirleriyle etkileşim halindeki insanların davranışlarından kaynaklanan eğilimler ya da salt düzenlilikler cinsinden açıklanamaması gereken birer “bütün” oluşturlar. (Watkins 1970, s. 270-271)

Watkins burada yöntemsel bireyciliği tanımladığı iddiasındaysa da, aslında yöntemsel bireycilik ile ontolojik bireyciliği birbirine karıştırıyor. Ontolojik bireyciliğe göre, toplum bireylerden oluşur, bireylerin üstünde, onlardan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Yöntemsel bireycilik ise, adından da anlaşılacağı gibi, sosyal fenomenlerin nasıl açıklanacağına dair bir görüştür. Bu ikisi arasında zorunlu bir bağ yoktur. Bir düşünür pekala yöntemsel açıdan bütünselci olup ontolojik açıdan bireyciliği benimseyebilir. Benzer biçimde, yöntemsel bütünselciliği savununlar ille de kolektivist olmak zorunda değildirler. Ben burada bireyciliğin ve bütünselciliğin sadece yöntemsel anlamıyla ilgileniyorum. Yazımın konusunu sosyal bilimlerde bir açıklama yöntemi olarak bireyciliğin mi yoksa bütünselciliğin mi daha üstün bir yaklaşım olduğu sorusu oluşturuyor. Dolayısıyla, kendimi *yöntemsel bütünselcilik-yöntemsel bireycilik* tartışmasıyla sınırlayacağım. (Bireyciliğin farklı anlamları için bkz. Lukes 1968).

Bildiğim kadarıyla, “yöntemsel bireycilik” terimini ilk kez iktisat kuramcısı Joseph Schumpeter 1908 yılında kullanmıştır. Schumpeter’in, 20. yüzyılın en önemli sosyologlarından Max Weber’in öğrencisi olduğunu hatırlarsak, sözkonusu terimin içeriğinin Weber’e çok şey borçlu olması bizi şaşırtmayacaktır. Weber de Schumpeter de, hatta sadece Schumpeter değil, ortodoks iktisatçıların büyük bölümü, bu arada Hayek ve yakın arkadaşı bilim felsefecisi Karl Popper da yöntemsel açıdan bireyciliği benimsemişlerdir (bkz. Haussman 1992; Hayek 1948; Popper 1989). Yöntemsel bireyciliğe göre herhangi bir sosyal olgu ya da fenomen, bireylerin özellikleri, daha spesifik olarak da bireylerin eylemleri, inançları, eğilimleri, içinde bulundukları durum ile açıklanmalıdır. Sosyal bilimci, ulus, sınıf, devlet, ordu gibi şeylerden elbette söz edebilir ama ancak bunların bireylerin eylemleri cinsinden açıklanmaları koşulu ile.

Yöntemsel bireycilik ille de atomistik bir biçim almak zorunda değildir. Örneğin, Max Weber’in yöntemsel bireyciliği, Thomas Hobbes’ın atomistik bireyciliğinden farklıdır. Hobbes, doğal halde tüm toplumsal bağlarından koparılmış bir insan tahayyülünden yola çıkarak toplumun bir sözleşmeyle kurulduğu söyler. Doğal halde ne sanat vardır, ne de bilim; ne ticaret vardır, ne de mülkiyet; ne aile vardır, ne de şehir ya da köyler; davranışlarının altında bir yanda egemenlik arzusu, diğer yanda ölüm korkusu yatan atomize bireyler vardır. Bu bireylerin arzuları, tutkuları, ihtiyaçları başka insanlarınkinden asla etkilenmez. Hobbes, böyle bir insan kurgusuyla toplumu/ devleti/toplumsal kurumları açıklamaya çalışır. Max Weber de yöntemsel bireyciliği benimser, ama onunkisi atomistik bir bireycilik değildir. Weber’in sosyoloji tanımı bunu açıkça ortaya koyar:

“Sosyoloji toplumsal eylemin yorumsamacı anlayışıyla ilgilenen bir bilimdir... ‘Eylemden’, eylemde bulunan birey, davranışına özel bir anlam atfettiği ölçüde sözedeceğiz... Eylem, [eylemin] özel anlamı başkalarının davranışını dikkate aldığı ve dolayısıyla [başkalarına] yöneldiği ölçüde ‘sosyaldir’” (Weber 1977, s. 38).

Weber, sosyolojiyi, toplumsal olayları bireylerin onlara yüklediği öznel anlam cinsinden yorumlama/anlama çabası olarak tanımladığı için yöntemsel açıdan bireycidir; ama sosyoloji toplumsal olanla, başka bir deyişle, başkalarının davranışını dikkate alan eylemle uğraşır. Bu itibarla Weber Hobbesvari bir bireyciliği baştan reddeder.

Yöntemsel bütünselcilik ise kişinin sosyal davranışlarının, içinde yer aldığı toplumdan, toplumsal kurumlardan bağımsız olarak anlaşılıp açıklanamayacağını savunur. (Burada anlama/açıklama ayrımı ve tartışmasına girmeyeceğim.) Yöntemsel bütünselcilikte, bütünün onu oluşturan parçaları anlamada ve açıklamada mantıksal-yöntemsel bir önceliği vardır. Yöntemsel bireycilik işte tam da bunu reddeder ve ilişkiyi tersine çevirir. Yöntemsel bireyciliğe göre, toplumsal kurumlar bireylerin davranışları üzerinde etki yapmaz; gerçek failler sadece ve sadece tek tek bireylerdir.

Bireycilikle bütünselcilik arasındaki yöntemsel farkı bir kaç örnekle açıklamaya çalışayım. Bilindiği gibi ülkemizde her yıl trafik kazaları nedeniyle binlerce insan yaralanıyor ve hayatını kaybediyor. Toplumsal bir olgu olarak trafik kazalarının nedenlerini araştırmaya giriştiğimizde iki yol izleyebiliriz. Bir yol tek tek her bir kazanın nedenlerini, hangi insan davranışlarından kaynaklandığını araştırmak olabilir. Sonra bu nedenleri tümevarım yoluyla genelleştirebiliriz de. Böylece, uykusuzluğun, aşırı hızın, yorgunluğun ve dikkatsizliğin trafik kazalarına neden olduğunu bulabiliriz. Kuşkusuz bunlar yararlı bilgiler. İkinci bir yol meseleyi tekil kazalardan yola çıkarak değil, daha kurumsal (dolayısıyla daha bütüncül) bir yaklaşımla ele almak. Örneğin, ülkemizdeki yüksek orandaki trafik kazalarını, son elli-altmış yılın ulaşım politikalarına bakarak, taşımacılığın %90'ının karayolu ile yapıldığı gerçeğinden, ticari araç sürücülerinin neden bu kadar ağır çalışma koşullarına mahkum edildiğinden, niçin yaygın bir trafik kontrol ve denetimi yapılamadığından, rüşvetin yaygınlığından yola çıkarak açıklamaya-anlamaya çalışabiliriz. Birinci yol yöntemsel açıdan bireyci, ikinci yol ise bütünselci bir yaklaşımı ifade eder. Birinci yolun çıkış noktası bireysel davranışlar, ikinci yolun çıkış noktası toplumsal kurum ve politikalar ve kanımca daha doyurucu ve daha kapsamlı bir açıklama sağlar.

Yöntemsel bütüncülüğün sosyolojideki en yetkin temsilcisi kuşkusuz Durkheim'dır. Durkheim bütünün özelliklerinin, bütünü oluşturan parçaların özelliklerinden farklı olduğunu, o yüzden de parçaların özelliklerinden türetilmeyeceğini savunur. Durkheim bu genel yaklaşımı topluma ve toplumsal fenomenlere, örneğin intihara uygular. Sosyal bir olgu olarak intihar kişilerin psikolojik özelliklerinden ziyade, kurumsal olarak, belli bir düzenliliğe sahip bir fenomen olarak açıklanmalıdır. Şöyle düşünüyor Durkheim: Belli bir toplumda belli bir süre içindeki intiharları bir bütün olarak ele alırsak, kendine özgü, yepyeni bir sosyal olgu ile karşılaşırız; her toplumda, zaman zaman dalgalanmakla birlikte, belli bir dönem içinde üç aşağı beş yukarı sabit kalan bir intihar oranı buluruz. Bir toplumdaki intihar oranını sosyal bir olgu olarak açıklamak için o toplumun kurumlarına, bu kurumların nasıl işlediğine ve ne tür bir

işleve gördüklerine bakmak gerekir. Durkheim'in hipotezi, bir kurum olarak dinin dayanışma işlevinin intihar oranlarıyla sıkı bir ilişkisi olduğudur. Belli bir dine sahip bir topluluktaki intihar oranı o topluluktaki toplumsal dayanışma ve entegrasyon ile ters orantılıdır: dayanışma ve entegrasyon ne kadar yüksekse, intihar oranı da o kadar düşük olur. Bu hipotez, katolik toplumlardaki intihar oranının protestan toplumlardaki intihar oranından neden düşük olduğunu açıklar; zira katoliklik protestanlığa nazaran daha fazla bir dayanışma ve entegrasyon sağlar. Durkheim'in verdiği açıklama tek tek bireylerin eylemlerine dayanmadığı için bireyci değil, bütünselcidir.

Yöntemsel bireyciliğin en açık ve en net biçimde görüldüğü disiplin kuşkusuz ortodoks iktisattır. Zira, ortodoks iktisatın temelinde "rasyonelekonombirey" vardır. Rasyonel ekonomik birey, her zaman elindeki kaynakları en iyi şekilde kullanarak kişisel çıkarlarını maksimize etmeye çalışan insandır. Buradaki rasyonellik araçsaldır. Başka bir deyişle, fayda maksimizasyonunu en kestirme, en verimli biçimde gerçekleştiren davranış rasyoneldir. Ortodoks iktisata göre, bir toplumdaki tüm ekonomik faaliyet ve olgular, her biri kendi çıkarını maksimize etmeye çalışan, araçsal açıdan rasyonel bireylerin davranışları cinsinden açıklanmalıdır. Ortodoks iktisat, bazen atomistik bazen de etkileşimci bir biçim alır. Bireylerin fayda fonksiyonlarının birbirlerinden etkilenmediğini, bunların birbirleriyle karşılaştırılamayacağını savunan iktisatçılar atomistik bireyciliği benimserken, bunun tersini savunan iktisatçılar yöntemsel bireyciliğin atomistik olmayan, daha etkileşimci bir biçimini benimserler. Ama her iki durumda da ekonomik faaliyeti bireysel bir fayda maksimizasyonu cinsinden açıklamaya çalıştıkları için yöntemsel açıdan bireycidirler. Bu çerçevede ortodoks iktisat *biçimselci* bir ekonomi tanımı verir: "Ekonomi, kıt kaynakların bireylerin sınırsız ihtiyaçlarını karşılamak üzere değişik kullanım alanları arasında dağıtımıyla ilgili faaliyetlere verilen addır" (Buğra 1995, s. 48). Buna ekonominin "biçimselci" tanımı diyelim. Bu biçimselci bir tanım, çünkü ekonomik faaliyeti insanların maddi ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla oluşturulan üretim, tüketim, dağıtım sistemi olarak görmüyor.

Şimdi yöntemsel açıdan bu bireyci iktisat anlayışı niçin sorunlu? Kanımca burada iki temel sorun var: Birincisi, ortodoks iktisatın insan anlayışı ile ilgili; ikincisi ise, ekonomiyi nasıl gördüğü ve tanımladığı, ekonomik faaliyetin toplumdaki yerini nasıl kurguladığıyla ilgili. Bu iki sorunun açığa çıkarılması bize yöntemsel bireyciliğin iktisatta niçin iyi bir yaklaşım olmadığını da anlamamıza yardımcı olacak. Bu noktada bir yandan Aristoteles'in insan, toplum ve ekonomi hakkındaki görüşlerinden, diğer yandan da iktisat tarihçisi Karl Polanyi'nin görüşlerinden yararlanacağım. Polanyi, Macar asıllı bir iktisatçı; 1886-1964 yılları arasında yaşamış; 20. yüzyılın en özgün iktisat tarihçilerinden biri. En önemli eseri Türkçeye de çevrilmiş olan *Büyük Dönüşüm*. Bu kitap 1944 yılında yayımlandı ama önemi son 20-30 yılda daha iyi anlaşıldı. Polanyi'nin bir de "Aristoteles ekonomiyi keşfediyor" adlı önemli bir makalesi var (bkz. Polanyi 1957). Yöntemsel bireycilik eleştirim, bu iki düşünüre, Polanyi ve Aristoteles'e dayanıyor.

Bildiğiniz gibi, Aristoteles'e göre, insan, toplumsal yaşamdan kopuk ele alındığında, kendine yetemeyen bir varlık. Aristoteles, *Politika* adlı eserinde "topluma muhtaç olmayan yaratık, ya vahşi bir hayvandır ya da Tanrı'dır, şehir-devletin bir parçası değildir", der (bkz. Aristoteles 1947, 1253a 25-30). Buna karşılık, şehir-devlet ya da toplum insanların maddi, kültürel, sosyal ve kişisel ihtiyaçlarını gidermek ve (*eudaimonia* anlamında) mutlu ve iyi bir yaşam sürdürebilmeleri için vardır. Toplum kendi kendine yeten bir birimi, bir bütünü ifade eder. Toplumsal bağlarından tümüyle koparılmış bir varlık kendi kendine yetemeyeceği ve dolayısıyla insan olamayacağı için, Aristoteles'e göre toplum bu anlamda bireyden önce gelir; dolayısıyla, insanların neyi niçin yaptıklarını anlamak için, içinde yer aldıkları toplumsal konuma, ilişkilere, kurumsal yapıya bakmak gerekir. Başka bir deyişle, Aristoteles yöntemsel açıdan bütünselcidir.

Aristoteles'e göre, ekonomik faaliyet de bu çerçevede ele alınmalıdır. Üretim, dağıtım, tüketim gibi faaliyetler kişinin toplumdaki konumunu ve varlıklarını korumaya/ geliştirmeye hizmet ettiği ölçüde anlamlı ve değerlidir. Polanyi'nin yorumuyla, ekonomi topluma gömülüdür, diğer toplumsal kurum ve mekanizmalardan kopuk, kendi-kendini düzenleyen, özerk bir varlığa sahip değildir. Polanyi tarih ve antropolojik çalışmalardan yararlanarak şöyle diyor:

Son zamanlarda yapılan tarih ve antropoloji çalışmalarının göze çarpan sonucu, insan ekonomisinin, kural olarak, insanın sosyal ilişkilerinin içine yerleşmiş olduğu. İnsan, maddi zenginlik edinmekteki bireysel çıkarlarını korumak gayesiyle hareket etmez; toplumsal konumunu, sosyal haklarını ve sosyal değerlerini korumak üzere hareket eder. Maddi zenginliğe ancak bu amaçla hizmet ettiği için değer verir. (Polanyi 2000, s. 88-89)

Bu pasajda yöntemsel bütünselci yaklaşımın ekonomik faaliyete uygulanmasının çok güzel bir örneğini görüyoruz. Oysa ortodoks iktisadın yöntemsel bireyci yaklaşımı, insanın, ekonomik faaliyet içindeyken bile sırf ekonomik dürtülerle, kişisel çıkar dürtüsüyle hareket etmediği gerçeğine kördür. İnsanın tıpkı diğer faaliyetleri gibi ekonomik faaliyeti de her zaman, Polanyi'nin kullandığı terimle karşılıklılık ilişkilerine, yani aile üyeleri, komşular, arkadaşlar arasındaki ve cemaat içindeki ilişkilere de bağlıdır. Ekonomiyi yönlendiren sadece mübadele ilişkisi değildir, aynı zamanda karşılıklılık ve, buna ek olarak, yeniden dağıtım ilişkileridir. Mübadele ilişkisi, birbirini tanımayan, anonim bireyler arasında eşit bir ilişkidir: Malların piyasada alım-satımı bu türden bir ilişkidir. Oysa, karşılıklılık ilişkisi, bir alış-veriş ilişkisi olmasına rağmen, anonim değil, ya birbirini tanıyan insanlar arasında ya da ilişkileri sosyal konumlarıyla belirlenmiş insanlar arasında gerçekleşen ve eşit olmayan bir ilişkidir: Aile içi, komşuluk, hemşerilik ilişkileri gibi. Hediye verme bunun en tipik örneklerinden biridir.

Ortodoks iktisadın birincisi yanılgısı, ekonomik faaliyeti bireysel bir temelde, bireysel çıkar dürtüsü çerçevesinde ele almasıdır. Ortodoks iktisat, bir yandan insanın ekonomik faaliyetinin belli bir toplumsal kurumlar ve ilişkiler bütünü

içinde yer aldığını, ancak bu kurumlar ve ilişkiler bütünü çerçevesinde anlamlı bir insan etkinliği olduğunu tamamen göz ardı eder; diğer yandan da soyut, tarih-üstü, evrensel bir “homo economicus” kurgular. Beni Polanyi düşüncesi ile tanıştıran meslektaşım iktisatçı Ayşe Buğra’nın da belirttiği gibi, ekonominin “biçimselci tanımı içinde değişime [mübadeleye. G. I.] insan yapısı kurumlardan bağımsız bir evrensellik atfedilir. Kişisel çıkarlarını maksimize etmeye uğraşan anonim bireylerin birbirleriyle kalıcı olmayan ilişkilerini tanımlayan bu davranış biçiminin, tarih ve toplum üstü bir varlık olarak insanı tanımladığı” iddia edilir (Buğra 2000, s. 18-19). Aristoteles’in ve Polanyi’nin kısaca özetlemeye çalıştığım görüşleri bu yanılgıyı açığa çıkarır: Böyle bir insan, toplumsal bağ ve ilişkilerinden koparılmış bir insan kurmaca bir varlıktır. Ekonomi, topluma gömülü olduğu ölçüde insanların maddi ihtiyaçlarını karşılayabilir. İnsanın ekonomik dahil her türlü davranışı ancak ve ancak içinde yer aldığı toplumsal kurumlar bütünü içinde anlam kazanır, dolayısıyla ancak ve ancak o bütün içinde açıklanabilir.

Aristoteles’ten (ve Polanyi’nin Aristoteles okumasından) öğrenebileceklerimiz bundan ibaret değil. Milattan önce 4. yüzyılda Yunanlılar, daha sonra piyasa rekabetinin dinamosu haline gelecek olan, kârlı bir uğraş olarak ticareti keşfettiler. Aristoteles bu yeni uğraşı farkettiler ve *Politika* adlı eserinde *oikonomia’yı* ticaretten, daha doğrusu, sırf kâr etmek amacıyla yapılan ekonomik faaliyetten ayırdı. *Oikonomia*, insanların geçimlerini sağlamak için mal edinmeleri uğraşısı anlamına geliyor. Mal edinmenin amacı, insanların hayatlarını sürdürebilmeleri, kendi kendilerine yeterli hale gelebilmeleri için gerekli ihtiyaçlarını karşılamak. Bu yüzden de Aristoteles’e göre, hem doğal hem de bir sınırı var. İnsanların ihtiyaçlarının niteliği, karşılanma biçimleri toplumsal konumlarının gereği olarak belirleniyor ve sınırlanıyor.

Oysa, kar için ticaret bunu aşıyor, kendisi bir amaç haline geliyor. Amaç, insanların hayatlarını sürdürebilmek için gereken çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak olmaktan çıktığı ölçüde hem doğal değil, hem de para sayesinde doğal bir sınır tanımıyor; çünkü para bozulmadan, kokmadan, çürümeden istenildiği kadar biriktirilebiliyor. İşte bu nedenle, sırf kâr amacıyla yapılan ticaret, insanların ihtiyaçlarını karşılama amacı taşımayan, kendi içinde bir amaç haline gelen para kazanma faaliyeti toplumsal dokuyu bozma potansiyeli taşıyor, tüm toplumsal ilişkileri kendi mantığına tâbi kılma tehlikesi içeriyor. Nitekim bugün sağlıktan eğitime herşey bu mantığın tehdidi altında. Üniversitelerin “girişimci” olmaya davet edilmeleri, “kaynak tüketen değil kaynak üreten yerler” olmaya çağrılmaları bu mantığın izlerini taşıyor; sağlık ve eğitim hizmetinin, insanın ruhsal ve bedensel dirliğini, entellektüel gelişimini sağlamak olduğu gerçeği arka plana itiliyor, eğitim de sağlık da ticarileşerek “kar” ve “kazanç” kapısı olarak görülüyor.

Ortodoks iktisatın, 19. yüzyılda ekonomik liberalizmin belirleyici olduğu toplumlarda ortaya çıkmış olması bir tesadüf olmasa gerek. Ekonomik liberalizmin özünü, hiç bir

dış müdahaleye gerek olmaksızın kendi kendini düzenleyen bir piyasa fikri oluşturur. Bu, ekonominin tüm toplumsal-kurumsal ilişki ve işlevlerden koparılması demektir. Daha spesifik olarak da yeniden dağıtım ilişkisinin, dolayısıyla devletin rolünün minimize edilmesi demektir. Ortodoks iktisat bir yanda özerkleşmiş bir ekonomik alan, diğer yanda (bu disiplinin kurucusu sayılan Adam Smith'e borçlu olduğu) doğası gereği "takas, trampa ve değişim eğilimi" ne sahip bir insan anlayışı üzerinde yükselir.

Ancak gördüğümüz gibi, bu son derece çürük bir temeldir. Dahası, insanın ekonomik faaliyetini sırf bireylerin çıkar maksimizasyonu gibi eğilimleriyle açıklama sevdası ortodoks iktisat bağlamında son tahlilde ideolojik bir yaklaşımdır. Çünkü bu yaklaşım, ekonomiyi toplumdan kopuk, kendine özgü yasaları olan özerk bir alan olarak tasavvur eder, politikayı, politik müdahaleyi dışlar, devletin yeniden dağıtım işlevinin üstünü örter, mevcut eşitsizliği hem derinleştirir hem de meşrulaştırır. Buna karşılık, ekonominin topluma tâbi olması gerektiğini söylemek, ekonomik faaliyeti ancak bu şekilde sağlıklı bir biçimde anlayabileceğimizi söylemek hem yöntemsel açıdan anlamlıdır, hem de ekonomik faaliyete bir "zoon politikon" olan insanın politik müdahalesini mümkün kılar (bkz. Buğra 2003).

Günümüz iktisatçılarının Aristoteles'ten ve onun yöntemsel bütünselciğinden öğrenecekleri çok şey olduğu kanısındayım.

Sonuç olarak, sosyal bilimlerde bütünselciğin yöntemsel açıdan daha kapsamlı, daha doyurucu bir açıklama yöntemi olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, tek tek insanlar olmasa toplum diye bir şey olmazdı. Toplumsal kurumlar ancak insanların varlığıyla, onların eylemleriyle hayat bulurlar. Ama sosyal olanın ontolojik mahiyetine ilişkin bu apaçık doğru, bireyciliğin aynı zamanda en iyi açıklama biçimi olduğunu göstermez. İnsan davranışı daima belli bir kurumsal bağlam ve çerçeve içinde anlamlıdır, ancak kurumsal bir bağlam ve çerçeve içinde anlaşılabilir. Tek tek bireylerden giderek toplumsal fenomenleri anlamaya çalışmak yerine, bireyin içinde yer aldığı ve onu etkileyen toplumsal kurumlar bütününden giderek insan davranışlarını anlamaya çalışmak daha sağlıklı bir yaklaşımdır. Zira insan kelimenin tam anlamıyla sosyal bir varlıktır. Davranışları genellikle içinde bulunduğu sosyal konumun gereklerini yansıtır, içinde bulunduğu sosyal ortam ve yapı tarafından etkilenir, sınırlanır. Bu elbette, sosyal ortam ya da yapının insan iradesiyle değiştirilemeyeceği anlamına gelmez. Fail-yapı ilişkisi çift yönlü ve oldukça karmaşık bir ilişkidir. Sosyal yapı hem insan eylemlerinin ürünüdür hem de insan davranışlarını etkiler, sınırlar. Kanımca, bu çift yönlülüğün kabulü yöntemsel bütünselcilikle çelişmez. Ama bu çetrefil mesele başka bir yazının konusu.

Kaynakça

- Aristoteles (1947) *Ethica Nicomachea, Introduction to Aristoteles* içinde, der.R. McKeon, The Modern Library.
- Buğra, A. (1995) *İktisatçılar ve İnsanlar*, İletişim Yayınları.
- Buğra, A. (2003) “İktisat Siyasete Karşı”, *Toplum ve Bilim*, sayı 95, s. 23-42.
- Haussman, D. (1992) *The Inexact and Separate Science of Economics*, Chicago University Press.
- Hayek, F. (1948) *Individualism and Economic Order*, Chicago University Press.
- Lukes, S. (1968) “Methodological Individualism Reconsidered”, *British Journal of Philosophy*, cilt 19, s. 119-129.
- Polanyi, K. (1957) “Aristotle Discovers the Economy”, *Trade and Market in the Early Empires* içinde, der. K. Polanyi ve diğerleri, Gateway Publications.
- Polanyi, K. (2000) *Büyük Dönüşüm*, İletişim Yayınları.
- Popper, K. (1989) *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2 cilt, Remzi Kitapevi.
- Watkins, J. (1970) “Methodological Individualism and Social Tendencies”, *Readings in the Philosophy of the Social Sciences* içinde, der. M. Brodbeck, MacMillan.
- Weber, M. (1977) “Basic Sociological Terms”, *Understanding and Social Inquiry* içinde, der. F. Dallmayr ve T. McCarthy, University of Notre Dame Press.

Akıl, Arzu, Yöntem

Ferda Keskin¹

Modern felsefe tarihinde, özellikle Descartes'tan bu yana, akıl ile yöntem kuşkusuz birlikte düşünmeye alışık olduğumuz ve birbirini içerimleyen kavramlar. Felsefe ve bilimlerde akıl yürütmenin belli bir yöntem gerektirdiği, yönteminse yine aklın sahip olduğu yetilerin (fakültelerin) yapısı ve kullanımının doğru bir biçimde anlaşılmasıyla saptanabileceği fikri bu gelenek içinde klasik bir kabul olarak karşımıza çıkıyor. Öte yandan akıl ile arzu (ve kuşkusuz arzunun kaynağı olarak irade) birlikte ama çoğu zaman gerilim, hatta karşıtlık içinde düşünülmüş kavramlar. Özellikle modern ahlâk felsefesi tarihinde önemli bir rol oynadığını biliyoruz bu iki kavram arasındaki ilişkinin. Bununla birlikte arzu ile yöntem ya da akıl, arzu ve yöntem sıkça biraraya gelen kavramlar değil. Aşağıda bu üç kavram birlikte düşünülebilir mi ve eğer bunu yapmak mümkünse aralarındaki ilişkinin sosyabilim felsefesinde nasıl bir karşılığı olabilir, sorusunu sormak istiyorum.

Burada çıkış noktam, çok iyi bilinen ve 20. yüzyılda öncelikli olarak Eleştirel Teoriyle birlikte düşündüğümüz 'araçsal akıl' eleştirisi olacak. Kabaca tanımlarsak, Eleştirel Teoriye göre 'araçsal akıl' ve onun içerimlediği rasyonalite anlayışı, insan eylemi için içkin anlamda rasyonel hedefler, erekler ya da amaçlar olabileceğini reddeder ve aklın sadece keyfi olarak saptanmış hedeflere götürecek en etkili araçların seçimiyle ilgili olduğunu öne sürer. Eleştirel Teoriye göre bu araçsal akıl anlayışı tarihsel olarak, nesnel anlamda 'iyi' yaşamı gerçekleştirmeyi sağlayan *tözel* bir akıl anlayışının yerini almıştır. Araçsal akıl ile tözel akıl arasındaki bu ayrımı Eleştirel Teorinin modernite eleştirisiyle birlikte düşündüğümüzde ise karşımıza felsefe tarihini de ilgilendiren daha geniş bir tablo çıkıyor.

Yine Eleştirel Teoriye göre Antik Yunan'ın daha sonra Skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi felsefe akımları tarafından da benimsenen akıl anlayışında 'akıl' *nesnel* ve normatif bir kavramdır. Bu nesnel akıl normatif olduğu için 'olması gereken'in yapısı veya düzeni anlamına gelir. Dolayısıyla olması gerekenin sadece insan zihnindeki bir tahayyül değil, gerçekliğin kendisine içkin bir şey olduğu ve nesnel anlamda rasyonel bir yaşam biçimini yani iyi yaşamı (*eu zen*) önerdiği düşünülür. Öte yandan insanlar

da bu nesnel akla karşılık düşen ve dünyanın nesnel yapısını algılama ve ona gerektiği gibi cevap vermeyi, yani iyi yaşamı gerçekleştirmeyi sağlayan *öznel* bir yetiye sahiptir ve bu yeti ya da fakülteye de türevsel anlamda 'akıl' adı verilir. Başka bir deyişle, özellikle Sokrates'ten itibaren bu öznel anlamdaki aklın da *tözel* olduğuna, yani insanların iyi yaşamı gerçekleştirmek üzere hangi erek ya da amaçların peşinden gitmeye değer olduğunu belirlemelerini sağlayacak bir güce sahip olduğuna inanılmıştır. Yani akıl, Antik Yunan düşüncesinin 'bilgelik' (*sophia*) adını verdiği erdemi mümkün kılan bir yetidir. Örneğin Horkheimer'e göre Antik Yunan'a özgü

bu görüş, aklı yalnız bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da, yani insanlararası ve sınıflararası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde de varolan bir kuvvet olarak görüyordu. Platon ve Aristoteles'in felsefeleri, skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler, nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştu. Bu görüş, insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bütünlükle arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktı. Bu akıl kavramı, öznel aklı dışarda bırakmıyor, ama onu evrensel rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Herşeyin ölçütü, bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı. Ağırlik araçlarda değil amaçlardaydı. Bu düşünce geleneğinin başlıca amacı, felsefeye göre "akla uygun" olanın nesnel yapısını, özçıkıkar ve varlığı koruma amaçları da içinde olmak üzere insan varoluşuyla uzlaştırmaktı. (Horkheimer, 2002: 56)

Ancak Batı'nın tarihsel gelişimi içinde bu *nesnel* akıl anlayışının giderek geçerliliğini ve çekiciliğini yitirdiğini söyler Eleştirel Teori. Akıl artık sadece keyfi ve öznel çıkarılara göre saptanmış hedeflere götürecek en etkili araçları bulmak için kullanılan, tözel niteliğini kaybetmiş öznel bir yeti olarak görülmeye başlamış, formel ve salt araçsal bir hale gelmiştir. Yine Horkheimer'e göre

Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesi yatmaktadır. Bu süreç giderek bütün rasyonel kavramlara yayılmış, sonunda hiç bir gerçeklik kendi başına akla uygun olarak görülemez olmuştur; içerikleri boşalan bütün temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüştür. Akıl öznelleşirken biçimselleşmektedir de.

Aklın biçimselleşmesinin hemen görünemeyen teorik ve pratik boyutları vardır. Öznelci görüş geçerli olunca, düşünce de herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez olur. Ülkülerin benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız, aklın dışındaki etmenlere bağlı duruma gelir. (Horkheimer, 2002: 58)

Horkheimer'in sözünü ettiği bunalımda akıl içkin anlamda rasyonel amaçlardan örülü bir iyi yaşam anlayışıyla bağını koparmış, *Minima Moralia*'nın Sunuş yazısında Adorno'nun belirttiği gibi, "en eski çağlardan beri felsefenin asıl alanı olarak görülmüş" olan iyi yaşam öğretisi, felsefenin "yönteme dönüşmesiyle birlikte düşünsel ihmale, veciz keyfiliklere ve sonunda unutuluşa terk edilmiş bir bölge" (Adorno, 1998: 13) haline gelmiştir. Dolayısıyla aklın araçsallaşması Adorno'ya göre aynı zamanda

felsefenin de bir araç olarak yönteme ya da yöntem arayışına dönüşmesi anlamına gelir. Ancak aklın araçsallaşması bir anlamda kaçınılmaz ve tersine döndürülemez bir süreçtir. Tam da bu yüzden Eleştirel Teoriye göre araçsal akılla aynı anlama gelen bir yöntembilim olarak pozitivizm, aklın sadece bilimlerde geçerli olan rasyonaliteden ibaret olduğunu ve insan yaşamına ancak sınırlı bir biçimde rehberlik edebileceğini savunmuştur: Örneğin felsefi ya da bilimsel çıkarsamalarda ve daha genel olarak düşünmede mantıksal tutarlılığı sağlayacak kuralların saptanması, keyfi olarak seçilmiş amaçlara götürecek etkili araçların seçimi ve elbette en önemlisi, olgular ile değerler arasında varolduğu iddia edilen ayırmadan hareketle, bilgi olma özelliği taşımayan, değer yargılarıyla bezenmiş inançların maskesini düşürmek.²

Yukarıda araçsal akıl ile tözel akıl arasında yapılan ayırım, verilen tanımlar açısından açılmış gibi gözükse de aklın tözel anlamda, yani hangi amaçların peşinden gitmeye değer olduğunu belirlemeye yönelik olarak kullanımının ne anlama geldiği ve aklın bu özelliğini nasıl yitirdiğini sadece ekonomik ve politik bir açıklamasının ötesine geçmek ve bu sorulara felsefenin kendi içsel dönüşümü bağlamında nasıl bir cevap verilebileceğini araştırmak gerekli görünüyor. Nitekim Eleştirel Teoriye getirilen klasik bir eleştiri, tözel aklın muğlak bir kavram olarak kaldığını, Eleştirel Teorinin bu kavramı pozitif olarak tanımlayamadığını ve nasıl gerçekleştirilebileceğini açıklayamadığını savunur. Oldukça önemli bir noktaya değinen bu eleştiriden hareketle aşağıda, düşüncenin herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez hale gelmesini yukarıda sözü edilen türden “bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesi” ile ilişkilendirmek, yani nesnel akıl kavramının unutulması üzerinde yoğunlaşmak yerine, Antik Yunan düşüncesinin nesnel akla karşılık düşen ve insana özgü bir yeti olarak öznel akıllı nasıl düşündüğüne bakarak bu sorulara bir cevap aranabileceğini göstermeye çalışacağım.

Antik Yunan felsefesi konusunda günümüzün önde gelen tarihçilerinden Michael Frede'ye göre akıl kavramının, bugün olduğu gibi tüm tarih boyunca da sadece düşünme, çıkarsama yapma, anlama gibi bir takım zihinsel edimlerin nasıl gerçekleştiğini açıklamak ve insan eylemini de bu düşünme edimleriyle ilişkilendirerek temellendirmek için kullanılmış olduğunu öne sürmek yanlış olacaktır (Frede, 1999: 2). Kaba bir genelleme de olsa, bugün “aklı öncelikle *formel* bir muhakeme becerisi; akla dışardan sağlanan ve belki de aklın tarafsız olarak bakabildiği verileri, belli varsayımlar ışığında neyin varsayılabilirliğini, belli tercihler doğrultusunda hangi seçimleri yapmanın makul olduğunu *hesaplayabilecek* şekilde işlemeyi mümkün kılan bir yetenek olarak” (Frede, 1999: 5. İtalikler benim-F.K.) düşündüğümüzü belirten Frede, Antik Yunan filozoflarının akıllı kavrayış biçimini günümüze özgü bu akıl ve rasyonalite anlayışıyla karşılıklı içinde anlayabileceğimizi belirtiyor. Frede, Antik Yunan'da kavrandığı biçimiyle akıllı modern akıl anlayışından ayırt eden en temel noktalardan birinin, aklın kendi

2 Horkheimer'in pozitivizm için verdiği ayrıntılı tanım ve getirdiği eleştiri için, bkz. (Horkheimer, 2005).

ihtiyaç ve arzuları olan ve dolayısıyla sadece vardığı yargılar yoluyla bilgi (doğru inanç) üreten bir muhakeme ve hesaplama becerisi değil, aynı zamanda arzulayabilen bir yeti olarak da düşünülmesi olduğunu vurguluyor. Ancak aklın kendi arzuları denildiğinde kastedilen şey, “ne belli inançlara sahip olduğumuz ve sırf bunlara sahip olduğumuz için taşıdığımız” arzular, “ne iyi, yararlı ya da tercih edilen bir duruma götürecektiklerine inandığımız şeyle aynı çizgide olan” arzular ne de “taşımamızın tümüyle makul olduğunu hatta taşımamız gerektiğini düşündüğümüz için taşıdığımız” arzular. Antik Yunan’da aklın arzuları derken kastedilen şey, Frede’ye göre “en azından, hakikati bilmek ya da iyi olduğu düşünülen şeyi elde etmek arzusu gibi bazı arzular,” yani aklın destekleyip onayladığı ama akıl dışında bir yer ya da yetiden kaynaklanan arzular değil, aklın kendi arzuları. Yine Frede’ye göre, daha da ileri gidip bu anlayış çerçevesinde aklın arzularının belli bir noktaya kadar sabit olduğunu ve dolayısıyla, ne kadar yüksek bir genellik düzeyinde sabitlenmiş olursa olsun, belli tercihlere sahip olmanın akılla donanmış olmanın bir parçası haline geldiğini söylemek mümkün(Frede, 1999: 5-6).

Aklın kendi arzuları olduğu iddiasının Antik Yunan felsefesinde insan ruhunun yapısına dair bir teoriyi de beraberinde getirdiği açık. Örneğin Platon’un *Protagoras* diyalogunda Sokrates’in ortaya attığı ve büyük bir olasılıkla daha sonra Stoacılar üzerinde önemli bir etki yapmış olan görüşe göre “tüm duygu ve ya da arzular aslında sadece bir tür inançtan ibaret,” yani duygu ya da arzu “insanın karşısına bir iyi ya da kötünün çıkacağı beklentisini ya da insanın başına bir iyi ya da kötünün geldiği düşüncesini” taşıyor olmasından ibaret. Bu görüş çerçevesinde bütün arzular, aslında birer inanç oldukları için aklın arzuları. *Protagoras*’da dile getirilen bu görüşten önemli ölçüde farklı olmakla birlikte *Devlet* diyalogunun çok iyi bilinen dördüncü kitabında da insan ruhunun üç parçadan oluştuğu, bu parçalardan her birinin kendi ihtiyaç ve çıkarları ile bunlardan kaynaklanan arzuları olduğu ve bu arzuların da birbiriyle çatışma içinde olduğunu söyleniyor. İnsan ruhunun bu üç parçalı ve hiyerarşik yapısının en üstünde yer alan ve iyiyi arzulayan rasyonel kısmın kendine özgü mükemmeliyeti (*arete*, erdem) ise insanı nihai olarak iyiye götürecektir yegane özellik olan bilgelik (*sophia*). Öte yandan *Nichomachos’a Etik*’te entelektüel mükemmeliyetler ile karakter mükemmeliyetleri arasında yaptığı ayrımı, insan ruhunda rasyonel ile irrasyonel olmak üzere iki kısım arasında yaptığı ayrım üzerinde temellendiren Aristoteles ise, diğer metinlerinde Platon’un *Devlet*’de yaptığı ayrımı çağrıştıran bir biçimde üç ayrı arzu türünü birbirinden ayırıyor: *Boulesis*, *thymos*, *epithymia*. Diğer iki arzu türünün tersine *boulesis*, akla özgü olan ve iyi için duyulan arzu olarak tanımlanıyor. Bu, insanın eğer bir şeyi iyi olarak görmese onun için taşımayacağı bir arzu. Frede’ye göre burada Aristoteles’in söylemek istediği insanın “rasyonel olmayan bir arzu taşıması ve aynı zamanda bu arzuladığı şeyin iyi olduğuna inanması değil,” çünkü “rasyonel olmayan bir arzu aslında iyi için duyulsa bile *içkin* anlamda iyi için duyulan bir arzu değil.” Stoacılar söz konusu olduğunda ise durum

daha da açık, “çünkü insan ruhunun dar bir anlamda sadece akıldan oluştuğunu, yani ruhun örneğin Aristoteles’in iddia ettiği gibi irrasyonel bileşeni olmadığını düşünen Stoacılar, insanı harekete geçiren şeyin sadece akıl olduğunu düşünüyor. Daha spesifik olarak söylemek gerekirse, Stoacılar edimde bulunma dürtüsünün belli bir tür izlenime onay vermek ve böylece bir inancı kabul etmek yoluyla gerçekleştiğini düşünüyor. Dolayısıyla “bütün duygu ve tutkular, korku, öfke, acı, haz, arzu, bu türden dürtüler ve dolayısıyla her biri bir inanç”(Frede, 1999: 5-9).

Antik Yunan düşüncesinde aklın kendi arzuları yani rasyonel arzuların varolduğunun düşünülmesine eşlikeden çok önemli bir nokta daha var: Bugün ‘irade’ adını verdiğimiz yetiye tekabül eden bir kavramın yokluğu.³ Bunun nedeni ise yukarıdaki tartışmanın ışığında basitçe şöyle tarif edilebilir. İnsan ruhundaki rasyonel arzular aklın arzuları olduğu ve irrasyonel arzular da ruhun bedenle ilişkisinden kaynaklandığı için aslında Antik Yunan düşüncesi arzuların kaynağı olarak görülen ve onları yönetecek ayrı bir yetinin varlığını düşünmeye ihtiyaç duymamıştır.

Nitekim Descartes’la birlikte aynı anda iradenin ayrı bir yeti olarak tanımlanması ile aklın arzulara yeteneği olmayan, salt bilişsel bir yeti olarak tanımlanması bir tesadüf olmadığı gibi büyük bir olasılıkla öznel aklın hangi noktada tözel olma özelliğini kaybettiği konusunda da önemli bir ipucu veriyor.⁴ *Yöntem Üzerine Söylem*’de aklı geçerli yargıda bulunma ve doğru ile yanlış ayırma gücü olarak tanımlayan ve bu gücün insanı hayvandan ayıran tek özellik olduğunu belirten Descartes (Descartes, 1995a: 111; AT VI 2), *Zihnin İdaresi için Kurallar (Regulae ad Directionem Ingenii)* başlıklı erken dönem metninin hemen başında çalışmalarının amacını “zihni, doğru ve geçerli yargılar oluşturmak üzere idare etmek” olarak saptıyor. İnsan bilgisinin bilimlerin toplamından ibaret olduğunu düşünen Descartes’a göre ilk kural, tek tek her bilime kendisi için değil, nihai amaç olan evrensel bilgelige (*sapientia*) yaptığı katkı çerçevesinde değer vermek. Böylece Antik Yunan’ın *sophia* kavramını bilimsel bilgi birikimine indirgemiş olan Descartes, insanı hakikate götüren yoldan saptıran şeyin ise evrensel bilgeliğin bu genel amacının farkında olmamak, tikel amaçlara yönelik çalışmalar yapmak olduğunu söylüyor. Öte yandan Descartes, insanı yoldan çıkaran ‘tikel amaçlar’ derken kastettiği şeyin, aşağılık ya da içi boş kazançlar peşinden gitmek değil, çok daha incelikli bir biçimde yanıltan saygıdeğer amaçlar olduğunu açıkça belirtiyor. Verdiği örnek ise bu açıdan çok önemli: “Bu yaşamda eksiksiz ve hiç bir acının rahatsız edemeyeceği tek haz olan ve hakikatin tefekküründen alınan haz”(Descartes, 1995c: 9-10; AT X, 359-361). Descartes’ın burada gönderme yaptığı ve insanı yoldan çıkardığını düşündüğü amaç, belli ki Aristoteles’in *Nicomachos’a Etik*’in X. kitabında gerçek mutluluk (*eudaimonia*) için verdiği tanım(1177a 15-20). Başka

3 Bu konuda çok aydınlatıcı ve ayrıntılı bir tartışma için bkz. Vernant, 1995.

4 Descartes *Meditationes de Prima Philosophia*’nin üçüncü bölümünde düşünceyi üçe bölerek, ideler ve yargıların yanına arzu, tutku ve duygularından da bir düşünce türü olduğunu söylüyor. Bu düşünce türüne tekabül eden etkin yeti de kuşkusuz irade. Bu konuda, bkz. (Descartes, 1995b, 25-26, At VII 37).

bir deyişle Antik Yunan düşüncesinde merkezi bir yer tutan bilgi/bilgelik (*sophia*) ve hakikat ile iyi yaşam ya da kısaca ‘iyi’ arasındaki ilişki Descartes için artık geçerlilik taşıyor. Tam da aynı nedenle hakikate ulaşmak Descartes için bir yöntem meselesi. Yöntem ise “uygulanması kolay olan ve insanın, kesin olarak izlediğinde doğru ile yanlış birbirine karıştırmayacağı ya da zihinsel çabasını boşa tüketmeyeceği, ama kapasitesi dahilindeki herşeyi doğru olarak anlayana kadar yavaş yavaş ve sabit olarak bilgisini artıracığı güvenilir kurallar” (Descartes, 1995c: 16; AT X, 372). Bu çerçevede Batı felsefesinin Descartes’dan sonra geniş anlamda insan zihnine, daha dar olarak ise akla odaklanan geleneğinde, doğru ile yanlış yargıları birbirinden ayırt edecek kurallar olarak yönetime verilen önemi anlamak kolaylaşıyor. Tıpkı Adorno’nun bundan duyduğu rahatsızlığın da anlaşılır olması gibi.

Araşsal aklın ortaya çıkışını, aklın öznel çıkarlara göre saptanmış hedeflere götürecek en etkili araçları bulmak için kullanılan, tözel niteliğini kaybetmiş öznel bir yeti olarak görülmeye başlamasını ve felsefenin de yönetime dönüşmesiyle birlikte tözel bir iyi yaşam öğretisinin “düşünsel ihmale, veciz keyfiliklere ve sonunda unutulmuş terk edilmiş bir bölge” haline gelmesini sadece Descartes’a bağlamak kuşkusuz çok doğru olmayabilir. Eleştirel Teorinin araşsal akıl ve pozitivizmle neredeyse özdeşleştirdiği ‘aydınlanmayı’ tüm insanlık tarihinin diyalektiği olarak düşündükleri açık. Ancak bu süreç içinde akli tözel olma yeteneğinden kopartılmış, salt bilgi yani ‘doğru yargı’ üretmekle yükümlü bir yeti olarak yeniden tanımlanmasında Descartes rolünü reddetmek mümkün değil gibi görünüyor. Başka bir deyişle iyi yaşamı arzulayan tözel aklın ne anlama geldiği ve bu tözel aklın tarihin hangi noktasında kaybolduğunu anlamak için belki de yapılması gereken şey, Descartes’ın tanımladığı öznel akıl ile Antik Yunan’ın öznel akıl anlayışı arasındaki kavramsal farka daha yakından bakmak. Böylesi bir yaklaşım akıl, arzu ve yöntem kavramlarını birlikte düşünebilme ve ‘sosyalbilim’ olarak adlandırılan pratiğin ‘bilim’ olma özelliğini yeniden ve eleştirel olarak gözden geçirmeyi mümkün kılıyor.

Kaynakça

- Adorno, T. W. (1998), *Minima Moralia*, çev. O. Koçak, A. Doğukan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Descartes, R. (1995a) Discourse on the Method, The Philosophical Writings of *Descartes*, VI, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press içinde.
- Descartes, R. (1995b) Meditations on First Philosophy, The Philosophical Writings of *Descartes*, VII, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press içinde.
- Descartes, R. (1995c) Rules for the Direction of the Mind, The Philosophical Writings of *Descartes*, VI, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press içinde.
- Durkheim, E. (1995) *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. C. B. Akal. İstanbul: Engin Yayınları.
- Frede, M. (1999) "Introduction," *Rationality and Greek Thought*, yay. M. Frede ve G. Striker. Oxford: Oxford University Press, içinde.
- Horkheimer, M. (2002) *Akıl Tutulması*, çev. O. Koçak. İstanbul Metis Yayınları, Beşinci basım.
- Horkheimer, M. (2005) "Geleneksel Kuram," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. M. Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005 içinde.
- Vernant, J. P. (1995) "Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque," J.P. Vernant ve P. Vidal-Naquet Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Editions La Découverte, içinde.

Kültür Teorisi Zorunluluğu ve Halkbilimi Örneği

Milay Köktürk¹

20. yüzyılın sonlarına doğru adeta komplo teorisi gibi gündeme düşen “medeniyetler çatışması” tezi, insanlığın geleceğini, farklı kültür ve medeniyet çevrelerinin ilişkilerinin yönlendireceği, bu ilişkinin de çatışma şeklinde olacağı iddiası taşımaktaydı. Gerçi zaten Batı bilim ve felsefe dünyasında yerini hep koruyan, bazen medeniyet eleştirisi, bazen sosyolojik ya da sosyal psikolojik, bazen de modernizm ya da postmodernizm, bireyin trajedisi olarak yabancılaşma gibi başlıklar altında, felsefi nitelikli incelemelerle de varlığını sürdüren kültür ve kültür dünyası üzerine tartışmalar, medeniyetler çatışması teziyle, uluslar arası nitelikte, siyasal bir form kazandı. Kültürü inceleme biçimleri, yani kültür bilimleri, kültür felsefesi ya da uluslar arası siyasal projeler, temelde kendi yollarında yürümeye devam ettiler.

Kültürün bilimsel ve felsefi olarak incelenip yorumlanması, özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında çok göç alan Avrupa’da göçün doğurduğu sosyal problemlerin çözümü için gündemdeki yerini hep korudu. Bu yüzden de kültür bilimleri, araç-gereç anlamında olmasa da, problem çözücü anlamda teknolojik havaya büründü. Kültürel bütünleşme problemi yaşayan Amerika’da da aynı gelişme yaşandı. Kültür bilimlerinin uygulanabilir nitelikteki alanlarında teknik arayışları hız kazandı. Mesela “eğitim teknikleri” kavramı bunu çok net ifade etmektedir. Yani her kültür bilimi, kendi penceresinden bakarak bir teorik kavrayış geliştirdi; bazıları da uygulanabilirliğin yolunu aradı.

Burada konumuzu ilgilendiren husus, işin teorik yanıdır. Kültür üzerine ortaya konan teorilere genel olarak bakınca, kültür bilimi ve kültür teorilerinin temelinde, birbiriyle rekabet eden farklı kabuller ve kavrayışların bulunduğu görülmektedir. Bu bakımdan da, dünya kültürlerinin karşı karşıya kaldıkları etki ortamı ve etki merkezi karşısında sağlıklı bir duruş sergileyebilmeleri için, kültürel alanın çok yönlü ve bütüncül bir kavranışını yansıtan kültür teorisine ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle Kıta Avrupasında, bu yönde arayış ve eğilimlerin yoğunlaştığı dikkati çekmektedir. Çünkü bu coğrafyanın köklü kültürlerinin mensupları da, kendi medeniyetlerinin bir kolu veya bir parçası olarak görülebilecek olan Anglo-Amerikan etkisinden

rahatsızlık duymaktadırlar. Bu filî ihtiyacın yanında, kültür bilimlerinin, toplumsal-kültürel alanda ortaya çıkan yeni gelişmeleri izlemekte geç kalmaları (mesela iletişim teknolojilerinin, özellikle internetin kültürel etki boyutu konusunda olduğu gibi) ve olgularına ilişkin olarak –deyim yerindeyse- belirsizlik tavrı sergilemeleri, onları yeniden ilişkilendirmeye yönelik tezlerin yoğunlaşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda mesela kültür bilimlerinin merkezine “sosyal ve kültürel hafıza” kavramını yerleştirmeye yönelen kültür tarihi eğilimi yanında, halkı ve kültürü örtülü biçimde gelenekselliğin dışına çeken, onu sadece “gerçekleşme ortamı”nda, yani yaşantıda temellendiren bazı teoriler (mesela Performans Teori) de dikkati çekmektedir.

Kıta Avrupası ve Amerikan kültür coğrafyalarındaki bu tabloya, dünyaya getirilmek istenen yeni düzenin niteliği, gerekçeleri ve yöntemleri eklenince, şimdiye kadar örneği görülmemiş bir süreç kendini göstermektedir. Dünya sahnesinde şimdi, siyasal örgütlenmelerle birlikte, kültürlerin apaçık ve yoğun kavgası gözlemlenmektedir. Elbette yaşanan sürecin gerçekten kültürlerin kavgası mı olduğu, yoksa kültürler etrafında yapılan bir kavgadan mı söz edilebileceği, en azından şimdilik tartışmalıdır. Aslında Batı medeniyeti cephesinden bakınca, yani yoğun biçimde yaşanan ve teşvik edilen, “dünyada olma”nın amacı haline getirilen dünyevileşme, bilim ve tekniğin yaşantıya, dünyevileşmeyi destekleyecek tarzda egemen olması, tüm bunların altyapısını teşkil eden kapitalist ekonomik düzen ve sırf akla dayalı bir içsel derinlik arayışı, kendi içinde tutarlı bir çizgiyi yansıtmaktadır. Fakat insan dünyası bu süreçte gerçekten yoksullaşmaktadır. Kültürel ayrımların yeniden öne çıktığı ve kültürel etkilerin sınırları aşan geçişkenlikle, dünya çapında bir etki gücüne sahip olduğu bu süreçte, kültür ve medeniyet kavramları yeniden tartışılmaktadır. Batı medeniyetinin düşünen akılları, bu ve benzeri insanî problemleri tartışarak, akılcı yoldan çözümler sunmaktadır. Teknik medeniyete sırf tüketici olarak katılan, başka bir deyişle, Batı’nın yaşadığı süreci yaşamadan kapitalistleşmeye çalışan ya da kapitalistleşmeye mahkûm edilmiş, iç dünyası duygusal ya da manevî olarak zengin ama akılcı üretimler bakımından yoksul olan toplumları gelecekte büyük sıkıntılar beklemektedir. Problemlerini derinlemesine algılamaları ve kendi çizgisinde tutarlı çözümler üretebilmeleri için, her iki kültür çevresinin, “kültür teorisi”ne ihtiyacı vardır. Çünkü bütüncül kavrayış yalnızca teorik yoldan mümkün olabilir.

Kültür teorisini gerekli kılan diğer bir unsur da, kültür bilimleri alanındaki çoklu görünümdür. Bütün olarak bakıldığında toplumsal dünya ya da insan dünyası diye adlandırılan, insanın varoluş ve üretim ortamını oluşturan bu bütüncül mevcudiyetin parça parça ele alınışı, aslında her kültür bilimci tarafından problem olarak algılanmaktadır. Hatta kavramlaştırmalarda da, bir bütüncüllük özlemi görülmektedir. Mesela özellikle biyolojide canlıların yaşama alanını, çevresiyle ve birbiriyle besin zinciri ya da başka türden karşılıklı ilişkilerini araştırma anlamına gelen ekoloji kavramı, son yıllarda, bir kültürün çeşitli unsurlarının, o kültür coğrafyasının farklı bölgelerinde farklı yoğunlukta mevcut oluşunu ifade etmek

amacıyla, “kültürün ekolojisi” şeklinde kullanılmaktadır. Bunun yanında, yapı ve kökleri itibarıyla farklı olmakla beraber, aynı iklim kuşağında ve benzer coğrafi şartlar altında yaşama dolayısıyla veya birbirinden etkilenerek ortak yaşama formları geliştiren kültür coğrafyaları da kültürel ekoloji kavramına dahil edilmektedir. Yani hem dünyadaki kültürlerin birbiriyle ilişkisini ve yaşama alanını, hem de bir kültürün içindeki alt kültür unsurlarının bir arada mevcudiyetini anlatan “kültür ekolojisi”, mevcut gerçekliği bütüncül olarak kavrayıp tanımlama eğilimini yansıtmaktadır. Yine biyolojide ortaya çıkan holizm kavramının kültür ve kültür felsefesi bağlamında kullanılması da aynı eğilimi ifade etmektedir.

Halkbilimi Örneği

Kültür bilimlerinin, olguların çok boyutluluğundan kaynaklanan ayrılaşmaları yanında, bir de kendi olgularını incelerken perspektif çokluğu içinde olmaları gereği, onların ayrıntıda ya da tek tek niteliklerde takılıp kalmalarına yol açabilir. Aslında inanılmaz derecede artan kültür bilimleri araştırmalarıyla, malzeme ve teorik yaklaşım çokluğu altında boğulup gitmekteyiz. En kristalize bir kültür bilimi olarak halkbilimi, bunun en tipik yansıtıcısıdır.

Halkbilimi, bir topluluğun geleneksel ve anonim dünya görüşünü ve bunun dışavurumları olarak kabul edilen, söze, harekete ve nesneye dayalı olarak ifade edilen her türlü anlamlı formu, bunların oluşumları, geliştirilip pekiştirilmelerine yönelik iletişim olaylarının içinde konu edinen bilim alanıdır. Halkbilimci, bu anlamlı dışavurum formlarını, mensup olduğu disiplinin prensiplerine göre derler, kayıtlara geçirir ve tür, tip ve motif esaslarına bağlı olarak tasnif eder. Bu sınıflanmış malzemeyi, geliştirilmiş modeller doğrultusunda karşılaştırır ve çeşitli teorik bakış açılarına göre yorumlayarak tahlil edip senteze ulaşır.² Bu çerçevede de halkbilimine “saf ve teorik bilgi üretimi” görevi tahsis edilir.

Bu tasvirde, halkbiliminde teorik kavrayışın önemine işaret edilmektedir. Ancak halkbilimi alanındaki teorik kavrayışlara göz atınca, karşılaştırmalı folklor kuramı, evrimsel halkbilimi kuramı, psikoanalitik kuramlar, biyolojik ve ideolojik halkbilimi kuramları, yığın kültürü kuramı, yapısal halkbilimi kuramları, işlevsel halkbilimi kuramı, ulusal folklor kuramları ve performans teorisi gibi çok sayıda teorinin ortaya çıktığı görülmektedir.³ Kültürel üretimleri kendine konu edinen, ama aynı zamanda olguların teorik olarak kavranışını hedefleyen bu bilim alanında, teori çokluğu, teorik kavrayışın en önemli engeli haline gelmiş olmaktadır.

Diğer taraftan, halkbilimi alanında, araştırma yöntemindeki planlamalarda, olguyu olduğu gibi bilgiye taşıma hedefi güdülse de, bizzat bu yöntemin eleştirel olarak değerlendirilişi pek gözlenmez. Olgunun adeta fotoğrafını çekmeyi sağlayacak iyi

² Özkul Çobanoğlu, *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri* Tarihine Giriş, Akçağ Yay. Ankara 1999, s. 4.

³ Bu teorilerin tezleri, tarihsel gelişimleri ve eleştirileri ile ilgili olarak, Çobanoğlu'nun zikredilen eserine ve R. M. Dorson'un *Günümüz Folklor Kuramları* (Çev. Nermin Ulutaş, Ege Üniv. Yay. İzmir 1984) adlı eserine bakılabilir.

bir planlamayla, hakikati taşıyan bilgiye erişilebileceği varsayılr. Halbuki burada, tamamıyla öznel dünyasında iş görmekteyiz. Bu olgular dünyası, basitçe karşımızda varolan nesneler ya da nesnel türden yapıp etmeler bütünü değildir. Halkbilimci, halkın yaşama ortamında ortaya koyduğu sözlü, yazılı ya da somut ürünleri, sırf karşısında bulduğu şekliyle incelemeye kalkarsa, onları tasvir etmekten daha başka bir şey yapamayacaktır. Üstelik bu hazır ürünü tespit etmekten, onu tasvir etmeye kadar bir dizi işlem yaparken, her aşamada metodik problemler yaşayacaktır. Her şeyden önce bu ürünler, doğa nesneleri gibi ortada değildir. Araç-gereç türü ürünlerin dışındaki tüm ürünlerin var olduğu mekan, insan bilincidir. Onları incelenebilecek hale getirmek için, halkbilimci, bireysel bilinçlerden, onları dışa vurmalarını talep edecektir. Derleme, bilincin dışa vurduğu içerikleri sabitleştirmektir. Burada doğal ve kendiliğinden bir dışa vurma değil, derleme yapan öznenin talebi, yani dıştan etkisiyle dışa vurma vardır ki, bu dışa vurma zorunlu olarak bir gösteriye dönüşmüş olur. Daha ilk başta ürün, böylece, kendinde mevcudiyetinin dışında, yapay bir etkilenme yaşar. Buna bir de bilincin içeriğinin akıcılığı eklendiğinde, bilimsel bilmenin malzemesi, oluşa tâbi yönüyle karşımıza çıkar. Sözelimi, daha önce derlenen ürün aynı kişiden daha sonra derlendiğinde, az ya da çok farklılaşmış bir ürünle karşılaşırız. Malzeme toplama aşamasındaki bu türden problemlerin yanında, onların teorik olarak incelenmesi esnasında da birçok problem karşımıza çıkmaktadır.

Bir halkbilimi çalışmasının tam ve kuşatıcı olması için, onun kültür tarihiyle bağlantı kurması, olguların tarihteki yapısını ve geçirdiği aşamaları da ele alması gerekir. Mevcut yapısıyla halkbilimi, hedeflediği teorik kavrayışı gerçekleştirmekte zorlanacak gibi görünmektedir. Olguların devamlılığı ve onların bugüne gelişleri, kültürel dünyadaki fonksiyonları; kültürel dünyada ortaya çıkan problemler, bunların tarihteki çözülüş biçimi, kültürel ürünlerdeki “değerler”in yapısı ve içeriği, farklı kültür dünyalarının onaylanışı ve incelenişi, kültürel sistemlerdeki dünya tasarımı; kültürün ruhu gibi problemler hep aydınlatılmayı beklemektedir. Halkbilimci, tüm bu problem alanı içinde, doğa bilimci gibi tarafsız kalabilir ve nesnel bir yöntem bulabilir mi? “Her yöntemin arkasında bir tutum, her tutumun arkasında bir bakış tarzı saklıdır. Tutum ve bakış tarzlarının arkasında ise, bir yandan yönelim, diğer yandan bir “tavır” yatar.”⁴ Fakat burada kastedilen tavır ya da tutum, keyfî/öznel kurgumuzun olgulara ihraç edilmesi değildir. Öncelikle insan dünyasına, sonra da belli bir kültür dünyasına aidiyetle bağlantılı olan araştırmacı, kültürel olguların “anlam içeren şeyler” olduğunu görmezden gelse bile, onları kendi türüyle kopmaz bağlarla bağlanmış şeyler olarak görmek zorundadır.

4 Erich Rothacker, Tarihselelilik Sorunu, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995, s. 80.

Teori Gereğinin Temelleri

Nesne dünyası üzerinde yaşadığımız fiziksel varlık alanı, kültür dünyası ise kendi oluşturduğumuz, içinde yaşadığımız, deyim yerindeyse nefes aldığımız atmosferdir. Empirik yöntem, bize, gerçekten bu olguların hakikatini yansıtan veriler taşır mı? Daha doğrusu, empirik yöntemle elde edilen verilerin ne kadarı, olguların hakikatinin ne kadarını taşımaktadır? Kültürel olguların içine girip onları içselleştirme sürecinde yaşanan aşamalar empirik olarak elde edilen verilerle tam anlamıyla açıklanabilir mi? Bir toplumdaki yaşama biçiminin, gündelik yaşantıdaki önceliklerin ve ihtiyaçları karşılama biçiminin değişmesini empirik olarak belirleyebiliriz. Fakat bu farklılaşmadaki değişimlerin zihinsel temellerini, bireylerin istemesinin niçin ve nasıl değiştiğini gözlemleyemeyiz. Çocuktaki dil kullanımından örnek verelim. Çocuğun dilsel gelişimini gözlediğimizde, onun tek sözcüklü dil kullanımından cümle kurmaya doğru geçirdiği aşamaları tespit edebiliriz. Fakat bu gelişim sürecinde onun zihninde nasıl bir değişim olduğu hakkında empirik yöntem bize bir şey söyleyemez. Empirik yöntem, bize bu olgularla ilgili olarak sınırlı veri taşır.

Dili inceleyişindeki başarısıyla kendi bilgi alanının olabilirliğini ve olması gerektiğini kanıtlamakla işe başlayan bir dilbilimi, dilin tarihsel süreçteki macerasını, bu maceranın farklı durak noktalarını ve bu noktalarda dilin yapısal özelliklerini, bugünkü yapısını ve anlam boyutunu açığa çıkarmak zorundadır. O, sırf dilin fiziksel yapısı ve basit anlam boyutunda takılıp kaldığı, hatta bu unsurları incelerken derinlemesine dil olgularının içine girse bile, dilin kültürel boyutunu, yani hem kültürü taşıma, hem de kültürün bir unsuru olma niteliklerini bütün olarak değerlendirmedeği sürece, dil olgusunu yeterince aydınlatamaz. Bu da, bir teorik kavrayış gerektirir.

Her bilme fiili teorik düşünüşte, yargı gücünde gerçekleşir. Teorik düşünüş adı, öncelikle düşünülen şeyin, hiçbir zaman dıştaki nesnenin kendisinin olmadığını ifade eder.⁵ Teorik olarak olguyu düşünme fiilinde, nesne dünyasıyla iç içe geçmişlikten uzaklaşırız. Fakat bu, nesneyi kavramadaki bir kusur olarak görülemez. Çünkü nesne ile iç içe olduğumuz her anda, iradî veya başka nedenlerle, farklı perspektifler içinde bulunuruz. Nesne ile fiili ilişkimiz kesintiye uğradığında, duysal algı bakımından nesne “artık olmayan” bir şeydir. Fakat onun bu gelip geçiciliği, bilinç içeriklerinde adeta sabitleşir. Tüm perspektiflerden edinilen bu “iz”ler, nesnenin “genel” resmini oluşturur. İşte bu yüzden, Cassirer’e göre, gerçekliği bir taraftan nesnel, öbür taraftan kişisel olarak kavrarız. Yani gerçeklik ikili bir görünüm içinde karşımıza çıkar.⁶ Onun öznel/kişisel yönü, duyumlamanın bize taşıdıkları, nesnel yönü ise çeşitli perspektiflerden doğru onun zihne giren ve kalıcılık kazanan izleridir. Süt daima

5 Ernst Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft, Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, s. 29.

6 Ernst Cassirer, *“Naturbegriffe und Kulturbegriffe”*, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, s. 74.

beyaz ve sıvıdır. Süt artık karşımızda olmasa da, onu hangi perspektiften olursa olsun algılamış olan tüm öznelerde, onun tasarımı aynıdır. İçyapısı düzenli bir evrenden konuşmak demek, nesne dünyasının duyuşal olarak akıcı ve arka arkaya gelip geçen, değişken unsurlarını soyutlayıp kalıcı ve sürekli olanların düzenli ilişkilenmişliğinden konuşmak demektir. Bu düzenli yapıyı teorik kavrayışla kurarız. Belli bir anda pratiğin sadece belirli bir yönüne vakıf oluruz. Bunu bir benzetmeyle daha iyi anlatmak mümkündür. Nasıl mimarın çizdiği proje bir binanın tümünü içeriyor ve projeye vakıf olmakla binanın bütününe vakıf oluyorsa, teorik kavrayış için de aynısını söyleyebiliriz.

Sırf pratiğe dayalı yaklaşım, kültürel dünyanın doğası, anlamı ve önemi hakkında parça kavrayışlara ulaştırabilir. Aristoteles'in "teoria etkinliği"ni öne çıkarması temelsiz değildir. Benzer nitelikte de olsa tek tek olayları, onların pratik gerçekleşmelerine bakarak aşamayız. Sınırsız sayıdaki tekillikleri ve sınırsız sayıdaki öznel kavrayışın taşıdığı bilgi çokluğunu, ancak kavramlaştırarak ve kavramlar sisteminden oluşan bir kurgu ile aşabiliriz. Bilgi çokluğu değil, onun sistemliliği, düzenliliği ve kuşatıcılığı olguyu tam olarak ele alabilir. Mesela tek bir kültürü, sözelimi Türk kültürünü tasvir ederken hangi değer ve olgular öne çıkarılmalıdır? Bu olguyu açıklamak için üzerinde birleşilen "genel nitelikler" nelerdir?

Halkbilimi örneğine tekrar dönelim. Halkbilimi alanının malzemesinin temini, ancak alan araştırması ve oradan yapılacak derlemeyle mümkün olur. Yani kimyasal madde gibi elimizin altında hazır bir halkbilimi malzemesi yoktur. Aslında bizim elde ettiğimiz malzeme de, olgunun kendisi değil, sadece halkın yaşantısının, duygu ve düşünce dünyasının bir kısmını bize taşıyan aracılı malzemedir. Araştırmacı, bunların tespitinde tümüyle tarafsız bir konuma yerleşme talebi yanında, elde etmek istediği hakikati tüm boyutlarıyla yakalamak isteği içindedir. Karşı karşıya olduğu nesne türü üretimler, imâl edildikleri andaki zihin içeriğinin, sözel üretimler de sadece o anki zihinsel yaşantının dışlaşmalarıdır. Yani temelde, üretici bilinç vardır. O bilinç, hep yeniden üretim gerçekleştirmektedir. Ürün, tespit edildiği anda sabitleşmiş olmakta, ama onu dışı vuran bilinç üretmeye devam etmektedir. Bu üretim ve akıcılık, üretilenin "önceki" ya da "sonraki" ile bağın kopması anlamına gelmez. O halde bu akışta, olguya rengini veren asıl ideyi yakalamak için, genel-teorik kavrayıştan başka yolumuz yoktur. "Yaşama üstüne geliştirilebilir ve uygulanabilir olan doğruluk, yalnızca sonradan eklenmiş bir şey olarak kuramsal yoldan ortaya konabilir."⁷

Kültürel olguların tarihsel ilk kaynakları değil, ne oldukları sorulabilir. Olgunun kaynağını aydınlatma çabası, erişilebilen tarihsel dönemlerden bugüne kadar o kültür formunun geçirdiği değişimleri bize anlatabilir, ama onun doğasını bize söyleyemez. Onun doğasını anlamak için tarihsel bilgiye ihtiyacımız vardır. Yani kültür tarihi

7 Rothacker, Tarihselcilik Sorunu s. 61.

olmadan kültür bilimi yapılamaz. Buna bir de empirik araştırmayı eklemek gerekir. Dolayısıyla bir kültür teorisi için tarih, bilfiil mevcudiyet, fonksiyon ve zihinsel içerik bir arada iş görmelidir. Daha başka bir deyişle, sosyolojik, psikolojik, tarihsel ve felsefi perspektifleri birleştirmeden, kuşatıcı bir kültür teorisi kurulamaz. Kültür dünyasında, özellikle yaşama formu olarak kültürde sınırsız çeşitlilik egemen olduğuna göre, bilgi şemamıza kültürün karakteristiklerini yerleştirirken, önceliklilik taşıyan ideler tam anlamıyla göreliliğe yol açar. Halbuki genel ve kuşatıcı anlamda teorik yapıya oturtulmuş bir kültür analizi, bizi bütüncül kavrayışa götürebilir.

Özel olan genel olana boyun eğmeli, bağlı kalmalıdır. Ama bu özel olanla genel olanın birleşmesi, özel olanın genel olana katılım biçimi bütün bilimlerde aynı değildir. Bu katılım, matematiksel kavramlarla empirik doğa kavramlarını karşılaştırdığımızda ya da empirik doğa kavramlarını tarihsel kavramların karşısına koyduğumuzda farklı olur. Genel, tek tek durumları tümdengelimli olarak kendinde taşıyan bir ilke formunda ifade edilirse, bu ilişki daha yalın biçimde görülür.⁸ Nesne dünyası açısından düşünülen teori, buradaki olguların işleyişini ve unsurlarının ilişkisini kendinde taşır. Somut ya da zihinsel nitelikli olan kültür dünyasının nesneleri, bireysel temelli oluşları dolayısıyla, genel nitelikli bir teorinin en büyük engeli gibi görünür. Ama bu, “insan olmak” bakımından ortak zeminde bulunan bireysel yaşantıların ve üretimlerin formüle edilemeyeceğini göstermez. Elbette doğa bilimlerindeki gibi kesinlik içeren yasa türünde olması beklenmeyen kültür teorisi, en azından kültür bilimlerinin genel kavrayış çerçevesini oluşturabilir.

Çoğu kültür teorileri ve onların kültür kavramları, kültürün boyutlarından birine daha fazla ağırlık verir ve o boyuta dayanır. Kültür olgusu ise, tüm bilimlerin üzerindedir. Kültür, kültürü bilgi alanı seçen bilimlerin ortak temeli olduğuna göre, disiplinler arası geçişlerin de ortak yoludur. Bu bakımdan, kültür bilimlerinde kültürün boyutlarından birini öne çıkarmayı hedefleyen tartışmalar, sözgelimi yapısalcılık ve işlevselcilik gibi tartışmalar çok anlamlı değildir. Olguda hem yapı, hem işlev barınmaktadır. Daha doğrusu işlev, bir yapı içinde barınır. Yapı ise, bir işlev sergilemediği takdirde, “nesneler arasındaki bir nesne”den farklı olmaz. Kültürel olgular ne sadece yapı, ne de sadece işlevdir. Onlar zihnin bir amaç için dışı vurdıkları işlev sergileyen yapılarıdır.

Kültür bilimleri, bilim olma keyfiyeti gereğince, olgulardan hareket etmek zorundadır. Ama olguların tasvirinde durup kalamazlar. Onlar, ilkelere, genel olana ulaşmalıdır. Tek tek mevcudiyetler üzerinde refleksiyon yapmakla, bilmemizin hedefini oluşturan “özü aydınlatma” başarısına ulaşamayız. İlkeler olgularda apaçık değildir, onları biz oradan bulup çıkarırız. “Genel” olan empirik araştırma ve kılı kırk yarıcı bir düşünmeyle yakalanabilir. Aslında bu yolla ulaştığımız ilk genel, kavramdır. “Kavramlar duyuusal

8 Ernst Cassirer, *Naturbegriffe und Kulturbegriffe, Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, s. 70.

algıya eşit değildir; şu andaki somut durumun, tek başına verilmiş olanın yerine geçmez. Onlar mümkünün çevresinde hareket ederler ve adeta mümkünün çevresini sınırlamak isterler. Kavramı her yönüyle görebilmek için ihtiyaç duyduğumuz terim zincirleri sistemi çok karmaşıktır ve insan ifadesinin, düşünme ve değerlendirmenin ufku ne kadar çok genişlerse, bu zincirler de o kadar çok karmaşık olur. Kelime dilinin sembolleri bu zincirdeki ilk ve en önemli halkalardır. Fakat sanatın, dinin, mitosun sembolleri de bunlara katılır. ... Sembolik olma fonksiyonu onların farklı ana çizgilerinde gelişir ve daima yeni ürünler oluşur. İnsanın çevresindeki yeni sembol dünyası, ruhsuz algı ve etki dünyasına kapanmış, sembol dünyası insanlar üzerinde giderek artan büyük bir egemenlik kazanmıştır.” Görüldüğü gibi Cassirer, genel teorik çerçeveyi sembol dünyası olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, ağırlıklı olarak felsefi bir ele alış biçimidir. Halbuki kültür bilimleri, salt felsefi ya da sosyolojik nitelikli teorilerle bütüncül kavrayışa ulaşamazlar. Bu bakımdan kültür teorisi sosyal ve felsefi teorilerin yeni sürümleri ile karışmamalıdır. Kuşatıcı bir kültür teorisinde, objektif ve sübjektif perspektif ikiliği gittikçe yok olmalıdır. Bu nitelikte bir teori oluşturma yolu, eleştiriden geçiyor gibi görünmektedir.

Eleştirel Yaklaşım

İnsanın bilme yetisinin, bu yetinin zihinsel ya da nesnel temellerinin, bilimsel ya da felsefi kavramların ve metodların sınırlarıyla geçerliliklerinin ve etki alanlarının değerlendirilmesini içeren eleştiride, yeniden insanın gerçekleştirilmesi hedeflenir. Eleştiride “önceki” ile bir hesaplasmaya girilir. Önceki, basitçe olumluluk ya da olumsuzluk açısından değil, bilgi hedefini gerçekleştirme imkânı bakımından değerlendirilir; “yeni ve mükemmel olan”, ilkesel olarak temellendirilir. Eleştiride her ne kadar –Kant’ın “kavramsız temaşa kör, temaşasız kavramlar boştur” sözünde tam ifadesini bulduğu gibi- düşünen bilincin bir ayağı olgularda ise de, temelde bu düşünme biçimi, nesnenin duysal olarak algılanan bilfiil gerçekliğine takılıp kalmaz ve sırf alımlayıcı ya da taklitçi olmayan bir tutuma sahiptir. Bu düşünme yönteminde aklın, nesne dünyasına bağlı çerçevesinin dışına taşması, ama aynı zamanda kendi sınırlarını tespit etmesi, bilgi nesnesinin kaynağının ve onu bilme imkanının belirlenmesi, salt akla ait olanla nesneye ait olanın ayırıştırılıp “şey nitelikleri”nin yeni bir kategoriye oturtulması, bilgilerin karşılaştırılması ve ona değer konması gerçekleştirilebilir. Eleştiri, nesne merkezli değil, insan merkezli bir bakış açısı olmakla birlikte, bilgi alanını özne üzerine inşa etme anlamında anlaşılmamalıdır. Kant’ın öznesi tarihsel ve toplumsal etkilerden soyutlanmış bir özneydi. Bunun içindir ki, Dilthey “Locke, Hume ve Kant’ın tasarladıkları bilen öznenin (suje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında, katkısız bir düşünme etkinliği sayılan aklın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır”¹⁰ cümleleriyle,

9 Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, s. 26-27.

10 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tın bilimleri*, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 17.

bilgi eleştirisine karşı çıkar. Bu itiraz, eleştirel felsefeye karşı topyekûn yapılmamış, onun özne tasarımına yapılmıştır. Eleştirel felsefe Dilthey'in bu haklı karşı çıkışını göz önüne almalı, özneyi kendi etki ortamı içinde ele almalıdır. Öznenin içinde yaşadığı toplumsal-kültürel ortam hem tarihten gelen etkilerin, hem de yaşama alanında ortaya çıkan değişim ya da yeni oluşumların zemini. Birey "öteki"ne kendini anlatmakta veya onu anlamaktadır. Bu etkileşim biçimi, nesne ilişkisinden; bu etkileşim biçiminin işlevi nesnenin işlevinden farklıdır.

Bu eleştirel bakışı kültürel alana yönelttiğimizde, onun kültür bilgisinin imkânı ve şartlarını, genel anlamda kültürün doğasını, kültür ve medeniyet ilişkisini, kültürler arası farklılıkları, benzerlikleri ve karşıtlıkları ortaya koyması; bu konulardaki yanlış teşhisleri ve ilişkilendirmeleri tespit etmesi mümkündür. Burada sözü edilen, bilgi eleştirisi değildir. Kültür eleştirisi ya da kültüre eleştirel yaklaşım, değer ölçülerinin üretildiği şartları, dogmatik kabulleri belirleyip onların akılcı temellerini bulabilir. Nasıl Kant, deneyime dayalı bilgiyle akıl bilgisini yeni bir tarzda ilişkilendirdi ve karşıt görünenlerin gerçekte kaşıt olmadıklarını ortaya koyduysa, aynı yöntemle kültür alanına yönelip kültürün içyapısına, kültürel karşıtlık ya da farklılıklara eleştirel perspektiften bakınca, onlar da yeniden ve yeni bir biçimde ilişkilendirilebilir. Bu, "ortak bir tasarım etrafında insanlık kültürünü birleştirip bütünleştirme" değildir. Nasıl Kant'ın eleştirisi olgu ya da bilgiye müdahale etmediyse, kültüre eleştirel bakış da, ona doğrudan müdahale anlamına gelmez. Sadece yeni bir kavrayış teklifi olarak görülmesi gereken eleştirel bakışta, kültürün içindeki her unsura, insanlık kültürünü oluşturan her ayrı kültüre kendi doğru yeri tahsis edilebilir.

Kültür ürünlerinin insan üretimi olması ve onları adeta önümüze serilmiş halde bulmamız, onları tüm boyutları ve derinliğiyle kavrayabileceğimizin garantisi değildir. Hatta cisimleştikten sonra artık –deyim yerindeyse– donmuş hale gelen bu ürünler, onları ortaya çıkaran ruh akışına devam ettiği için, bu ruhtan geride kalır. "Üretici zihin" daima ürünlerinden öndedir. Aynı zihin çeşitli formlarda ve çok sayıda ürün üretir. Bu ürünler doğru ilişkilendirilmediği, yani kendilerini dışa vurup somut hale getiren bilincin içyapısını tam olarak yansıtacak şekilde düzenlenmediği takdirde, sanki zihnin yapısının parçalı olduğu izlenimini verir. Bu da, "üretici zihnin" bütüncül bir içyapıya sahip olmadığı sonucuna götürebilir.

Eleştirel kültür teorisiyle, ilk başta birbirinden ayrı, hatta birbiriyle çelişiyor gibi görünen kültür formlarının özü belirlenir ve sonra da onlar yeni bir biçimde ilişkilendirilir; onları birbirinden farklı kılan, birbirine bağlayan nitelikler ve onların ilişkisinin yapısı ortaya konur. Kant'ın yaptığı gibi, aynı eleştirel yaklaşımla, kültür unsurlarını yeniden analiz ederek onlar arasındaki çelişki ya da karşıtlıkların sadece görünüşte olduğu; gerçekte onların, "aynı" zihnin farklı kavrayış, ilkesel kabul ve tasarımlar altında dışa vurduğu nesnelleştirmeler olduğu gösterilebilir. Mesela malzemesi tamamen kültür ürünleri olan halkbilimi, mitoloji, masal, destan, atasözü,

menkıbe, halk sanatları, mimari gibi soyut veya somut formları sistematik biçimde ilişkilendiremediği zaman, onları sadece ayrı ayrı tanımlamakla yetinmekten, onların yapısal ve fonksiyonel açıdan tasvirine girişmekten başka bir yol bulamaz. Eleştirel bir kültür teorisi ışığında olgularına bakamayan halkbilimi, en iyi ihtimalle birbirine yakın duran formlardan birkaçını ilişkilendirebilir. Bu yüzden de, her form kendi sınırları içine hapsolmuş halde kalacağı için, onları ortaya çıkartan zihin, onların kaynağı olan ruh hakkında hiçbir şey söyleyemeyecektir. Halbuki kaynak olarak zihin, salt tek başına bir zihin değil, bütüncül tasarımlara sahip ya da bütüncül tasarımları paylaşan zihindir. Belli bir kültür coğrafyasında, o coğrafyanın mensubu sayısız zihnin ürettiği birçok ürün, o coğrafyanın tasarımları hakkında bir şey ifade etmiş olmalıdır. Aynı kültür coğrafyasında atasözleri, masal, mitoloji ve menkıbe ortaya konabilir. Bu ürünler, aklilik bakımından veya dinî mesaj açısından birbirinden farklı, hatta çelişkili gibidir. Aynı zihinsel ortamda çelişkili ürünlerin ortaya çıkışı, ya o ortamın çelişkili karmaşasını ya da ortak mesajın başka sebeplerle farklı formlarda verilmesini anlatır.

Eleştirel kültür teorisi için kültürün eleştirel yoldan kavranması gerekir. Bu kavrayış, kültürü tanımlamayı hedeflemez. Çünkü kültürün çok boyutluluğunun, tanım cümlesiyle ortaya konamayacağını bilir. Tanımlamak, sadece görüneni veya görünenden gidilebildiği kadar geriye giderek yüzeysel bağlantıları dile taşımayı anlatır. Sonuçta yapılan iş, bilen bilincin durduğu perspektiften gördüklerini tasvir etmesi olur. Belki sabit işleyişe sahip olguların tanımlanarak anlatımında büyük güçlükler olmayabilir. Kültürün sürekli akıcılık niteliği taşıdığı, binlerce bilinçte hep yeniden inşa edilen tasarımları da içerdiği düşünülürse, sabit bir tanım cümlesiyle kültürün belki sadece bir anının dile getirilebileceği anlaşılır.

Eleştirel kültür teorisi, Kant'ın "kategorilerle yüklü zihin" ve "verili, yasal nesne dünyası" kabullerinden hareket edemez. Çünkü a priori kategoriler arasında, "anlam" kategorisi yoktur. Eleştirel kültür teorisi, ürünlerin bize söylediği şeyleri anlamayı mümkün kılacak yüksek seviyeli hermeneutik kavrayışla iş görmelidir. Böylece kültürel olgularda bir anlam bütünü yattığı, onların bir şey anlattığı ve bir şey anlatan bilinçlerin eseri olduğu kavranabilir. Daha ayrıntılı analizde, insanın kültür ortaya koyma yetisi, kültürün formel ve içeriksel yapısı, sınırı, kapsamı, kültürler arası ilişkiler de, bu teoride açıklığa kavuşturulabilir. Bu ele alış biçiminde, bir kültür insanlık kültürüyle karşılaştırılırken, değer tartışması da yapılabilir. Onun içerdiği değerlerle insanlığın yüceltilmiş ya da yücelmiş değerlerinin ilişkisi kurulabilir. Bu yönelim etnosantrik bir yoruma da, akılcı bir yoruma da temel teşkil edebilir. Aslında burada, kültür felsefesinin zayıf yönünü, yani farklı amaçların temeli haline gelebilecek veri üretimi imkânını görmekteyiz. Elbette bu "kötüye kullanılabilirlik", tüm insan üretimleri için geçerlidir. "İnsanlığın ortak iyi"si ölçü alınıp karşılaştırılacak kültür bu kıstasla mercek altına yatırıldığı takdirde, kendi içine kapanmış bir kültür kavrayışından gelişme yönünde filizlenen bir kavrayışa doğru adım atılabilir.

Mesela Batı kültürünün insanlığa ne getirdiği ve ondan ne götürdüğü, bu kültürün temel tasarımlarının “insan için iyi” olup olmadığı, başka kültürel kavrayışlarda aynı idelerin nasıl bir içeriğe sahip oldukları, baştan benimsenmiş karşıtlık tavrı olmadan yorumlanabilir. Sözgelimi, maddi mülkiyetlerin yaşantının temeline oturması ve amacını teşkil etmesi ile “malın, canın yongası olarak görülmesi”, aynı içeriğe sahip değildir.

Medeniyet eleştirisi de eleştirel kültür teorisinin alanına girer. Toplumda egemen olan kültür ile medeniyet arasındaki diyalektik ilişkiden hareket ederek medeniyetle kültürün ilişkilenişini ve gelişmesini de ele alabilecek olan eleştirel kültür teorisi, medeniyetin egemen değerlerini, ayrı kültürlerdeki egemen değerlerle karşılaştırır. Böylece o, seçim ve karar imkânlarını da ortaya koyar. Eğer kültür eleştirisi eleştiri yönteminin dışına çıkar da değer koyucu olursa, bunu açıkça yapmalıdır.¹¹

Eleştirel kültür teorisi, ürünleri sırf varolanlar olarak inceleyen geleneksel kültür teorileriyle karıştırılmamalıdır. Varolandan yola çıkan bu kültür teorisi, ürünlerin varoluşuyla yetinmez. O, bu üretimlerin toplumda nasıl bir fonksiyon üstlendiklerini sorar; ama önceden bir takım fonksiyonlar tasarlayıp da onları bulmak isteği taşımaz. Yani maksatlı bir proje, bir doğrulama çabası değildir. O, olgu dünyasında mevcut basit-pratik ya da deruni-zihinsel nitelikte olması mümkün fonksiyonları, bilincin bilme imkânları ile belirlerken, aynı zamanda ürünlerin anlamını da soruşturur. Zira özneliliği “zihinsel” olan bir şeyin fonksiyonu da zihinsel olmalıdır. Bu ürünler, “anlam”ları ile fonksiyon icra ederler. “Saf ‘anlam’ dünyası, burada ‘anlatım’ dünyasına, ilkesel olarak yabancı olan hiçbir şeyi taşımaz: Anlamın dünyası, sadece, daha önceden bu dünyada “mümkünlüğe göre” taşınmakta olan şeyi açar.”¹²

İşin içine anlamın girmesi, ortaya konulan bilginin bilimselliğine herhangi bir zarar vermez. Çünkü “bilim, kendi gerçek yöntemi içinde eleştirel kavrayışa ulaşmış ve, bu yöntemi uygulamanın yanında, onu aynı zamanda kavrar kavramaz, kendi nesneleriyle onların “doğrudan” algısı ya da teması arasında bir ayniyet ya da benzerlik kurma denemelerini reddetmek zorundadır. Bilim, bir nesnenin gerçi kesinlikle diğer nesnelerle ilişkilendiğini bilir; ama onların hiçbir zaman algıya dayandırılmayacağını da bilir.”¹³ Asıl bütüncül kavrayış soyut bağıntılar sistemiyle gerçekleşebilir.

Görünen odur ki, kültür bilimleri *felsefenin limanından ikmal yapmadan*, kültürü bütüncül olarak kavrayabilecekleri bir bilgi diyarına ulaşamayacaklardır.

11 Paul Geyer, Kritik des Kritikbegriffs, www.philfak.uni-bonn.de/philfak (23.02.2005, saat: 16.00).

12 Ernst Cassirer, Phanomenologie der Erkenntnis, Philosophie der symbolischen Formen III, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1929, s. 349.

13 Cassirer, Phanomenologie der Erkenntnis, s. 371.

Kaynakça

- Cassirer, Ernst, **“Naturbegriffe und Kulturbegriffe”**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980
- Cassirer, Ernst, **Der Gegenstand der Kulturwissenschaft**, Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980
- Cassirer, Ernst, **Phänomenologie der Erkenntnis**, Philosophie der symbolischen Formen III, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1929
- Çobanoğlu, Özkul, Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Akçağ Yay. Ankara 1999
- Dilthey, Wilhelm, **Hermeneutik ve Tin bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999
- Geyer, Paul, **Kritik des Kritikbegriffs**, www.philfak.uni-bonn.de/philfak (23.02.2005, saat: 16.00)
- Rothacker, Erich, **Tarihselcilik Sorunu**, Çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995.

Felsefenin Sosyal Bilimlerle Ortak Sorunları Ve Ortak Olmayan Çözümleme Tarzları

Uluğ Nutku¹

Felsefenin kendine özgü söyleminin, soru ve cevap tarzının yitmeye başladığı zamanlarda "...felsefesi" başlığı altında çeşitlemeler ortaya çıkar. Sosyal bilimlerin felsefesi bunlardan birisidir. Toplum felsefesi (sosyal felsefe) bir felsefe disiplini, fakat bu ne bir bilimin felsefesidir ne de bir bilimler grubunun. Bu, toplum üzerine, toplumla ilgili bilimlerin kısmen sorduğu ve cevaplandırmaya çalıştığı, kısmen de, araştırmalarının dışına düştüğü için sormadığı sorulardan oluşur. Ortaklık, ortak sorular üzerinde kurulacağından, sınırları belirlemek önem kazanıyor. Ortak olan ve olmayan sorular/sorunlar nelerdir? Buna cevap için, gelenekçe felsefi dediğimiz düşünce tarzının, söylemin, dünya görüşü kabuğunu kırdığı, kanaat olmayı aştığı 'başlangıçlar' döneminden iki tarzı karşılaştırmak bir fikir verebilir.

Demokritos, öncellerini izleyerek, varolanların çeşitliliğinin temel ögesinin ne olduğu sorusunu ve bunu işlemek, açıklamak için de çeşitliliğin nasıl oluştuğu sorusunu sormuştu. Birincisine atom ve boşluk kavramlarıyla, ikincisine atomların biçimlenişlerini açıklayarak cevap vermişti. İkincisi, kavramın açıklanışı, içeriklendirilişi idi. O dönemde varlık ve hiçlik sorununu noktalayan çözüm buydu. Söylem bakımından felsefi soru ile doğabilimsel soru arasında sınır yoktu. Demokritos'un düşüncesinde nedir ve nasıldır soruları içiçeydi, birbirini tamamlayıcıydı. Aristoteles'in *Politika*'sında da felsefi soruyla toplumbilimsel soru içiçedir; bu nedenle *Politika* hem felsefe, hem politika hem de sosyoloji kitabıdır. Sorunun çeşitli yönlerden çeşitli bilgiler dayanağında işlenmesi, yönler ve bilgiler arasında kalın çizgiler çekmeyi gerektirmiyordu. Bilgilerin çeşitliliği, varolanların çeşitliliğine koşut olarak, *theorein*'in asıl anlamında bir değişikliğe neden olmuyor; ama, çeşitlilikte birliğin kapsayıcı bakışla dile getirilmesi oluyordu.

Karşılaştırmının diğer yanında, Sofistlerle başlayan ve Sokrates'in ustası olduğu bir

düşünce tarzı var. Felsefi ilginin doğadan uzaklaşması, nesneye ilişkin nedensel bağların gözardı edilmesi değildi; neden ve nasıl sorularının ayrılışı da değildi. Ama öne çıkan yeni nesne, toplum, nedensel bağlar kurarak yapılan açıklamaların ötesinde bir kavrayış gerektiriyordu. Yalnızca nedenlerin bütünsel kavranışı değil, bütünselliğin anlamlandırılışı gündeme gelmişti.

Dünya görüşleri ve kanaatler anlamvermelerle doludur, ama bunların kültürlere göre değişkenliği, felsefi soruya karşılık gelmez. Hepsi temel bir soruda sindirilmeli, özümsemelidir. Öyleyse felsefe insana ilişkin temel sorulardan yola çıkacaktır. Bu Sofistik-Sokratik dönüşüm, felsefi düşünce tarzını daha belirgin kıldı ve gerek doğabilimleriyle gerek toplumbilimleriyle sınır çizgileri de belirginleşmeye başladı.

Bugünkü durum kısmen, yani bilim felsefesi olarak, Sokrates öncesi *physiologoi* söylemini andırıyor. Yüzyıllarca kapalı kalan bu tarz, Copernicus devrimiyle yeniden açıldı; bir yandan matematikle (Galilei), diğer yandan deneyle (Bacon) buluştu. *Modus* tarz değişimi, modern bilim-modern felsefe adını aldı. Bu geri çevrilemez bir oluşumdu, ama bununla birlikte doğa felsefesinin yerini gittikçe doğabilimlerinin felsefesi, sonra da toplum felsefesinin yerini toplumbilimlerinin felsefesi almaya başladı.

Mevcut durumu yargılama, her zaman geleceği bağlama eğilimlidir; bu eğilim önyargılarla çabucak kuşatılabilir. Buna dikkat etmeli. Diğer yandan, bir bilimin felsefesini yapmak, *hybrid* bir düşünce yapısı ortaya çıkarır. *Hybrid* yapı ne bilimdir ne de felsefedir, ama ikisi adına konuşur. Her iki önyargılı duruma düşmeden, burada konumuz olan sosyal bilimler-felsefe bağıntısında, gerek ortak sorunların farklı tarzlarda işlenişinin, gerek felsefenin hiç birisiyle ortak olmayan sorunlarının, anaçizgilerle de olsa anlatımına girmek gerekiyor.

Felsefenin herhangi bir bilimin teorisi üzerine katlanması, bu üçüncü düşünüm (birincisi olgunun saptanması, ikincisi olgudaki sorunların çözülebilirlik olanağının araştırılması) ona o teorisin doğruluk ölçütünü bulma görevini vermez; başka deyişle, felsefe bilim teorisine müdahale edemez. Teorisini irdelemek, doğrulamak, yanlışlamak ya da yenilemek gene o bilimin işidir. Her bilimin metodolojisi bunu yapar. Felsefe, doğruluğun genel ölçütünü verir ve bilimlerin özel ölçütleri, yöntemleri, zaten bilgi yönelimlerinin -örneği, iki deney ya da iki gözlem sonucunu karşılaştırmaya yönelme ve fenomene uygun olanı doğru olarak seçme, ki bu da araştırmayı sürdürmekle olur- sağladığı ölçüt doğrultusundadır. Ortak zeminde -empirik veri değil, teorik zemin- buluşma, günlük dilde söylersek, alışverişi gerçekleştirir. O halde sorun, sosyal bilimlerle felsefe arasındaki alışverişte, birbirlerine yakınlık ve uzaklığı anlama sorunudur. Bu belirlenebilirse, sorunların kapsamı, sınırları ve ortak işlenebilirlik olanakları da belli olur.

Felsefenin sosyal bilimlerle ortak sorunları, doğabilimleriyle ortak sorunları kadar geniş bir alan kaplamaz. Felsefe doğabilimleriyle aynı teorik genişlikte sorunlar paylaşırken, sosyal bilimlerle paylaştığı sorunlar dar alanlarda kalmaktadır. Bu bir

değerlendirme değil, bir saptamadır. Örneği, felsefe toplum kavramını tinsellikte birlikte işlemezse, bir şey söyleyemez. Tinselliği anlamak, bütünlük kategorisini nedensellik kategorisinin önüne koymayı gerektirir; bütünlük kategorisi de objektif bir anlam vermeyi zorunlu kılar. Sosyoloji bunu yapmaya girişirse, felsefe kategorilerini ya yeniden içeriklendirecek, ya da kendi alanına taşıyacaktır. İkisi de Aristoteles'in terimiyle *metabasis*, alan kaydırmaca olacaktır. Sosyolojinin ana başlıklarından sosyal tabakalaşma/sınıflaşma yahut sosyal değişme üzerine felsefe ne söyleyebilir yahut bunlardan nasıl yararlanabilir? Toplumdaki sınıf farklarını, mücadeleleri, bireyin sınıf değiştirmesini vb., sosyoloji ve felsefe hangi ortak başlık altında inceleyecek? 'Yabancılaşma' diye cevap versek, ikisi de politik ekonominin kavramlarını temel almak durumunda olacaklar. Bu uğraş boş olmayabilir, ama çözümleme özgün olmaz. Marx'dan sonra felsefenin politik ekonomi temelli bir sosyoloji biçimine dönüştüğü, felsefe tarihinin de hep bu açıdan değerlendirildiği görüldü, okundu, yaşandı. İnsanın temel varoluş sorunları, ve özellikle etik sorunlar, sınıf ahlaklarına bağlanarak eritildi.

Bilginin bütünlüğü insanın bütünlüğüdür; bu gözden kaçmadıkça sorunlar ayrı çekmecelere -sosyoloji, psikoloji, pedagoji, antropoloji çekmeceleri gibi- koyulup orada bırakılmaz. Bu uğraşların birbirlerine veri sağlamaları da bütünsel kavrayış için yetmez. Önemli olan, hem teorik bakışların aynı zeminde buluşması, hem de özgünlüklerin gösterilmesidir. Gerek kültür antropolojisi gerek paleo-antropoloji felsefi antropolojinin bir yanına --kültürel evrim-doğal evrim sorunsalına-- ışık tutmuştur; ama bunların ne ölüm bilincinin fenomenal çözümlemesine ne de tek tanrı düşüncesine evrilişin içerdiği mantıksal paradoksun çözümlemesine özsel bir katkısı olamaz.

Felsefeyle fizik, felsefeyle biyoloji arasında daha yakın bağlar kurulabilmesi, madde ve canlılık konularının hem geniş zemine yayılmasından hem de sürekliliğindendir. Ayrıca insanın evrendeki yeri sorunu, bu kavramlarla çerçevelenen bilgi öbeklerinin ulaşmış olduğu düzeyin altında olamaz.

Felsefenin sosyal bilimlerle ilişkisinde durum başkadır. Felsefe sosyal bilimlerin, araştırmalar gereği kendi aralarında oluşturdukları alt dalların bulgularından, teorilerden yararlanmasından çok daha fazla yararlanır. Örneği, kitle psikozu olgusu sosyal psikolojice çözümленir ve felsefenin ideoloji çözümlemesine içerik katar.

Sosyal bilimlerin doğabilimleriyle ortak alt dalları (psiko-biyoloji, nöro-psikoloji, bio-antropoloji gibi) doğa bilimlerinin kendi aralarındaki ortak dalları kadar (örn., moleküler biyoloji, astro-fizik) felsefe için önemlidir, perspektif sunarlar. Bilimlerde alt dalların çoğalması, ortak araştırmaların çoğalması demektir. Ayrışma ve ayrıntılaşma bir teoriler enflasyonuna yol açmadıkça verimlidir.

Son olarak pratik soruna, felsefe öğretiminde bilimlerin yeri sorununa değinme gereği var. Grup dersleri denilen ve öğretmenlik için şart koşulan sosyoloji ve

psikoloji seçmeli yan dallar olabilir, ama felsefe öğretmeni olmak için gerekmezler. Doğabilimleriyle bağı kopmaması amacıyla fakülteler arası öğretim düzenlenebilir. Felsefe öğrencisi için kültür antropolojisi dersi gereklidir. Eğitim bilimi diye bir bilim olamayacağından, bilimlerin gelişmesi doğrultusunda gelişen eğitim tekniklerini, öğretmen olacıklara tanıtan dersler yararlıdır. Bunların hepsi felsefe ders programı içinde seçmeli dersler olarak yer alabilir.

Sosyal bilimlerde felsefenin içten bağ kuracağı uğraş tarihtir. Felsefe, tarihiyle birlikte yapıldığından, tarihi anlamak -yalnız felsefe tarihini değil, dünya tarihini- tek zorunlu koşuldur. Gerçi bu başarılması en zor iş, ama sorunları kavrayışın olgunlaşması için tüm öğretim yılları boyunca tarihsellik bilincinin titizlikle ve doğru işlenmesinden başka yol yoktur.

Bilimlerde alt dalların çoğalması, araştırma birimlerini birbirinden uzaklaştırmaz; tersine biraraya getirir, çünkü her ayrışmada birbirine bağımlılık daha açık görünür. Bilimin bütünlüğünü yakalamak için ayrıntı çalışması esastır. Üniversitenin mevcut yapısı, örgütlenme biçimi, daha şimdiden çağdışı kalmaya başladı. Sorun, bünye içinde araştırma merkezleri açarak çözülecek gibi değil, çünkü gerek idari gerek mali bakımından özerk birimler oluşmadıkça, üniversiter anlayış, hiyerarşiler arasında çürür gider, öğreten-öğrenen ilişkisi kişisel değer olma niteliğini kaybeder.

Bir Bilimler Grubuna Ad Koymak

Doğan Özlem¹

Doğa Bilimleri - “Sosyal Bilimler” Ayrımı

Özellikle 19. yüzyılın ortalarından bu yana, bilim felsefesinde çeşitli felsefi bakışlar altında, çeşitli bilim tanımları yapılagelmektedir. Bugün de birlikli, üzerinde uzlaşmış bir bilim tanımı yapmak söz konusu değildir. Çünkü değişik bilim tanımlarının arkasında değişik felsefi anlayışlar, farklı ve hatta karşıt konumlu felsefe tipleri vardır. Bu durumu en somut şekliyle yüz elli yıllık bir ayrım olarak *doğa bilimleri* - *“sosyal bilimler”* ayrımının tarihinde belgelemek mümkündür. Bilim felsefesi tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulardan biri bizzat bu ayrım olmuş, bu ayrımı yapanlarla böyle bir ayrımı kabul etmeyenler arasında hatta cepheleşmeler, felsefe savaşları meydana gelmiştir.

Değişik Felsefeler, Değişik Adlandırmalar

Ayrıca, ayrımı kabul edenler arasında da, bu kez, “sosyal bilimler” adıyla anılan bilimlerin yapı ve yöntem bakımından nasıl temellendirileceği tam bir tartışma konusu olmuş, bu tartışmalar sonucu çoğu karşıt konumlarda olan okullar, felsefe anlayışları ortaya çıkmıştır. “Sosyal bilimler”, “toplum bilimleri”, “tarih bilimleri”, “idiografik bilimler”, “kültür bilimleri”, “tin bilimleri”, “hermeneutik bilimler”, “insan bilimleri” (“beşeri bilimler”) adları, bu süreç içerisinde değişik felsefi inançlara bağlı değişik felsefe anlayışlarının kendi perspektifleri doğrultusunda ortaya attıkları adlar olmuşlardır. Bu adların en yaygınlarını, arkalarındaki değişik felsefeleri ve bu felsefelerin bu bilimleri kendilerine göre adlandırırken başvurdukları gerekçeleri, ancak birkaç cümleyle anmakla yetinmek suretiyle şöyle sıralamak olanaklıdır:

a) Sosyal Bilimler (social sciences, sciences social): Bu terim, bugün de en geniş kullanıma sahip terimdir. 19. yüzyılın ilk yarısında pozitivizmin kurucusu Auguste Comte’un büyük ölçüde doğa bilimleri örneğine göre kurmaya çalıştığı “sosyoloji”si ve onunla eşzamanlı veya onun ardı sıra ortaya çıkan sosyal antropoloji, iktisat gibi bilimler, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, pozitivist gelenekte,

toplucu, “sosyal bilimler” adıyla anılır oldular. Bir bilimler grubunun “sosyal bilimler” olarak adlandırılması, bu grubun “doğa bilimleri” adıyla anılan diğer grup ile karşılaştırılarak oluşturulmak istendiğini bizatihi ve yeterince gösterir. Gerçekten de o günden bu yana, 19. yüzyıl pozitivistizminin ürünü olan “sosyal bilimler” adı, bu bilimlerle doğa bilimleri arasında ayrıntıda belki ama esasta bir ayrım gözetmeyen bir anlayışı benimseyenlerin yeğledikleri ad olmuştur. Bu konudaki terminolojiyi 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransız pozitivistizminden alan bizim bilim kamuoyumuzda da bu “sosyal bilimler” terimi tartışmasız benimsenmiştir. 1950’lerden itibaren yine bir pozitivistizmin, bu kez Anglo-Amerikan pozitivistizminin etkisi altına girmiş olan düşünce ve bilim dünyamızda terim aynen korunmuş ve bugün bile tüm eğitim-öğretim kurumlarımızda ve üniversitelerimizde yüzyılı aşkın bir süredir neredeyse resmileştirilmiş bir terim olup çıkmıştır.

b) Tarih Bilimleri (Historische Wissenschaften): 19. yüzyılın ilk yarısında münhasıran Almanya’da ve Alman Tarih Okulu (Tarihçi Okul) içinde yer alan filozof ve tarihçiler (Humboldt, Ranke, Droysen vd.) tarafından kullanılan bu terimle, dar anlamda tarihçilik ve onunla ilişkili diğer disiplin ve faaliyetler değil, insan ve toplumla ilgili tüm bilgisel ve bilimsel faaliyetler kastedilmiştir. Zaten Alman Tarih Okulu, tarihyazımcılığını, Humboldt örneğinde olduğu gibi, hatta felsefenin de üstüne koyan bir tavra sahiptir. Çünkü iyi bir tarihçi insan emeğinden, onun duygu ve düşüncesinden çıkmış, süreç içinde gelenekleşmiş ve kurumlaşmış her şeye karşı duyarlı, insanla ve toplumla ilgili her konuda yeterli bilgi donanımına ve entelektüel kapasiteye sahip olmak zorundadır. Böylece insan, tarih ve toplumla ilgilenen diğer tüm bilgi ve bilim etkinlikleri tarihçiliğe yardımcı etkinlikler statüsüne sahip olurlar ve tarihyazımcılığ ile birlikte “tarih bilimleri” adı altında anılırlar.

c) Tin Bilimleri (Manevi Bilimler, Maneviyat Bilimleri, Geisteswissenschaften): 19. yüzyılın son çeyreğinde Wilhelm Dilthey, Schleiermacher ve Alman Tarih Okulu’ndan aldığı etkilerle, pozitivistlerin “sosyal bilimler” terimiyle andıkları bilimler grubunun felsefi temellerini hermeneutik açıdan temellendirme girişiminde bulunmuş ve bu bilimler grubuna “tin bilimleri” adını vermiştir. Dilthey’in ve izleyicilerinin girişimine biraz sonra özellikle döneceğiz.

d) İdiografik Bilimler (idiografische Wissenschaften): 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan bir dönemde Almanya’daki en etkili ve yaygın felsefe okulu olan Yeni Kantçılığın Heidelberg Okulu adıyla anılan bir kolu içerisinde, Okul’un en önemli adlarından biri olan Wilhelm Windelband, 1894 tarihinde Strassburg Üniversitesi rektörü olarak olarak *Geschichte und Naturwissenschaft* (Tarih ve Doğa Bilimi) adlı bir konuşma yapmış ve bu konuşmada tüm bilimleri iki gruba ayırmıştı: 1. nomotetik bilimler, 2. idiografik bilimler. Böylece Windelband, klasikleşen doğa bilimleri - sosyal bilimler ayrımını, yasa koyan (nomotetik) bilimler ve bir defada olup biteni anlamaya çalışan (idiografik) bilimlerden söz ederek farklı bir şekilde ele

almaya çalışmıştı. İlk kez onun kullandığı ve bilim felsefesi tarihine mal olmuş bu terimler, o günden bugüne, yüz yılı aşkın bir süredir, pozitivist etiketli “sosyal bilimler” terimini benimsemeyen önemli bir filozof grubu tarafından kullanılmaktadır.

e) Kültür Bilimleri (Kulturwissenschaften): Aynı Heidelberg Okulu içerisinde, Windelband’ın öğrencisi Heinrich Rickert, 1920’li ve 1930’lu yıllarda, hocasının iki bilim grubu arasında ayırım yaparken başvurduğu ölçütlerin önemli bir kısmını korumakla birlikte, kendisinin getirdiği bazı yeni ölçütler doğrultusunda, insan, tarih ve toplumu konu edinen tüm bilimler için “kültür bilimleri” terimini kullanmıştır. “Kültür”, Rickert’e göre insan emeği ve düşüncesinden çıkıp nesneleşen, kurumlaşan ve geleneğe intikal eden her şeyi kapsar. Ve kültür bilimlerinin konusu, bu nesneleşme, kurumlaşma ve gelenekleşme ile tarihe mal olan ve bugün yaşamaya devam eden şeylerin tümüdür. Pozitivistler “toplum” (society) derken, onu hep bir çeşit doğal fenomene indirgeme çabası içinde olmuşlardır. Rickert pozitivistlerin bu doğalcılığını “dogmatik” bulmaktadır. Onların bu “dogmatik doğalcılık”ları, kültür yaratan ve yarattığı kültür içinde yaşayan varlık olarak insanı ve ürünlerini layıkıyla ve özniteliklerine uygun olarak kavramalarını büyük ölçüde engellemiştir.

f) Hermeneutik Bilimler (Hermeneutische Wissenschaften): 20. yüzyılın ilk yarısında Heidegger ve öğrencisi Gadamer, Dilthey’in “tın bilimleri”ni hermeneutik açıdan temellendirme girişimini büyük ölçüde onaylamakla birlikte, Dilthey’in temellendirmelerine yönelik bazı eleştirilerde bulunmuşlar ve “tın bilimleri” terimi yerine “hermeneutik bilimler” teriminin kullanılmasının daha uygun olacağını ileri sürmüşlerdir.

g) İnsan Bilimleri (Beşeri Bilimler, Human Sciences): “insan bilimleri” (beşeri bilimler) terimi bilim felsefesi tarihinde son yirmi, otuz yıl öncesine kadar hiç de sıklıkla kullanılan bir terim olmamıştır. Bu terim özellikle Anglo-Amerikan felsefe ve bilim dünyası içinde son yirmi, otuz yıldır yeniden yaygınlık kazanmış ve bu dünyanın etkisi altında olan, düşünce ve bilim ithalatını bu dünyadan yapan bizim ülkemiz gibi ülkelerin felsefe ve bilim dünyalarında daha sıklıkla kullanılır hale gelmiştir. Ne var ki, bu terimle anılan bilimler grubunun felsefeye temellendirilmesinin ve eleştirisinin tarihine baktığımızda, bu konuda önemli katkıları olan ve büyük çoğunluğu kıta Avrupası felsefe geleneği içerisinde yer alan filozofların ve bilim insanlarının hemen hiçbirinin bu terimi kullanmadıklarını görürüz. Anglo-Amerikan felsefe ve bilim dünyasından kişiler, temellendirilmesinde ve eleştirilmesinde kayda değer katkılarının pek az olduğu veya hiç olmadığı bir bilimler grubunun kendilerinden önce kullanılmakta olan adlarına itibar etmemekle hiç de nazik olmayan bir iş yapmışlardır. Pek tabiidir ki, bu bilimler grubunun felsefeye temellendirilmesinde ciddi bir düşünsel çabaları mevcut olsaydı, kendi perspektiflerinden bu bilimlere ad koyma hakkına da pekâlâ sahip olabilirlerdi. Esasen, “insan bilimleri” adı, 1870’li yıllarda Fransa’da ortaya atılmış, fakat uzun ömürlü olamamıştı. Neredeyse yüz yıl sonra Anglo-Amerikan dünyasında yeniden kullanılmaya başlanan bu adı, daha 1890’larda

Dilthey ve öğrencileri eleştiri konusu yapmışlardı. Onlara göre “insan bilimleri” adı, bu bilimlerin konusunu ve araştırma alanını belirtmekte yetersiz, hatta yanıltıcıdır. Çünkü kendilerine ad aranan bu bilimlerin konusu doğrudan doğruya insan değildir; insanın yaratıp içinde yer aldığı ve sonradan insanı da belirlenimi altına alan bir şey, kısacası “tin”dir, “kültür”dür, “tarih”tir. İnsan, bu bilimlerin tinin/kültürün/tarihin yaratıcısı ve bir tinsel/kültürel/tarihsel ürün olmak bakımından konusu olabilir ki, “insan bilimleri” adı bu durumu asla yansıtmaz, hatta çarpıtır.²

“Sosyal Bilimler”in Felsefi Statüleri Üstüne İki Farklı Yaklaşım

Bu çok sayıdaki adın arkasında yer alan felsefe anlayışlarını, felsefi yaklaşımları, sadece adlarını anarak ve bu bilimlere verdikleri adları belirterek yukarıda sıralamaya çalıştım. Bilim felsefesinin yüz elli yıllık tarihi³ içinde doğa bilimleri dışındaki bilimlerin felsefi statüleri, yapıları ve yöntemleri konusunda birbiriyle tartışa gelen felsefi yaklaşımları, felsefe tiplerini kendi aralarındaki farklılıkları bilerek gözardı ederek, iki grupta toplamak mümkündür: 1. Doğalcı/pozitivist/olgucu felsefe, 2. tinselci/anlamacı/tarihselci/hermeneutik felsefe.

a) Doğalcı/Pozitivist/Olgucu Yaklaşım:

Yukarıda pozitivist bilim anlayışına, “sosyal bilimler” adını benimseyen anlayış olarak, kısaca da olsa değinmiştim. şimdi, tekrar pahasına, bu anlayış üzerinde yeniden hatırlatmalar yapmam gerekecek:

Bilim tektir. Konusu doğa veya insan/kültür/tarih olsun, bilimin yöntemi de tektir. Bilim, konusunu genel ve yasacı bir tutumla *açıklamaya* çalışır. Bir bilimin bilim olmasının ölçütü, konusunu genellikle açıklayabilmesidir. Bilim olmak, doğa bilimlerinde olduğu gibi, açıklamacı olmak demektir. Bu demektir ki, tarihsel/toplumsal/insani fenomenler doğabilimsel yöntemlerle ele alınıp açıklanabildikleri ölçüde bu fenomenlere ilişkin bilimlerin olanağından söz edilebilir. Ve konusunu (insanı, tarihi, toplumu) genel ve yasacı bir tutumla açıklayan bilimler de vardır. Bunun başlıca örneği, Comte’un “sosyoloji”sidir; çünkü o aynı zamanda bir “sosyal fizik”tir.

- 2 Aynı dilimizde “insan bilimleri” terimi ile “antropoloji” karşılığı kullanılan “insan bilimi” terimi de birbirine karışmaktadır. Öyle ki, bu durumda “antropoloji” hem “insan bilimleri”nden bir, hem de “insan bilimi” olmaktadır. Böyle bir adlandırma, mantıksal cins-tür ilişkisine de aykırıdır. Çünkü bir şeyin (“insan bilimi”) cinsl kendisinin çoğulu (“insan bilimleri”) olamaz. Yerleşmiş bazı adlara ve terimlere mutlaka Türkçe karşılık bulma gayretkeşliğinin bu türlü mantıksal ve terminolojik açmazlara yol açmasına izin verilmemelidir.
- 3 Günümüzde hâlâ bilim felsefesinin tarihini 1920’lerden, özellikle Viyana Çevresi’nin çalışmalarından başlatanların bulunduğu görülebilmektedir. Bunlar, “bilim” dendiğinde hâlâ “doğa bilimi”ni anlayan ve bu bilimler dışında kalan bilimleri de “doğa bilimi”ne yaklaşıklıkları ve benzerlikleri oranında “bilim”den sayan arkaik bir tutum sergilemeyi sürdürmektedirler. Ülkemizdeki bilim felsefesi çalışmalarına da, maalesef uzun bir süre, felsefedeki kariyerlerini ağırlıklı olarak çeşitli pozitivistlerin temsil edildiği Anglo-Amerikan felsefe dünyası içinde veya izinde yapmış olanların etkisiyle, bu arkaik tutum egemen olmuştur. Son on yıllarda bu tutumun eski yaygınlık ve etkisini yitirdiğini, (bu bildiride adı tartışılan) “sosyal bilimler”in tarihine ve epistemolojisine ilgi duyan ve bu konuda çalışan felsefecilerimizin arttığını görmek, memnuniyet vericidir.

Doğalcı/pozitivist/olgucu yaklaşım 1970’li yıllarda Hempel, Dray, Danto gibi düşünürlerce revizyona tâbi tutulup yenilenmeye çalışılmış, bu filozoflar “sosyal bilimler”in felsefi statüleri üzerine de düşünceler geliştirmişlerse de, sonuç olarak, “sosyal bilimler”i yasacı/dedüktivist/açıklayıcı/öndeyici doğa bilimi modeline, yani klasik pozitivist bilim modeline büyük oranda bağlı kalmışlardır.

b) Tinselci/Anlamacı/Tarihselci/Hermeneutik Yaklaşım:

Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas, Betti, Hirsch gibi filozofların katkıda bulundukları bu yaklaşımın temel iddialarından bazıları şöylece sıralanabilir:

a) İnsanın bir evrensel doğası yoktur; onun tarihi vardır. O, doğaya bile tarih içinde bakabilir ve bu aynı zamanda doğa bilimlerinin tarihselliğinin kanıtıdır. (Heidegger: “Doğa bize dilde açılan tarihtir.”) İnsan, Dilthey’in terimiyle, “başkalarıyla karşılaşmalar”ının bir ürünüdür. Yalıtık, bağımsız bir özne yoktur. Descartes’tan beri Batı felsefesi özneyi yalıtmış, onu diğer öznelerle olan etkileşiminden bağımsız, soyut, hatta irreal bir konuma yerleştirmiştir. Oysa özne, diğer öznelerle etkileşimi içinde, insanlararasılığın bir ürünü olarak varoluş kazanabilir. (Dilthey: “Ben demenin olanağı Sen’den geçer”; “Ben, Biz’den türer”; “Birey olunabilir; fakat ancak Biz içinde”). Bu demektir ki, insan kendi yapımı olan bir şeyin, tarihin, kültürün ürünüdür ve kendisini ancak tarih içinde tanıyabilir. (Dilthey: “Tarihi ve kendini araştıran kişi, aynı zamanda tarihin içinde, hem tarihin ürünü olan hem de tarihi yapmakta olan kişidir”).

b) İnsan tarihsel varlıktır. Tarihsellik ise, değişmenin, dönüşmenin, tekilliğin yüklemidir. Bu nedenlerle, insanın bir “öz”ü yoktur. Veya “öz” terimini ille de kullanacaksak, insanın özü, paradoksal olarak, onun özünün olmamasıdır. Veya bu anlamda insanın özü tarihselliktir. (Dilthey: “İnsan her dönemde parçalanır, çözülür, kendini yeniden kurar”).

c) İnsani/tarihsel/toplumsal fenomenler (kurumlar, eylemler, kültürel yapı ve değerler, duygular, inançlar, düşünceler vd) *anamlı*dırlar, yani anlam-ilişkili ve anlam-bağımlıdırlar ve ancak eylemde bulunanların olaylara ve diğerlerinin eylemlerine yükledikleri anlamlar (Max Weber: öznel anlamlar) aracılığıyla kavranabilirler. Anlam-ilişkili, anlam-bağımlı olmayan bir insani/tarihsel/toplumsal fenomen yoktur, olamaz.

d) Doğa bilimleri için vazgeçilmez olan genel ve nedensel açıklamanın, tümevarımsal genelleme ve öndeyinin tin/tarih/kültür bilimlerinde hiçbir yeri yoktur veya varsa da bu yer önemsizdir. Tin/tarih/kültür bilimlerinde öndeyiye yer yoktur; çünkü bu bilimlerin konusu bir defalık, biriciklik, tekrar edilmezlik özelliklerine sahiptir; tekrarın olmadığı yerde zaten öndeyide bulunulamaz. (Genel ve nedensel açıklamanın, tümevarımsal genellenmenin ve öndeyinin “bilim” olmanın vazgeçilmez koşulları olduğunu savunanlar, özellikle pozitivistler için, “tin/tarih/kültür bilimleri” tam da bunları reddettiklerinden dolayı “bilim” olamazlar.)

e) Tin bilimlerinin ayırt edici özelliği, nedenselliğe değil, *niyetsellik*’i (yönelmişlik,

intentionalite) gözeterek çalışmalarıdır. İlgiden bağımsız, nötr bir zihin yoktur. İnsan kendisiyle, başkalarıyla, çevresiyle ilişkisini yönelmişlik dolayımında kurar. Olguların/pozitivistlerin en büyük yanlışlarından biri, bu dünyayı öznenin ilgi ve müdahalesinden, yani yönelmişliğinden bağımsız ve bu anlamda nötr bir konumdan hareketle, karşıda duran bir şey (Gegenstand, positio) sanmaları olmuştur.

f) Bireylerin ve grupların eylemlerini kavrayabilmek için, onların duygu ve düşünce dünyalarında meydana gelenleri (beklentileri, inançları, idealleri, ideolojileri, değerleri, çıkarları, kanaatleri, korkuları, kederleri, sevinçleri, aşkları, nefretleri vd) bu eylemlerin içsel motifleri olarak, empati, karşılaştırma, zihinde yeniden canlandırma/kurgulama gibi yollarla kavramak gerekir ki, bu kavrama şekline *anlama* adı verilir. Bu beklentiler, inançlar, idealler, değerler vd. doğabilimsel yoldan, yani dış gözleme başvurularak, dışsal nedenlere dayanılarak, kısacası doğabilimsel nedensellikte belirlenemezler; onlar insanların, grupların *yaşantıları*dır ve insanların, grupların eylemlerinde ve ürünlerinde *ifade* olarak yansılar, dışa vurulurlar. Dolayısıyla anlama, niyet-eylem, amaç-eylem, duygu-eylem, düşünce-eylem bağıntısını, doğa bilimlerinde olduğu gibi bir *nedensellik bağıntısı* olarak değil *motivasyon bağıntısı* olarak kavrama şeklidir. Anlamanın olanağı ise empatide, insanlararasılıkta, tinsellikte, kültürelliktedir. Ne var ki, empati bir özdeşleşme olamayacağından, her anlama ancak bir *yorumlama* olabilir. Tin bilimleri anlamacı ve yorumlamacı bilimlerdir; başka türlü olamazlar. Tin bilimlerinde öndeyiye de yer yoktur. Çünkü tinsel/kültürel/tarihsel fenomenler bir defalıktır, biriciktir, tekrar etmezler; tekrarın olmadığı yerde öndeyide de bulunulamaz.

g) İnsanları, grupları ait oldukları anlam yapıları, tarihsel birikim ve gelenek, zihniyetler, ideolojiler vd. ile bağıntı kurarak anlamak gerekir ki, bu da, daha W. v. Humboldt'un belirttiği gibi, belki tüm bir kültürü ve değerler sistemini anlamayı/yorumlamayı gerektirir. Bu nedenle tin/kültür bilimleri, bu arada özellikle tarih-yazımcılığı, zor faaliyetlerdir; insan ve tarih dünyasında doğa bilimlerindeki gibi, bir kaç yasa ve hipotezden hareketle basitçe açıklanacak olaylar, durumlar, nesneler yoktur. Tin/kültür bilimci, konusunun uzmanı olmakla kendini sınırlayamaz; onun insani/tarihsel/kültürel olan herşeyle ilgi kurması gerekir. Bu demektir ki, o, bilimden tekniğe, felsefeden sanata, ekonomiden siyasete, tüm insani fenomenler hakkında bir bilgi birikimine ve bunları değerlendirme ve yorumlama yetenek ve alışkanlığına sahip olmalıdır. Bilimde uzmanlaşma gerekli olduğu kadar tehlikelidir de; tehlikelidir, çünkü uzmanlaşma bilim insanını çok kez alanına hapseder ve ufkunu köreltir. Goethe, Dilthey ve Gadamer bu konuda hep aynı örneği verirler: «insanlık halısının bir ucuna bastığınızda, halının tümüne basmış olursunuz. Bu demektir ki, insanlığa ait en küçük bir fenomen bile, bazen bir kültürün tümü hakkında bir bilgi ve fikir sahibi olunmadan anlaşıp yorumlanamaz. Doğa bilimciler için çoğu zaman öğütlenen bir şey olarak uzmanlaşma, tam da bu nedenle, tin/kültür bilimlerinde, kaçınılmaz gerekliliğine karşılık, bilgi ve fikir bakımından bir yoksullaşmaya, anlama ve yorumlama

yetersizliğine yol açabilir. Pozitivistlerin ve doğa bilimcilerinin bir kısmının tin bilimlerini, kültür bilimlerini, tarihyazımcılığını “bilim”den saymamalarının ardında, büyük ölçüde bu türden bir yoksullaşma ve yetersizlik yatmaktadır.

h) Doğa bilimleri ve tin/kültür bilimleri ayrımı bir temel ayrımdır, ortadan kaldıramaz. Ayrıca doğa bilimleri de ancak bir tarihsel/kültürel ortamda varoluş bulabilirler; bu nedenle onlar da anlam-bağımlı, kültür-bağımlıdır. Doğa bilimlerinin, inceleme nesneleri olmasa da, bizzat kendileri, birer tinsel/kültürel fenomen, birer insan ürünüdürler; bu demektir ki, doğa da ancak bir tinsel/kültürel zemin üzerinde inceleme nesnesi kılınabilir. Bu demektir ki, doğa hakkında konuştuğumuz her durumda, bir tinsel/kültürel faaliyet, bir hermeneutik faaliyet içinde bulunmaktadır.

i) Tarihsellik, relativite ve perspektiviteyi beraberinde ve kendiliğinden getirir. İnsan her dönemde, o dönemin kültürel kodlarına göre belli ön-anlamalar (Heidegger) ve önyargılarla (Gadamer) dünyayı kavrar. Relativizm ve perspektivizm, felsefi ve bilimsel tutum ve tercihler olmayı ifade ederler. Buna karşılık, relativite ve perspektivite birer tarihsel realitedirler, kaynaklarını tarihte bulurlar. Relativist veya perspektivist olursunuz veya olmazsınız; bu sizin felsefi bir eğiliminiz veya seçiminizdir. Oysa relativite ve perspektivite bir eğilim ve seçim konusu değil, insanın tarih içindeki konumunun adlarıdır ve bu yüzden birer tarihsel realitedirler. Yanlı ve perspektifli olmak, tarihsel varlık olarak insanın bir temel özelliğidir. Bu demektir ki, insan yan tuttuğunun farkında olmasa da, yan tutan varlıktır. İnsanın algıları bile yanlıdır; naif, doğrudan algı diye bir şey yoktur.

j) *Özgürlük* bizzat relativitede ve perspektivitedir. Çünkü relativite ve perspektivite, insanın kendi tarihini kendisinin yaptığının ve değiştirdiğinin kanıtlarıdır. Mutlaklık ve evrensellik, eğer varolsalardı, relativite ve perspektiviteyi ortadan kaldırırlardı ve özgürlük olmazdı. Bu yüzden insan ve tarih üstüne “genel kavramlar” geliştirilemez; ancak “tip kavramları” geliştirilebilir.

Sonuç Yerine

Genel ve evrensel olduğu iddia edilen her şey, tekil, tarihsel ve relatiftir. Dolayısıyla, düşüncemizde evrenseller üretirken bile, bunların mantıksal/biçimsel tümelliğine aldanmamalı, ancak ve fiilen tekil ve tarihsel kalan anlam içeriklerine sahip olabileceklerini görmeliyiz. Bunu görmenin sadece felsefi ve bilimsel önemi ve değeri yoktur; aynı zamanda ve daha da fazlasıyla siyasal önemi ve değeri vardır. Çünkü kendi tekil/tarihsel/görelî/perspektifli kalan görüş ve iddialarını evrensellik kılıfı altında pazarlamak ve tüm dünyaya bunu çeşitli yollardan kabul ettirmeye çalışmak, emperyal amaçlar güden güçlü devletlerin başvurdukları bir klasik yoldur. Tarihselci bilim anlayışının temel önermeleri, bu bakımdan, özellikle bizim ülkemiz gibi çeşitli evrenselci dayatmaların baskısı altında olan ülkeler için birer siyasal uyarı olma özelliğini içkin olarak taşımaktadır.

Sokakta Ayak Sesleri: Kurumsal İktisat'ın Penceresinden Felsefe ve Sosyal Bilimler

Eyüp Özveren¹

Je laisse Sisyphe au bas de la montagne! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux.

--Albert Camus (1942), Le mythe de Sisyphe².

I. Bir Zamanlar Amerika'da: Kurumsal İktisat ve Pragmacı Felsefe

Ondokuzuncu yüzyılın son ve yirminci yüzyılın ilk çeyreği, A.B.D.'de hem siyasal ve ekonomik sistemin uğradığı köklü değişiklikler hem de buna koşut olarak sosyal bilimlerin ve felsefenin aldığı biçim açısından çok önemli gelişmelere tanıklık etmiştir. Bu dönemde A.B.D. üniversiteleri ve düşün dünyası Avrupa'nın etkilerine çok açık bir 'çevre' unsuru olmaktan çıkarak kendilerine özgü kimi yeni özellikler kazanmışlardır. Örneğin, doğal bilimlere en yakın sosyal bilim sayılan iktisat alanında Amerikalılar kıta Avrupa'sından ve özellikle Alman Tarihsele Okulu'ndan aldıkları derslerle egemen iktisat anlayışına bir tepki olarak Kurumsal İktisat'ı ortaya

¹ ODTÜ, İktisat.

² Dilimize ve yazınımıza yaptığı sayısız katkıyla yücelen Tahsin Yücel bu satırları Türkçeye şöyle aktarmış: "Sisyphos'u dağında eteğinde bırakıyorum! Kişi yükünü eninde sonunda bulur. Ama Sisyphos tanrıları yadsıyan ve kayaları kaldıran üstün sadıklığı öğretir. O da herşeyin iyi olduğu yargısına varır. Bundan böyle, efendisiz olan bu evren ona ne kısır görünür, ne de değersiz. Bu taşın ufak parçalarının her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Sisyphos'u mutlu olarak tasarlamak gerekir." (Camus, 2004: 131) Ben gene de çevirinin ister istemez yol açtığı anlam farklılaşmalarından kaçınmak için metnin aslını alıntılamayı yeğledim.

çıkarmışlardır. Kurumsal İktisat ile 'egemen', 'yerleşik', 'anaakım' ya da 'ortodoks' sıfatlarıyla anılan iktisat arasındaki temel farklılık iktisadın kapsam ve yönteminin ne olacağı konusunda belirginleşmektedir. Öncelikle Kurumsal İktisat yerleşik iktisada göre kapsamı daha geniş bir iktisat anlayışı öngörmektedir. Bu kapsam farkı hem kurumsal iktisatçıların iktisattan piyasadan daha geniş bir şey anlamalarından hem de iktisadî aynı zamanda ona tarihsel derinlik kazandıran bir zaman boyutu içinde algılamalarından kaynaklanmaktadır. Kurumsal İktisat yerleşik iktisat geleneğinin piyasaya yönelik miyopluğunu reddetmiştir. Kurumsal İktisat'a göre piyasa kendiliğinden gelişen doğal bir yapı olmayıp iktisadî alanın yalnızca bir kısmını oluşturan, bilinçli ya da bilinçsiz ama kesinlikle toplumsal olarak kurgulanmış bir 'kurum'dur. Piyasa bu biçimde algılanınca, bu oluşum sürecinin kendisi de piyasanın her an toplumsal olarak yeniden üretilmesiyle birlikte süreklilik kazanmakta ve bilimsel çalışmanın kaçınılmaz bir konusu haline gelmektedir. Buna karşılık, bireysel etkileşimlerden oluşan piyasa düzeneğine odaklanan egemen iktisat bu gerçeği ve onun ötesindeki piyasayı çerçeveleyen alanı ister istemez gözden kaçırmaktadır (Özveren, 1998: 469-76).

Yerleşik iktisadın piyasaya çok yakından odaklanmasının bir sonucu benimsediği yöntemde ortaya çıkmaktadır. Yerleşik iktisat olgulara, ve gözleme saplanıp kalmış; başka bir şeyi göremez olmuştur. Bugünkü yerleşik iktisat, özellikle 1930'lardan sonra ana çizgileriyle olgucu (pozitivist) diye tanımlanan bir yöntemle özdeşleşmiştir. Oysa, Adam Smith'ten başlayarak onkuzuncu yüzyılın son çeyreğine kadar klasik politik iktisadın yöneme yaklaşımı olguculuğa karşı soğuk bir tutumu yansıtmıştı. Smith'in kendisi William Petty gibi bir öncünün olgu, gözlem ve tümevarımı vurgulayan ve 'politik aritmetik' diye adlandırdığı yöntemi uygunsuz bulmuş ve Smith'i izleyen iktisatçılar, özellikle de David Ricardo ve John Stuart Mill, iktisadın akıl yürütmeye dayalı ve tündengelimci olması konusunda ağız birliği ederek bu bilimin yöntemine olguculuğun yirminci yüzyıldaki çıkışına kadar damgalarını vurmuşlardır. Auguste Comte etkisi taşıyan Mill bile sonuçta iktisadın ele aldığı konularda olguların karmaşıklığı nedeniyle doğrudan gözlemle neden-sonuç ilişkilerinin aydınlatılamayacağını söyleyerek akılcılığın önceliğini savunmuştur. Yirminci yüzyıl eşiğinde iktisadın geçirdiği klasik politik iktisattan neoklasik iktisada geçiş diye özetlenebilecek büyük değişim yöntem bakımından da yeni bir arayışın önünü açmıştır. Neoklasik iktisat İngiltere'de William Stanley Jevons ve ardından Alfred Marshall, Fransa'da Leon Walras ve Avusturya'da Carl Menger'in öncülüğünde 1870'lerden başlayarak biçimlenmiştir. Jevons istatistiğe özel ilgi duyan ve çeşitli katkılarda bulunmuş birisi olarak olguculuğa en yakın düşen öncüydü. Marshall da gözleme önem veren, tartışmalarını örneklerle desteklemeyi alışkanlık edinmiş bir iktisatçıydı. Buna karşılık, özellikle Alman dilinin konuşulduğu coğrafyada çok güçlü olup gözlemciliği, olguculuğu, ve tümevarımcılığı savunan Tarihsel Okul'un etkisi nedeniyle, Menger yöntembilime en çok kafa yoran öncü olmak zorunda kaldı.

Menger'in Alman Tarihsele Okulu'nun ikinci kuşağının önderi Gustav von Schmoller ile girdiğı yöntembilim tartışması (*Methödenstreit*), hem iktisadın tarihinde önemli bir yer edindi hem de Menger'in yöntem üzerinde yoğunlaşarak diğere öncülerden farklılaşmasını sağladı. Bunun sonucunda Menger'den kaynaklanan Avusturya iktisadı, akılcılık ve tümdengelimciliğı yeğleyen bir yöntemle yoğrulmuştur. Burada söylemek istediğimiz şudur: İlk aşamada neoklasik iktisat içinde barındırdığı birbirinden çok değişik yöntemlere karşın rahatlıkla gelişebilmiştir.

Anglo-Amerikan dünyasında sivrilen Marshall karşısında bir seçenek oluşturma savıyla ortaya çıkan Thorstein Veblen ise Marshall'cı iktisadın eskinin 'azıcık' yenisi olduğunu vurgulamak amacıyla 'neo-klasik' deyimini ilk ortaya atan kişidir. Veblen sonradan iki kurucusundan biri³ kabul edileceğı Kurumsal İktisat'ın neoklasik iktisattan farklılığını özellikle düşünsel bir temele dayandırmak ve yöntem konusunda temel bir görüş ayrılığına bağlamak istiyordu. Bu nedenle, farklı bir felsefi zemin arayışına girmiş ve bu bağlamda yolu pragmacılıkla kesişmiştir. Pragmacılıktan aldığı destekle Veblen Kurumsal İktisat'ı neoklasik iktisattan daha keskin çizgilerle ayırabilmeyi başarmıştır. Ancak, Veblen bunun bedelini yanlış anlaşılacak ve eleştiri oklarına hedef olarak ödemıştır. Örneğın, Frankfurt Okulu düşünürleri Theodor Adorno, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse bu yüzden Veblen'i kıyasıya eleştirmişler ve onun kendilerini yer yer geride bırakan kapitalizme yönelik, son derece ilkeli eleştirel yaklaşımına haksızlık etmişlerdir (Tilman, 1992: 190-205).

Kurumsal İktisat, A.B.D.'de doğan ilk ve belki de tek özgün iktisat okuludur (Ekelund & Hébert, 1997: 405). Öte yandan felsefi pragmacılık da yine pek çok Amerikalının sapına kadar Amerikalı olmasıyla övündüğü bir felsefi yaklaşımdır (Gordon ve Adams, 1989: viii)⁴. Pragmacı felsefenin sorgulamaksızın benimsenen ortak özellikleri, bir bakıma çıkış noktasındaki dört varsayımı, ondokuzuncu yüzyıl uygarlığının bir sonucu olarak bilimsel yöneme bağlılık, felsefi görgücülük (ampirisizm), biyolojik evrim savını benimseme, ve Amerikan demokrasisinin ülkelerine bağlılık olarak özetlenebilir (Morris, 1970: 5). Üstelik, bu felsefenin öncülerinden George Herbert Mead'e göre, pragmacılık zihinlerde John Dewey ile özdeşleşen bir felsefi kuram (Morris, 1970: 82, 150-52) olmaktan öte Amerikalılık kimliğinin iliklerine kadar işlemiş, "Amerika'nın ulusal felsefesi" olmuştur (Novack, 1975: 15). Dewey'nin kendisi de, Bertrand Russell'in pragmacılığı aşağılayıp Amerikan 'ticariliğı'

3 Diğere kurucu sayılan John R. Commons çekirdekten yetişme bir iktisatçıydı. İşçi olarak çalışmış, sendikal örgütlenmede rol almış, akademik dünyaya geçtiğı zaman da yaptığı işlerin uygulamaya dönük niteliğini hiç gözden kaçırmamış ve iktisat kurum ve politikalarının belirlenmesinde öncü rol oynamıştı (Commons, 1934). Bu bakımdan, sapına kadar reformcu bir kişiliğı vardı ve kuram için kuram yapmak yerine reform için kuram geliştirmeyi yeğliyordu. Kendi yaşam öyküsüne yaraşır biçimde uygulamanın içinden kaynaklanan bir bilimsellik anlayışı taşıyordu ve bu nedenle pragmacılığı kendine bir çeşit doğal çıkış noktası edinmişti. Reformculuğı Commons'ın insan istencini vurgularken ister istemez Veblen'in vurguladığı 'alışkanlık' kavramından uzaklaştırmıştır. Commons bu alandaki geniş bilimsel yazınla çok geç (1934) tanışmış ve ondan ancak üstünkörü bir biçimde yararlanabilmiştir (Hodgson, 2004: 289-95).

4 Bu felsefeye her ne kadar adını Charles Sanders Peirce vermişse de esin kaynağı Immanuel Kant'ın *Saf Akılın Eleştirisi* adlı yapıtında belli bir insan amacıyla ilişki anlamında kullandığı 'pragmatisch' sıfatı olmuştur (Morris, 1970: 9).

(*commercialism*) ile ilişkilendirdiği bir yazısına 1922’de verdiği bir yanıtta pragmacı felsefenin Amerikalı kimliğini kabul etmekle birlikte A.B.D.’nin pragmacılık yolunda alması gereken daha çok yol olduğundan çıkışla söz konusu ülkede görülen hemen herşeyi sanki pragmacılığın bir dışı vurumu gibi değerlendirmenin yanlışlığını dile getirmiştir. Dewey, bu yazısında ticaretin bir etkileşim, değişim, iletişim, bölüşüm, ve özel ve saklı olanı başkalarıyla paylaşmak olduğunu, bu nedenle de soylu bir uğraş olduğunu söylüyor. Buna karşılık, ticariliğin başka bütün ‘-izm’ler gibi kötülüğünü ve A.B.D.’de henüz ticaretin özel çıkarların boyundüğünden kurtarılamamış olmasını da Avrupa’dan edindikleri eski kötü alışkanlıkların gücüne bağlıyor ve pragmacı inancın doğar doğmaz zincire vurulmuş, beli bükük ilerleyişinden söz ediyor. Dewey, yasallık saplantısının (*legalism*) feodalleştirilmiş bir ticarilik ile birlikte Amerika’da pragmacılığın elini kolunu bağlayan bir katı çerçeve oluşturduğunu vurguluyor (Dewey, 1970: 546-47). Bugün benim gibi bir kurumsal iktisatçı bu satırları okur okumaz Kurumsal İktisat’ın kurucusu Veblen’den beri vurgulanan ve değişimin tetikleyicisi ‘dinamik teknolojik kurumlar’ (*dynamic technological institutions*) ile onları engelleyen durağan ‘törensel kurumlar’ (*ceremonial institutions*) arasındaki çelişkiyi düşünmeden edemiyor. Veblen’in modern sanayinin üretim olanaklarının özel mülkiyet, parasal öncelik gibi varolan kurumsal düzenlemelerle dizginlendiğine ilişkin savı bunun en güzel örneğidir. Birinci ve ikinci kuşak kurumsal iktisatçılar arasında bir köprü görevini üstlenen Clarence E. Ayres bu karşıtlığı büsbütün öne çıkarmış ve bu bağlamda Dewey’nin Veblen’den etkilendiğini kendisinin de dile getirdiğini birincil kaynaklara dayanarak bizlere aktarmıştır (Ayres, 1962: 99). Bu durumda, aşağı yukarı aynı köklü değişim döneminde ortaya çıkan ve ilerici halk hareketi ile yakın düşen, Amerikalılık niteliği baskın bu iki akımın güçlü bir alışveriş içine girmesi ve bu yolla gitgide benzeşmesi (Kilpinen, 2003) hiç şaşırtıcı olmasa gerek. Üstelik Veblen, 1881 yılında bir süre devam ettiği Johns Hopkins Üniversitesi’nde kendisini etkileyen Peirce’in (Dewey ile birlikte) öğrencisi (Seckler, 1975: 28), sonradan çalıştığı Chicago Üniversitesinde Mead ve Dewey’nin meslektaşydı. Ayrıca, Dewey ile bir süre de New York’ta New School for Social Research’te birlikte olmuş, ve William James’in çalışmalarını da yakından izlemişti. Burada, Peirce’da bilimsel yöntemin, James’de felsefi görgücülüğün, Mead’de biyolojik evrimciliğin, ve Dewey’de değer yargıları ve demokrasi düzeneğinin öne çıktığını anımsamamız yararlı olacak (Morris, 1970: 6, 81)⁵.

İlk bakışta Veblen en çok Peirce ve James’den etkilenmiş görünüyor (Hodgson, 2004: 131). Veblen’in Peirce’dan tam olarak nasıl ve ne ölçüde etkilendiği süregelen bir tartışmanın konusunu oluşturuyor (Mirowski, 1987). Bununla birlikte, Veblen’in

5 Ayrıca bu isimlerin birbirinden etkilendikleri hiç kuşku götürmez. Örneğin, Dewey, James’in bir metnini çıkış noktası olarak alıp pragmacılık kavramını tartışmaya açarken, James’in evreni olmuş bitmiş ve son halinde gören akılcılık ile evreni oluşum halinde algılayan pragmacılık arasında kurduğu ayrımın tanımsal önemini paylaşıyor (Dewey, 1908: 86).

Peirce'dan toplumsal bir mantık kuramı aldığı söylenebilir. Buna göre, insanın akıl yürütme yeteneği ilkel toplumalarda görülen katı bir inanç alışkanlığından modern bilimin tutum ve yöntemlerinin eğitim yoluyla edinimine doğru bir gelişme izlemiştir. Veblen, bu bağlamda Peirce'dan bir adım daha ileri giderek gelişmiş toplumalarda da çeşitli sınıf ve katmanların çıkarları doğrultusunda bir farklılaşmanın söz konusu olduğunu, buyüzeneski alışkanlıkların modern bilimsel düşüncenin yanısıra varlığını sürdürebildiğini savunmuştur (Griffin, 1998). Hem Peirce hem Dewey, Kurumsal İktisat'a yöntemsel bir temel sağlamışlardır. Peirce, inanç-kuşku çatışmasının bir çeşit düşünce değişikliği sürekliliği yarattığını, Dewey de sorgulama ilkesinin sürekliliğiyle 'gözle görülür amaçlara' (*ends-in-view*) yönelimin gerçekleştiğini söylemiştir. Her iki süreç de kendi kendini düzelter, ileriye dönük, ve evrimsel nitelikleri bakımından Kurumsal İktisat için son derece elverişlidir (Liebhafsky, 1993).

Veblen pragmacılıkla ilgili yazını biliyor ve ondan etkileniyorsa da, onu olduğu gibi benimsemek yerine kendi düşüncesinin evrimi içinde yoğurmayı yeğliyor. 'Pragmatik' kavramını yoğun biçimde kullandığı ve 1906 yılında yayımlanan bir yazısında bu kavramı çağdaş psikologların Pragmatik Okulu'ndan daha farklı algıladığını söylemeden edemiyor (Veblen, 1961: 8-9). Üstelik, aynı yazıda modern bilimsel düşüncenin ve eğitimin pragmacı olmak şöyle dursun, alışıldık anlamda pragmacılıktan uzaklaşıp farklılaştığı ölçüde önem kazandığını savunuyor (Veblen, 1908: 28). Bununla birlikte, Veblen'in hem Johns Hopkins Üniversitesi hem de daha sonra Chicago Üniversitesi'nde (1894-1902) ve New School for Social Research'de yolunun keşiştiği ancak ilk bakışta pek fazla etkilenmediği Dewey ile (Hodgson, 2004: 129) benzer sonuçlara ayrı yollardan ulaştığı, zamanla bir çok bakımdan benzeştiği bizce çok açık. Gerçi siyasal konulardaki duruşları ve siyasal pratiğe yönelik tutumları çok önemli farklılıklar taşımış (Tilman, 1984) ama düşünsel koşutlukları bizce buna baskın çıkıyor. Her ikisi de önce Kant'ın felsefesi üzerine doktora tezlerini yazmışlar sonra da yine Kant üzerine aynı dergide peş peşe yayın yapmışlar (Dewey, 1884; Veblen, 1884). Üstelik, Dewey bize yabancı olmaması gereken bir isim. Pragmacılığın yanısıra eğitim felsefesiyle de tanınan ve özellikle mesleki eğitime öncelik veren Dewey, Cumhuriyet'in kuruluşundan hemen sonra 1924 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'nca yurdumuza çağrılıp Türk eğitim sistemi ile ilgili görüşüne başvurulmuş ve bunun üzerine kapsamlı bir rapor hazırlamış (Dewey, 1939). Bu raporda uygulamaya dönük meslek okullarından bir arkeoloji bölümü açılmasına kadar uzanan bir dizi öneri yer alıyor. 'Araçsalcılık' (*instrumentalism*) diye de adlandırılan felsefesini güncel olayların yorumunda kullanan Dewey, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçiş süreciyle ilgili kimi olumlu izlenimlerini *The New Republic* haftalık dergisinde aynı yıl yayımlanan yazılarında Amerikalı okurlarıyla paylaşmış (Dewey, 1970: 324-51). O dönemde yaygın olan Türkiye'ye azınlıkların gözlükleriyle bakma ve suçlama alışkanlığından çok farklı bir çizgi izlemiştir. Bu yazılarından birinde Yeni Türkiye tasarımının en çok Avrupalılaştırmış şehir olan

İstanbul'dan Anadolu'nun bağrındaki Ankara'ya nasıl bilinçle çekildiğini ve böylece kendi yeğlediği biçimde Avrupalılaştırdığını ele almış. Bir başkasında azınlıklar ve Ermeni sorunu ile ulusçuluk akımlarını ender rastlanır bir yansızlıkla değerlendirmiş.

Dewey'nin bu biçimde kaleme aldığı sayısız yazı arasında Meksika, Rusya, Çin ve Japonya gibi iktisadi kalkınma ve toplumsal değişimin eşliğindeki ülkelerle (1919-21) ilgili değerlendirmeleri de var. Dewey özellikle Japonya'daki bürokrat-asker ittifakının gücünü, iş çevreleriyle bağlantısını ve yetkeci devlet yapısını vurgulamış (Dewey, 1970: 149-84). Ama Dewey'nin bir vurgusu var ki yinelemekten geçemeyeceğiz: Japonya bir yandan dünyadan bilim ve sanayi teknolojisiyle ilgili herşeyi ödünç alırken bir yandan da feodal ve barbarca özellikler taşıyan kendine özgü savaşçı ahlak ve siyasetini büyük bir kıskançlıkla koruyagelmiş (Dewey, 1970: 154). Bu gözleminden hemen sonra Dewey Japonya'nın Almanya'nın bir izleyicisi olarak iktisadi kalkınma konusunda çıkarması gereken dersler olduğunu söylemeden edemiyor (Dewey, 1970: 156, 164). Üstelik son kertede, eğer dünyada genel bir demokrasiden sapma gerçekleşmezse, Japonya'nın doğal kaynaklarının kıtlığı nedeniyle çok gereksindiği serbest ticaret ile hızla dış dünyaya açılacağını ve uzun süre kültürel olarak içe kapalı kalamayacağını, hatta ister istemez kültürünün de değişeceğini öngörüyor (Dewey, 1970: 169). Dewey'nin bu görüşleri üzerinde bu kadar uzun durmamızın nedeni, Veblen'in kalkınma iktisadı açısından en önemli kitabı sayılan 'İmparatorluk Almanya'sı ve Sanayi Devrimi' (*Imperial Germany and the Industrial Revolution*, 1915 [1990]) adlı yapıtını kaleme aldıktan hemen sonra bu kez kitabında geliştirdiği özgün tezi Japonya'ya uygulamak üzere Dewey'nin de yakından izlediği ve yayın yaptığı bir dergide henüz birkaç yıl önce bir yazı (Veblen, 1915) yayımlamasıdır. Veblen'in özgün savı, yeni teknolojiyi dışarıdan alarak kendi sanayisini hızla geliştiren ülkelerin bu süreçte yetkeci geleneksel devlet yapılarını koruyarak hiç olmazsa orta vadede iktisadi artışı büyüttükleri gibi onu toplumsal refah için harcamak yerine askeri silahlanmaya aktarabilecekleri biçiminde özetlenebilir. Bu durumda tıpkı Dewey'nin de vurguladığı gibi hem hızlı bir iktisadi gelişmeye hem de geleneksel devlet yapısının büsbütün merkezileşerek gücünü artırmasının şaşılacak bir yanı yok. Bu bakımdan, Dewey'nin Japonya ile ilgili satırlarında Veblen'in izlerini bulmamak olanaksız. Ancak, Dewey ile Veblen arasındaki düşünce koşutluğu bunun gibi o zaman için güncel bir sorunun açıklanmasıyla sınırlı kalmıyor.

Kurumsal İktisat ile pragmacı felsefenin Veblen ve Dewey aracılığıyla yollarının kesiştiği⁶ bir başka alan da 'insan' anlayışı. Herşeyden önce, Dewey için her meslekten

6 Biz burada 'kesiştigi' demeyi 'örtüştüğü' demeye yeğliyoruz, çünkü Veblen'in insan anlayışında 'davranışsalci' (behaviorist) yaklaşımın da etkisi var. Bir bakıma, Veblen çalışma içgüdüsünü (instinct of workmanship) öne çıkarırken pragmacı, 'öykünme' (emulation) ilkesini vurgularken davranışsal insan tanımını kullanmış oluyor (Dugger, 1992: 29). Bunlardan ilkinin üretim ikincisinin ise tüketim bağlamında geçerli olduğunu, Veblen için üretimin belirleyiciliği tüketime baskın çıktığı için Veblen'deki İnsan anlayışının daha çok pragmacılığa yaslandığını söylemek yanlış olmaz.

sıradan insanın (*men and women of good will, drawn from every useful calling*, her meslekten iyi niyetli kadın erkek, herkes; Dewey, 1957b: xxxv) önemi büyük. Veblen de tıpkı Dewey gibi, genel olarak kapitalistler diye tanımlanabilecek egemen ama azınlık sınıfın ya da özellikle girişimci (*entrepreneur*) ya da iktisadi insan (*homo economicus*) gibi kurguların değil, bir kitabının adına kadar taşıdığı egemen sınıfların karşısındaki 'sıradan insanın' (*common man*) iktisadi durumuna odaklanıyor (Veblen, 1919: 162-63). Bunun ötesinde, Veblen'in neoklasik iktisada yönelik eleştirilerinin arasında 'yararcı' (*utilitarian*) felsefeden edinilmiş mekanik bir insan anlayışına saplanıp kalışı, kendi deyişiyle iktisadi insanı gerçek dışı, "şimşek çakan bir hesap makinesi" (*lightning calculator of pleasure and pains*) (Veblen, 1898: 389) olarak kavramsallaştırması geliyor. Neoklasik iktisat yalnızca insanları kendi kendine yeterli görmekle kalmıyor, aynı zamanda onların eylemlerini bilimsel çözümleme açısından yeterli bir çıkış noktası sayıyor. Bunun sonucunda insanlarla nesneler arasındaki ilişkiler bağlamından soyutlanıp teker teker ele alınmış oluyor. Burada bir başka pragmacı düşünürün hakkını vermek gerek. Mead'ın Kurumsal İktisat için çok önemli bir başka katkısı 'öznel-arasılığı' (*intersubjectivity*) antropolojik bir evrensel kural olarak tanımlamış olması. Bu bakımdan, tek bir insan bir nesne karşısında yararcı bir araçsallıkla davrandığı zaman bile salt davranabilme özelliğini toplumsallığına borçlu (Kilpinen, 2003). Dewey de Veblen gibi yararcı felsefeyi eleştirmekten geri durmuyor. Ona göre bu felsefenin en büyük kusuru insan mutluluğu diye tanımladığı, değişmez gördüğü tek bir amacı hep mutlak alıp hiç sorgulamamış olması. Böyle bir bakışta insan etkinliklerinin hepsi birer birer kendi içinde değerli olmaktan çıkıp tek amaca kilitlenmiş birer araca dönüşüyor. Üstelik, üretici etkinlik ürünün gölgesinde kalınca yararcılık felsefesi Dewey'nin hiç hoşlanmadığı 'ticariliği' büsbütün özendirmiş oluyor (Dewey, 1957b: 180-82).

Bundan öte, Veblen insanları, tıpkı öteki pragmacı düşünür James'in vurguladığı ve kendisinin de ayırında olduğu gibi (Veblen, 1914: 8), temel içgüdülerine (*instinct*) dayalı kimi alışkanlıklarıyla (*habit*) davranan, deneme-yanılma ile öğrenen, değişime yatkın toplumsal varlıklar olarak algılıyor. Veblen için alışkanlıklar o kadar önemli ki onun 'kurum' tanımında 'düşünce alışkanlıkları' (*habits of thought*) öne çıkıyor. Genellikle çok az gönderme yapan Veblen, özellikle insanın doğası ve alışkanlıklarının, bireyi çevreleyen maddi uygarlık koşullarına uyumlanarak değişimi konusunda Dewey'nin adını ve *Human Nature and Conduct* (İnsan Doğası ve Davranışı, 1922 [1957]) adlı yapıtını bir esin kaynağı olarak ertesi yıl yayımlanan *Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times* (Yakın Zamanda Uzaktan Mülkiyet ve İşletme, 1923 [1964]) adlı kitabında anıyor (Veblen, 1964: 16, 290).

II. Kurumsal İktisat ve Pragmacı Felsefe İlişkilerinin Sonrası

Kurumsal İktisat'ın iktisadi insana bakışı, Dewey'nin daha 1929 tarihli önsözünde saptadığı genel gidişe koşut olarak (Dewey, 1957a: viii) 'içgüdü' kavramından uzaklaşmış olsa bile, Kurumsal İktisat Veblen'den sonra da yerleşik iktisattan

farklılığını bu eksen de üç aşığı beş yukarı sürdüregelmiştir. Bunu Ayres'in de insanın kültürel bir varlık olduğunu düşünmesinden ve insanı kuşatan kültürün yine insanın bireysel davranış ve seçimlerinden türetilmeyeceğı konusunda Dewey'nin aynı yapıtına göndermede bulunmasından çıkarsayabiliyoruz (Ayres, 1962: 96).

Ancak, Ayres ile birlikte asıl önemli gelişme 'değer' kavramı çevresinde odaklanıyor. Yukarıda iktisadın kapsamının dar tutulması ile genişletilmesi bağlamında değindiğimiz gibi, piyasayı da kuşatıp kucaklayan 'ekonomi' dediğimiz ve Kurumsal İktisat'ın konusunu oluşturan daha geniş alanın mantığını salt kâr güdüsüne dayalı davranış ve değerlere ve onların sonucunda biçimlenen fiyat sistemine dayandırmak doğru olmaz. Oysa, yerleşik iktisat kuramı dünden bugüne kalıcı 'değerlerin' maliyet ve talebin etkileşimiyle belirlenen fiyatlara yansıdığını ve bunun iktisat biliminin ana konusunu oluşturduğunu savunagelmiştir. Bu saplantıdan uzaklaşırken Kurumsal İktisat'ın izleyebileceğı iki yol vardı: Birincisi, 'iyi-kötü' ve 'güzel-çirkin' gibi bütün değer yargılarının 'törens el' olduğunu savunarak bunları tümüyle göreceleştirip göz ardı etmek. İkincisi, değer kavramını 'teknolojik süreç' (*technological process*) ile ilintilendirmek. İşte bu noktada 'kamusal yararlılık' (*serviceability to community*) gibi, bir 'araçsal değer' (*instrumental value*) kavramına gereksinim duyulmuş, bunun için de gene pragmacı felsefeye başvurulmuştur. Ayres'e göre, kendisinin vurguladığı uygarlığımızı temellendiren 'teknolojik süreklilik' (*technological continuum*) ile Dewey'nin söz ettiğı 'araştırma sürekliliğı' (*continuum of inquiry*) aynı kapıya çıkar. Ayres özellikle Dewey'nin 1939 tarihli bir yazısının ('*Theory of Valuation*', Değerlendirme Kuramı) iktisadi değerin yeni yorumu bakımından büyük önem taşıdığını söylemekle kalmıyor, aynı zamanda, hem Veblen hem de Dewey'nin yapıtlarının basılı ve el altında bulunduğı ve zaman zaman aynı kişilerce okunduğı bir dünyada, bu alandaki düşüns el yakınlığın çok daha iyi anlaşılabilceğıne inanıyor (Ayres, 1962: 219-20). Ayres için de 'gerçek' dediğimiz şey araçlarımıza göreli olduğu gibi, toplumsal anlamda iktisadi varoluşumuz, yerinde bir deyişle geçimliğimizi sağlamamız, elimizdeki araç gerecin bir sonucu. Bu nedenle, bu durumun sürmesine katkıda bulunan herşey iktisadi anlamda 'değerli' sayılmalıdır (Ayres, 1962: 221-223). Ayres, yerleşik iktisada damgasını vuran 'amaç-araç' (*ends and means*) ayrımını yine Dewey'den aldığı destekle reddediyor (Ayres, 1962: 224). Yerleşik iktisat çerçevesinde fiyatların değerlerin ölçülebilir bir yansıması olmasının rahatlığına alışanların bu çeşit teknolojik sürece görecelendirilmiş esnek bir değer anlayışından tedirgin olabileceklerini, ancak fiyatların ölçülebilir kesinliğinin aslında bir yanılgıdan öteye gitmediğini söylüyor. Bunun birkaç gerekçesi var. İlk in, iktisatçılar bile 'iktisadi değer' ile 'gerçek değer' arasında bir ayrım varsayarak bir bakıma iktisadi değerleri değersizleştirmeden edemiyorlar. İkincisi, 'iktisadi insanlar' hep birlikte Hz. Süleyman bilgeliğıyle bütün yarar hesaplarını yapamadıkları takdirde, ortaya çıkan fiyatlar değerleri ölçmekten uzak düşecektir. Üçüncüsü, fiyatlara yansıyan bütün alışverişler ancak içinde gerçekleştikleri veri bir gelir dağılımının adaleti ölçüsünde değerleri

yanıstabilirler (Ayres, 1962: 226-27). Bütün bu kısıtlardan sonra, Ayres'in gerek birey gerekse toplum için asıl değer yargısının 'varoluş sürecinin' (*life process*) sürekliliğini sağlamak, başka bir deyişle 'makinelere çalışmasını sürdürmek' (*keeping the machines running*) olduğunu savunması bizi hiç şaşırtmamalıdır (Ayres, 1962: 230).

Bununla birlikte Ayres, Veblen gibi kuramsal düzlemde pragmacı felsefeye koşut çalışmalarını kendi başına sürdürmek ve benzer sonuçlara ayrı yollardan ulaşmak yerine doğrudan önce Dewey'nin pragmacı felsefeden ödünç alma sonra da pragmacılığın gerilediği bir dönemde bu kez davranışsalcılıktan (*behaviorism*) destek arama (Hodgson, 2004: 269) yoluna gittiği için yalnızca felesefesi sığlaşmakla kalmamış, Kurumsal İktisat kuramına katkısı da esneklikten ve açılımdan yoksun, kemikleşmiş bir yapıya bürünmüştür (Özveren, 1998: 501-7). Bir süre sonra tıpkı yerleşik iktisadın yararcı felsefenin eskimiş kalıtını veri alışığı gibi, ikinci kuşak elinde Kurumsal İktisat bir zamanların pragmacılığını veri alır olmuştur. İki alan arasındaki etkileşimin böylelikle büsbütün kopması Kurumsal İktisat'ın ikinci kuşak Amerikalı iktisatçıların elinde canlılık yitirerek bir çeşit geleneğe dönüşmesine yol açmıştır. Ancak, 1970'lerden sonra Avrupalı iktisatçıların elinde yeniden canlılık kazanan Kurumsal İktisat, bu kez yalnızca geçmişini değil hem felsefe hem de sosyal bilimlerle ilişkilerini de yeniden sorgulamaya başlamıştır. Bu sürece öncülük eden Geoffrey Hodgson, Veblen sonrası kurumsal iktisatçıların o dönemdeki gidişe uyup hem pragmacı felsefeden uzaklaşmalarını hem de 'ortaya çıkışçılık' (*emergentism*) gibi akımlardan ders çıkarmamalarını (Hodgson, 2004: 225-47) büyük birer yanlışlık ve eksiklik olarak değerlendirmektedir. Yaklaşık yarım yüzyıl aradan sonra, bir yandan A.B.D.'de pragmacı felsefenin Richard Rorty'nin de yoğun etkisiyle elden geçirilerek doğru ya da yanlış yeniden yorumlanmasıyla (Morris, 1970: 145; Rochberg-Halton, 1986; Rorty, 1991; Festenstein, 1997: 140-44), bir yandan da Avrupa'da Jürgen Habermas (Habermas, 1992; Cooke, 1994) gibi düşünürlerin pragmacı çıkışlarıyla birlikte, kurumsal iktisatçılar yeni pragmacılığın yeni gerçekçilik (Bhaskar, 1975) ve yeni ortaya çıkışçı kimi düşüncelerle harmanlanarak kendilerine ne kazandırabileceğini bugün artık yüksek sesle tartışır olmuşlardır (Hodgson, 2004: 404-5). Üstelik, Kurumsal İktisat'ın yerleşik iktisattan farklılığını koruyabilmesi açısından büyük önem taşıyan 'alışkanlık' kavramı da Avrupa sosyal bilimlerinde '*habitus*' adı altında yeniden gündeme gelmiş bulunmaktadır (Bourdieu, 1990).

III. Bir Kurumsallaşma Örneği Olarak Sosyal Bilimler ve 'Deniz Kavimlerinin Göçü'

Felsefe ile ilişkisi ne olursa olsun, Kurumsal İktisat her zaman egemen iktisadın içinde bir aykırı duruş olarak yer almış ve eleştirel tutumunu koruyagelmiştir. İki yaklaşımın temel farklılıkları arasında diğer sosyal bilimlere bakış önemli bir yer tutmaktadır.

Kurumsal İktisat diğer sosyal bilimlerle eşitlik ilkesine saygılı iyi komşuluk ilişkileri çerçevesinde alışveriş ve işbirliği öngörürken, egemen iktisat diğer sosyal bilimlere tepeden bakmakla kalmamış, özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğinden başlayarak onların uğraş alanlarına karşı saldırgan ve yayılcı bir tutuma girmiştir. Bu durumu daha iyi anlayabilmek için ondokuzuncu yüzyıldan beri ortaya çıkan yapılanmaya bakmakta yarar var. Neyse ki, bu konuda Kurumsal İktisat bize yardımcı olabilecek donanımda. Kurumsal İktisat, 'kurum' kavramını çözümlemelerinde öne çıkardığı için iktisadın hem diğer sosyal bilimlerden ayrılarak gelişme sürecine hem de bu süreçte felsefenin serüvenine bir yorum getirmemize yarayacak bir çerçevenin ipuçlarını bize sunmuştur. Kısaca özetlersek, bugün bizim anladığımız anlamda 'sosyal bilimler' ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında özellikle felsefe ve hukuk eğitim ve öğretiminin içinden, bir anlamda da 'insan' bilimlerinin bünyesinden doğmuştur. İnsan bilimleri ilkin insanı öne çıkaran (*anthropomorphic*) ve özellikle biyoloji, iktisat ve filoloji alanlarında gelişen, üstelik sonlu bir bilim anlayışının ürünüydü (Foucault, 1970: xxiv, 342-45, 386-87). Söylem ve düzenek öne çıkıp insan dışlandıkça 'insan bilimleri' kavramı güç yitirdi. Buna karşılık Fransız Devrimi'nin etkisiyle 'sosyal' kavramı kendi yasalarına göre gelişen bir bütünlüğün anlatımı olarak sivrilip kısa sürede kendi bilim(ler)ine kavuştu (Wallerstein, 1991: 7-22). Ondokuzuncu yüzyıl boyunca sosyal bilimler ayrışıp farklılaşırken buna karşı iki farklı tepki doğdu.

İlkin, kısa süreli de olsa, tek bir sosyal bilim arayışı ortaya çıktı. Burada arzulanan tekil bir sosyal bilimdi (*social science*). Bu tür başka bilimlerin arasında kendisine bir yer edinmeye çoktan razıydı. Bu nedenle Auguste Comte'un doruktaki sosyoloji anlayışından farklıydı ama gene de başarı sağlayamadı. Buna karşılık, birçok bilimden biri olmak yerine, Alman *Staatswissenschaften* geleneği farklı bir yapılanma sunmaktaydı. Almanların bu kendine özgü bilimsel örgütlenme modelinde *Staatswissenschaften* (devletin bilimleri) ve *Kameralwissenschaften* yer alıyordu. Bu yapılanmada hem siyasal tarih hem de iktisat yer alıyordu. Bunlardan iktisat *Kameralwissenschaften* denilen daha eski yapıdan kaynaklanıyor ki aynı çatı altında tarım, ormancılık, teknoloji, ticaret, ve kimi zaman da madencilik ve doğal bilimler bulunurken, *Staatswissenschaften* 1804 yılından kalma bir tanıma göre devlet hukuku ve yönetiminin yanısıra tarihsel istatistik ve siyasal tarihi de kapsıyordu. Ondokuzuncu yüzyılda uygulamaya daha dönük dallar bu çatı altından uzaklaşınca yalnızca geride kalanlar bir araya getirilmiş. Örneğin, Göttingen Üniversitesi'nde, Georg Sartorius hem iktisat hem siyaset hem istatistik dersleri verirken bir yandan da ortaçağ ve modern tarih üzerine bir dersin sorumluluğunu üstleniyormuş. Böylelikle, 1810 yılında Berlin'de devletin bilimlerine ait kürsüler tasarlanırken biri istatistik, biri siyasal tarih ve biri de iktisat, finans ve politika bilimi (*Polizeiwissenschaften*) dalında olmak üzere üç birim öngörülmüş (Lindenfeld, 2002: 58-59). Bu model zamanında başarılı olmuş diyebiliriz. A.B.D. dahil dünyanın pek çok yanından eğitim amacıyla Almanya'ya gelen sosyal bilimci ve düşünürün yetişmesine katkı yapmış ve bu yolla

başka ülkelerde bilimsel örgütlenme modelini değilse de sosyal bilim anlayışını derinden etkilemiş. Anayurdunda da yirminci yüzyılın nerdeyse ikinci çeyreğine değin egemenliğini sürdüre gelmiş. Bizim açımızdan bu bağlamda çıkarılacak temel bir ders Almanya'da iktisadın devletin bilimleri geleneği içinde ve özellikle tarih ve istatistikle yakın ilişkili, disiplinlerarası bir nitelik taşıyarak geliştiğidir (Pearson, 2002: 86-87). İşte Veblen ve arkadaşlarının bir ölçüde etkilenip bir ölçüde de tepki gösterdiği ama ister istemez damgasını taşıdığı Alman Tarihsele Okulu bu iktisadi yaklaşım ve örgütlenme modelinin bir sonucudur.

Sosyal bilimlerin ayrışması yönündeki genel gidişe karşı ikinci ana tepki bir dizi bilim adamının bireysel çıkışlarında ortaya çıkmıştır. Gerçi bunların öncüsü henüz bu ayrışma gerçekleşmeden önce karşımıza çıkan Adam Smith'tir ama onun açtığı yoldan John Stuart Mill ve Karl Marx, sonra da Max Weber ilerlemiştir. Yukarıda adlarını saydığımız akıntıya karşı kürek çeken bilim adamlarının gücü bu gidişi tersine çevirmeye yetmedi ama onlar kendilerinden sonra gelen kuşaklar üzerinde büyük bir etki bıraktılar. Sonuçta bu ayrışma süreci tamamlanarak biz bugünlere geldik ve sosyal bilimlerden çoğul olarak söz etmeyi yadırgamaz olduk.

Sosyal bilimlerin çoğul niteliğinin veri alınmasıyla birlikte aralarındaki ilişkilerin nasıl sürdürüleceği sorunu ortaya çıkmıştır. Eskiden tek bir sosyal bilim savı kafalarda, komşuları barbarlardan oluşan bir imparatorluk tasarımı çağrıştırıyordu. Buna karşılık, çoklu bir sosyal bilim yapısını anlamamanın belki de en elverişli yordamı ulus-devletlere dayalı uluslararası sistemi bir benzetim olarak almak. Üstelik, gerek günümüzdeki sosyal bilimlere gerekse ulus-devletler sistemi ondokuzuncu yüzyıl kültürünün birer ürünü. Sosyal bilimler arası ilişkiler hep iki kutup arasında gidip geldi: İyi komşuluk ilişkileri ve yayılmacı amaca yönelik savaşlar. Ondokuzuncu yüzyıl tarihi nasıl Napolyon'un tek bir Avrupa imparatorluğu kurmaya yönelik tasarımıyla açılıp tepki olarak ulusçuluğu getirdiyse, bir zamanki felsefenin egemenliğini anımsatan tek bir sosyal bilim savları da her sosyal bilimin kendi tayfasının arasında safları sıkılaştırma eğilimini güçlendirdi. İkinci Dünya Savaşı sonrasında nasıl uluslararası sistemde bir A.B.D. egemenliğinden söz ediyorsak sosyal bilimlerde de Anglo-Amerikan neoklasik iktisadının tartışmasız üstünlüğü tanındı. Özellikle 1970'lerden başlayarak yerleşik iktisat bu kez bir çeşit 'emperyalizm' ile diğer sosyal bilimlerin alanlarına girerek onları, kıt kaynaklar arasında seçim yapma sorunsalına odaklandırmaya başlamıştır. Günümüzde büsbütün hızlanan bu sürecin doğuracağı olası bir sonuç, daha önce insan bilimlerinin başına geldiği gibi, sosyal bilimlerin de giderek 'sosyal' olma niteliğini yitirmeleridir. Egemen iktisadın etkisiyle kurgusal bir bireyin otomatikçe bağlanmış seçimlerini konu alan bir sosyal bilimin 'sosyalliği' adında kalacaktır. Böylece, kökenleri Fransız Devrimi'ne kadar giden, birlikteliğiyle anlamlı bir küme oluşturan insanların tanımı olarak toplumsallık gündemden büsbütün düşebilecektir. Bu sürecin, yeni küresel düzen gibi dünyadaki adaletsizlik ve eşitsizliklerin artarak sürdüğü ve bunun sonucu olarak er ya da geç 'Sokakta gürültü var!' dedirteceği bir ortamda gerçekleşmesi büsbütün düşündürücüdür.

Bu arada, başka bir eğilim de 1968 karşı-kültürel hareketinin bir sonucu olarak ivme kazanarak günümüze kadar gelmiş bulunmaktadır. Biz burada sosyal bilimler arasında İkinci Dünya Savaşı sonrasında büsbütün yükselen duvarları yıkmaya yönelik bir ‘çok disiplinlilik’ (*multidisciplinarity*) ve ‘disiplinler-arasılık’ (*interdisciplinarity*) eğilimini kastediyoruz. Yerleşik iktisat çok zorunlu durumlarda çok disiplinli çalışmalara katılmaktan kendini alamıyor. Başka bir deyişle, kendi alanından ya çok disiplinli bir çalışmaya katılmak ya da başka bir alanı ele geçirmek ve sömürgeleştirmek amacıyla çıkıyor. Kurumsal İktisat ise bilimsel alanlar arasındaki alanları sorgulayan kapsam ve yöntem tanımından kaynaklanan doğası gereği çok disiplinlikten çok disiplinler-arasılık ya da ‘disiplin-ötesilik’ (*transdisciplinarity*) eğiliminde. Her durumda, etkileşim içine girdiği diğer disiplinlerden bir şeyler öğrenmeye, onları değiştirip kendisine benzetmekten çok, onlardan etkilenerek kendisi değişmeye çaballıyor. Biraz da bu yüzden olsa gerek, Kurumsal İktisat kendini bu yeni eğilimlerin yandaşları arasında daha iyi hissediyor. Önümüzdeki yüzyılın gelir dağılımı ve iktisadi refah uçurumlarıyla bölünmüş bir dünyada yeniden bir göçler yüzyılı olacağını söyleyen nüfusbilimciler ve toplumbilimcilerin sayısı az değil. Biz burada onlardan aldığımız esinle, uzak geçmişten bir benzetiyi kullanarak çok disiplinlilik ve disiplinler-arasılık gibi eğilimleri bir çeşit ‘Deniz Kavimlerinin Göçü’ olarak niteliyoruz. Bu durumda “Gelecekte sosyal bilimlerin alanında yerleşik iktisattan yayılan bir imparatorluk mu bu akımların önünü kesecek, yoksa bu göçler dalgası mı imparatorluk tasarısını kesintiye uğratacak?” sorusu ister istemez gündeme geliyor. Bir başka olasılık da, bu kavimlerin önlerine geleni yıkıp ezerek geçtiği yerlerde sonradan bir başka imparatorluğun, belki de bir sosyal felsefe imparatorluğunun, yeniden yeşermesi. Hangi olasılığın gerçekleşeceği biraz da kurumsal koşullara bağlı. Sonuçta, yukarıda ayrıntılarıyla ele aldığımız sosyal bilimlerin ayrışma süreci ve günümüzde tartışma konusu olan yeni işbirliği ve etkileşim olasılıkları boşlukta değil, üniversite ve benzeri kurumların çatısı altında yer alıyor ve ister istemez bu yapılanmanın izini taşımak, onların izin verdiği yön ve ölçüde gerçekleşmek durumunda. Yirminci yüzyılın başında bir kurumsal iktisatçı olarak Veblen’in yeni bir iktisadın nasıl olması gerektiğine kafa yormakla (Veblen, 1898) kalmayıp, diğer yandan da yüksek öğretim ve araştırma kurumlarının o zaman geçirmekte olduğu dönüşümü konu alan bir kitabı (Veblen, 1918) kaleme almış olması bir rastlantı değil.

IV. Günümüzde Sosyal Bilimlerin Sorunları

Burada durup dünyada ve yurdumuzda sosyal bilimlerin önde gelen sorunlarına bir göz atmakta yarar var. Birinci sorun, genel olarak sosyal bilimlerin iki yüzyılı aşkın süredir geçirmekte olduğu niceliksel büyüme ile ilgili. Buna koşut bir biçimde sosyal bilimcilerin sayısı arttıkça düşük çaplı çoğunluk giderek sosyal bilimlerin yazgısına egemen oluyor. Bunun sonucunda karşımıza ‘vasatın bilimsel iktidarı’ diye adlandırabileceğimiz bir görünüm çıkıyor. Bilim felsefecisi Thomas Kuhn’un (1970: 35-42) ‘bulmaca çözücü’

(*puzzle solving*) dediği ‘normal bilim’ (*normal science*) yapma eğilimi hem bu kümenin geçim kaynağını oluşturuyor hem de büsbütün artışına temel sağlıyor. İçinde yaşadığımız dünya köklü değişikliklere gebeyken sosyal bilimcilerin sırf kendilerine ekmek kapısı aralayacağı için incir çekirdeğini doldurmayacak işlerle uğraşma eğilimini büsbütün güçlendiriyor. Veblen’in kendisi yaşamının son yıllarında böyle bir gidişin ilk belirtilerini görmüş ve doğru yorumlamakta gecikmemiştir (Veblen, 1925).

İkinci sorun bilimin zamanla değişen nitelik ve saygınlığı ile ilişkili. Ondokuzuncu yüzyılda bilimin edindiği tartışmasız saygınlığı ve öncü konumunu Kurumsal İktisat’ın doğarken bir esin kaynağı olarak aldığı Veblen’in modern toplumda bilimin yeri konusuna verdiği önemden biliyoruz (Veblen, 1906 [1961]). Pragmacı felsefenin de tartışma konusu bile yapmadan benimsediği varsayımlarından birinin bilimin örnek niteliği ile ilgili olduğunu yukarıda gördük. Dewey’e göre modernizmin eşiğinde felsefenin asıl sorunu bilim karşısında geri kalmış etiğin kendisini yenilemesine yol açabilmektir (Dewey, 1957b: xxviii-xxix, xxxii, xxxv). Şimdi artık ‘yeni bilim’ tartışmalarının gösterdiği gibi (Prigogine ve Stengers, 1986) bilimin hem toplumsal saygınlığı tartışmaya açılmış hem de temel nitelikleri değişiyor. Bu durumda sosyal bilimlerin bilimselliğinin hiçbir şey olmamış gibi aynı kalabilmesi çok güç. Üstelik, toplumsallığın uğradığı çözülme yeni bir çeşit bireyselleşmeye yol açıyor ki bu da yeni bir tür insan bilim(ler)ini tetikleyebilir. Son yirmi yılda sosyal bilimlerde yaygınlaşan postmodern eğilim (Rosenau, 1991) bizce bunun bir göstergesi.

Üçüncü sorun, ‘bilgi’ ile ilgili. Bilimden öte ‘bilgi’ de tanımı ve saygınlığı değişen bir kavram. Bugün artık ortalıkta bilgi diye dolaşan pek çok şey aslında bilgi değil, doğru da değil, üstelik yanlışlanana kadar da doğru değil. Bu tür bilgilerin sayısı o kadar artıyor ki pek çoğunun artık pratikte yanlışlanabilmesi olanaksızlaşıyor. Üstelik, yanlışlansa bile bundan kimsenin haberi olmayabiliyor. Bu bilgi ‘enflasyonu’ içinde bilginin toplumsal saygınlığı ve doğruluk ile ilişkisi ister istemez aşınıyor.

Dördüncü sorun, bilgi üretiminin akademik çevrelerin dışına taşması ile ilgili. Anımsayacak olursak, ondokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar bilgi üretimi üzerinde akademik ortamın tekeli henüz kurulmamıştı. Bu tekel sonradan oluştu, şimdi de yeniden çözülüyor. Biz burada bunun “İyi mi, kötü mü?” olduğu sorusundan ayrı bir saptamada bulunuyoruz. Bir adım ileri gider ve bu soruya kendi yanıtımızı verecek olursak, ilke düzeyinde belki de iyi olabileceksen aldığı uygulama biçimi açısından kötü bir durumla karşı karşıyayız. Çünkü böylece, tıpkı iktisatçıların iyi bildiği Gresham Yasası’na göre kötü paranın iyi parayı kovması gibi, kötü bilginin iyi bilgiyi, yanlış bilginin doğru bilgiyi kovduğu bir ortamın yaratılmasına çanak tutulmuş oluyor. Bu arada, akademik topluluk da bu sürecin yörüngesine sürükleniyor. Akademik topluluk elbette dünya ya da ülke gündemini belirleyemez; bu çok seçkinci bir yaklaşım olurdu. Ama giderek kendi gündemini de belirleyemeyen bir akademik topluluk ile karşı karşıya geliyoruz. Bu gündem belirleme işi kitle iletişim araçlarında

‘su başlarını tutmuş devlerin’ elinde toplanıyor. Eskiden bilim insanlarının fildişi kulelere çekilip dünyaya sırt çevirmesinden korkulurdu, şimdi bilim ayağa düşüyor; asıl korkulması gereken bu.

Beşinci ve son sorun, sosyal bilimlerde gözlemlenen küreselleşmenin bir sonucu: Kimi sosyal bilimciler yukarıda özetlediğimiz bağlamda ulusal akademik topluluktan umutlarını keserek uluslararası bir akademik topluluk içinde yer alabilme derdine düşüyorlar, üstelik üniversitemiz buna çeşitli teşvikler uygulamakta birbiriyle yarışıyorlar. Bu süreçte, ulusal akademik toplulukların iç davranış değerleri büsbütün aşınıyor. Dış dünyadan kaynaklanan primlerin albenisine kapılan bilim insanlarının sayısı arttıkça ulusal akademik toplulukların çözülme süreci gitgide hız kazanıyor. Biz bugün artık bu ‘küreselleşme’ sürecini bir sosyal bilim dili olarak Türkçenin günden güne güç yitirmesinde çok daha iyi gözlemleyebiliyoruz.

V. Akıntıya Karşı Kürek Çeken Günümüz Sosyal Bilimcisi için Bir Uğraş Felsefesi

Yukarıda sıraladığımız sorunlar bugün artık sosyal bilimleri kuşatan, sosyal bilimcilerin elini kolunu bağlayan bir zincirin halkalarını oluşturuyor. Bu durumda biz sosyal bilimcilere düşen görev bu olumsuzluklar zincirini halka halka kırarak bir olumluluklar dizisine dönüştürmek. Bu da tıpkı ondokuzuncu yüzyıldaki, yirminci yüzyılın ilk çeyreğindeki yukarıda adlarını saydığımız kimi öncülerin yaptığı gibi akıntıya karşı kürek çekmek anlamına geliyor. Gelgelelim, eskisinden çok daha güçlü olan akıntının bizi artık nereye sürükleyeceği tam belli değil. Ne yapmamız gerektiğini böyle tanımlarken bunun sonuçta ne kadar etkili olabileceği konusundaki derin kuşkumuzun altını çizmeden edemiyoruz. Bu durum ister istemez insanın aklına Albert Camus’nün yeniden ele aldığı ilkçağ Yunanlılarının Sisypheos söylencesini getiriyor (Camus, 1942). Bununla birlikte, sosyal bilimciliğin önümüzdeki dönemdeki uğraş etiğini bu yaklaşım çok iyi simgeliyor. “Kolay iş değil!” demeden edemiyoruz. Bir atasözü “Sürüden kopanı kurt kapar.” der. Burada her sosyal bilimci sürünün sürüklendiği yönden kendi başına uzaklaşmaya çalışmak durumunda. Başka bir atasözü de “Her koyun kendi bacağından asılır.” der. Her sosyal bilimci kendi sorumluluğunu üstlenip, kendi yoluna gitme yürekliliğini göstermek, ve sonuçta ilkin kendi vicdanına karşı hesap vermek durumunda. Bu yolla belki de her sosyal bilimci ilk kez ‘insanı’, kendi insanlığını keşfedecek.

Büyük kentlerimizde, gecenin geç saatlerinde bu gibi konuları düşünmekten sıkılıp perdenin aralığından dışarı bakacak her sosyal bilimcinin gözüne çarpacak görüntü, nereden geldiği belli olmayan, kadın erkek çoluk çocuk, eli yüzü kararmış bir insan ordusunun sokaklara sessizce dağılıp bütün çöp tenekelerini altüst edişidir; plastikleri, kağıtları, kumaşları ayrıştırıp derme çatma arabalarına yükleyişi, bir yerlere götürüşüdür. Kim bu insanlar? Bu katma değer yaratan, emek yoğun işi kim,

nasıl, nereden örgütlüyor? Hangi ölçekte bir iş bu? Bu işten kimler kazanç sağlıyor? Yeniden çevrimciliğe getirilen bu özgün Türk işi çözüm neden sosyal bilimcilerimizin bir araştırma konusu olarak dikkatini çekmiyor? Nerede iktisatçılar, antropologlar, sosyologlar, siyaset bilimciler? İlle birşeylerin araştırılması için üstümüzü başımızı kirletmeden verilerin önümüze temiz bilgisayar kanalları üzerinden mi gelmesi gerekiyor? İlle birşeylerin araştırılması için arkasında dış kaynaklı büyük araştırma fonlarının olması mı gerek? Şimdilik bu insanlar ayakuçlarına basarak gece karanlığında, sokak lambalarının altında çöp tenekelerine doğru ilerliyor olsalar bile sokakta çıkacak gürültünün habercisi kimi sesler yükselmeye başlamış bile. Önemli olan biz sosyal bilimcilerde artık bunu işitecek kulağın kalıp kalmadığı. Bunu hep birlikte göreceğiz.

Kaynakça

- Ayres, Clarence E. (1962) *The Theory of Economic Progress: A Study of the Fundamentals of Economic Development and Cultural Change*. New York: Schocken Books [1944].
- Bhaskar, Roy (1975) *A Realist Theory of Science*. Leeds: Leeds Books.
- Bourdieu, Pierre (1990) *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Camus, Albert (1942) *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard. Tahsin Yücel çevirisiyle (2004) *Sisifos Söyleni*. İstanbul: Çan Yayınları.
- Cooke, Maeve (1994) *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Commons, John R. (1934) *Myself*. New York: Macmillan.
- Dewey, John (1970) *Characters and Events: Popular Essays in Social and Political Philosophy*. I & II New York: Octagon Books.
- Dewey, John (1957a) *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: The Modern Library, [1922].
- Dewey, John (1957b) *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, [1920].
- Dewey, John (1939) *Türkiye Maarifi Hakkında Rapor*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dewey, John (1908) "What Does Pragmatism Mean by Practical?" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. V, 4: 85-99.
- Dewey, John (1884) "Kant and Philosophic Method," *The Journal of Speculative Philosophy*. XVIII: 162-74.
- Dugger, William M. (1992) *Underground Economics: A Decade of Institutional Dissent*. Armonk, New York: M. E. Sharpe.
- Ekelund, Jr., Robert B. ve Robert F. Hébert (1997) *A History of Economic Theory and Method*. New York: McGraw-Hill.
- Festenstein, Matthew (1997) *Pragmatism & Political Theory: from Dewey to Rorty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Tavistock.
- Gordon, Wendell ve John Adams: *Economics as Social Science: An Evolutionary Approach*. Riverdale, Maryland: Riverdale Press.

- Griffin, Robert (1998) "What Veblen Owed to Peirce—The Social theory of Logic," *Journal of Economic Issues*. XXXII, 3: 733-758.
- Habermas, Jürgen (1992) *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Hodgson, Geoffrey M. (2004) *The Evolution of Institutional Economics: Agency, Structure and Darwinism in American Institutionalism*. London: Routledge.
- Kilpinen, Erkki (2003) "Clarence Ayres Memorial Lecture: Does Pragmatism Imply Institutionalism?" *Journal of Economic Issues*. XXXVII, 2: 291-304.
- Kuhn, Thomas (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Liebhabfsky, E. E. (1993) "The Influence of Charles Sanders Peirce on Institutional Economics," *Journal of Economic Issues*. XXVII, 3: 741-54.
- Lindenfeld, David (2002) "Grand Historical Narrative or Intellectual Strategy: The Institutional Establishment of the Historical School of Political Economy in the 19th Century," Heino H. Nau ve Bertram Schefold, der., *The Historicity of Economics: Continuities and Discontinuities of Historical Thought in the 19th and 20th Century Economics* içinde, Berlin: Springer , 56-77.
- Mirowski, Philip (1987) "The Philosophical Bases of Institutional Economics," *Journal of Economic Issues*. XXI, 3: 1001-1038.
- Morris, Charles (1970) *The Pragmatic Movement in American Philosophy*. New York: George Braziller.
- Novack, George (1975) *Pragmatism versus Marxism: An Appraisal of John Dewey's Philosophy*. New York: Pathfinder.
- Özveren, Eyüp (1998) "An Institutional Alternative to Neoclassical Economics?" *Review, A Journal of the Fernand Braudel Center*. XXI, 3/4: 469-530.
- Pearson, Heath (2002) "Commentary" , Heino H. Nau ve Bertram Schefold, der., *The Historicity of Economics: Continuities and Discontinuities of Historical Thought in the 19th and 20th Century Economics* içinde, Berlin: Springer, 86-87.
- Prigogine, İlya ve Isabelle Stengers (1986) *La nouvelle alliance: Métamorphose de la science*. Paris: Gallimard.
- Rochberg-Halton, Eugene (1986) *Meaning and Modernity: Social Theory in the Pragmatic Attitude*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rorty, Richard (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rosenau, Pauline M. (1991) *Postmodernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton: Princeton University Press.
- Seckler, David (1975) *Thorstein Veblen and the Institutionalists: A Study in the Social Philosophy of Economics*. Boulder, Colorado: Colorado Associated University Press.
- Tilman, Rick (1992) *Thorstein Veblen and His Critics, 1891-1963*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Tilman, Rick (1984) "Dewey's Liberalism versus Veblen's Radicalism: A Reappraisal of the Unity of Progressive Social Thought," *Journal of Economic Issues*. XVIII, 3: 745-69.
- Veblen, Thorstein (1990) *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books, [1915].
- Veblen, Thorstein (1964) *Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times: The Case of America*. New York: Augustus M. Kelley, [1923].
- Veblen, Thorstein (1961) "The Place of Science in Modern Civilization," *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays* içinde. New York: Russell & Russell, 1-31 [1906].
- Veblen, Thorstein (1925) "Economic Theory in the Calculable Future," *American Economic Review*, XV,1, Ek.
- Veblen, Thorstein (1919) *The Vested Interests and the Common Man*. New York: Huebsch.
- Veblen, Thorstein (1918) *The Higher Learning in America*. New York: Huebsch.
- Veblen, Thorstein (1915) "The Opportunity of Japan," *The Journal of Race Development*. VI: 23-38.
- Veblen, Thorstein (1914) *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts*. New York: Huebsch.
- Veblen, Thorstein (1898) "Why is Economics not an Evolutionary Science?" *Quarterly Journal of Economics*. XII, 3, 373-97.
- Veblen, Thorstein (1884) "Kant's Critique of Judgment," *The Journal of Speculative Philosophy*. XVIII: 260-74.
- Wallerstein, Immanuel (1991) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge: Polity Press.

Dilthey ve Doğa Bilimleri / Sosyal Bilimler Ayrımında Nesnellik Kavramı

Deniz Soysal¹

Wilhelm Dilthey'in sosyal bilimlerin temelini oluşturma ve sağlamlaştırma arayışı günümüzde hâlâ gündemde olan bir arayıştır. Sosyal bilimler gerek öne sürdüğü sonuçlar gerek kullandıkları yöntemler açısından tartışma konusudurlar. Farklı sosyal bilimler, yapılan anketleri, istatistik değerlendirmelere verilen önemi ve 'veri' toplamak için harcanan emekleri düşünürsek, birbirleriyle bilimsellik dereceleri açısından zaman zaman yarışmaktadırlar. Diğer yandan da disiplinler arası çalışmalarda yaşanan artışı göz önüne alırsak, birbirlerinin elde ettiği verilerden yararlanarak ortak çalışma alanlarında buluşmaktadırlar. Doğa bilimlerinin ise sosyal bilimler için ulaşılması olanaksız bir "nesnellik" seviyesinde olduğu düşünülmektedir.

Dilthey bundan iki yüzyıl önce bu sorunları ve birbirinden farklı tutumları ele almış ve zamanının bilimsel gelişmelerinin etkisi altındaki dünyada sosyal bilimleri hak ettiği yere ulaştırmaya çalışmıştır. Fakat iki yüzyıllık bilimsel gelişme Dilthey'in üzerinde yoğunlaştığı sorunların ortadan kalkması anlamında çok da yararlı olmamıştır. Bu bildirimde Dilthey'in ele aldığı sorunların neler olduğunu ve bunlara ne gibi çözümler önerdiğini incelemeye çalışacağım. Bunlardan en önemlisi elbette ki nesnellik sorunudur. Sosyal bilimler ne ölçüde insan hakkında nesnel bilgiye ulaşabilirler? Böyle bir nesnellik arayışı sosyal bilimler için gerekli midir? Sosyal bilimler ile doğal bilimleri ne derece karşılaştırılmalıdır ya da karşılaştırma yapılacaksa hangi açılardan yapılmalıdır? Eğer nesnellik sosyal bilimlerin merkezinde değilse, sosyal bilimlerin merkezinde hangi kavram vardır?

Dilthey temelde sosyal bilimleri doğa bilimlerinden ayıran şeyi bu bilim türlerinin araştırma nesnelerinin farklı olmasında bulur. Bu fark yalnızca doğa biliminin nesnesinin ölçülebilir ve nesnel olarak incelenebilir, sosyal bilimlerin nesnesinin ise böyle bir incelemeyle anlaşılamayacak olmasında değildir. Dilthey doğa biliminin nesnesinin aslında öznel olan, yani farklı koşullarda ve farklı öznelerce değişik biçimlerde algılanabilen *dışımızdaki nesneler* olduğunu söyler. Doğa bilimi zaman

ve mekan gibi birtakım soyutlamaları ya da kavramları bu öznel nesnelere bir ölçüt olarak uygulayarak nesnel bir sonuca ulaşmak ister. Nesnel bilgi, nesneye dair her yerde ve her zaman geçerli olan bilgiyse, öncelikle doğa biliminin ‘her yer ve her zaman’ı yarattığını belirtmeliyiz. ‘Her yerde ve her zaman’ı kaplayan bir nedensellik ağı doğa bilimlerinin kavramsal çerçevesini ya da koordinat düzlemini oluşturur. Geriye nesneleri bu düzleme yerleştirmek kalmıştır ki bu da doğa bilimini verimli sonuçlara götürmüştür. Görüldüğü gibi doğa biliminin nesnel bilgisi doğa biliminin kurduğu sistemin bir sonucudur, nesnenin değil.

Bilim bu süreçte yöntem getirir. O izlenimleri sınıflandırmak için olan referans noktasını, hareket edebilen, değişebilen egodan kendi bilimsel belirlenimler dizgesinin içine taşır. Bilim, dizisi içerisinde bireyin şimdiki konumunun bir nokta kapladığı nesnel bir uzay ve nesnel bir zaman geliştirir, ayrıca o nesnel bir nedensellik bağı ve bu bağı uygulandığı sabit temel unsurlar geliştirir. Anlık/geçici imgelerde raslantısal olarak birleşen şeylerin yerine nesnel bir gerçeklik ve nesnel bir sistem koymak ve bunu bilinç içerisinde bu imgelerin ortaya çıktığı ilişkileri düşüncede tamamlayarak yapmak bilimin genel bir eğilimidir.²

Nesnel olan hiç de nesnenin kendisi değildir, nesnel olan doğa biliminin soyut kavram ve ölçümleridir. Halbuki sosyal bilimin nesnesi olan insan tam da nesnel olandır, yani dışarıdaki nesne her zaman bize bir perspektiften veriliyken kendi içimde yaşananlar bana dolaysız olarak verilir. Daha doğrusu kendi durumumuz olarak içimize bakarak farkında olduğumuz *bilincin nesnesi* bize dışarıdaki bir nesnenin verilmesi gibi öznel olarak verilmemiştir. Bir olgu olarak bana ‘tam olarak’ sunulmuştur. Buradan çıkan sonuç zaten bizim sosyal bilimlerde ilgilendiğimiz şeyler olan insanın kendisi, yaptıkları ve eserlerini bizim dışımızdaki bir nesneyi inceler gibi inceleyemeyecek olmamızdır. Doğa bilimlerinin incelediği fiziksel nesneler öznel olarak bize verilmiş şeylerdir. Ama sosyal bilimler, insanın kendi farkında olduğu olgulardan, kendine apaçık olarak verilmiş olandan çıkar, bunları inceler ve bunları incelerken doğa biliminin yöntemleri ona hiçbir yeni bilgi veremez. Dilthey on yedinci yüzyılda Descartes’tan Kant’a bütün felsefenin bu ayrımı—nesnel olanın insanın kendisi olduğu öznel olanın ise fiziksel nesneler daha doğrusu fenomenler olduğu ayrımını— ilke olarak kuramamasından kaynaklanan sancılar çektiğini söylemektedir. Doğa bilimleri “açıklamak” üzerine kuruluyken, sosyal bilimler “anlamak” üzerine kuruludur. Dolayısıyla bilim bu iki farklı nesneyi, fiziksel nesneler ile insana dair olguları, aynı yöntemlerle çalışamayacakları gibi, aynı kesinlikte ve aynı verimlilikte sonuçlara ulaşamazlar. Doğa bilimlerinin tüm başarılarının temeli tek tek insan deneyimlerine başvurmaması ve insan bakış açısını uzay ve zamanda sabitlediği varsayımdır. Sosyal bilimler ise bunu yaptığı an, yani bakış açısını sabitlediği an sosyal bilim olma adına kayıplar verir; çünkü sosyal bilimler tam da farklı bakış açılarını inceler. Nitekim bu

2 Wilhelm Dilthey, *Introduction To The Human Sciences*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989) s. 226; metindeki çeviri benimdir.

tür “doğa bilimleri gibi olma” çabaları yoğunluğu azalmış ve biçim değiştirmiş bir şekilde Dilthey’in çağından zamanımıza hâlâ devam etmektedir. Ama bu çabalar, Dilthey’a göre, boşuna olmakla birlikte, anlamsızdır. Sosyal bilimlerin çalışıldığı akademik birimlerde, tüm dünyada hangi varsayımlar üzerinden çalışmalar yapıldığı belirtilmiyor, bilim tarihi ya da felsefesi derslerinin dışında, öğrenciye belli bir akımın, doğalcı, pozitivist ya da eleştirel akımın, temelinde çalışmalar yapmaları değil saf bilimsel çalışmalar yapmaları öğretiliyor; istatistik analizlerin, anketlerin önemi gittikçe artıyor, sosyal istatistik bölümleri açılıyor. Asıl soru hep geri planda kalıyor: Tüm bunlar sosyal bilimleri daha bilimsel mi yapıyor? Kısaca sosyal bilimler eleştirel teorinin, hermeneutiğin, yapısalcılığın ve bunlar gibi tüm eleştirilerin yoğunluğuna rağmen halen pozitivist felsefenin etkisi altından kurtulamamış gibi görünüyor.

Tekrarlamak gerekirse doğa bilimlerinin nesnesi ile sosyal bilimlerin nesnesi birbirlerinden farklıdır. Bu farklılık doğa bilimlerine pratik sonuçlar anlamında avantaj sağlıyor olsa da, yani doğa bilimlerinin başarılarına başarı katsa da, sosyal bilimlere de insan dünyası hakkında sürekli bir bilgi kaynağı olması ve ‘anlayabileceğimiz’ tek nesnenin bilimi olması anlamında avantaj sağlar.

Doğa bilimlerinde araştırmanın başlangıç noktası uzayda hareket eden ve genişleyen, daralan ve küçülen çeşitli büyüklüklerdeki cisimlerin—nitelik değişimlerinin meydana geldiği cisimlerin—duyusal görünüşleridir. Doğa bilimleri yalnızca oldukça yavaş bir biçimde özdeğin yapısı ile ilgili daha kesin kavramlar edinmektedir. Bu açıdan, sosyotarihsel gerçeklik ile insan anlağı arasında çok daha avantajlı bir ilişki sağlanır. Toplumun çok karmaşık yapısının ana ögesi olan unsur anlağı kendi içinden verilir, doğa bilimlerinde ise bu öge çıkarsanmalıdır. Doğa bilimlerinde özneler ancak varsayımsal olarak, dış gerçekliği parçalara ayırarak, şeyleri ayırıştırarak ulaşılan unsurlardır. İnsan bilimlerinde, özneler iç deneyimde olgu olarak vermiş gerçek birliklerdir.³

Yani doğa ile ilgili yapabileceğimiz tek şey açıklamaktır, doğada olanları kendi nedensellik kavramımız çerçevesine uygun bir şekilde açıklarız. Bu nedensellik kurgusu işimize yaradığı sürece doğa bilimi başarılarına devam edecektir. Sosyal bilimlerde ise insanın içinde olduğu ya da olabileceği, etkilerini hissettiği ya da hissedebileceği her şeyi inceler, fakat sosyal bilimlere konu olan tüm fenomenler aynı zamanda birer fiziksel dışavurumdur. İşte insanın tüm yapma ve etmelerini, tüm dışavurumlarını onların arkasındaki gerçek amaç ve dürtülerin ne olduğunu öğrenmek için araştırmaya anlama çabası diyoruz. Sosyal bilimci fiziksel olarak ortaya konmuş, nesnel hale getirilmiş olanı onun arkasındaki psikik olanı bulabilmek için çalışır ve bu Dilthey’in ‘anlamak’ olarak adlandırdığı şeydir. Sosyal bilimlerde anlama hakimdir, sosyal bilimlerde incelediğimiz şeyi anlamaya çalışırız.

Dilthey’a göre sosyal bilimlerde karşımıza çıkan insan-tarih dünyası dışarıda var olan gerçekliğin bir kopyası değildir. Bilişsel süreç zaten böyle bir kopya üretemez. Sosyal

3 Dilthey, *Introduction To The Human Sciences*, s. 80; metindeki çeviri benimdir.

bilimlerde bilgi elde ettiğimiz süreç bizim “sezgileme, anlama ve kavramsal düşünme araçlarımıza bağlıdır” ve hep öyle kalacaktır. İnsan bilimleri böyle bir kopya üretmek de istememektedir. Dilthey bu konuda şöyle yazar:

Karşımıza çıktığı biçimiyle insan-tarihsel dünya, dışındaki bir gerçekliğin bir tür kopyası değildir. Bilişsel süreç böyle bir kopya üretemez. O kendisinin sezgileme, anlama ve kavramsal düşünme araçlarına bağlıdır ve bağlı kalır. İnsan bilimleri böyle bir kopya üretmek de istemez. Daha çok, onlar olanı ve olmuş olanı—biricik, raslantısal, geçici, bir değer ve anlam dizgesi ile ilişkilendirirler.⁴

İnsan bilimlerinin nesnesi olan ve olmuş olandır, fakat olan ve olmuş olanın en önemli özelliği eşsizliği, biricikliği, olmuş ve bitmiş olması, tekrarlanamaz ve anlık yani kendi zamanına ait olmasıdır. İnsan bilimleri nesnesini ancak belli bir değer ve anlam sistemine yerleştirerek değerlendirebilir. Sosyal bilimler ancak bu yerleştirme süreci ilerledikçe bu değer ve anlam sisteminin içine daha derin bir şekilde işlerler. Tüm bu süreç sosyal bilimlerde neyin temel olduğunu gösterir: Sosyal bilimci olanı sadece yeniden hissederek, yeniden anlamlandırarak, birleştirme ve ayırma yoluyla, soyut sistemler ve kavramlar ağı aracılığıyla deneyimleyebilir. Sosyal bilimlerin temeli yaşanmış-deneyimdir, çünkü ancak yaşanmış deneyimlerimiz üzerinden kurguladığımız yeniden-hissetmek ve yeniden-anlamlandırmak bizim önümüzdeki yolu açar.

Dilthey sosyal bilimlere bu açıdan baktığı için iki noktada yoğunlaşıyor. Birincisi bizim iç deneyimimizin tam olarak ne olduğu, ikincisi ise zorunlu olarak bu iç deneyimlere dayanarak sosyal bilimleri nasıl yapılandırabiliriz. Bu iki nokta çıkış noktamız olmalıdır çünkü tüm fenomenoloji geleneği bize insanın bilinci konusunda tek bir değişmez sonuç verir; bu sonuç kendi bilincimiz içerisinde hapsoldüğümüzdür.

Sosyal durumları içeriden anlayabiliriz, kendi algılarımızın sağladığı temele dayanarak, belli bir ölçüye kadar, onları tekrar üretebiliriz. Tarih dünyasına dair tasarımlarımız sevgi, nefret, tutku ve her türlü duygu çeşidiyle canlanır. Buna karşın doğa cansızdır ya da ölüdür. İmgelemimizin gücüyle ona hayat veren insandır. Bu yüzden doğada olmak, bir dağ evine çekilmek, bir çiftlikte doğa hayatı yaşamak insanlara huzur veren bir deneyimdir. Çünkü doğa bize yabancıdır. Onun içinde ne kadar bulunsak da, onu ne kadar parçalara ayırıp bölsek de ne olduğunu bilemeyiz, doğa bize konuşmaz, bize yandaş olmaz, ya da bizden nefret etmez. Biz doğanın ancak bedenimiz dolayısıyla bir parçasıyızdır. Ancak toplum bizim dünyamızdır. Tüm varlığımızla toplumda meydana gelen dinamikleri sempati yoluyla deneyimleriz. Birey hem toplumda ortaya çıkan tüm etkileşimlerin bir parçasıdır, hem de onu inceleyen araştıran kişidir. Dolayısıyla insan bilimlerinde işleyen anlama kapasitesi tüm insanda, yani bir bütün olarak insanda, yatar. İnsan bilimlerindeki büyük başarılar sadece güçlü bir zekâdan değil fakat kişisel hayatın zenginliğinden ve gücünden gelir. İnsanı ‘bilen özne’

4 Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, (Princeton: Princeton University Press, 2002) s. 23; metindeki çeviri benimdir.

diye tanımlamak ve bilim adamını da bu bilen öznenin en üstündeki kişi olarak düşünmek sosyal bilimi yaşamdan koparacaktır. Dilthey şöyle yazar:

Locke, Hume, ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz, tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır. Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır.⁵

Dilthey bu durumda sosyal bilimler için ne önermektedir? Aslında Dilthey sadece sosyal bilimler için değil, genel olarak tarihsel gelişim içerisindeki tüm insanlık için çalışmıştır. İnsanı konu alan tüm bilimler ve sanatlar aynı şeyi aramaktadırlar: Hayatı ya da kendini. Dedğimiz gibi fenomenoloji bize kendi bilincimizin dışına çıkamayacağımızı söyler ama asıl önemli olan bu durumdaki insan bilincinin kendini bu çıkmazdan çıkarmak için sürekli bir yaratım süreci içerisinde olmasıdır. İşte sosyal bilimler insanın iç deneyimini dışına ifade etmek için yaptığı tüm eylemleri, yarattığı tüm eserleri kurduğu tüm kurumları, oluşturduğu kültürleri inceler. Bu incelemenin matematik, fizik, kimya vb. doğa bilimleri gibi niceliksel olmasının imkansızlığı bir yana, böyle bir nicelleştirme çabası tamamen sosyal bilimlerin doğasına aykırıdır. Peki bu noktada ne yapılmalıdır? Doğa bilimleri o görkemli “nesnellik” meşalesinin tek taşıyıcısı olarak mı kalacak? Dilthey doğa bilimlerinin böyle bir hakkı olmadığını söylüyor, çünkü kendilerinin üzerinde yükseldikleri, nedensellik ve insandan bağımsız nesne, töz, cisim ya da atom hangi adlandırma uygun görülürse gibi kavramlar doğa biliminin pratik sorunların çözümünde kullandıkları araçlardır. Özne-nesne ayrımını temellendirmeleri gerektiğinde, nedenselliği sorgulamak söz konusu olduğunda yine felsefeye dönecekler ve kendilerini yüzyıllardır süren metafizik, bilgi kuramsal tartışmaların içinde bulacaklardır. Dilthey'a göre hem ‘tin bilimleri’ hem doğa bilimleri temellerinde metafizik ve bilgi kuramsal sorunlar taşırlar ve her zaman da taşıyacaklardır. Bunun için yapılması gereken en önemli şey bilim adamının bu metafizik ve bilgi kuramsal sorunların bilincinde olması ve bu sorunların felsefe tarihi boyunca nasıl ele alındığı hakkında, çok derin olmasa da, en azından genel hatlarıyla bir bilim felsefesi kültürüne sahip olmasıdır. Ancak bu kültür onu bu tartışmaların belli bir yerine yerleştirecek ve bilim adamı hangi paradigmlar ve hangi önyargılar üzerinde teorilerini kurduğunu bilecektir.

Dilthey'in önerilerini tam olarak anlamamız için sosyal bilimlerin nesnesi dediğimizde ne anlamamız gerektiğini iyi temellendirmemiz gerekiyor. Doğa biliminin sosyal bilim üzerindeki en büyük etkisi kendi nesne anlayışını sosyal bilimciye de benimsetmiş olmasıdır. Bu benimsenmiş nesne anlayışını yıkmadan sosyal bilimleri sağlam temellere oturtma olanağı yoktur. Doğa bilimleri uzay zaman içindeki nesneleri inceler. İnsan bilimlerinin de nesneleri uzay zamana bağlı nesnelerdir ancak fiziksel nesnelerden insan ürünü olmaları ile ayrılırlar. Kültürler, ekonomik sistemler,

5 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1999). s. 17-18.

savaşlar, sanat eserleri, şehirler vb. bir amaç için insanlar tarafından kurulmuştur. İnsan bilimlerinin nesneleri insanlar tarafından oluşturulmuşlardır ve insan ruhunun nesneleşmiş halleridir. İnsan dile getirir, yaratır. İnsanın yaptığı her şey, ifadelerinin tümü bir tür dışavurumdur. Tüm bu nesnelerin incelenecek sonsuz sayıda yönü vardır. Yine fenomenoloji bize, Dilthey'in vurguladığı gibi, herhangi bir fiziksel nesnenin sonsuz açıdan insan bilincine açık olduğunu söyler. Bir nesnenin bize görünebileceği açıların sayısı sonsuzdur ve nesne bu sonsuz sayıdaki farklı açılardan farklı bir özelliğini bize gösterir. Bizim bilincimiz bu sonsuz sayıdaki görünüşü tek bir nesneye ait görünüşler olarak sabitler. İşte bilim de aslında tam olarak nasıl olduğunu bilmediğimiz bu sabitlemeyi belli ölçümler temelinde sağlamlaştırır, ve bu sabitlemedeki başarı pratik başarıları da beraberinde getirir. İnsan bilimleri nesnesinin sonsuz farklı yönlerden incelenebilirliğinin kabul etmekle beraber, doğa bilimlerinin yaptığı sabitlemeyi yapamaz. Örneğin Fransız devrimini sadece ekonomik açıdan inceleyebiliriz, ama sadece ekonomik inceleme Fransız devriminin sosyal ve kültürel açılardan da önemini görmez, ve Fransız devrimini daha iyi anlamak demek o dönemin öncesi ve sonrasındaki pek çok olayı ve gelişmeyi incelemeyi gerektirir. Ve hiçbir zaman Fransız devrimini veya sosyal bilimlerin herhangi bir nesnesini tamamen anlama ve açıklama, yani çalışıp bitirme gibi bir şansımız yoktur. Sosyal bilimlerde "anlama" sonsuz bir süreçtir ve sadece daha iyi anlama vardır.

Sonuç olarak nesnellik kavramı ve modern bilime bu kavramın vurduğu damga sosyal bilimler için önemli sonuçlar doğurmaktadır. Bu kavram sosyal bilimleri doğa bilimlerine öykünme durumuna sokmuştur. Bu durumdan çıkmak için tek tek sosyal bilimler nesnellik kavramıyla olan ilişkilerini açıkça ortaya koyabilmelidir. Dilthey bu konuda bize önemli ipuçları vermiştir. Sosyal bilimler 'nesnel bilgi' adı altında kendini sunan pozitivist felsefenin egemenliğine son vermek zorundadırlar. Sosyal bilimler tarihsellikten kopmaya karşı, farklı bakış açılarını ele alıp değerlendirmeye açık, insana dair bilgilerin nesnelerin bilgisiymiş gibi kullanılmasına karşı bir bilim anlayışını geliştirmelidirler.

Çok Paradigmalı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak

İlhan Tekeli¹

I. Giriş

Bu toplantıyı düzenleyen dostlarım beni bildiri vermeğe çağırdıklarında, felsefe ve sosyal bilimler alanının ilişkileri ve karşılıklı etkileşimleri konusunda bir konuşma yapmamı istediler. Ben de konuşmamın başlığını “*Çok Paradigmalı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak*” olarak seçtim. Eğer Kuhn’un “paradigma” terimi yerine Lakatos’un “araştırma programı” terimini tercih ediyorsanız, başlığı “*Çok Araştırma Programlı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak*” diye de okuyabilirsiniz.

Giriş bölümünde önce böyle bir konuyu seçmemin hesabını vereceğim, sonra da bu düşüncemi hangi güzergahta ilerleyerek geliştirmeye çalışacağım konusunda bilgi vereceğim.

Bu toplantıda böyle bir konuyu seçmemin temel bir nedeni var. O da 1970’li yıllardan beri çok paradigmalı bir sosyal bilim dünyasında yaşamamızdır. Çok paradigmalılık sosyal bilimler alanının bir gerçekliliğidir. Bilimsel pratiklerimizi böyle bir ortamda gerçekleştirmekte olmamıza karşın, çok paradigmalı bir ortamda yaşamamızın ortaya çıkardığı sonuçlar üzerinde yeterince düşündüğümüz söylenemez. Sosyal bilim alanının çoğulculuğun kabul edilmesinin ya da çok paradigmalılığının normal bir durum olarak görülmesinin bilgiye bakış açısından, sosyal bilim alanındaki bilim insanların ilişkilerinin etiği vb.ne kadar uzanan konularda çok önemli sonuçları olabilecektir. Bu nedenle kendi yaşam deneyimim içinde fark ettiklerimi de yansıtabileceğim böyle bir konu üzerinde konuşmayı seçtim.

Denilebilir ki günümüzde çok paradigmalılık olgusu sadece sosyal bilimler alanıyla sınırlı değildir. Sosyal bilim alanındaki kadar çok çeşitlenmiş olmasa da günümüzde doğa bilimleri alanında da çok paradigmalılık söz konusudur. Bu nedenle çok paradigmalılığın ortaya çıkardığı sonuçlar üzerindeki tartışmamızı, tüm bilim alanına

yaygınlaştırma olanağı bulabiliriz. Ama ben bu toplantının kendine çizdiği sınırları aşmaya çalışmayacağım.

Bu konuyu seçmemin ikinci nedeni böyle bir konunun konferansın temasıyla iyi bir uyum içinde bulunmasıdır. Bilim felsefesinin temelde bilimsel etkinlikler üzerinde üst dildeki bir çözümleme olduğu hatırlanırsa, çok paradigmatlılık konusunda yapacağımız çözümlemelerin bu alanda kalacağını farkedebiliriz, öte yandan sosyal bilimlerin temelde bireylerin ilişkilerinin ne tür topluluklar ortaya çıkardığını ele aldığını düşünürsek çok paradigmatlı bir bilim alanının nasıl bir bilim topluluğu oluşturduğu bu topluluk içindeki bilim insanlarını ne tür bir ilişkiye yönelttiğini araştırmanın da söz konusu üst dilde yürütülen bir tür sosyal bilim etkinliği olduğunu görürüz. Ele aldığım konunun bu toplantının merkezinde yer alan her iki kavramla kurduğu ilişkinin biçimi de benim için çekici oldu.

Seçtiğim bu konuyu dört aşamalı bir tartışma içinde işlemeye çalışacağım. Birinci aşamada, günümüzde sosyal bilimler alanında çok paradigmatlılığın nasıl ve neden geliştiği, kendini sürekli olarak nasıl üretebildiği üzerinde durularak, çok paradigmatlılık olgusu tanıtılmaya çalışılacaktır. İkinci aşamada çok paradigmatlılığı normal bir durum olarak kabul etmenin ne tür epistemolojik sonuçları olduğu araştırılacaktır. Üçüncü aşamada bu tür bir epistemolojik konumu kabul etmenin sosyal bilim pratiğinde hangi tür epistemolojik sorunları merkezi bir konuma taşıdığı üzerinde durulacaktır. Dördüncü aşamada bu gelişmelerin sosyal bilim alanını ne tür bir epistemolojik topluluk haline getirdiği, bu topluluk içinde ne tür etik ilkelerin baş gösterebileceği ele alınacaktır.

II. Çok Paradigmatlılık Nasıl Normalize Oldu?

Bilimsel gelişmelerin çözümlenmesinde paradigma kavramının yerleşmesi 1960'lı yılların başında Thomas Kuhn'un Bilimsel Devrimlerin Yapısı kitabını yayınlamasından sonra oldu. Kuhn bilimsel gelişmenin bir paradigmanın yetersiz kalması üzerine, onun yerini daha yeterli yeni bir paradigmanın almasıyla gerçekleşmesi üzerine kurulmuştur. Bu anlatı, her bilim alanında, normal durumun tek bir paradigmanın hakimiyeti olduğunu kabul ediyordu.

Genellikle bilimsel gelişme kuramları bilim pratiklerinin gözlenmesi yani bilim tarihleri üzerine kurulmaktadır. Kuhn'un teorisi de doğa bilimleri özellikle de astronomi ve fizik tarihi üzerine yaptığı çalışmalar üzerine kurulmuştur. Oysa 1970'li yılların başında Imre Lakatos bilim dünyasındaki durumu gözleyerek birden çok araştırma programının (paradigma) bir arada bulunduğunu, zaman içinde bazı araştırma programlarının önemini yitirirken, diğer bazı programların izleyicilerinin arttığı, daha geniş bir bilim topluluğunca benimsendiği üzerinde durmuştur. Lakatos hakim durumda olan bir paradigmadan diğer bir paradigmanın hakim olmasına geçişin kısa süre içinde değil, ancak uzun süre içinde gerçekleşeceğini söylüyordu.

Gerek Kuhn, gerek Lakatos'un kuramlarında bilimsel faaliyetin, dünya görüşleriyle, ideolojilerle ilişkisi çözümleme dışıdır. Bilimsel faaliyetin büyük ölçüde özne ve nesnenin ayrılabilirliği, nesnel temsilin olanaklı olduğu varsayılan, görgüle dayanan bir faaliyet olduğu kabulü vardır. Ama doğa bilimleri alanından ayrılarak, sosyal bilimler alanına girdiğinizde bu varsayımlarının geçerliliğini kabul etmek daha da zorlaşır. Sosyal bilimler alanında çıkarları, dünya görüşlerini, öznellikleri dışlamak olanağı bulunamaz. Onun için sosyal bilim alanındaki kuramların gelişmelerini, Foucault'un düşünce tarihinde kullandığı söylem (discourse) kavramını kullanarak betimlemek daha uygun olabilir. Bir söylem belli bir dönem için geçerliliğini korurken, toplumsal pratik içinde yetersiz kalınca, yerini yeni bir söyleme bırakmaktadır. Bu halde de gelişme, bir söylemden, bir başka söyleme geçerek yaşanmaktadır. Ama bir toplumda farklı çıkar gruplarının varlığı kabul edildiğinde aynı esnada birden fazla söylemin bulunacağı ve her birinin zaman içinde, yerini aynı çizgide bir başkasına bırakacağı fakat bu çizgilerin silinmeyeceği söylenebilir.

Kuhn'un paradigma kavramı kullanımı günümüzde doğa bilimleriyle sınırlı kalmamakta sosyal bilim alanını da kapsayacak bir genişlikte kullanılmaktadır. Ben de çok paradigmatlı sosyal bilimler alanından söz ederken böyle geniş bir anlamda kullanıyorum. Her paradigma belli sayıda akademisyen tarafından benimsenmiş olan, bilim pratiklerini yönelttikleri, ortak sorun alanları, dünya görüşleri, kullandıkları kavramlar, temsil biçimleri, açıklamalarında kullandıkları bağımsız değişkenler ve çalışma alışkanlıkları tarafından oluşturulmaktadır denilebilir.

Bu konuşmada günümüzdeki sosyal bilimler alanının, 1960'lı yıllardan sonra farklı bir hale geldiğini, çok paradigmatlı bir yapı kazandığını söylerken, çoğu kez yapıldığı gibi bir bilim alanında yaşananlardan ve bu alandaki bilginin pratikte kullanılma biçimindeki değişimler konusundaki gözlemlerimden yola çıkacağım. Bu sosyal bilim alanı beşeri coğrafya, burada geliştirilen bilginin kullanıldığı sosyal pratik alanı da mekana ilişkin planlama faaliyetleri olacak. Her iki alanı da çok yakından tanıyorum, yaşanan dönüşümün içinde yaşadım, birinci elden bilgiye sahibim.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında beşeri coğrafya alanında (bundan sonra hep coğrafya olarak kullanılacak) neo-Kantçı bir paradigma hakim bulunuyordu. Bu aslında, dünya bilim camiasının tümü düşünüldüğünde, anakronik bir durumdu. Bilim camiasında Viyana Çevresinin neo-pozitivizminin büyük bir hakimiyeti vardı. Ama bu hakimiyet Fransa'da Vidal de la Blache, Almanya'da Hettner'in saygınlığı coğrafya alanını etkilemesini geciktiriyordu. Neo-pozitivizm'in coğrafya alanını etkilemesi 1953 yılında Schafer'in Viyana çevresi paralelinde ünlü makalesinin yayınlanmasıyla başladı. 1950'li yılların ikinci yarısında ve 1960'li yıllarda coğrafya alanında kantitatif bir devrim yaşandı. Coğrafya idiografik bir bilim olarak görülmekten uzaklaşarak, nomotetik bir bilim olarak görülmeye başladı. Neo-Kantçı coğrafya paradigması, yerini neo-pozitivist coğrafyaya bırakması süreci hızlandı. Bu neo-pozitivist

coğrafyanın o yıllarda kabaca iki farklı paradigma altında geliştiği söylenebilir. Bunlardan biri davranışsalco coğrafya, diğeri ise neo-klasik iktisadın uzantısında gelişen bölge bilimidir. .

İşte tam bu dönüşüm süreci yaşanırken 1968 öğrenci hareketleri başladı. Bu hareketler üniversite yapılarına ve bu kurumlardaki hakim bilim anlayışlarına ciddi eleştiriler getirdiler. Özellikle bilim faaliyetlerine hakim olan paradigmlar hareketin katılımcıları tarafından anlamlı ve samimi bulunmuyordu. Bilimin kendisinden beklenen işlevleri ve sorumlulukları yerine getirmedii vurgulanıyordu. Varolan bilim pratikleri bir anlamlılık bunalımıyla karşılaşmıştı. Bu bunalım sonrasında coğrafya alanı hızla çok paradigmalı hale geldi. Önce farklılaşmamış bir biçimde radikal coğrafya, humanistik coğrafya yeni ele alışlar olarak ortaya çıktı. Bu yeni ele alışlar belli dergilerde farklılaşmamış biçimde yer alıyordu. Zaman içinde bunlar farklılaştı. Yeni, yeni paradigmlar ortaya çıktı. Radikal coğrafya içinden fenomolojik coğrafya, anarşik coğrafya, Marksist coğrafya paradigmları gelişti. Belki de günümüzde Marksist paradigmayı Levebre ve Harvey'in izleyicileri olarak iki ayrı paradigma olarak da düşünebiliriz. Coğrafya'da Kant çizgisini izleyenler üçüncü nesil Kantçılığı yeniden ürettiler. Bu dönemde coğrafyacıların önemli bir kısmı bilim pratiklerinde kullandıkları paradigmları değıştirdiler, yeni paradigmların kurucusu haline geldiler. Örnek vermek gerekirse 1968 öncesinde neo-pozitivist paradigma içinde yer alan Olsson fenomolojik coğrafya alanında ilerledi. 1969'da "Explanation in Geography" ile neo-pozitivist coğrafyanın temel paradigmatic kitabını yazmış olan David Harvey, kitabı yayınladığında artık Marksist coğrafya paradigmasını benimsemiş bulunuyordu. Bu yeni paradigmda da temel kitapları o yazmıştır. Kantitatif coğrafyanın temel kitabını yazmış olan Bunge Amerikan kentlerinde siyahların çektikleri acılardan etkilenecek, humanist coğrafya alanına geçti onun yaratıcı bir temsilcisi haline geldi. Tabii yeni coğrafya paradigmları akademik dünyada kendilerine yer açarken, neo-pozitivist coğrafya da varlığını sürdürüyordu.

Denilebilir ki coğrafya alanının çok paradigmalı haline gelmesi 1970'li yıllarda başladı. Ama günümüzde ki çok paradigmalılığı sadece 1968 hareketlerinin bir sonucu olarak görmek yeterli olmaz. 1980'lerden sonra güçlenerek gelişen post modern eleştiri sonunda modernist bilim anlayışının tek ve en iyi çözüme, tek doğruya ulaşmaya çalışan determinist yaklaşımların yerini çoklu çözümlere, çoğulculuğa açık, olumsalcı yaklaşımların almaya başlamasının daha kalıcı etkilerini de hesaba katmak gerekir. Bu dönemde gelişen üçüncü nesil eleştirel gerçekçilik coğrafya alanında Sayer, Massey, Cook, Soja vb. önemli temsilciler bulmuştur. Eğer bu konuşmayı bir coğrafya tarihine dönüştürmek istemiyorsak, örneklerin sayısını artırmaya gerek yok. Böyle bir anlatıdan sonra günümüzde çok paradigmalı coğrafya yapısı varlığını sürdürmekte olduğu saptamasını yapabiliriz. Coğrafya tarihi için kurulan tarih anlatısının bir benzerinin sosyoloji ve politik bilimler için kurulacağı da söylenebilecektir.

Biz sadece çok paradigmalılık saptamasını yapmakla yetinemeyiz. Bu alanda çok paradigmalılığın kendisini nasıl ürettiğine de açıklama getirmek gerekiyor. Çok paradigmalı durumların geçmişte de bulunduğu örnekleri verebiliriz. Ama bu paradigmalardan biri zaman içinde diğerlerini eleyerek tek paradigmalı bir duruma ulaşmışlardır ya da bu yönde bir gayret içinde olmuşlardır. Demek ki önemli olan belli bir esnadaki çok paradigmanın bulunması değil. Önemli olan bir paradigmanın diğeri tarafından ortadan kalkmasını sağlayacak gerekçelerin üretilemeyişidir.

Bu gerekçelerin üretilemeyişi üzerine değişik düzeylerden yola çıkarak açıklama getirebiliriz. Genel olarak modernitenin tek ve üstün çözümlere yönelmiş dünyasının eleştirilmesi üzerine post modernitenin çoğulcu dünyasının oluşmaya başlamasıyla birlikte, bir paradigmanın diğerine göre üstünlüğünü savunmanın gerekçelerini üretmek zorlaşmıştır. Eğer bilim dünyasına Feyerabend'in anarşist bilim felsefesi anlayışı içinde yaklaşırsanız. Yani her şeyin olabilirliğini (anything goes) kabul ediyorsanız, bir bilimsel paradigmanın diğerini elemesi için bilim içi bir gerekçe kalmaz. İzleyicileri varsa paradigmalar varlıklarını sürdüreceklerdir.

Ama çok paradigmalılığın varlığını sürdüreceğini göstermek için Feyerabend'in anarşist çizgisine kadar gitmek gerekemeyebilir. Daha geleneksel anlayışlar içinde de kalarak çok paradigmalılığın yeniden üretimini açıklamak olanağı bulunabilir. Bilim alanına Henri Poincaré'nin konvansiyonalizmi çerçevesinde yaklaşırsak, her paradigmanın bir uzlaşma olduğu ve onun varlığını belli kullanımlarda işe yaradıkça sürdürebileceği söylenebilir. Bu açıklamayı üniversitelerin İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı dönüşümün niteliği üzerinde durarak da güçlendirmek olanağı bulunabilir. İkinci Dünya Savaşı öncesinin von Humbolt geleneğindeki, kendisini dış dünyanın sorunlarından soyutlamış, bilim pratiklerini katı disiplin ayrımları içine hapsetmiş dünyasında, her disiplin içinde yarışmanın tek paradigmalılığa götürmesinin kolay olduğu söylenebilir. Oysa İkinci Dünya Savaşı sonrasında, disiplinler arası sınırları aşındıran, dış dünyanın sorunların çözümüne öncelik veren, multiversitenin bilim pratiği içinde bilime konvansiyonalist olarak yaklaşıyorsa çok paradigmalı bir bilim dünyasının yeşermesi için geniş olanaklar bulunduğunu hemen kavrarız.

Çok paradigmalı bir bilim alanının gelişmesini kolaylaştıran dolaylı etkenlerden de söz edebiliriz. Örneğin 1960'lı yılları üniversitesi ilgili yaş grubunun yüzde 10-15'ini eğitirken, günümüzde ilgili yaş grubunun yüzde 50-60'ını eğitiyor. Üniversitelerin ve üniversite öğretim üyelerinin sayısı artıyor. Bu büyüme değişik paradigmaların değişik sayılarda izleyiciler bulmasını kolaylaştırıyor. Kendi dergilerini çıkarabiliyor, paradigmalarını yeniden üretebiliyorlar.

III. Çok Paradigmalı Bir Bilim Dünyasının Normal Olarak Görülmesinin Epistemolojik Sonuçları Üzerine

Günümüzde sosyal bilim alanının çok paradigmatlı haline geldiği ve bu durumun kendisini yeniden üretebileceği kabul edilince, bunun epistemolojik sonuçları üzerinde de düşünmek gerekir.

Sosyal bilim alanında, çok paradigmatlı halin normal olarak görülmesi, sosyal bilimler alanının evrensel geçerliliği olan doğruluk iddialarından uzaklaşması olarak yorumlanılabilir. Tabii ki çok sayıdaki paradigmatdan bazıları evrensel geçerliliği olan bir doğruluk iddiasında bulunabilirler. Bu iddiayı bilim dünyasının tümü ya da çok büyük kesimi kabul etmedikçe değişen bir şey olmaz. Söz konusu olan yine çok paradigmatlılıktır. Bu halde bilimsel bilgi bir uzlaşıya ya da enter subjektiviteye dayanır hale gelmiştir, bu uzlaşının herkesi kapsamı gerekmez, belli sayıda bilim insanının uzlaşmış olması yeter. Yani konvansiyonalist bir pozisyona gelmiş oluruz.

Böyle bir durumda bir gerçekliğin varlığı kabul edilmektedir. Ama bu gerçekliğin tek bir paradigma tarafından gerçekle tam bir uyuşma içinde kavranamayacağının farkına varılmıştır. Gerçeklik ancak çok sayıdaki paradigma tarafından kuşatılabilmektedir. Gerçeklikle ilgili tam bir uyum iddiasından çok, çoklu paradigmatlarla bir kuşatma iddiası söz konusu olabilir.

Böyle bir kuşatma pratikle ilişkilendirildiğinde daha açık bir anlam kazanabilir. Tabii her bilimsel paradigmatın varlığını sürdürmesinde, pratikteki eylemleri yönlendirebilme başarısı, yani pragmatik yönü, önemli bir rol oynamaktadır. Değişik paradigmatların gerçekliği kuşatmadaki katkıları pratik söz konusu olduğunda bir işbölümüne dönüşebilmektedir. Yine benim çok yakından bildiğim kent planlamasında bir tasarımın yapılması için gerekli bilgilerin sağlanması ve yorumların yapılabilmesinde neo-klasik ekonomik coğrafya, fenomolojik coğrafya, davranışsal coğrafya, Marksist coğrafya paradigmatları vb. birlikte kullanılabilir ve kullanılmaktadır. Bu örnekler başka alanların katılımıyla çoğaltılabilir.

Değişik ve çok sayıda paradigmatın iş bölümü olanağından söz ederken dikkatli olmak gerekir. Bu paradigmatlar arası işbirliğini sıkı bir zorunluluk olarak görürsek Feyerabend'in bilim alanına getirmek istediği serbestliği de önemli ölçüde kaldırmış oluruz. Ama bu işbirliği kaygısı o değişik paradigmatların kurucuları ve izleyicileri için söz konusu değildir. Onlar için kendi paradigmatları yeterlidir. Onlar bakımından işbölümünün zorunlu bir bağlayıcılığı yoktur. Paradigmatlarının sınırları dıştan değil daha çok içten belirlenmiştir. İş bölümü bu paradigmatdan yararlananlar için söz konusudur. Onun için eğer çok paradigmatlılık bir özgürleşme getiriyorsa, kullanıcıların bunlar arasında bir işbölümü yaratması bu özgürleşmeye bir engel oluşturmamalıdır.

Böyle bir kullanımın eklektik olduğu söylenebilir. Tabii ki bu bir eklektisizmdir. Ama eklektisizm pratiğin gerekleri sonucu gelişmişse ona felsefe ve saf disiplinler alanında

yüklenen olumsuz yargıları yüklemek için gerekçe bulmak kolay olmaz. Benzer bir durum değişik paradigmaların bir gerçekliği kuşatmak için kullanılmasında da söz konusudur. Bu kuşatmada tek başına yeterli bulunmayan saf paradigmaların birlikteliğinden yararlanılmak istenilmektedir.

Eklektisizmin pratikteki işlevi üzerinde dururken de dikkatli olmak gerekir. Pratikteki bazı olumsuzluklarını da unutmamak gerekir. Ben bu sakıncaların en az birini kent planlama alanından geldiğim için yakından biliyorum. Bir alan eklektisizmle yetiniyorsa hep başka alanlarda yaşanan gelişmelerin tüketicisi olmayı aşamamaktadır. Bu tutum yaratıcılığına bir engel haline gelmektedir. Kendisi bir paradigma geliştiricisi niteliğini kazanamaktadır.

IV. Çok Paradigmallık Sosyal Bilim Pratiğinde Hangi Tür Epistemolojik Sorunları Ön Plana Çıkarmaktadır?

Çok paradigmalı bir sosyal bilim alanının normal olarak kabul edilmesi, çok paradigmalı yapının analizine de gereksinme doğurmaktadır. Bu çözümlemeler bazı sorulara yanıt vermeye çalışmaktadır. Örneğin, bir gerçekliği kavramak ve üzerinde düşünmek ve çözümlemelerde bulunmak için neden farklı paradigmalar geliştirdiğini, gerçekliği kavrayışlarındaki temel farklılıkların neler olduğu ilgi konusu olmaktadır. İlgilenilen bir başka konu değişik paradigmaların kullanılmasının yol gösterdiği eylemlerin niteliğinde ne tür değişiklikler olduğudur. Bu tür sorular iki konuyu üzerinde tartışmaların gelişmesine neden olmaktadır. Bunlardan biri sosyal bilimlerde temsil sorunudur. İkincisi ise sosyal bilimin bir eylem kuramı olarak geliştirilmesinin yolları ve yararları olmaktadır.

Bu iki konu üzerinde biz de kısaca duralım. Bilginin oluşup gelişmesi temsil sayesinde oluyor. Dilin oluşması gerçeğin bir temsil biçiminin gelişmesi demek. İnsan dil geliştirebilme kapasitesine sahip olabildiği için, bilgiyi gelecek nesillere nakledebiliyor yani biriktirebiliyor ve geliştirebiliyor.

Dış dünyadaki gerçeklik ile onun temsili arasında çok yönlü tam bir uyum olduğu, temsilin gerçeğin tam bir yansıtıcısı olduğu kabul edilirse buna dayanarak geliştirilecek paradigmalar evrensel geçerlilik iddiası bulunabilecektir. Oysa gerçeğin çok yönlülüğü ve karmaşıklığı karşısında böyle mükemmel bir temsilin olanaklı olmadığını biliyoruz. Bir gerçeklik üzerinde düşünmemizi sağlayacak her temsil bir basitleştirmeyi, gerçeğin belli özelliklerinin ihmalini gerektiriyor. Her paradigma kullandığı kavramları bir soyutlamayla geliştiriyor. Her soyutlama ilgilenilen nesnelerin ya da olguların bazı işaretlerinin azaltılmasıyla sadeleştirilmesiyle sağlanmaktadır.

Bilimsel bilginin geliştirilmesiyle yeni temsil biçimlerinin geliştirilmesi yakından ilişkilidir. Tabii bir temsil biçimi içinde birden çok paradigma geliştirilebilir. Bu çok açıktır. Nitekim her paradigmanın kullandığı temsil biçimi az ya da çok günlük dili

kullanmak durumundadır. Ama her paradigma kendi yaklaşımını geliştirirken günlük dile kendine özgü kavramlar, metaforlar vb. katmıştır. Bir temsil biçimi içinde birden fazla paradigma gelişebilirken, yeni bir temsil biçimi geliştirildiğinde bunun yeni paradigmaların oluşmasına yol açacağı söylenebilir.

Her temsil biçimi geliştirilirken ondan açıklamak, anlamak, bilgiyi aktarabilmek, var olan süreçlere müdahale edebilmek işlevini yerine getirmesini bekliyoruz. Bu yolla bilgilerimize meşruiyet kazandırıyoruz. Geliştirilen temsil biçimleri ilgilenilen ölçüğe, ulaşmak istenilen presizyona, doğrudan gözlenemeyenin hesaba katılma derecesine, toplumdaki değişik kesimlerin kayıp ve kazançları karşısındaki duyarlılığa vb. pek çok değişkenlere göre biçimleniyor.

Temsil biçimi dediğimizde gerçeklikle oluşturulacak bilginin bir arakesitinden söz ettiğimizi düşünebiliriz. Bu temsil sorunun çok genel olarak konulmuş bir biçimdir. Toplum bilimlerinde bir temsil sorunu üzerinde düşündüğümüzde bu genellik düzeyinde kalmamız yetersiz olur. Temsil sorununun daha özelleşmiş alanları üzerinde de düşünmemiz gerekir. Bunlardan birincisi topluma ilişkin ontolojik kabullerdir. İkincisi ise topluma ilişkin modellerdir. Ontolojik kabuller ve topluma ilişkin modeller temsilin özelleşmiş durumlarıdır.

Toplum bilim kuramlarının farklılaşmasında ontolojik kabullerin farklılıkları önemli roller oynamaktadır. Topluma ilişkin ontolojik kabuller toplumu oluşturan (bireyler) öğelerin nitelikleri, kapasiteleri ve aralarında kurdukları ilişki biçimleri hakkındaki ön kabullerden oluşmaktadır. Örnek vermek gerekirse neo-klasik iktisat atomistik ve kendi çıkarlarını en çoğa çıkaran bireylerden oluşan bir toplum ontolojisine oturmaktadır. Liberalist siyasal ideolojide aynı türde bir toplumsal ontoloji ön görmektedir. Oysa Marksist kuramda temel öğeler sınıflardır ve aralarındaki ilişki biçimi çatışmadır. Topluma ilişkin ontolojik kabuller bu iki durumla sınırlı değildir. Sosyal bilim alanının çok paradigmatlı hale gelmesiyle çok değişik ontolojiler gelişmiştir. Toplumda bireyleri etkili aktörler olarak gören yapı aktör etkileşmesine açık yapılanmacı ontolojilerin gelişmesi toplum bilimlerinde yeni gelişmelere kapı açmıştır. Bu üç örnekte sosyal bilimci toplum dışında bir gözlemcidir. Bu sosyal bilimciyi durumun self-refleksive kapasitesi bulunan bir parçası olarak gören bir başka ontoloji ise eleştirel gerçekçilerin analizlerinin dayanağını oluşturmaktadır. Bir temsilde hangi ontolojik kabullere dayanılacağı belirlendi mi sorunların çözümü için geliştirilebilecek önlemlerin niteliği de belirlenmiş olmaktadır. Bu nedenle Derek Gregory gibi coğrafyacılar, temsil politikasından söz etmeğe başlamışlardır.

Günümüzde her toplum bilim teorisinin gerisinde bir ontolojik kabul vardır. Bu kabuller toplumsal yapıya ilişkin bir idealleştirmedir. Gerçekliğin bu ontolojik kabullerle tam bir uyum içinde bulunması söz konusu değildir. Ontolojik kabullerle eyleme yol göstermedeki sonuçlar arasındaki sıkı bağlantı olduğu kabul edilince ideoloji ve bilimsel bilgi arasındaki farklılık iddiaları da dayanaklarını yitirmektedir.

Toplum bilimlerinde modellemekten söz ettiğimizde ise daha bağlayıcı bir temsil düzeyinden söz etmiş olmaktadır. Bir modelden söz edildiğinde genellikle ele alınan olgunun geleceğini tahmin etmeğe olanak verecek biçimde gerçekliğin bir denklemler takımıyla temsil edilmesi anlaşılmaktadır. Bir modelin gerçekliği tam olarak temsil ettiği iddiasından çok, ilgilenilen olgunun gelecekteki durumunu kabul edilebilir bir hata sınırı içinde kestirebilmesi iddiası bulunmaktadır. Oysa kaos ve non linear ilişkiler üzerine yapılan çalışmalar modellerin geleceği kestirim gücünün çok sınırlı olabileceğini göstermiştir. Bu da modellere bağlanan umutları aşındırmıştır.

Sosyal bilimlerde alanında geliştirilecek temsil stratejilerinin önemli seçimlerinden biri geliştirilecek kuramların bir açıklayıcı kuram mı, yoksa bir eylem kuramı mı olacağıdır. Bir toplumsal olayın açıklanmasında iki uç konumdan söz edilebilir. Bunlardan biri olayları güçlü aktörlerin seçimlerinin şekillendirdiğini kabul etmektir. Bu halde tam bir voluntarizm (iradecilik) söz konusudur. Politika, tarih ve planlama alanının da bu tür bir eğilim sık, ortaya çıkar. İkinci uç tutum aktörün ya da bireyin yok olduğunu kabul etmektir. Bireyin toplumsal yapı tarafından şekillendirildiğini varsayan örneğin Durkheim sosyolojisi bu tür bir teoridir. Bu durum birey toplumsal yapı ontolojik kabulüyle sınırlı değildir. Ağsal temsil biçimlerinin önem kazandığı günümüzde geliştirilmiş bulunan aktör network kuramı da bu tür bir kuramdır. Aktörün hangi tür eylemlerde bulunacağını içinde bulunulan ağdaki konumu tarafından belirlenmektedir. Bu halde aktörün öznel tercihlerine hiçbir yer kalmamaktadır. Bu halde insan şeyleştirilmiş olmaktadır.

Bu bizi bilimsel stratejiler bakımından ilginç bir seçme durumunda bırakmaktadır. Hümanist bir açıdan insanın şeyleştirilmesine karşı çıkabiliriz. Ama bu karşı çıkış bilimsel kriterler açısından değildir. Aktörü yok eden bir paradigmanın bilimsel açıdan sürdürülmesi için gerekçeler olsa bile bu duruma karşı çıkmak ve yeni bir ontolojik kabule geçmek için bir gerek doğmaktadır.

V. Son Verirken:

Bu noktaya kadar geliştirdiğimiz tartışmalar sonucunda günümüzde çok paradigmatlı bir sosyal bilim alanının varlığının değişik temsil politikalarının yarışması sonucu doğduğunu söyleyebiliriz. Bu konuşma içinde temsil sorunu üzerinde daha çok durmaya gerek yok.

Bu konuşmaya son verirken çok paradigmatlı bir toplum bilim alanında yaşamının bilim adamları arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediği üzerinde duralım. Çok paradigmatlı bir bilim dünyasında yaşamak bilim adamlarının ilişkisini nasıl değiştirmektedir?

Önceki durumda, genel olarak üniversite ortamında ilişkilerin “dostça düşmanlık” (friendly hostile) olması normatif bir biçimde söyleniliyordu. Bu birbirin karşıtı olan iki sözcüğün bir ahlak ilkesini tanımlamakta kullanılması üzerinde durmak

gerekir. Bu iki karşıt sözcüğün bir araya getirilmesiyle sinsi bir iki yüzölölük anlayışı savunulmak istenmemektedir. Akademik yaşamda bazılarının böyle anlama eğilimi bulunsa bile amaçlanan çok farklı bir şeydi. Bu ilke bilimlerin gelişme kuramlarıyla ilişkilendirildiğinde anlamlılık kazanmaktadır. Bir yandan bilimsel gelişmenin bireysel değil sosyal bir başarı olması üzerinde dururken, öte yandan bilim alanındaki gelişmenin birinin diğerini yanlış çıkarması, bir paradigmanın diğerini elemesi üzerine kurulmasına işaret etmiş oluyor. Eğer bilimsel ilerleme bir paradigmanın diğerini elemesi üzerine kurulmamış ve çok paradigmalılık normal durum haline gelmiş ise “dostça düşmanlık” ilkesi de dayanağını kaybetmiş demektir. Daha toleranslı ve daha dostça bir ortamın doğabilmesi için uygun bir temel doğmuştur denilebilir. Ama akademik yaşamımızın bu olanağı gerçekleştirdiğini söylemek zordur.

Kaynakça

- Annemarie M.: (1999) *Ontological Politics, A Word and Some Questions*, Actor Network Theory and After, Blackwell Publishers Oxford.
- Balshaw M. ve Kennedy L.(editörler):2000,*Urban Space and Representation*, Pluto Pres, London.
- Barnes B.: (1982) *T.S.Kuhn and Social Science*, The MacMillan Pres, London.
- Benjamin A.:(1998) "Lines of Work:Notes on Diagrams",*ANY*,No.23.
- Bunge M.:(1999) *The Sociology –Philosophy Connection*, Transaction Publishers; New Brunswick.
- Doel M.A.:(2003) "Gunnar Olson's Transformers: The Art and Politics of Rendering the Co-Relation of Society and Space in Monochrome and Technicolor",*Antipode*, Vol.35,No.1.
- Feyerabend P.:(1975)"How to Defend Society Against Science",*Radical Geography*,2,
- Foucault M.:(1977) *The Archeology of Knowledge*, Tavistock Publications,
- Gregory D. :(1991) "Interventions in the Historical Geography of Modernity:Social Theory, Spatiality and the Politics of Representation", *Geografiska Annaler*, 73 B (1991) 1,ss.17-44.
- Peet R.:(1977) "The Development of Radical Geography",*Progress in Human Geography* 1,no.3,ss.64-87.
- Harvey D.:(1969) *Explanation of Geography*,Edward Arnold, London.
- Harvey D.: (1990) *The Condition of Post Modernity*, Basil Blackwell, Oxford.
- Hızır N.: (1985) *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları, İstanbul.
- Johnson R.J.:(1979) *Geography and Geographers*, Edward Arnold, London.
- Kuhn T.S.: (1962)*The Structure of Scientific Revolutions*,University of Chicago Press.
- Lakatos I.: (1981) "History of Science and its Rational Reconstructions", Hacking I.(editör), *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, ss.107-127.
- Taylor G.:(1967) *Geography in the Twentieth Century*, Methuen Philosophical Library.

SOSYAL BİLİMLER
ve
SOSYOLOJİNİN
GÜNDEMİNDEKİ
KİMİ TARTIŞMALAR

Felsefenin Asi Çocukları Sosyal Bilimler: Sosyoloji Örneğinde Bir Değerlendirme

Mahmut H. Akın¹

Bütün Bilimlerin Anası Olarak Felsefe

Sosyal bilimleri felsefenin asi çocukları olarak kabul etmek, “felsefe bütün bilimlerin anasıdır” tezini; ya da en azından felsefenin sosyal bilimlerin anası olduğu tezini kabul etmek demektir. Şu halde “felsefe bütün bilimlerin anasıdır” tezinin, felsefe ile genelde bilimlerin ve özelde de sosyal bilimlerin ilişkisi göz önünde bulundurularak açıklanması gerekmektedir.

Felsefeyi anlamak, insan ile bilgi arasındaki ilişkiyi anlamakla mümkündür. İnsan ile bilgi arasındaki ilişki, insan için zorunlu ve varoluşsal bir ilişkidir. Sorarak, sorgulayarak, merak ederek ve merakını gidermek için bilmek isteyen insanoğlunun var olanları, doğayı, kendisini, diğer insanları v.b anlama ve açıklama çabası, insanlık tarihi ile yaşıttır. Bilgi, insan hayatının bütünüyle üzerine bina edildiği bir kavramdır. Hayat, bilgi ile vardır/mümkündür ve ancak bilgi ile devam eder. Bilgi edinme amacıyla farklı alanlardan elde edilen bilgiler, hayatın pek çok alanında insanoğlunun ihtiyaçlarını karşılar. Edinilen bilgi bir yandan pratiğe uygulanarak, teknik alanında insan hayatının kolaylaştırılmasında kullanılırken; diğer yandan, yeri geldiğinde insanların mutlu olma, hayatta kalma ihtiyaçlarını birbirinden farklı alanlar ve disiplinler (felsefe, din, çeşitli zanaatlar gibi) altında karşılar. İnsan-bilgi ilişkisi bir zorunluluk ilişkisi olduğundan aynı zamanda bir ihtiyaç ilişkisidir de.

Diğer bilgi temelli faaliyetler gibi felsefe de bir ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Felsefi bilginin diğer bilgi türlerinden ayrıldığı en önemli yönü ise onun entelektüel bir ilgi sonucunda, salt insanın bilme ihtiyacını karşılamak adına yapılıyor olmasıdır. Felsefe yapmayı “yolda olma”ya benzeten Alman filozof Karl Jaspers, felsefenin doğuşunda üç etkenin var olduğunu iddia eder (Akt. Öner, 1995: 11):

¹ Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji.

“hayret, şüphe ve insanın sarsılması.” Bu etkenler, insanın bilgiye ulaşma isteğinin temelidirler. İnsanoğlunu felsefe yapmaya sevk eden hayret ve şüphe, bilimsel bilginin de temelinde yer alır.² Bu bağlamda felsefe için, insanoğlunun entelektüel ilgi ve ihtiyaçlarının sonucunda ortaya çıkmış bir bilgi etkinliğidir denilebilir.

Düşünce tarihi göz önünde bulundurulduğunda, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara kadar bugünkü kullanıldığı anlamıyla bir bilgi etkinliği olan “bilim”den söz edilemez. Öncelikle doğa bilimleri olmak üzere, bilimlerin felsefeden ayrılmalarının gerçekleştiği on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara kadar bilgiye ulaşma amacındaki epistemolojik çabalar ve çalışmalar, felsefe disiplini dâhilinde gerçekleştirilmişlerdir. Felsefe tarihine bakıldığında rahatça görülür ki bilimlerin bağımsız disiplinler olarak ortaya çıkmasında en önemli etken, felsefe tarihi boyunca filozofların gerçekleştirdikleri çalışmalarıdır. Bu yüzden, felsefe bütün bilimlerin anasıdır.

Modern Bilim Anlayışı Temelinde Doğa Bilimleri

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda doğa bilimlerinin bağımsız disiplinler olarak ortaya çıkmaları, felsefeden kopma/ayırılma olarak nitelendirilir. Ancak hiçbir ayırılma ve kopma olayı boşlukta gerçekleşmez. Doğa bilimlerinin felsefeden ayrılması da felsefe tarihinde belli bir sürecin ve dolayısıyla da belli bir felsefi birikimin sonucunda gerçekleşmiştir.

Modern bilim anlayışının temelinde özellikle iki filozofun görüşleri yer alır: Francis Bacon ve René Descartes. Bilimi belli bir yaklaşım olarak anlama ve anlatma girişimi ilk kez Bacon’da ortaya çıkmıştır. David West’e göre (1998: 24), Bacon gibi filozoflarla birlikte, sistematik, eleştirel ve kayıtsız şartsız bir teşebbüs olarak modern bilim anlayışı ilk kez açıkça formüle edilir. Bacon’un çabasının başlıca amacı, insanoğluna doğayı tanıma, doğa kuvvetlerini denetim altına alma güç ve olanağını verecek genel bir yöntem bulmaktır. “Doğayı anlamak istiyorsak Aristoteles’in yazılarına değil; doğaya bakmalıyız” (Bkz. Chalmers, 1997: 30) diyen Bacon’a göre her türlü gözlem ve deney sonuçlarını toplama, kaydetme ve sınıflama, doğanın sırlarını çözmek ve yasalarını keşfetmek için yeterlidir. Ayrıca Bacon, daha sonra modern bilim anlayışının en önemli kabullerinden birisi olacak olan, sağlam bilginin felsefede değil, olgulara yönelen bilimde bulunduğu kabulünü felsefe tarihinde kararlı bir şekilde savunan ilk filozof olarak da öne çıkar.

Descartes’ın kartezyen dualizmi ve matematikçi yönü, Cemal Yıldırım’a göre (1992: 96) Bacon’ın eksik taraflarını aşar ve Descartes’ı modern felsefenin babası yapar. Descartes, doğa bilimlerini matematik modele göre kurmak ister. Matematik kesinliğe ulaşmanın yoludur. Bilim tarihinde doğa bilimlerinin görece üstün bir konum elde etmelerinde matematiği merkeze almalarının ve “kesinlik” fikrinin çok etkili olduğu

2 Bilindiği gibi, gerek bilim tarihinde, gerekse felsefe tarihinde hem felsefe hem de bilim, aynı dönemde Thales ile başlar. Tarih boyunca pek çok filozof, bilim insanı kimliğini de taşımıştır.

düşünülürse, Descartes'ın matematik ile ilgili görüşlerinin söz konusu bilim anlayışı üzerinde ne derece etkili olduğu açıkça ortadadır.

Modern bilimin ve dolayısıyla da yöntem anlayışlarının temelinde yer alan Bacon ve Descartes'ın görüşleri, bir bilim ve yöntem geleneğinin oluşması noktasında öncül görüşler olmuş ve bu konuda bilim felsefesine de önemli bir zemin sağlamışlardır. Ancak modern bilim geleneğinde bilim ve yöntem konusunda tam ya da genel bir uzlaşının varlığından söz edilemez. Özellikle bilim ve yöntem konuları dâhilinde, bilimlerin nesneleri ve dolayısıyla da yöntemleri bağlamında, birbirlerinden ayırttıkları noktasında genel bir tartışmadan bahsedilebilir. Bu iki filozofun görüşleriyle birlikte, özellikle de matematik ve doğa bilimlerinin gelişmelerini temele alan bir bilim felsefesi anlayışı, bizim dışımızda, bizden bağımsız olarak var olan gerçeklik ve insanın bu gerçekliği keşfedebileceği kabulünden hareket eder. Ancak bu noktada, en temelde nesnesi insan ve insanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla ürettikleri (toplum, tarih, kültür, dil v.b) olan bilimlerin, söz konusu bilim felsefesi ve bilim anlayışı göz önünde bulundurulduğunda nerede konumlanacakları bir sorun olarak öne çıkar (Akın, 2005: 25). Sosyal bilimlerin ortaya çıktığı dönemde gerçekleşen tartışmaları ve iddiaları bu sorunun belirlediği ve tartışmaların bu sorun merkezinde şekillendiği söylenebilir.

Doğa Bilimleri Karşısında Sosyal Bilimler

Sosyal bilimler ile modernite arasında ontolojik bir ilişki vardır. Her ne kadar modernite ve modernite ile ilgili problemler, değişik dönemlerde farklı görüşlerden filozoflarca tartışılmış ise de (Kant, Hegel, Rousseau, Voltaire, Montesquieu...), sosyal bilimler modernite ve modernitenin sonuçları ile ilgili felsefi spekülasyonu aşma çabası olarak da değerlendirilebilirler. Bu bağlamda “felsefi spekülasyonu aşma”dan anlaşılan şey ise genel olarak doğa bilimlerine benzer bir bilimsel etkinliği sosyal bilimler olarak gerçekleştirmektir.

Elisabeth Ströker'in de dikkat çektiği gibi, sosyal bilimler, bağımsız birer bilim oldukları iddiası ile ortaya çıkarken kendilerine model olarak tamamen doğa bilimlerini aldılar. On sekizinci yüzyılın sonunda doğa bilimlerinin görkemli nüfuzları tartışma götürmez görünüyordu; çünkü bu bilimlerin sergilediği başarılar apaçık ortadaydı ve elde edilen sonuçlar giderek artan bir biçimde ve gözle görünür bir halde yaşamın tüm alanlarına girmişti (Ströker, 2005: 10). Wilhelm Dilthey'in şu sözleri de Ströker'in yukarıda savunduğu tezi destekler:

Tek tek bilimlerin bağımsızlıklarını kazanmaları Ortaçağın sonunda başlar. Ancak ne var ki, bu bilimler arasında toplumu ve tarihi konu alan bilimler çok uzun bir süre, hatta geçen yüzyıla (18. yüzyıl) kadar metafiziğin o eski güdümünde kalmışlardır. Ama öbür yandan doğa bilimlerinin serpilen gücü, bu bilimleri metafiziğin o eski güdümünden hiç de aşağı kalmamak üzere bu kez de bu gücün (doğa bilimlerinin) güdümüne sokmuştur (Dilthey, 1986: 100; 1999: 12).

İngiliz sosyolog Anthony Giddens, doğa bilimlerinin o dönemde son derece etkin ve önemli bir konumda olduklarını kabul etmekle birlikte bir noktaya dikkat çeker. Ona göre insanların doğaya, bilimde entelektüel ve teknolojiye ise maddi olarak hâkim olma başarılarının, sosyal düşünce için model oluşturmak amacıyla tartışmasız benimsendiğini söylemek kesinlikle doğru olmayacaktır. On dokuzuncu yüzyılda, toplum felsefesinde idealizm ve edebiyatta romantizm; doğa bilimlerinden beslenen entelektüel bakış açılarıyla olan mesafelerini –farklı şekillerde- korudular ve genelde makine teknolojisinin yayılmasına karşı derin bir düşmanlığı ifade ettiler (Giddens, 2003: 23). Doğa bilimlerini sosyal bilimler için model kabul eden pozitivist geleneğin karşısında 18. yüzyılda Giambattista Vico’nun “Yeni Bilim” adlı eseri ve görüşleri ile başlayan ve özellikle de Alman felsefesine dayanan, tarihselci ve sosyal bilimler için “verstehen”i (anlama) temele alan hermeneutikçi bir anti-pozitivist gelenekten söz edilebilir. Burada doğa bilimlerini model alan pozitivist anlayışa yapılan vurgu, bu anlayışın sosyal bilimlere çok derinden etkilemiş ve aynı zamanda sosyolojinin kurucu babaları tarafından benimsenmiş olmasındandır. Yine Giddens’ın belirttiği gibi, sosyolojinin kurucuları arasında çok önemli isimler olan Auguste Comte ve Karl Marks, doğa bilimlerinin zaferlerinin gölgesinde yazmışlar ve her ikisi de bilimin kapsamının toplumsal davranışın araştırılmasını da içerecek biçimde genişlemesini, insanlığın kendini anlamasına yönelik süregelen ilerleyişinin dolaysız bir sonucu olarak görmüşlerdir (A.g.e: 24).

Sosyal bilimlerin bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkışları, modernleşme yoluyla yaşanan değişim ve dönüşümleri açıklama ve bu dönüşümleri kontrol edebilme isteğini ve iddiasını içerir. Daha önce de belirtildiği gibi, söz konusu dönemde yaşanan büyük değişim ve dönüşümler üzerine o dönemde yaşamış olan filozoflar da düşünmüşler, farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Hatta kaynağını yine modernleşme ile yaşanan değişim ve dönüşümlerin oluşturduğu çeşitli felsefe akımları da ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimlere, modernleşmeden kaynaklanan dönüşümleri açıklamak ve kontrol altına alabilmek için, kendilerine doğa bilimlerini daha işin başında model olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda felsefe dâhilinde modernleşmeyi anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan görüşlerin yetersizliği vurgulanmış, sosyal bilimlerin felsefeyi aşması ve reddetmesi gerektiği kabulü, sosyal bilimlerin “bilim” olma iddialarının temelinde yer almıştır. Bu noktada sosyal bilimlerin felsefeyi aşarak ve reddederek gerçekleştirmeye çalıştığı ortaya çıkış ya da duruş, tam da artık kendisini yetiştirdiğini düşünen, bağımsızlığını, kendi kararlarını kendisinin verebileceğini iddia eden ve en yakınları olan insanlara ihtiyacı kalmadığını söyleyerek onları hayatında istemeyen bir “asi çocuk” tavrıdır.

Sosyolojinin özerk bir bilim olarak kabul edilmesi, on sekizinci yüzyılın sonlarını ve on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan bir zamana rastlar. Sosyolojinin bir “bilim” olarak kabul edildiği döneme kadar geçen binlerce yıl boyunca da insanlar, topluma, birlikte yaşama konusuna ve toplumsal olan şeylere ilgi göstermişler ve

ilgilerinin bir neticesi olarak da topluma ve toplumsal olan şeylere ilişkin fikirler ileri sürmüşlerdir. Ayrıca çeşitli felsefeler, dinler, ahlak öğretileri gibi pek çok alandan toplum hakkında çeşitli görüşler ve değerlendirmeler gelmiş ve bütün bunlar da tarih boyunca insanlar üzerinde etkili olmuştur. Toplum ve toplumsal olan üzerine ortaya atılan düşüncelerin, on dokuzuncu yüzyıla kadar geçen süre içerisinde özellikle toplumsal felsefe ve tarih felsefesi disiplinleri altında, önemli bir bilgi birikimi oluşturduğu ve bu bilgi birikiminin de sosyolojinin temellerini oluşturarak bilim olma yolunda sosyolojiye önemli katkıları olduğu söylenebilir.

Sosyoloji Tarihinde Doğa Bilimlerini Model Alma

Bir bilim olarak sosyoloji, ilk temsilcileri Saint-Simon ve Auguste Comte olmak üzere, Fransa'da ortaya çıkmıştır. Sosyoloji, o dönemde Batı Avrupa'da yaşanan iki büyük devrimin sonucunda ortaya çıkan toplumu anlamaya ve yeni oluşan toplum yapısından kaynaklanan sıkıntılara çözüm üretmeye çalışan bir bilim olarak kabul edilebilir.

Daha önce de belirtildiği gibi, sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıktığı dönemde doğa bilimlerinin üstünlüğü genel bir kabul görmekteydi. İlk sosyologlarda da aynı anlayışın izlerini fazlasıyla görmek mümkündür. Cemil Meriç'in deyimiyle ilk sosyolog ve ilk sosyalist Saint-Simon'a göre yapılması gereken şey, o zamana kadar yapılmayanı başarmak, insanı ve toplumu pozitif bir görüşle incelemek, yani madde ilimleriyle insan ilimleri arasındaki farkı ortadan kaldırmaktır. O, yeni bir bilim yaratmak gerektiğine inanır: "insan ilmi" (Bkz. Meriç, 1996: 127). Ayrıca Saint-Simon'un toplum modeli astronomiye dayanmaktaydı ve ona göre astronomlar yalnızca gözlemlerle doğrulanan olguları kabulleniyorlardı; onları en iyi şekilde bağlayan sistemi seçiyorlardı ve o zamandan beri bilimi asla yanlış bir yöne götürmemişlerdi. Bununla birlikte Saint-Simon, toplumu organik bir bütünlük olarak düşünürken, onu inceleyecek olan bilime ise 'sosyal fizik' adını veriyordu. (Bkz. Swingewood, 1998: 55-56). İlk dönem sosyologlarının çoğu, sosyolojinin ulaştığı sonuçlar açısından doğa bilimleri gibi, ulaştığı sonuçların tartışılmaz, nesnel, evrensel ve değişmeyen sonuçlar olması gerektiğini savunmuşlardır. Bilindiği gibi o dönemin model olarak öne çıkan bilimi fizik'ti. Fiziğin o dönemde bilimler üzerindeki hakim etkisi, Saint-Simon'un sosyoloji için kullandığı ilk terimlerden "sosyal fizik" teriminde ayrıca görülmektedir.

Sosyolojinin isim babası ve kurucularından olan Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*'nda, şunları söyler: "İnsan zihni, gerek mekanik gerekse kimyasal olarak yer ve gök fiziğini; ayrıca gerek bitkisel gerekse hayvansal olarak da organik fiziği kurmuş olduğuna göre, geriye yapması gereken; sosyal fiziği kurarak gözlem bilimleri sistemini tamamlamak kalmıştır. Bugün zihnimizin en büyük ve en acil ve bu dersin başlıca amacı budur" (Comte, 2001: 42). Comte'un sosyolojisinde yöntem, gözlemlenebilir olgular temelinde işler. Ona göre, bilim ve tabii ki sosyoloji görünmeyenle, metafizik bir varoluşa sahip olan nedensel bağlarla ya da genelleyerek söylersek; görünenin

arkasındakilerle ilgilenmez. Matematik ve doğa bilimleri nasıl nesnelerini kontrol altına almışlar ise, sosyoloji de onların yöntemlerini benimseyerek toplumsal yasaları keşfedebilir ve toplumu kontrol edebilir.

Bilim ile felsefe arasındaki ayrışma Comte tarafından bir boşanma olarak ilan edildi. Comte'un görüşleri ile şekillenen tartışmaların sonucunda, fizik her yerde doruğa yerleştirilirken, felsefe birçok ülkede üniversitenin giderek küçülen bir köşesine itildi (Gulbenkian Komisyonu, 1996: 19).

Sosyoloji tarihinin en önemli isimlerinden birisi olan Marks'a göre insan, duyular taşıyıcısı bir varlıktır, yani insanın duyulu-duyusal bir kuruluşu vardır. Materyalizm, insanı duyusal madde olarak görmektir. Bu duyusal madde, belirli bir toplumsal yaşantı içindedir; insanın üretmesi, bölüşmesi, tüketmesi bu toplumsal yaşantı içinde gerçekleşmektedir. Bu noktada Marks'a göre duyusallık, düşünceye girer ve düşünceyle birleşir (Ergun, 1982: 147).

Marks'a göre, bilgi, insan zihninden bağımsız olarak var olur. Diyalektik materyalizmin savunucuları, dünya hakkındaki doğrulara ampirik bilimsel yöntemlerle ulaşılabileceğini savunmaları ve dünya hakkında, duyu-deneyine dayanmayan bir bilginin imkânını yadsımaları bakımından pozitivistler (Cevizci, 2000: 297).

Sosyolojinin nesne alanını toplumsal olgular olarak belirleyen Emile Durkheim, ünlü *Sosyolojik Metodun Kuralları* adlı eserinde, toplumsal olguların nasıl insanlardan bağımsız, insanların dışında bir gerçekliğe sahip olduğunu tartışır. Klasik sosyologların pek çoğu gibi Durkheim için de bilimsellik demek olgusalılık demektir. O, toplumsal olgulara şeylermiş gibi yaklaşılmasını savunur: "toplumsal olgular maddi şeyler değil, fakat başka bir tarzda da olsa maddi şeyler kadar şeyseldirler" (Durkheim, 1994: 15). Durkheim'a göre (A.g.e: 67), toplumsal fenomenleri, bu fenomenleri tasavvur eden bilinçli öznelerden ayırıp, kendi kendileri olarak ele almalıyız demek ki, gerekli olan, onları dışsal şeyler olarak dıştan incelemektir; çünkü onlar bize bu mahiyet içinde kendilerini gösterirler. O, toplumsal bir olgunun ancak başka bir toplumsal olguyla açıklanabileceğini iddia ederek, sosyolojinin doğa bilimlerindeki anlaşılabilirlik tipinde, yani doğa bilimlerinde olduğu gibi aynı anlaşılabilirlik tipinde yasalar kurmaya çalışması gerektiğini savunur. Onun için sosyoloji doğa bilimlerinden biridir ve kurmak istediği yasalar nedensellik yasalarıdır (Ergun, 1982: 68).

Durkheim için sosyoloji, toplumsal olguları şeyler gibi inceleyecekse şu halde fizik, kimya gibi bilimlerin yöntemlerini benimsemek zorundadır. Toplumsal olgunun bizim dışımızda bir gerçeklik olarak kabul edilmesi, pozitivist epistemolojinin "bizim dışımızda bir dış dünya (gerçeklik) vardır" ilkesiyle örtüşmektedir. Bu noktada Durkheim'a göre toplum, kendisini oluşturan bireylerden farklı olarak düşünür, hareket eder. Bu yüzden de Durkheim'ın sosyolojisi, bireyin davranışlarını belirleyen bu dışsal olguları araştırır, kendisine konu/nesne yapar. Bu konuyla ilgili

olarak Durkheim, şunları söyler (Durkheim, 1994: 159): “Grubun düşünüş, hissediş ve davranış tarzı, kendi üyelerinin izole durumdaki düşünüş, duyuş ve davranış tarzından tamamen farklıdır. Demek ki, grubun üyelerinden hareket edilmesi halinde, grup içinde olup bitenlere ilişkin hiçbir şey anlaşılamaz. Bir toplumsal fenomenin doğrudan doğruya bir psişik fenomenle açıklandığı her defasında, açıklamanın yanlış olduğuna kesin gözüyle bakılabilir.”

Toplumsal olgular bizim üretmediğimiz, ancak dışarıdan bize eylemlerimizi belirleme noktasında baskı yapan kurumlardır. Toplumsal olgular sosyologa sunulmuş tek veridirler ve verili olan, kendisini gözleme sunan ya da, dahası, gözleme kendisini empoze eden her şey şey'dir (A.g.e: 68).

Yirminci yüzyıl sosyolojisinde felsefeyi dışlayan anlayış, Amerikan sosyolojisinde zirveye ulaşmıştır. Birkaç istisna dışında (örneğin Wright Mills) genel Amerikan sosyolojisinin işleyişi, deneysel yöntemin klasik modelinden sosyolojiye uyarlanan bir yöntem anlayışına dayanır. Amerikan sosyolojisinin yöntem anlayışı şu süreçlerde kendisini gösterir: Olguların kurulması, olguların sınıflandırılması, matematik araçlarla istatistiksel çözümleme, varsayımlar ve gözlem ya da deney yoluyla küçük gruplar üzerinde doğrulama (Ergun, 1982: 81-82). Yirminci yüzyıl sosyolojisinde oldukça etkili olan Amerikan sosyolojisi, doğa bilimlerini kendisine model alan bilim anlayışının felsefeyi reddeden dışlayıcı tavrının bir dönem sosyolojideki sembolü olmuştur ve Amerikan sosyolojisi ile sosyolojinin toplum felsefelerini aştığı ve bir bilim olabildiği iddia edilmiştir.

Sosyoloji-Felsefe İlişkisini Yeniden Düşünmek

Sosyolojide doğa bilimlerini model alan pozitivist anlayışa sahip sosyologlara ve akımlara pek çok örnek verilebilir. Bugün sosyal bilimlerde geline yerde doğa bilimlerine öykünen ve onları model alan bir anlayışın önemini ve etkisini yitirdiği söylenebilir. Özelde sosyolojiyi, genelde sosyal bilimleri “felsefenin asi çocukları” yapan şey de söz konusu doğa bilimlerine öykünme ve felsefeyi dışlama tavrıdır.

Sosyal bilimler felsefesi, tarihi boyunca “sosyal bilimler bilimsel midir ya da bilimsel olabilir mi?” sorularını tartıştı. Tarihsel olarak sosyal bilimciler bilimsel olma iddiasında bulundular ve çalışmalarının modeli olarak doğa bilimlerini aldılar. Dolayısıyla sosyal bilimler felsefesi de, geleneksel olarak, sosyal bilimlerin bu iddiasındaki başarısına ve sosyal bilimlerin doğa bilimlerine benzeyen ve benzemeyen yönlerine ilişkin değerlendirmelere dayanıyordu. Bugün ise sosyal bilimlerin bilimselliği meselesi eski popüleritesini yitirmiş bir durumdadır (Fay, 2001: 11-12).

Bilimsellik ile ilgili yapılan tartışmalarda genel olarak doğa bilimlerini model alan sosyal bilim anlayışının temel kabulleri göz önünde bulundurulduğunda, sosyal bilimlerin felsefeden bağımsızlaştığı müddetçe bilimsel olabileceği kabul ediliyordu.

Söz konusu anlayış, bilim (doğa bilimi) ile felsefeyi birbirine karşıt alanlar olarak görmekteydi. Çünkü bu dönem, bilim ile bilim olmaya arasına kesin bir sınırın çizildiği bilimin üstünlüğünün tescillendiği ve bilim denince tamamen doğa bilimlerinin akla geldiği bir dönemdi (Gulbenkian Komisyonu, 1996: 14-15). Ancak sosyal bilim felsefesi olarak adlandırılan disiplinin ve tabii ki sosyal bilimlerin, neredeyse ortaya çıkışlarından bugüne dek bilimsellik tartışmaları yapmalarının bizatihi kendisi felsefidir. Özellikle sosyal bilimler metodolojisi alanında yapılan tartışmalar, felsefi tartışmalar olmaktan öteye gitmemişlerdir. Çünkü yöntem/metot, bilimselliğe yaptığı vurgu dolayısıyla sosyal bilimlerde en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Pascal, felsefe ile alay etmenin felsefe yapmak olduğunu söyler. Sosyolojinin kurucu babalarının yaptığı şey belki felsefe ile alay etmek değildi ama nihayetinde felsefeyi dışlama ve onu aşma tavrı idi. Felsefeyi dışlama tavrını temellendirme çabaları, ilk sosyologların tam da felsefe yapmalarına sebep olmuştur. Klasik sosyologların felsefe konusunda içinde bulundukları durumu galiba Aristoteles'in şu sözleri çok iyi açıklamaktadır (Akt. Öner, 1995: 14): "Felsefe yapmak lazımdır diyorsunuz, o halde felsefe yapmak lazımdır. Felsefe yapmamak mı lazımdır diyorsunuz, bunu yapmak için yine felsefe yapmak lazımdır."

Aslında her bağımsızlık iddiası ası bir tavrı içerir. Sosyolojinin kurucularının o dönemde sosyoloji adına bir bağımsızlık iddiası ile ortaya çıktıklarını göz ardı etmemek, aksine önemsemek gerekir. Bugünden o döneme bakıldığında, ilk dönem sosyologlarının bakış açılarının ve doğa bilimlerini model alan anlayışlarının eleştirilmesi kolay bir iştir. Ancak bugün inkâr edilemeyecek önemli bir ayrıntı, o dönem sosyologlarının bugünkü sosyolojinin temellerini atmış olmalarıdır. Görüşleri ne olursa olsun ilk sosyologların, sosyolojinin kısa denilebilecek tarihindeki önemli birikimine çok büyük katkıları olmuştur. Bugünün sosyologları, ilk sosyologların birikimlerinin, ürettiklerinin mirasçılarındırlar.

Sosyoloji ve felsefe arasındaki ilişkinin bugün daha farklı bir bağlamda ele alındığı söylenebilir. Doğa bilimlerini model alan pozitivist anlayışın, sosyolojide ve diğer sosyal bilimlerde önemli bir itibar kaybına uğraması, sosyal bilimlerin kendi sosyal bilimselliği dâhilinde tanımlanmasının ve kabul edilmesinin de yolunu açmıştır. Bu bağlamda bütünüyle felsefe ve düşünce tarihinin belki de en önemli mirasçıları olan sosyal bilimlerin felsefeye bakışı ve felsefe ile ilişkisi de değişmiştir. Toplumsal bilgisine ulaşmaya çalışan sosyoloji, bilimsellik ya da başka herhangi bir kriter adına dışlayıcı olamaz. İlk sosyologların sosyoloji algılarının ve sosyolojik bakış açılarının en önemli eksiklerinden birisi, sosyolojinin bilimselliği adına sosyoloji ile diğer sosyal bilimler ve disiplinler arasına kesin sınırlar çizme anlayışlarıdır. Sosyoloji, araştırma nesnesi dolayısıyla dışlayıcı olamaz. Toplumsal olanı var eden nedenler/ belirleyicilikler alanı, çok yönlü, karmaşık ve pek çok farklı alanın katkılarıyla şekillenmiş bir alandır. Bu yüzden nesnesinin bilgisine ulaşma sürecinde sosyoloji, diğer sosyal bilimler ve disiplinler ile zorunlu olarak ilişki halinde olmak zorundadır.

Bununla birlikte, toplumsal olanı var eden etkenler arasından felsefi belirleyicilikler bir kenara bırakılmaz, yok sayılamaz ya da dışlanamaz. Tarih boyunca, toplumların değişim ve dönüşümlerinde çeşitli felsefeler önemli ve etkin roller üstlenmişlerdir. Belli felsefi akımlar, konusunu da, itici gücünü de içinde bulundukları toplumdan almışlar, içinde filizlendikleri sosyal eğilimlerle sınırlı kalmışlardır. Örneğin Batı tarzı bir felsefe ile diğer toplumlarda tarih boyu pek çok ilişkiler kurulmasına rağmen bir gelenek oluşturulmayışının sebebi budur. Gerçekten de antikçağ insan felsefesi, Rönesans'ın devlet ve hukuk felsefeleri, 19. yüzyılın materyalist felsefesi, felsefenin toplumla ilişkisinin tipik örnekleridir (Aydın, 2004: 91). Bu yüzden de sosyoloji felsefeyi dışlama gibi bir anlayışı kabullenmemelidir.

İnsanların ürettiği her şey ve bu arada tabii ki sosyolojinin kendisi de sosyolojinin ilgi alanına girer. Bizatihi sosyoloji, toplumsal olmasından dolayı sosyolojinin nesnesi olabilmektedir. Sosyolojinin ilgi alanı o kadar geniştir ki bir insanın bir başka insanla selamlaşmasından tutun da, bütün dünya toplumlarını etkileyen bir olay (örneğin küreselleşme, terör hareketleri) da sosyolojinin ilgi alanına girer. Nesne ve ilgi alanı bu kadar geniş olan bir bilim, nesnesinin bilgisine ulaşma sürecinde zorunlu olarak diğer sosyal bilimlerden ve disiplinlerden ve tabii ki felsefeden de yararlanacaktır. Bu yüzden de bugün sosyoloji, ilk sosyologların bağımsız bir disiplin oluşturma adına gerçekleştirdikleri felsefeyi dışlayan asi tavrı büyük oranda bir kenara bırakmıştır. Aslında sosyoloji tarihinde yapılan tartışmalara bakıldığında, hiçbir zaman sosyolojinin felsefeden tam bir kopuş yaşadığı iddia edilemez. Çünkü sosyoloji, felsefe ile sürekli bir birliktelik dâhilinde var olmuştur/var ola gelmiştir. Felsefeden sürekli bir kopuş yaşamaması ve daima felsefe ile ilişki halinde olması da sosyolojinin önemli bir zenginliğidir (Akın, 2005: 49). Bu bağlamda, felsefe-sosyoloji ilişkisi ile ilgili değinilmesi gereken önemli bir ayrıntı, var olan sosyoloji geleneklerinin (Alman, Amerikan, Fransız sosyolojileri gibi) ait oldukları felsefe geleneklerinden bağımsız ele alınamayacağıdır. Max Weber'i ve Alman sosyolojisini anlamak, Almanya'daki felsefe geleneğini bilmeyi gerektirir. Amerikan sosyolojisini anlamak, Anglo-Sakson felsefe geleneğini, özellikle de ampirizmi ve pragmatizmi anlamayı ve bilmeyi gerektirir.

Toplumsal olanın ortaya çıkış nedenleri, tek bir nedene indirgenemeyecek derecede karmaşık ve çok yönlüdür. Toplumsal bir olayın birden çok nedeni olduğu gibi birden çok da sonucu vardır. Sosyolojide, öznenin nesnesi hakkında en sağlıklı tahlili yapabilmesi için incelediği toplumsal olayı, durumu, gerçeği olabilecek en fazla ve farklı alandan değerlendirmeye ve görmeye çalışması gerekir. Aynı zamanda hem sosyoloji hem de sosyolojinin alt disiplinleri, tüm toplumsal gerçeği ve kısmısal toplumsal gerçekleri açıklamaya yetmezler. Bu nedenle, sosyoloji ve sosyolojinin alt dalları sürekli olarak diğer sosyal bilimlere başvurmak zorundadırlar. Toplumsalı kendi çok yönlülüğü dâhilinde görme/okuma/anlama, sosyolojik bakışı ve düşünüşü gerektirir. Toplumsal olana sosyolojik bakmak ise dogmatik olamaz; eğer dogmatik olursa sosyoloji nesnesini açıklama noktasında yetersiz olur, toplumsal olanı kendi çok yönlülüğü dâhilinde anlayamaz ve açıklayamaz. Dogmatizm, hoşgörüsüzlüğe

neden olur. Hoşgörüsüzlük ise bir inanca, bir fikre körü körüne bağlı olma hali olan taassuba sebep olur (Öner, 1995: 14). Taassubun olduğu yerde, ötekini dışlama; kendi doğrularının dışındaki doğruları ve görüşleri kabul etmeyen bir anlayış vardır. Sosyoloji, taassup ile bir arada olamaz. Çünkü sosyoloji diyaloga dayalı bir bilimdir. Kaldı ki metodolojik duruş ne olursa olsun, nihayetinde sosyolojik bakış eleştirel ve sorgulayıcı olmalıdır. Sosyolojik bakışın bu özellikleri de felsefe ve sosyolojiyi birbirlerini dışlayan değil; kucaklayan iki disiplin olarak bir araya getirir.

Bilgiye ulaşma yolunda sosyoloji, toplumsal olanın yapısı dolayısıyla toplumsal olanı var eden belirleyiciliklerle bir diyaloga girer. Toplumsal olanı var eden etkenleri çok yönlülüğü dâhilinde anlama ve açıklama, sosyolojinin toplumsal olanla ve dolayısıyla da diğer sosyal bilimler ve disiplinler ile diyalog kurmasını gerektirir. Beylü Dikeçligil'in de belirttiği gibi, sosyolojide aynı sosyal dünyayı inceleyen iki araştırmacının aynı sonuçlara varmaları gerekmez:

İnsan ve toplumun doğası, tabii gerçekliğin doğasından farklıdır. Bu yüzden doğa bilimleri, insan ile ilgili bilimlere bir model oluşturamaz. Hem sosyal dünyanın çok boyutlu sübjektif yapısı, hem de değerden bağımsız objektif bir bilimsel çalışma yapmanın imkânsızlığı nedeniyle, aynı olgu için aynı zamanda yapılan iki araştırmanın birebir örtüşmesi mümkün değildir. Bu tür bir çeşitlenme bilim-dışı olarak nitelendirilemez; aksine gerçekliğin doğasını yansıttığı için değerlidir, bilimseldir (Dikeçligil, 2002: 114).

Gerek nesne alanın ontolojik koşulları ve gerekse öznelinin metodolojik, epistemolojik kabulleri dolayısıyla, aynı olayı inceleyen iki sosyologun bile aynı sonuçlara ve hatta aynı doğrulara ulaşmadığı bir bilimde, bilimsellik adına kendi ulaştığı doğrunun tek doğru olduğunu iddia eden bir anlayış sosyolojiye zarar verir. İlk sosyologların sosyolojinin bağımsızlığı iddiası ve hâkim bulunan bilim anlayışının etkisiyle oluşturdukları sosyal bilim paradigmasının daha sonra büyük eleştirilere uğrayarak terk edilmesinin önemli sebeplerinden birisi de, bu paradigma temelinde oluşan bilim anlayışının dışlayıcı ve taassuba yol açan bir yapıda olmasıdır. Bu yüzden doğa bilimlerini model alan bir bilimsellik anlayışı yerine, sosyolojiyi ve diğer sosyal bilimleri, “sosyal bilimsellikleri” temelinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Son olarak, Georges Gurvitch'in felsefe ile sosyolojinin ilişkisine dair tespitleri felsefe-sosyoloji ilişkisi açısından oldukça ufuk açııcıdır. Sosyoloji, toplumsal olanı kendi çok yönlülüğü dâhilinde anlamaya ve açıklamaya çalışacaksa, sosyolojinin nesnesine yönelmesi, felsefi bilginin, bilgiye, ahlaka, hukuka v.b özgü olayların toplumsal gerçeklik içinde yakalanmasına imkân vermek ve sosyolojik soruşturmada ölçüt olarak kullanılacak sınıflandırma şemalarını (örneğin bilgi ve ahlak tür ve biçimleri) kurmak üzere işe karışması ile mümkün olur. Ayrıca epistemoloji, felsefe, ahlak, hukuk felsefesi v.b de bilgi, ahlak ve hukuk sosyolojilerinin kendilerine sağlayacağı zengin malzemeyi hesaba katmadıkları ölçüde, dogmatizmin en kötüsüne düşecekler ve tam bir keyfiliğe mahkûm içi boş kurgular ve akıl yürütmeler arasında kaybolma riski taşıyacaklardır (Gurvitch, 1999: 83).

Kaynakça

- Akın, Mahmut Hakkı (2005), *Sosyolojide Yöntem Sorunu Olarak Anlama ve Açıklamanın Sınırları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.
- Aydın, Mustafa (2004), *Bilgi Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2000), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 4. Baskı, Paradigma Yay., İstanbul.
- Chalmers, Alan (1997), *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, 3. Baskı, Vadi Yay., Ankara.
- Comte, Auguste, (2001), *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yay., İstanbul.
- Dikeçligil, Beylü (2002), “*Sosyolojide Metodolojik Farklılaşma ve Metotlar Arası İşbirliği*” (2-4.Kasım.2000 tarihleri arasında Eskişehir’de düzenlenen III. Ulusal Sosyoloji Kongresi’nde sunulan bildirinin tam metni), *Dünyada ve Türkiye’de Farklılaşma-Çatışma-Bütünleşme-II* içinde, Sosyoloji Derneği Yay., Ankara.
- Dilthey, Wilhelm (1986), “*Tinsel Bilimlere Giriş*”, çev. Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* içinde, der. Doğan Özlem, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Dilthey, Wilhelm (1999), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul.
- Durkheim, Emilé (1994), *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, 2. Baskı, Sosyal Yay., İstanbul.
- Ergun, Doğan (1982), *Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu*, 2. Baskı, Der Yay., İstanbul.
- Fay, Brian (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Giddens, Anthony (2003), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yay., İstanbul.
- Gulbenkian Komisyonu (1996), *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, Metis Yay., İstanbul.
- Gurvitch, Georges (1999) “*Felsefe ve Sosyoloji*” çev. Kadir Cangızbay, *Gurvitch: Sosyoloji ve Felsefe* içinde, Yayıma Haz. Kadir Cangızbay, Ütopya Yay., Ankara.
- Meriç, Cemil (1996), *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul.
- Öner, Necati (1995), *Felsefe Yolunda Düşünceler*, M.E.B. Yay., İstanbul.
- Özlem, Doğan (1986), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- Ströcker, Elisabeth (2005), *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, 3. Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Swingewood, Alan, (1998), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara.
- West, David (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul.
- Yıldırım, Cemal (1992), *Bilim Tarihi*, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Sosyolojinin Yitik İmgelemi

Yasin Aktay¹

Sosyolojinin bu günkü durumu üzerinde düşünürken, yitik bir şeyden bahsedeceğimize göre, bir miktar romantik, hatta nostalgik bir duygunun etkisi altında olacağız demektir. Yitik olan, daha önce sahip olunan bir şeydir. Daha önce sahip olunduğu halde bugün elde olmayan bir şey. Elde olmadığından dolayı da bir eksiklik duygusu, bir noksanlık durumu ortaya çıkaran bir şey.

Sosyoloji üzerine son zamanlardaki yapılan tezlerin verilen konferansların veya sunulan tebliğlerin önemli bir kısmının konularına bir göz atıldığında bu yitiklik duygusunun izlerini bir çok yerde görebiliriz. Sosyoloji ve felsefe arasında, sosyoloji ve siyaset arasında, sosyoloji ve ütopya arasında, sosyoloji ve kendisine uygun bir metodoloji arasında kurulmaya çalışılan bütün bağlantılar, hep bu yitiklik duygusunun etkisini hissettiriyor. Bütün bu açılardan sosyolojinin bir gerileme içinde olduğu düşüncesi var. Bu düşünceye yön veren şey nedir? Bir bilgi midir? Yoksa bir hissiyat mıdır? Bir hissiyata yol açan bir bilgi midir? Yoka bilginin hissiyattan bağımsız başka bir kaynağı var mıdır?

Bu sorular asılı dursun. Düşüncemizi aydınlatсын. Bu soruların ışığında asıl sorumuzu soralım biz: Sosyolojide imgelemin yeri var mıdır? Kendisini başından itibaren bir bilim olarak tanımlamaya çalışan bir disiplini imgelemlerle bir arada ele almaya çalışmak bugün bize fazla aykırı gelmiyorsa, hatta sosyoloji ile imgelemi neredeyse son derece normal bir bileşim gibi algılamakta bir tuhaflık hissetmiyorsak, bunda hiç kuşkusuz elli yıl kadar önce sosyolojiyi imgelemin bir sıfatı olarak kuran bir başlığa sahip kitabıyla C. Wright Mills'in büyük payı vardır (Mills, 1959). Oysa imgelemi, yani muhayyileyi, bir yanıyla da hayal gücü veya modunu sosyolojiyle bir arada düşünmenin sosyoloji tarihi içinde sorunsal oluşturan bir bağlamı vardır. Büyük ölçüde Aydınlanma rasyonalizmi, pozitivizm ve bilimin modern tarihi içinde kurulan bilimler hiyerarşisiyle ilişkili olan bu bağlamın kendi ilginçliği bir yana, bu bağlamı bugün yeniden kurmanın önemli bir münasebeti vardır. Bu münasebet, her şeyden önce Mills'in konuştuğu, itiraz etmiş olduğu, eleştirmiş olduğu zeminin bugün yeniden daha ileri düzeyde kurulmuş olmasıyla ilgilidir.

Hatırlamamız gerekirse, Mills'in feryadı sosyolojiyi rasyonel bir işlem olarak kurgulayan pozitivist söyleme kendince bir yanıt oluştuyordu. Mills'in sosyolojinin gündemine bir anda getirdiği imgelem konusu, sosyolojinin kendi döneminde yaşamaya yüz tuttuğu ve kendince sapma olarak gördüğü bir eğilime göndermelerle doluydu. Aslında imgelem sorunu genel olarak pozitivist bilimin veya rasyonalist dünya görüşünün önemli bir sorunu olagelmıştır. Sosyolojik bilgi ve pratikte bunun bir sorun olarak düşünülmesi açısından Mills ne ilktir ne de son. Ayrıca Mills'in sosyolojideki imgelemle ilgili olarak kendine özgü formülasyonları olduğu da açıktır ve bu formülasyonlar imgelemle genelde bütün bilimler özelde de sosyal bilimler pratiği arasındaki ilişki hakkındaki bütün bağlamı tüketecek kapsamda değildir. İmgelem konusunun bilim adamının etkinliğindeki kendiliğinden mevcudiyeti, buna mukabil sürekli olarak bastırılması, ayrıca hem bu mevcudiyetin hem de onun bastırılma tarzının açığa çıkardığı ilişki biçimleri, imgelem konusunu sosyal bilimlerin doğası üzerinde yeniden düşünürken alabildiğine verimli bir alan kılıyor. İmgelem konusunun bilimler pratiği içinde ortaya çıkma biçimi bu bilim pratiğinin Nietzsche'nin deyiimiyle "şen"liğinin, dolayısıyla coşkusunun bir göstergesidir. Bu coşkuyu ne kadar önemsememiz gerekiyor? İmgelemi bile en iyi ihtimalle utana sıkıla itiraf edebilen bir bilim pratiği bu pratiğin coşkusu niye üstlensin ki?

Mills'in sosyolojik muhayyileden ilk planda anladığı şey her şeyden önce bireysel tecrübelerin tikelliği ile tarihsel olaylar arasındaki irtibatın kurulması gibi sosyolojinin makro ve mikro düzeyleri arasındaki gel-gitler bağlamında bir konudur. Toplumun gerçek sorunlarıyla hiçbir ilgisi olmayan kamuoyu anketörlüğü, insan ilişkileri uzmanlığı ve Grand teorisyenlik gibi görevleri üstlenmiş olan sosyologların bu imgelemden yoksun olduğu üzerinde durur Mills. İnsanın kendi özgürlüğü ve aklının büyük bir risk altında olması söz konusudur ve bu da ahlaki değerlendirmelerden yoksun olan bilim ve teknolojinin bu değerlere bir yer ayırmamış olmasından kaynaklanıyor. Mills'in çağrısı sosyal bilimlerin toplumda toplumsal değerleri teknolojik değerlere yeniden üstün kılmasıdır. Bu da her şeyden önce sosyolojinin bilimsel ve teknolojik bir işlem olmaktan kurtularak tekrar bir imgelem konusu olarak yerine iade edilmesiyle mümkün olabilecek bir şeydir.

Bireyin biyografik tecrübesi içerisinde özel düzeyde yaşanan sorunlar ile toplumsal meseleler arasında, biyografik seyir ile daha genel tarihsel seyir arasında var olan irtibatı kurabilmenin bir imgelem gerektirdiğini ve bu imgelemin bizatihi sosyolojiye ait olduğunu düşünüyor, Mills. Kuşkusuz imgelemeye bir görevin düştüğü yerde, sorunu "zaten nesneler dünyasında var olan" ilişkinin bir zorlamasına bağlamak yanlış olur. Çünkü zaten var olanın görülmesinin gerektirdiği imgelem gücü, zorunlu olanın dışında, çok fazla değildir. İmgelem, biraz da bu ilişkinin tesisine, yaratılmasına, var olanı, var olanın ötesinde yeniden tasarlamaya imkan veren bir şeydir. Ayrıca imgelemi zaten var olan bir ilişkiyi bulmak olarak düşünmek, bu temele eleştirilen pozitivist bir sosyolojinin aslında sonuçta olayların akışına yüklediği, olaylardan nesnel olarak ve

tabii ki zorunlu olarak türediğini iddia ettiği uyduruk bir metin adına üstlendiği söz-merkezci (metin-merkezci) yetkeye talip olunur. Aslında bu düzeyde de imgelemin payı hiç de az değildir, ancak pozitivist bir yaklaşımın saplandığı metafizik körlük imgelemin payını görebilecek bir öz-düşünümsellikten yoksundur. Bu konuya daha sonra yeniden döneceğiz.

Muhayyileden, duygulardan, siyasal istemlerden soyutlanmış bir akıl Aydınlanma'nın ondokuzuncu ve yirminci yüzyıla bıraktığı toplam mirastı. Gerçi Aydınlanma içinde aklın soyut niteliğine büyük istisnalar oluşturan karşı görüşler yok değildi. Doğrusu Aydınlanma diye yekpare bir düşünce bünyesini galat-ı meşhur olarak varsaymaya çok alışmış olsak da yine de Aydınlanma hareketinin devrettiği toplam bir miras vardır ve bu miras kendisine atfedilen bu tipolojiyi güçlü bir biçimde beslemeye devam etmiştir. Bu etkinin ondokuzuncu yüzyılda beşeri bilimler ile doğa bilimleri arasındaki ilişki üzerindeki sonuçları malumdur. Kısaca tekrarlamakta fayda var.

Sanayileşmedeki ve teknolojideki ilerlemeler doğa bilimlerini terfi ettirdikçe kesinliklerine ve nesnelliklerine dair baştan itibaren sahip oldukları iddiayı sorgulanamayan bir gerçek olarak kabul ettirmekte daha az zorlandılar. Üstüne üstlük, beşeri bilimler üzerinde bunun açık etkisi, sosyal bilimlerin de benzer bir kesinliğe talip kılınması olmuştur. Bu alanda ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren August Comte tarafından başlatılmış olan ve sosyolojiyi bütün bilimsel hiyerarşinin tepesine yerleştiren arayışlar yüzyılın sonuna doğru Dilthey, daha sonra Husserl ve diğerleri tarafından sonuçta aynı kaygıyla devam ettirilmiştir. Beşeri bilimler kesin bir bilim olarak tesis edilebilmesi. Görünürde Dilthey ile Husserl'in arayışları sosyal bilimleri pozitivistimin ilk formülasyonlarından farklı olarak, kendi tabiatına uygun bir araştırma yöntemine kavuşturmak idiyse de, bu arayışlar, sonuçta uygun yöntemsel işlemlerin sonucunda doğa bilimlerindeki gibi, kimsenin üzerinde tartışamayacağı kesinlikte bir bilimin imkânı idealine dayanıyordu. Husserl'in şeylerin özüne dönmeyi hedefleyen felsefi değerlendirmeleri, bilim adamının gerçeklikle arasına giren kavramlar, kültürel değer ve tasavvurlara işaret ederek nesnelci bir bilim pratiğinin tortulaşmasının sonuçlarına dikkat çekerken, aslında girişiminin sosyal bilimlerde bütün bu kavramsal bagajlardan bir çırpıda kurtulunabileceğine dair naif bir bilim ütopyasına vardığını fark etmiyordu. Sonuçta doğa bilimleri ile sosyal bilimleri arasında bu bağlamda kurulan her türlü karşıtlık, sosyal bilimlerin alanının özgünlüğü iddiasını sürdürmeye çalışsa bile, doğa bilimlerinin üstün olduğu bir kavramsal hiyerarşiyi sürekli yeniden üretmeye yarıyordu. Aslında asıl ironik olan bu hiyerarşinin teoride tamamen sosyolojinin lehine kurulduğu, pozitivistimin de kurucusu olan Comte tarafından başlatılmış olmasıdır. Comte bilimsel bir topluma yaraşır bir bilimler hiyerarşisinin en tepesine sosyolojiyi koymuştu, ama zaten kurulma biçimi itibarıyla bu toplumun imgelem sahibi bir sosyologa ihtiyacı hiçbir zaman gerçek bir ihtiyaç olmayacaktı. İstendiğinde yardıma çağrılacak olan sosyologun da imgelemi değil, ancak matematiksel ve teknik desteği önemli olacaktı.

Popper'in tarihsiciliğin sefaletini ilan ettiği sosyal ve doğa bilimleri karşılaştırmasında, sosyal bilimlerin doğaları gereği bilimsel sayılamayacaklarını gösterdiği konular, doğrusu sosyal bilimlerin alanının doğası hakkında yapılmış gözlemler açısından oldukça aydınlatıcı olmuştur (Popper, 1984). Ancak Popper'in bu gözlemleri sosyal bilimlerin düşünürselliğine hizmet etmekten ziyade sosyal bilimleri her türlü siyasal istemden arındırmaya çalışan bir çaba olarak kaydetmesi, açık toplum teorisyeninin sosyal bilimlere vurduğu bir başka darbe olmuştur. Sosyolojinin bilimsellik iddiasının geçersizliğini ispatlamak aslında toplamda sosyolojinin imgeleme, dolayısıyla siyasetle bağını restore etmek açısından işlevsel olabilirdi. Ancak bunu yaparken doğa bilimleri alanına atfettiği kesinlik niteliği yoluyla konvansiyonel bilimler hiyerarşisini iyice pekiştirmiş, sosyal bilimlerin alanının doğa bilimlerine öykünmesinin önüne geçmek yerine bu öykünmenin ancak daha uygun araçlarla yapılması gereğini telkin etmiştir. Popper'in sosyal bilimlerin doğa bilimleri ile ilişkisi konusunda gördüğü sorunlar bu iddiayı taşıyan sosyal bilim pratiğiyle özellikle Marksist ve faşist versiyonların totalitarizmine karşı bir tepkiydi.

Konu sosyal bilimlerle doğa bilimleri karşılaştırmasından açılmışken, Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda bilim pratiğinin tarihi hakkında yaptığı güçlü gözlemlere değinmeden geçmemek gerekiyor (Kuhn, 1962). Kuhn'un bu tarih yazımı aslında daha ziyade doğa bilimlerinde paradigmaların dönüşümü sonucunu doğuran veya bu dönüşüme dayanan bilimsel devrimleri teşhis ediyor. Ancak burada bu pratiğe yapısal bir düzenlilik atfeden Kuhn'un bu hikâyesinden yola çıkarak aynı yapının sanatın tarihi için de ne ölçüde düşünülebileceği sorusunu "Sanatsal Devrimlerin Yapısı" başlığı altında soran Gianni Vattimo'nun bu karşılaştırmasına değinmek daha da ilginç olacaktır. Vattimo beklenebileceği gibi doğa bilimleri alanındaki benzer bir kesinliğin sanat alanından beklenemeyeceği bilgisini ortaya koyar önce. Çünkü sanat ve estetik zevkin bir tarihi olmadığı düşüncesi daha makul gelir. Bu alanda, diyelim ki, tekniğin olanaklarıyla seri olarak yeniden üretilebilmesinin sağladığı imkânlardan bahsedilebilir belki, ama bilimsel alanda olduğu gibi bir ilerlemenin veya gerilemenin olduğundan bahsetmemizi gerektirmez bu durum. Sanatla toplumun ilişkisinin bir tarihi yapılabilir, bu ilişkide kataloglama, müzeleme, sanatın hayatın merkezine veya neresine alındığına dair veya değindiğimiz gibi tekniğin olanaklarıyla kitlesel olarak üretilip yayılabilirdiği anlamda devrim niteliğinde gelişmeler kaydedilebilir. Ancak bu sanatın doğasında ilerlemeci anlamda bir devrim olduğu düşüncesini yeterince gerektirmez. Vattimo'nun bilim ve sanat tarihi arasında yaptığı bu karşılaştırma ilk anda kendisinin de katıldığı bilimin akla, rasyonaliteye ve bilişsel birikime dayandığı, buna mukabil sanatın estetik deneyime dayandığı şeklindeki basit karşılaştırmaya dayanıyor. Ancak Vattimo ilk mülahazalarından sonra hemen aslında bilimsel ilerleme denilen şeyin de zannedildiği gibi münhasıran rasyonalitenin işi olmadığını onun da büyük ölçüde retorik ve estetiğin ürünü olduğunu ileri sürerek devam ediyor (Vattimo, 1988). Soru alabildiğine nettir: Bir paradigmadansa başka bir paradigmayı

seçmeye sevk eden etkenlerin retorikle hiç mi ilgisi yok? Bir paradigmanın kuruluş tarzının estetik bir yanı yok mu? Paradigmaları veya bazı bilimsel teorileri sadece akla çok yatkın olduğu için mi kabul veya red ederiz? Teori dünyası retorik bir beceriyle özene bezene kurulmadan, dahası bunun sunulmasına bazı logosentrik güç gösterileri eşlik etmeden ne ölçüde ikna edici olabilir? Rasyonel olmaya rasyonel gerekçelerle mi karar veririz?

Vattimo'nun yaptığı Nietzsche tarafından açılmış olan yolda doğa bilimi etkinliğinin doğasında zorunlu olarak içkin olan retorik/estetik boyutun varlığına dikkat çekmekti. Burada estetik boyut ile muhayyileyi / imgelemi aynı düzeyde tuttuğumuzu eklemeye gerek yok sanırım. Doğa bilimleri alanında bile muhayyileyi besleyen kültürel değerlerin, toplumsal çalkantıların, siyasal istemlerin payının hiç olmadığı düşünülebilir mi? Socrates-öncesi dönemden itibaren doğa üzerinde düşünen ve her biri türlü doğa resmine ulaşan filozofların muhayyilelerinden daha güçlü vardır? Daha sonra doğa bilimlerini günümüzdeki formuna ulaştırmakta büyük emekleri olan Rönesans ve Aydınlanma filozoflarının bilimlerini tamamen bilimsel bulguların üretmiş olduğunu söyleyebilir miyiz?

Doğa bilimleri alanında bile rasyonalitenin yeterince tekin olmayan yerini bu şekilde gördükten sonra sosyolojiyle imgelem ilişkisine tekrar nasıl dönebiliriz? Aslında gerek mahiyeti itibarıyla gerekse ilk pratikleri itibarıyla sosyoloji nesnesiyle ilişkisi “nesnel” olarak kabul edilebilecek bir uğraş olmaya en uzak alan olmalıydı. Sosyoloji mekanik bir kavramsallaştırma ve analiz çabasının ötesinde bir muhayyile ve estetik konusu olmalıydı. Doğrusu Saint Simon'dan Marx'a, Durkheim'dan Weber'e kadar sosyolojinin bütün kurucu isimleri, kurucu metinlerini bu tahayyül gücüyle oluşturmuşlardır. Her birisinin sosyolojik ilgisini ve pratiğini besleyen güçlü bir imgelem vardı. Hiç birisinin sosyolojiyi salt bir çocuksu bilimsel merakın peşine takılmak olarak algılamadığı açıktır. Kurdukları büyük teorilerle aynı zamanda büyük siyasal hedefler de gözetmişler, dünyayı değiştirmek en azından dünyanın süre giden gidişatına müdahil olmanın yoluna bakmışlardır. Marx'ın şu büyük teorisinin en büyük başarısının onun hiç eskimeyen edebi üslubuna ne kadar çok şey borçlu olduğunu hatırlatmamıza gerek var mı? Kuşkusuz doktrini cazip kılan en önemli özelliktir bu. Sözüm ona “bilimsel sosyalizm”in veya “tarihsel materyalizm”in bütün nesnelci insiyakına rağmen, Marx'ın kabul görmesini sağlayan en önemli yönü muhayyileyi canlandıran, kışkırtan ve bu yolla yine insanların estetik zevkine hitap eden güçlü retorisi olmuştur. Marx'ın filozofu dünyayı yorumlama işleviyle yetinmeyen, asıl olanın onu değiştirmeye çalışmak olduğunu iddia eden meşhur ifadesi (11. tez) en azından kendi imgelem sürecini haklılaştırmaya yetmiştir.

Bu gibi örneklerin çok iyi gösterdiği gibi sosyoloji kendisini nesnel bir bilim olarak kurguladığı ölçüde estetik bir sonuç olmaya ve daha ötesi siyasal bir istemin bir aracı olmaya, daha sofistike yollarla da olsa, daha fazla yaklaşıyor. İyi bir sosyoloji tezinin

bütün başarısını iyi bir retoriğe, iyi kurgulanmış bir anlatıya borçlu olması, sosyolojinin bilim olma yolundaki serüveninin trajik bir ifadesi olsa gerek. Sosyolojinin estetikle, siyasetle, muhayyile ile arasına koymaya çalıştığı mesafelerin bütün başarısı, hem retoriğin, hem siyasallığın hem de muhayyilenin dolayımından geçmek zorunda olması da ironinin diğer bir parçasıdır. Bu çabası, sosyolojinin düşünömsel niteliğini çocuksu bir yüzeysellikte bozmakta, Nietzsche'nin vakanüvis tarih yazımcıları için sarf ettiğı "tarihin şehvetli hadımları"nın konumuna düşürmektedir (Foucault, 1992). Sonuna kadar siyasal istemlerle iç içe olan bir etkinliğini siyaset-dışı olarak nitelemek kendinden habersiz olmak değılse, siyasal işlevini gizlemeye çalışan basit bir söylemsel taktiktir.

Türk sosyolojisinde büyük başarıların, adımların, oluşumların, geleneklerin, güçlü imgelem girişimleriyle mümkün olmuş olduğunu herkes takdir edebilir. Ziya Gökalp'in bütün hedefinin dünyayı olduğu gibi yorumlamak olduğunu kim iddia edebilir? Aynı soruyu Türk sosyolojisindeki en önemli ve en etkili çıkışlarından birini yapmış olan Dil-Tarih'ten Behice Boran'ların veya daha sonraları Mübeccel Kırayların hareketi için tekrarlayabiliriz. İmgelem yanları güçlü bu sosyolojik hareketlerin dışında, Türk sosyolojisinin en önemli beslenme kaynaklarının sosyolojiye akademi dışından, disiplinin sınırlarını zorlayacak şekilde edebiyatçı, düşünür boyutları öne çıkan isimlerden gelmiş olduğunu da söyleyebiliriz. Bu noktada sağdan ve soldan birçok ismi anmak mümkündür. Hikmet Kıvılcımlı, Kemal Tahir, Cemil Meriç, Nurettin Topçu bunlardan sadece bir kağıdır (Aktay, 2002).

Buradaki kullanımı itibariyle imgelem kavramıyla Mannheim'in ütopyaya atfettiğı kurucu işlevi bir arada düşünebiliriz. Türk sosyolojisinde uzun zamandır geçerli olan bir ideoloji olarak sosyolojizm, yaptığı işin doğasına en uygun olan şeyi, yani imgelemi, yani dünya kurucu muhayyileyi daha fazla yakıştırmak yerine, dünyanın kurulu liberal tarzına uygun düşen, uygun düşmeye çalıştıkça onu meşrulaştıran bir ideolojik niteliğı daha fazla yüklenmiştir. Sosyolojinin mevcut olanla uyumlu işbirliğinin ona yüklediğı ideolojik işlev, bütün ideolojik yapılar gibi ideoloji niteliğini gizleyen tedbirlere de sahiptir. Doğrusu alabildiğine teknik, bilimsel, yöntemsel prosedürlerle her türlü imgelem sızıntısına kendini kapatmış profesyonel bir uğraş olarak sosyolojiye ideoloji dokundurması yapmanın kendisi, güçlü bir uyuşma karşı çıkmanın riskini üstlenmek zorunda kalır. Burada ideoloji, tam da başından itibaren kendisini ideolojinin karşısında konumlandırmış olan bilimin içine sızmış olması, görünürlüğünü tabiatıyla zorlaştırıyor.

Kuşkusuz Türkiye'de sosyolojinin imgelemle ve daha ötede siyasetle arasında gelişmiş olan mesafenin kendine özgü sebepleri vardır. Kısaca değinmek gerekirse, öncelikle, 12 Eylül yönetiminin depolitizasyon sürecinin sadece sosyoloji değıl bütün bilimler ve bilhassa üniversite üzerindeki doğrudan etkisini anmak gerekiyor. Gerçi Türkiye'deki üniversitelere hiç bir zaman ülke adına siyasal hayaller kurma

ve toplumsal değişime öncülük etme misyonu tanınmamıştır. Ama üniversitenin evrensel tabiatında var olan bu habitusun zaman zaman depreştiği zamanlar olmuştur ve Türk düşünce hayatında asıl atılımlar bu zamanlarda yapılmıştır. Bu atılımlar sadece tikel olarak sergilemiş oldukları düşüncelerin kalitesi ve klasikleşecek bir performansı sergilemeleri itibariyle değil sadece üniversitenin bu rolünü hatırlatmış ve Türkiye’de bile olsa bunun olanaklılığına dair bir ufku genişletmiş olmaları itibariyle her zaman saygıyla anılmaya değer atılımlar olmuştur. Yoksa toplumun, bireyin, devletin ve sair sosyal meselelerin ele alınma biçimi itibariyle hepsinin de modasının geçmiş olduğu yollu argümanlarla uğraşmak gerekecektir ki, bu gerçekten gereksizdir. İkincisi, belki Türkiye’de sosyal bilimlerde muhayyileye veya siyasete açılan alanın günlük siyasetin hizmetinde hoyratça kullanılmış olmasının negatif etkileri söz konusudur. Bugün sosyolojiyi siyasete açmak deyiminin kendisi bile ne kadar ürkütücü geliyor? Ürkütücü gelir, çünkü gerçekten bu alanda ortaya çıkan, yukarıda örneğini verdiğimiz saygın örneklerin dışındaki daha popüler isimlerin sosyolojik bilgiyi en düşük kalitede araçsallaştıran uygulamaları bu ilişkinin her türlü tasarısı için bir ön-tipoloji oluşturuyor.

Üçüncüsü, yine seksen sonrası dönemde Türkiye’ye iyice nüfuz etmeye başlayan liberalizmin, hayatın her alanını teknik ve profesyonel işlemler konusu haline başarılı biçimde getirmiş olması söz konusudur. Kimsenin başkasının işine karışmadığı yalıtılmış bir işbölümü mantığı içinde, siyaset veya tabiri caizse toplum için hayal kurma işi bile bu iş için yetirilmiş ve bu işin tekniğini bilimini edinmiş profesyonellere terk edilmiştir. Hayatın her alanının alabildiğine siyasetleştirildiği bir ortamda ekonomi gibi tamamen politik bir konu olan bir alan bile artık hiçbir siyasi partinin diğerine karşı bir fark oraya koyamadığı bilimsel-nesnelci bir yargıya tabi tutulmuştur. Tuhaf olan bütün alanlardan sonra siyasetin kendisine bile sıranın gelmiş olması ve bir siyasetçinin bile yapması gereken her şeyin önceden bir program olarak önüne konulmaya başlanmış olmasıdır. Bugün Türk siyasetinde iktidar ve muhalefet arasındaki söylemler arasında bile kayda değer bir fark kalmamışken, var olan farkların bile iktidar sırasını savma esnasında tamamen yok olması, siyasetin tipik bir koşulu haline gelmiştir. Liberalizmin siyasetin her alanını siyasetleştirme işleminin zirvesi, tarihin sonu söylemiyle ifadesini bulmuştur. Tarihin sonu sadece bundan sonra artık yeni bir şey olmayacağına, olabilecek olan bütün ihtimallerin tüketilmiş ve bunlar arasında iyisinin doğrusunun ortaya çıkmış olduğuna dair değil, aynı zamanda her türlü tarih-yazımı üzerinde paralel olarak tüketici bir baskı uygulayan cüretkâr bir ilandir.

Kuşkusuz sosyolojinin yitik imgelemi sorunu bu şekilde ortaya konulduğunda sadece Türkiye sosyolojisine özgü bir sorun değildir. Sorunu başta pozitivizmin ve rasyonalizmin imgeleme karşı özsöz söylemi beslemişken, günümüzde yine aynı ortak beslenme kaynaklarını paylaşılar da küreselleşmenin liberal anti-politik söylemi derinleştirmektedir. Kuşkusuz Türkiye’ye özgü yaşanma tarzı ve farklılıkları söz

konusu olsa bile, bu sorun bütün dünyada eşit şekilde kendisini hissettirmektedir. Bu anti-politik ortamda siyasetin alabildiğine sosyolojikleşmesi gibi, (çok sayıda üniversite kurumu içinde çok daha fazla sayıda sosyoloji bölümleri, kitsel halde mezun edilen sosyoloji mezunları ve paralel olarak hızla büyüyen sosyolojik yayın sayısına yansıyan) bir tür aşırı sosyoloji üretimi olarak ortaya çıkan bir görüntü vardır. Ancak bu görüntünün ne söylediği konusunda dikkatli de davranmak gerekir. Bu sürecin öbür yanında sosyolojinin alabildiğine depolitize edilmiş olması vardır ve birbirini tamamlayan bu iki görüntü açıkçası sosyolojinin tarihsel anlamda sahip olduğu ütopyacı-özgürleşimci doğasına karşı işlemekte, onu daha ziyade ideolojik bir söyleme dönüştürmektedir. Bunun yarattığı kasvetli yaşama karşı belki Walter Benjamin'in faşizmin sanat politikasına karşı, sanat ile siyaset arasında izlediği "siyaset" bir çözüm olabilir.² Liberalizmin siyasetin alanını sosyolojikleştirerek depolitize etmesine karşı, sosyolojiyi siyasallaştırmak bir çözüm olabilir. Ancak bunu yaparken "siyasallaştırma" deyiminin kendisine günümüzde yüklenmiş olan pejoratif anlamı yüklenmekten nedense ürktüğümü de itiraf etmem gerekiyor.

² Benjamin, Tekniğin olanaklarıyla yeniden üretildiği çağda sanat yapının durumunu incelediği yazısının sonunu faşizmin siyaseti estetize ederek çalışan politikasına karşı, siyaseti siyasallaştırmayı önererek bitirir (Benjamin, 1963).

Kaynakça

- Aktay, Yasin, 2002, Türk Sosyolojisinin Öz-Düşünümselliğine Katkı, *tezkiye*, sayı: 25.
- Benjamin, Walter, 1936, The Work of Art in the Mechanical Age of Reproduction
- Foucault, Michel, 1992, Nietzsche, Tarihyazımı ve Soykütüğü, *Dostluğa Dair*'in içinde, çev. Cemal Ener İstanbul: Telos Yayınları.
- Kuhn, Thomas, 1962, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University Press.
- Mills, C. Wright, 1959, *Sociological Imagination*, Oxford: University Press.
- Popper, Karl R., 1984, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Vattimo, Gianni, 1988, *The End of Modernity*, Baltimore: Johns Hopkins Uiversity Press.

Husserl'in Fenomenolojisi'nin Sosyoloji'deki Yansıması: Fenomenolojik Sosyoloji

Ayça G. Bakacak¹

Galileo ve Newton'un bilimde ortaya çıkardıkları yeni gelişmeler doğrultusunda gerçekleşen "Bilimsel Devrim" in bir sonucu olarak; bilgilerin kaynağını, tanımını, elde edilış yöntemlerini, süreçlerini inceleyen ve tartışan bilim felsefesinin Aydınlanma Dönemi düşünürleri, bilginin kaynağının insanın duyu ve izlenimleri olduğunu belirtmişler ve aklın önemini vurgulamışlardır. 19. yüzyılda sadece bir felsefe değil aynı zamanda bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkan pozitivizm, bilimsel teorilerin, doğruluk ve yanlışlıkları sistematik gözlem ve deney yoluyla değerlendirilebilen, oldukça genel, evrensel ifadeler dizisinden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu anlamda bilginin kaynağı duyu organlarımızla algıladığımız ve gözlemlediğimiz olgulardır. Bilimsel teoriler de doğrudan doğruya gözlemlenebilir olgularla uğraşmalıdır. Pozitivist bilim anlayışının temel amacı; gözlemlenebilir olgu ve olaylar arasındaki değişmez bağıntıları ortaya koyarak genel yasalara ulaşmak ve açıklama yapmaktır (Keat ve Urry 1994:20-24).

Bilginin ve bilimsel bilginin kaynağı da insanın kendi dışında varolan, başka bir ifadeyle aklın dışındaki evrenin gözlem ve deney yoluyla ele alınmasıdır. Kendi dışındaki dünyanın bilgisine varmak isteyen insan, arzularından, tutkularından ve değer yargılarından arınmış olarak bu bilgiye ulaşmalıdır.

Genel yasalara ulaşma da izlenecek yöntem ise tümevarımdır. Yani tek tek olguların incelenmesi, bunların kaydedilmesi, daha sonra bu olguların sınıflandırılması, diğer olgularla karşılaştırılması ve genellemelere ulaşılması. Daha sonra izlenecek yol ise bu genellemelerin yeni gözlem ve deneylerle test edilerek doğrulanması ve yanlışlanmasıdır.

Aydınlanma düşünürlerinin bilginin kaynağına ilişkin açıklamaları hem doğa bilimlerinin hem de 18. yüzyılda gelişen ve 20. yüzyılda kurumsallaşma olanağı bulan sosyal bilimlerin; bilginin kaynağına ve elde edilış biçimlerine ilişkin kabullerini etkilemiştir.

Anlaşılabileceği üzere pozitivist bilim anlayışında bilginin tek kaynağı gözlem ve deneydir. Doğa bilimlerinin yaklaşımı olarak tanımlanan ve bilimsel faaliyetini “doğada deneysel yolla elde edilmiş verileri, bulguları, bir matematik dili içinde yasalar halinde ifade etmek” olarak tanımlayan pozitivist anlayış sosyolojinin araştırma nesnesinin ne olması gerektiği ve hangi yöntemleri kullanması gerektiği üzerinde de oldukça etkili olmuştur (Özlem 1998:15).

20. yüzyılda kurumsallaşan bir sosyal bilim dalı olarak sosyoloji, bilginin öznesinin ve kaynağının ne olması gerektiği sorularına bilim felsefesinin verdiği yanıtlar doğrultusunda önceleri, sosyolojik bilginin öznesinin insanın aklından bağımsız olarak varolan bir evren (toplum) olduğu kabulünden hareket eder. “Toplum” a dair bilginin elde edilmesinin de ancak gözlem ve deney yoluyla mümkün olduğunu belirtir.

İnsanlar, kendi dünyalarını düzenleme ve planlama kapasitesine sahip olmaktan çok toplumsal düzen tarafından şekillendirilmiş ürünler olarak görülürler. Birey rasyonel ancak toplum tarafından biçimlendirilmiş olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle, birey toplum karşısında pasiftir. Bireyin üstünde genel işleyiş yasalarına sahip, nesnel bir toplum anlayışı vardır (Poloma 1993:19). Birey, ancak deney ve gözlem yoluyla kendi dışında varolan toplumun bilgisini edinerek kendini tanımlamaktadır. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında sosyolojide hakim olan bilim anlayışı, açıklamalardan da anlaşılabileceği üzere pozitivist bilim anlayışdır.

Bilginin kaynağını duyu verilerinde bulan ve buna bağlı olarak da bilgiye ulaşmada deney ve gözlemin önemini vurgulayan pozitivism, 19. yüzyıl ortalarında tarih, sosyoloji, siyaset gibi bilimlerin sosyal bilimler adı altında kurumlaşmalarıyla eleştirilerin hedefi olmuş ve özellikle Alman idealizminden etkilenen tarihçilerin, dil bilimcilerin ve edebiyatçıların tekil söylem içerisinde karşı çıkışlarına maruz kalmıştır.

20. yüzyılın başlarında fizik ve matematik alanında ortaya çıkan yeni gelişmeler, pozitivist bilim anlayışının hakim olduğu dönemde de kendisine yöneltilen eleştirileri destekleyici yeni bir boyut yaratmıştır. “Quantum fiziği”, “görecelilik kuramı” ve “belirsizlik kuramı” bilim felsefesi alanında önemli gelişmelere öncülük etmiştir. Ortaya çıkan yeni tartışmalar, özellikle sosyoloji alanında, pozitivist bilim anlayışının bilginin kaynağı ve öznesi konusundaki kabullerinin temelden sorgulanmasına yol açmıştır. “Toplumbilimin inceleme nesnesi ne olmalıdır?” sorusunun cevabı, değişen bilim anlayışı doğrultusunda farklılaşma eğilimi göstermiştir.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında, maddeci mekanikçiliğe ve öznelciliğe karşı geliştirilen karşı çıkışlar doğa bilimleri ve sosyal bilimler tartışmasını bilginin kaynağı ve bilgi edinme yolları açısından oldukça farklılaştırmıştır.

Doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin ayrımı çerçevesinde her iki bilimin çalışma nesnelerinin ve çalışma yöntemlerinin farklılığına dikkat çeken Alman felsefe geleneği sosyal bilimlerde pek çok yeni açılıma yol açmıştır. Alman felsefe geleneği içinden gelen

Edmund Husserl'in geliştirmiş olduğu "fenomenolojik yöntem" özellikle sosyolojide araştırma nesnesi ve yöntemi üzerine farklı düşüncülerin gelişmesine yol açmıştır.

Fenomenoloji yöntemi, dolaysız olarak verilmiş olanın, "özün" ya da "şeyler" in çözümlenmesine/betimlenmesine dayanan bir yöntem olması bakımından deneyciliğin karşı kampında yer alır (Bochenski 1997:159). Husserl, nesnelci ve akılcı bir yöntemle bilinci uygulayarak bilginin kaynağını insanın akıllı ve düşünme kapasitesi olarak nitelemiştir. O'na göre, tüm akılcı doğrulamaların kaynağı bilinçtir. Husserl, bunu yaparken fenomenolojinin kendine özgü nesnesinin özüne ulaşmak için nesneye ilişkin kimi öğelerin "parantez içine alınması" gerektiğini belirtir.

Husserl'in fenomenolojik yönteminin temel prensipleri, o dönem itibariyle bir bunalım içerisinde olan sosyolojinin de kendisine yeni bir alan açmasına yön vermiştir. Husserl'in felsefesini, sosyolojiye uygulama çabası, Alfred Schultz'un Fenomenolojik Sosyoloji geleneğinde görülür. Schultz, Husserl'in fenomenolojik yönteminin sosyolojiyle ilgisini, içinde yaşadığımız toplumu "anlamak" için fenomenolojinin nasıl bir yöntem olduğunu, Weber sosyolojisinin "anlama" gayretiyle fenomenolojinin "anlama" gayretinin nasıl yakınlaştığını göstermeye çalışmıştır. Bunun sonucunda da toplumsal dünyayı fenomenoloji açısından inceleme çabasına girişmiştir.

Husserl öncelikle bilginin nesnel geçerliliğinin, onun temel ilkelerinden hareketle nasıl kavranabileceğini ortaya koymak, başka bir deyişle bilgi kuramının yeni bir temellendirmesini yapmak gayretinde olmuştur.

Ona göre, bilgiye ilişkin mevcut geçerlilik savlarını sorgulayan fenomenoloji her türlü bilgiyi sorgulama konusu yapıtığundan, herhangi bir hazır bilgiyle yola çıkmaz. Fiziksel, psikolojik, toplumsal ya da tinsel verilmişliklere başvurmaz. Tüm varolanların bilgisi onun için tartışmalıdır. Bu nedenle fenomenolojik bilgi eleştirisi yolunu kimi indirgemelere başvurarak açmaya, fenomenoloji için bir araştırma alanı yaratmaya girişmiştir. Bu sebeple bilimlerin ortaya koyduğu her çeşit bilginin bir yana bırakılması gerekmektedir (Husserl 2003: 18).

Husserl'in yapılmasını önerdiği şey onun adlandırmasıyla "bilincin fenomenolojik çözümlemesi"dir. Yani temel bilim bilinç fenomenolojisi. Bu ise, her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye, bilince geri gidilmesini gerektirmektedir (Husserl 2003:15). Bilincin sistematik bir biçimde incelenmesini konu edinen fenomenolojiye göre bilinç emin olabileceğimiz tek fenomendir (Marshall 1999:241).

"Saf "olana "özlere" ulaşabilmek için öncelikle "doğal tavır almanın genel savı"nın parantez içine alınması, yani bir kenara bırakılması gerekmektedir. "Doğal tavır almanın genel savı", bizim içinde yaşadığımız dünyanın, bizim dışımızda, bizim ona ilişkin söylediklerimizden bağımsız bir gerçeklik olarak varolduğudur. İnsanlar hep bir çevre içinde yaşamakta, bu çevrede farklı biçimlerde algılanan çeşitli nesneler bulunmaktadır. "Doğal tavır alma" bu nesneleri, etrafımızda yer alan şeyleri olduğu

gibi, naif bir biçimde görmez. Bu bizi kuşatan yalın gerçekliğin varlığının dile getirilmesi ise “doğaltavır almanın” genelsavidır. Fenomenolojinin, öznenin kendisine ve onun eylemlerine uygulanması olarak tanımlanan transzendenal indirgeme bu tavır almanın “köklü bir biçimde” değiştirilmesiyle gerçekleşir; “doğal tavır almanın” genel savının bir yana bırakılmasıyla, paranteze alınmasıyla gerçekleşir. Bu “dünyaya ilişkin her türlü varlık inancının ayraç içine alınması” “her türlü varlık bildiren yargı vermekten geri durma”dır (Husserl 2003:18).

Husserl, bu indirgmeden geriye kalanı “artık” yeni bir varlık alanı, kendinde “saf bilincin” oluşturduğu bir varlık alanı olarak tanımlamaktadır. Bu alana ancak “yargı vermekten geri durma yani doğal tavır alış paranteze alma” gerçekleştikten sonra girmek mümkün olmaktadır. Fenomenolojinin araştırma alanı işte bu varlık alanıdır yani “saf bilinç”tir (Husserl 2003:19). Ona göre, bilinç daima şeylerin, bir takım nesnelerin bilincidir. Bu anlamda bilinç aktörün kafasında değil, onun nesnelerle arasındaki ilişkilerde bulunan bir süreçtir, aktöre ait olmayan ilişkisel bir süreçtir. Buna bağlı olarak “anlam” nesnelerin tabiatında değil, aktörlerle olan ilişkilerindedir. Nesnelere anlam veren bir süreç olarak bilinç kavramı fenomenolojik sosyolojinin önemli bir dayanağıdır (Ritzer 1988:325-326).

Husserl’a göre, saf bilinç alanında objeleştirilen nesneler, yaşantı akışının öğeleri olarak bulunurlar; bu yaşantı akışında ve onun vasıtasıyla verilmişlik haline gelirler; bu yaşantıda varlık ve verilmişlik örtüşürler. Bu nedenle, bilince ona yabancı hiçbir şey gelmez. Ona göre, bilinç, bir yandan içine hiçbir şeyin giremeyeceği ve içinden hiçbir şeyin çıkamayacağı kendi içinde kapalı, saltık bir varlık bağlantısıdır. Husserl’de varolan olarak ortaya çıkabilecek her şey, varlıksal anlamını ve geçerliliğini yönelimsel olarak varsayılan bilinç yaşantısından alır. Bu anlamda varlıktan, yalnızca bilen, kavrayan bilinçle bağlantısında söz edilebilir. (Husserl 2003:19).

Husserl saf bilincin birimleri olarak ele aldığı deneyimleri yapıları ve işlevleri açısından çözümlemiştir. Her deneyimde “deneyimlenen şey” ya da “nesne” ile “deneyimleyen özne” ya da “Ben” kutbu olmak üzere iki uç bulunduğunu ifade etmiştir. Deneyimlerin işlevi ise bilinç nesnelerini kurmaktır. Husserl, bilinç yaşantılarının anlamlandırma işlevlerini en büyük sorun olarak niteler. Bu ise bilinç nesnelerinin kurulması sorunudur (Husserl 2003:19).

Husserl’in önerdiği fenomenolojinin görevi anlam ve nesne arasındaki karşılıklı ilişkileri araştırmaktır. Fenomenoloji bunu görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayırımı yaparak yerine getirir. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler. Ama her şeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; tümdengelimli kuram anlamında bir açıklamada bulunmaz (Husserl 2003: 26).

Husserl’in fenomenolojisinin önemli bir kavramı da yaşam dünyasıdır. Bu kavramla,

kültür fenomenolojisinin kendisinin temellendirilmesinde etkin unsur haline gelmiştir. Yaşam dünyası, ortak çevre, günlük yaşamımızın içinde geçtiği, yaşadığımız dünya olarak düşünülmüştür.

Yaşam dünyası yapılmış, olmuş bir dünyadır. Yaşam dünyası, insan dünyasıdır, kültür dünyasıdır. Yaşam dünyasına ve onun değişmeyen yapısına geri gitmeyi Husserl, indirgeme, yaşam dünyasına indirgeme diye adlandırır. Yaşam dünyası, olgusal ve antropolojik bir gerçekliktir. Bu şu anlama gelmektedir: Kim öznelliği ve yönelimselliği anlamak istiyorsa, onları insan kültürü olarak kökensel açığa çıkmalarında kavramak zorundadır. Bunun için her gün içinde bulunduğumuz bizi kuşatan dünyanın genel yapısının araştırılması gerekmektedir. Böylece fenomenolojinin ödevi, tüm yapısal bağlantıları içinde yaşam dünyasını oluşturan varlıkların genel öz öğretisi olarak bir yaşam dünyası ontolojisi geliştirmek olmalıdır. Tüm olan ve olması mümkün olan eylemlerin evreni olarak yaşam dünyası sürekli değişim içindedir ve kendi içinde yer alan özneler tarafından sürekli değişim içinde olan bir alan olarak kavranmaktadır. Ama yine de yaşam dünyası tüm göreliliklerin kendisine bağlı olduğu, kendisi görelili olmayan bir genel yapı taşımaktadır (Husserl 2003:22-23).

Kısacası, fenomenoloji, nesneleri algılayışımızdan bildiğimiz matematiksel formlere kadar tüm dünya deneyimimizin bilinç içinde ve bilinç tarafından kurulduğunu ileri sürer. Kuruluş sürecini anlamak için dünyaya ilişkin bildiklerimize başvurmamız ve o bilginin nasıl ya da hangi süreçlerle oluştuğuna yönelmemiz gerekir. Yani dünyaya ilişkin tüm bildiklerimizi yöneldiğimiz nesnenin gerçek bilgisine ulaşmak için parantez içerisine almamız gerekmektedir (Marshall 1999: 241).

Husserl'in en iyi bilinen sloganı "şeylere dönelim yeniden" çağrısıdır. Husserl fenomenolojisini; bilincin öznel kesinliğinden kişinin kendisine ilişkin nesnel bilgiye geçişini, bu bilincin kendi deneyini nasıl yaptığını göstererek betimler. Husserl için öncelikli olan şeylerin tüm önyargılarından arınmış ve kurtulmuş bilinçteki görüntüleri betimlemektir. Husserl "şeylere yeniden dönmek" girişimine ulaşmak için "bilginin kavranabilir en yüksek öncül varsayımlarına" ulaşmak gerektiğini vurgular (Bochenski 1997:166).

Bu çağrının sosyoloji açısından önemi; toplumsallaşmayla bizlere benimsetilen düşünceleri, kültürü paranteze alma çağrısı olmasından kaynaklanmaktadır.

Şöyle ki; her kültürde, her toplumda insanlara şeyleri nasıl kavrayacakları öğretilir. Bu, dünyanın algılanması ve yorumlanması ile bu dünya içinde yer almanın yollarıyla ilgili olan toplumsallaşmanın ayrılmaz bir parçasıdır. Toplumun üyeleri yani bizler dünyayı/dünyanın kısımlarını belli bir biçimde kavramak üzere yetiştiriliriz. Bu kavrayış biçimlerini düşünmeden benimser, onları "doğal" sayarız. Bize öğretilen toplumsallaşma yoluyla bize aktarılan düşünce kalıplarıyla dünyadaki yerimizi alırız. Başka bir ifadeyle fenomenoloji bu sorgulamadan, "doğal" olarak algıladığımız kalıpları

irdelememizi söyleyerek kalıpları doğrudan kabullenmememiz gerekliliğini vurgular. Kısacası, fenomenoloji, toplumsallaşma sürecinde bize aktarılan her türlü kültürel unsuru (kültür kalıbını) başka bir deyişle kültürümüzün tamamını, benimsetilen dünyayı görme ve algılama tarzımızı, ona karşı tavrımızı sorgulamamızı ister. Ancak belirtmek gerekir ki; fenomenolojinin bizden istediği kültürü hiçe saymak değil, kültürümüzün bize aktarılan etkisini paranteze almak, düşüncelerimizden ayırık tutmaktır. (Woff 1997: 498-499).

Böylece nesnelerin bize nasıl göründükleri, doğrudan doğruya kültürümüzün, dilimizin ve sahip olduğumuz diğer işaret sistemlerimizin oluşturduğu ince tabaka ya da örtü olmaksızın anlaşılabilir. Husserl'e göre, şeylerin nasıl göründüklerini saptamak demek, onların nasıl olduklarını da saptamak demektir. (Woff 1997: 499).

Husserl'in fenomenolojik yönteminin temellerini oluşturan bilinç, "doğal tavır alışı paranteze alma", "yaşam dünyası" ve "şeylere dönelim yeniden" çağrısı sosyolojide Alman idealizminin etkisinde kalarak anlamaya yönelik bir sosyoloji oluşturma gayretinde olan Max Weber'in sosyoloji için önerdiği tanımla kuramsal bir bağıntı içerisindedir. Weber'in sosyoloji için önerdiği tanım bu bağıntıyı açıkça ortaya koymaktadır: "Sosyoloji toplumsal davranışları yorumlayarak anlamak ve böylece bu davranışların oluşum ve etkilerine nedensel açıklamalar getirmek amacını güden bir bilim olarak anlaşılabilir". Bilindiği gibi Weber'e göre sosyoloji amaç ve niyetlere yönelerek anlamayı sağlarken toplumsal olaylara yönelerek de nedensel açıklamalar ortaya koyar. Ona göre, nedensel açıklamaları gerektiren sorular sorabilecek duruma gelmeden önce hakkında böyle sorular sorulacak konuyu anlamamız gerekir, yani o konuda yorumlar yapabilmemiz gerekir. Yani yorumlama açıklamadan önce gelir (Woff 1997:500).

Weberci sosyolojinin anlama talebi ve fenomenolojinin yeniden şeylere dönme talebi fenomenolojinin anlama talebini dile getirmesine dayanmaktadır. Bu yakınlık fenomenolojinin en büyük etkisini toplumbilim akımları arasında anlamaya yönelik sosyoloji akımı üzerinde yapmış olmasının bir açıklaması olabilir.

Fenomenolojinin anlama talebi ve Weber'in anlamaya yönelik bir sosyoloji talebi arasındaki köprüyü kuran kişi Husserl'in öğrencisi Alfred Schutz olmuştur.

Schultz, fenomenolojinin toplumsal bilimlere temel oluşturacağı anlayışıyla yazdığı "Sosyal Dünyanın Fenomenolojisi (1932)" adlı yapıtında; fenomenolojinin toplumsal dünyayı anlamada bize ne gibi bir bakış açısı kazandırabileceğini, bu dünyanın öznel anlamlarının biliminin yapılmasının mümkün olup olmadığını, gündelik yaşamımızda sürekli iç içe olduğumuz nesneleri ve onlara dair bilgilerimizi, farklılaşmış bir deneyim akımında nasıl kurduğumuzu sorgulamaktadır.

Ona göre, bilim adamının çalışma alanı olarak sosyal dünya, yapılaşmamış bir dünya değildir. Bu dünya, içinde yaşayan, düşünen ve eyleyen insanlar için bir anlam ve ilişki yapısına sahiptir. Gündelik yaşamın gerçekliğinin yapılarıyla içinde yaşadıkları

dünyayı önceden seçmiş ve yorumlamışlardır. Buradan hareketle oluşmuş olan düşünce nesneleri, onların davranışlarını belirlemekte ve eylemlerinin hedeflerine ilişkin tanımlar ortaya koymaktadır (Blaikie 1993:41).

Dolayısıyla sosyoloji toplumsal gerçekliği analiz etmek ve anlamak istiyorsa, sosyal gerçekliği kurmaya ve bir yandan bu gerçekliği anlamaya çalışan öznel eylem ve bilinçlerinden yola çıkmalıdır (Swingewood 1998:316). Çünkü ona göre, sosyal dünyada aktif rol oynayan aktörlerin eylemleri, sosyal dünyaya ilişkin kurgularınca sınırlandırılmaktadır (Ritzer 1988:330).

Schutz, sosyal gerçekliğin 4 farklı alanı olduğunu belirtir. Bunların her biri sosyal dünyanın soyutlamalarıdır. Bu 4 alan şunlardır: *Umwelt*; doğrudan deneyimlenen sosyal gerçeklik alanı, *mitwelt*; dolaylı olarak deneyimlenen sosyal gerçeklik alanı, *Folgewelt*; ardılların alanı ve *Vorwelt*; öncüllerin alanı.

Folgewelt, yani gelecek, yani ardılların alanı, Schutz'un çalışmasında tamamen artık bir kategoridir. Gelecek tamamen özgür ve belirsiz bir dünyadır ki bilimsel yasalarca kontrol altına alınamaz. Gelecek, sosyal bilimciler tarafından sadece çok genel bir biçimde önceden tahmin edilebilirdir ve hiçbir detayı resmedilemez. (Ritzer 1988:331).

Diğer yandan geçmiş, yani öncüllerin alanı, yani *volwelt*, tamamen belirlenmiştir. Burada özgürlük yoktur, çünkü onların eylemlerinin nedenleri, eylemleri ve eylemlerinin sonuçları oluşmuştur. Eylemlerinin belirliliğine rağmen öncüllerin çalışılması öznel bir sosyoloji için zorluklar yaratır. Daha önceki zamanlarda yaşamış insanların eylemlerini yorumlamak zordur, çünkü biz olasılıkla tarihe dönüp bakarken o zamanda etkili olmuş olan kategorilerden daha çok çağdaş düşünce kategorilerini kullanmak zorunda olacağız. Bu nedenle öznel bir geçmiş sosyolojisi mümkün olmasına rağmen yanlış yorumlama olasılığı büyüktür (Ritzer 1988:331).

Schutz için önemli olan, aktif aktörlerce yapılan sosyal dünyanın yorumlamalarına dayanan bir sosyoloji geliştirmektir. Ardılların yorumlarını bilmek zor, öncüllerin yorumlarını anlamak imkansızdır. Bununla beraber, dolaylı olarak deneyimlenen sosyal gerçekliği yani *mitwelt*'i anlamak ve hatta bizlerin ilişki içerisinde olduğu kişilerle gerçekleştirilen yüzyüze ilişkilerde karşımızdakilerin yorumlarını anlamak başka bir ifadeyle doğrudan deneyimlenen sosyal gerçekliği –*umwelt*- anlamak da mümkündür.

Doğrudan deneyimlenen sosyal gerçeklik alanları ve dolaylı olarak deneyimlenen sosyal gerçeklik alanları Schutz'un çalışmasında merkezi konumdadırlar. Sosyal gerçekliğin inşası mevcut deneyim alanları içinde gerçekleşir. Mevcut deneyim alanları içindeki aktör önemli bir özgürlük ve yaratıcılık imkanına sahiptir.

Ona göre, dolaylı olarak deneyimlenen sosyal gerçeklik alanı yani çağdaşların alanı ilişkilerin yaygınlığına bağlı olarak düzenlenmiş tabakalı bir dünyadır. Çünkü Schutz, bireyin etrafında yükselen toplumsal dünyanın, dolaylı ve kişisel ve tekil (aile ve

arkadaşlar gibi yakın ilişkiler –yüzyüze ilişki alanları-)olandan, dolaylı ve daha anonim “Onlar”a (çağdaşlar, öncüller ve ardıl ilişkiler) kadar uzanan bir ilişkiler ağından meydana geldiğini belirtmiştir. Onun temel inceleme alanı, bilgi kaynağı tekil özelliklerden daha çok, tipik özelliklere dayalı çıkarsama ve söylemlere bağlı olan çağdaşların alanı yani dolaylı olarak deneyimlenen sosyal gerçeklik alanıdır (Ritzer 1988:332).

Schutz’a göre gündelik yaşam ya da yaşam dünyası, kesintisiz bir deneyim ve eylem akışıdır. Dolayısıyla Schutz öncelikle, bu eylem akışı içindeki, gündelik yaşamdan, sağduyudan, sıradan bireylerin deneyimlerinden yola çıkmıştır. Ona göre, sosyolojinin başlangıcı, toplumsal gerçekliğin “olduğu haliyle” apaçık doğasından hareket etmelidir (Swingewood 1998:316). Schutz’un önerdiği Husserl yorumuna göre, ayraçlar arasına alma süreci, olağan olarak dışımızda ve tam görüldüğü gibi olduğunu kabullendiğimiz dünyanın gerçek varlığı ile ilgili her türlü yargının yani “toplumsal dünyanın görüldüğünden farklı olduğu” şüphesinin askıya alınmasıdır (Woff 1997:503).

Schutz, Weber’in sosyolojiye kazandırdığı “anlama (verstehen)” kavramının üç farklı kullanım çeşidini belirleyerek, kavramın sosyal bilimlerdeki rolüne ilişkin tartışmaları sürdürmüştür. Kavram ilk olarak, “anlama nasıl mümkündür?” sorusundaki epistemolojik problem; ikinci olarak, sosyal bilimlere özgü bir yöntem; üçüncü olarak da sosyal aktörlerin sosyal dünyayla ilgilendiği bir deneyim formu anlamına gelmektedir (Blaikie 1993:43).

Schutz’a göre, “anlama” sosyolog tarafından kullanılan bir yöntem değil, sosyo-kültürel dünyanın anlaşılmasını sağlayan genel bir deneyim formudur. Bir deneyim formu olarak anlama, doğal gündelik dünyadaki öğrenme süreçlerinin bir sonucu olarak aktörler tarafından elde edilmektedir (Blaikie 1993:44).

“Schutz’un yaşam dünyası tanımında vurgulanan nokta, paylaşılan anlamların önemi, dünyanın bizim olduğu düşüncesi ve karşılıklı semboller aracılığıyla dilsel bir topluluğun varolmasıdır: “Gündelik dünyamız, başlangıçtan beri, öznelarası bir kültür dünyasıdır. Öznelarası bir dünyadır, çünkü biz bu dünyada başka insanlarla bir arada yaşıyoruz; ortak etkiler ve çalışmalarla, başkalarını anlayarak ve başkaları için bir anlama nesnesi olarak onlara bağlıyız. Bir kültür dünyasıdır, çünkü, başından beri yaşam dünyası bizim için bir anlamlamalar evreni, yani, yorumlamak zorunda olduğumuz bir anlam çerçevesi, bu yaşam dünyasında yalnızca eylemlerimizle kurumsallaştırdığımız, birbiriyle ilişkili anlamlar çerçevesidir. Yine bir kültür dünyasıdır, çünkü onun, geleneklerde ve alışkanlıklarda karşımıza çıkan tarihselliğinin daima bilincindeyizdir. İlişkide olduğumuz insanlar, benim türümde, benim arkadaşlarım ya da yabancılarıdır. Dil, benim açımdan felsefi ya da gramatik düşüncelerin bir alt katmanı değil, niyetlerimi ifade etmenin ya da Başkalarının niyetlerini anlamamın bir aracıdır. Başkalarıyla kurulan bu ilişki, özgül anlamına yalnızca bana başvurarak anlaşılabilir ve ben bunu “Biz” sözcüğü ile adlandırıyorum” (Swingewood 1998:317-318).

“Biz” ilişkisi, birbirimizin varlığının farkında olmamızı, ayrıca hepimizin diğerlerinin farkında olduğunu bilmemizi gerektirmektedir.

Özneler-arası ve başkaları ile paylaşılan dünyada aktör, eylemlerin içeriğini yorumlamayı öğrenerek başkalarının eylemlerini anlamak zorundadır. Bunu yapmak, bireyin içinde yaşadığı toplumsal dünyayı, ideal tipler ya da tipleştirme türünde “anamlı dizilişler”e göre yapılandırmasını sağlayan ortak bilgi ve anlama birikimi gerektirmektedir (Swingewood 1998:316). Bilgi birikimi, zamanla “tortu halinde çöken” yaşam dünyasının kültürü içinde yoğunlaşan ve dil aracılığıyla iletilen bireysel deneyime dayalıdır. Aktörün bilgi birikimi, basitçe verilir, pratiktir ve dünyanın nasıl işlediğiyle ilişkilidir. Schutz bilgiyi, genellikle pratik nitelikteki, bir bireyin tasarısıyla bağlantılı olan çıkarlarla tanımlamıştır (Schutz 1970:74-75).

Tipleştirmeler bir bütün olarak kültürde varolan eylemler için reçeteler olarak tanımlanabilir. İnsanlar sosyalleşme sürecinde bu reçeteleri öğrenirler, bunlar tipik durumlar için tipik eylemlerdir ve aktörler bu durumlarda tipik olduğunu öğrendikleri eylemleri kullanırlar. Verili herhangi bir durumda daha önceki deneyimlerde kurulmuş tipler aracılığıyla eylemlerini belirlerler (Schutz ve Luckmann 1973: 229). Bu tipleştirmeler sosyal bilgi birikiminin parçasıdır ve aktörler sosyalizasyonun bir sonucu olarak bu tipleştirmelerin büyük bir kısmını zihinlerinde taşırlar (Ritzer 1988:333). Anlaşılabileceği gibi toplumsal yaşamda etkileşim halinde bulunan aktörler, kişiler ve eylemler hakkında tipleştirmeler kullanırlar. Bu noktada Schutz, sosyal bilimcilerin tipleştirmelerini, sosyal aktörlerin inşası olan sosyal gerçekliğin, gündelik tipleştirmelerinden ayırmış ve sosyal bilimcilerin ikincil düzey tipleştirmelerinin aktörlerin birincil düzey tipleştirmelerinden türetilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Blaikie 1993:79).

Bilincin temel eylemi olan birinci dereceden yani aktörlerin gündelik yaşamda inşa edip kullandıkları tipleştirmeler; sosyal etkileşimin katılımcıları tarafından etkileşimi mümkün ve anlaşılabilir kılma için kurulur ve gündelik bilgilerin sosyal birikiminden oluşur. Başka bir deyişle, deneyim akışındaki tipik ve sürekli unsurları bir araya getirir, şeylerin ve insanların tipik modellerini inşa eder ve ortak toplumsal dünya kurar. Sosyologun işi olan ikinci dereceden tipleştirmeler yani aktörlerin kendi etkinliklerini açıkladığı-birinci dereceden- kuramlara dayalı olarak kurulan tipleştirmeler, bir sosyal bilimsel problemle uğraşmak için inşa edilirler ve kabul edilmiş, mevcut sosyal bilimsel bilgi birikimiyle ilişkilendirilmeleri gerekir (Schutz 1970:283).

Schutz, aktörlerin birincil tipleştirmelerinin toplumsal dünyada mevcut sosyal güçler tarafından sınırlandırıldığına dikkat çeker. Dolayısıyla ona göre, sosyal eylemin ideal tiplerinin kurulmasında, sosyal bilimciler dikkatlerini sosyal hayatın tipik görünüşlerine ve mevcut sosyal güçlere odaklamak zorundadırlar.

İdeal tiplerin inşası ise keyfî bir süreç değildir. Öznel anlamları yansıtabilmeleri için ideal tipler şu kriterleri sağlamalıdır (Schutz 1970:278-279; Ritzer 1988:334).

- a. İlgililik önermesi: Weber'i takip ederek Schutz, ideal tip, sorgulanan sosyal problemin neyinin çalışılacağını ve ona nasıl yaklaşılabileceğini belirlemelidir, demektedir.
- b. Yeterlilik önermesi: Bu önermeye göre, ideal tipler, sosyal bilimciler tarafından inşa edilmiş ideal tiplere benzeyen, aktörlerin yaşam dünyasındaki davranışlarınca inşa edilirler.
- c. Mantıksal Tutarlılık önermesi: İdeal tipler, formal mantığın prensipleriyle uyumlu olmak zorundadır. Bu önermenin yerine getirilmesi, sosyal bilimciler tarafından inşa edilen düşünülmüş nesnelerin nesnel gerçekliğinin sağlanmasıyla mümkündür.
- d. Uygunluk önermesi: İnşa edilmiş tipler bilimsel bilgi birikimiyle uyumlu olmak zorundadır veya uyum söz konusu değil ise bunun nedeni açıklanmalıdır.
- e. Öznel Yorumlama Önermesi: Sosyal dünya modeli gerçek aktörlerin sahip olduğu davranışların öznel anlamına karşılık gelmek zorundadır.

Daha öncede değindiğimiz gibi, bu ideal tipler, günlük hayatta yapılan sağduyu tiplerinin üstüne kurulmuşlardır. Sosyolojinin yapması gereken aktif öznel deneyimlerinin bu ideal tipler aracılığıyla anlamlandırılması ve sosyal bilimcinin bu anlamlandırma sürecinde kendi deneyimlerine dayalı tipleştirmelerini parantez içine alarak, karşısındakinin sosyal gerçekliğe dayalı tipleştirmeleri üzerinden onun eylemlerini anlamlandırmaya çalışmaktır.

Sonuç olarak, bilimin nesnesinin ne olması gerektiğine ilişkin tartışmalar uzun bir geçmişe sahiptir. Özellikle sosyal bilimlerin araştırma nesnesi ve araştırma yöntemi üzerine yapılan tartışmalar hala devam etmektedir. Bir sosyal bilim olarak 20. yüzyılda kurumsallaşan sosyoloji, uzunca bir dönem bireyin üstünde, onu etkileyen bir toplum kabulünde olmuş ve doğa bilimlerin araştırma yöntemlerini kullanmıştır. Bilim felsefesinin bilimin nesnesine ilişkin tartışmaları özellikle sosyal bilimlerin alanında pek çok açılıma yol gösterici olmuştur. Bu açılımlardan fenomenoloji birey, aktif özne, toplumu kuran ve ondan etkilenen birey gibi kavramlarla sosyoloji için yeni bir çığır açmıştır.

Günümüzde Schutz'un geliştirdiği anlamda bir fenomenolojik sosyoloji yapılmıyor olmakla birlikte, onun tanımlamalarının ve kavramsallaştırmalarının etkisiyle gelişen etnometodoloji ve özellikle Berger ve Luckman'ın öncülüğünü yaptığı "Constructionism" etkili birer yorumlayıcı sosyoloji akımıdır.

Bu teoriler sosyolojide hem araştırma nesnesine ilişkin hem de araştırma yöntemlerine ilişkin tartışmalara yeni boyutlar kazandırmış ve artık günümüzde sosyal bilimlerin nitel araştırmalara yönelmelerine öncülük etmiştir.

Kaynakça

- BLAİKIE, Norman. *Approaches to Social Enquiry*, Oxford: Polity Pres, 1993.
- BOCHENSKI, J. M. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (1947) (Çev: Serdar F. Kırkoğlu), İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev: Harun Tepe), Ankara: Bilim ve Sanat, 2003.
- KEAT, R. ve J. URRY. *Bilim Olarak Sosyal Teori*, (Çev: Nilgün Çelebi), Ankara: İmge Yayınevi, 1994.
- MARSHALL, Gordon (ed.). *Sosyoloji Sözlüğü*, (1994), (Çev: O. Akınhay ve D. Kömürcü), Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999.
- ÖZLEM, Doğan. “Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimler Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, Bahar 1998: 7-39.
- POLOMA, Margaret. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev: Hayriye Erbaş), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- RITZER, George. *Sociological Theory*, New York: Alfred Knopf, 1988.
- SCHUTZ, Alfred. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- SCHUTZ, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*, Evanston: Northwestern Univ. Pres, 1932/1967.
- SCHUTZ, Alfred. On Phenomenology and Social Relations, Helmunt Wagner (ed.), Chicago: Chicago Univ. Pres, 1970.
- SCHUTZ, A. ve T. LUCKMANN. *The Structure of the Life World*, Evanston: Northwestern Univ. Pres, 1973
- SWINGWOOD, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (1991), (Çev: Osman Akınhay), Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1998.
- WOFF, Kurt. “Fenomenoloji ve Sosyoloji”, (Çev: Harun Kızıltepe), T. Bottomore ve R. Nispet (ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997: 497-553.

Bütünselci Bir Sosyal Bilim Projesi

Pierre Bourdieu ve Bilimsel Eylemin Üçlü

Epistemolojik Hiyerarşisi¹

Güney Çeğin²

Bu çalışma sosyoloji literatüründe yapısal-inşacılık akımının³ en önemli temsilcisi olarak tanınan Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün "kuvvetle bilimsel" bilgi üretimi modelinden hareketle, Bourdieu'nün üretken yapısalcılığının (*generative structuralism*) doğa bilimlerindeki ilişkisel anlayışı sistematik olarak sosyal bilimlere aktarma girişimine ve hemen her çalışmasında izlediği bir strateji olan *bilimsel eylemin üçlü epistemolojik hiyerarşisine* odaklanacaktır. Zira Bourdieu'nün sosyolojik projesini sınıflandırmak hiç de kolay değildir; çünkü Bourdieu disiplinlerin -sosyoloji, antropoloji, eğitim, kültür tarihi, sanat, bilim, dilbilim ve felsefenin- sınırlarını aşmak suretiyle empirik ve kavramsal bir araştırma tasarımı devreye sokar (Turner, 1991: 509). En temelde bir pratik bilimi ve (hem Kantçı hem de Marksist anlamda) bir egemenlik eleştirisi geliştiren Bourdieu'nün meşakkatli bilimsel üretimini incelemek isteyen araştırmacıyı bekleyen asıl zorluk ise, özgün sosyolojik projesinin, farklı geleneklerden beslenerek oluşmuş olmasıdır: Sosyolojinin kutsal kurucu üçlüsü (Marx, Weber, Durkheim), Mauss, Levi-Strauss, Elias, Mannheim ve Goffman,

1 Bu çalışmanın oluşumu sırasında eleştirisi, desteği ve tercüme katkılarıyla sayın Ümit Tatlıcan hocama teşekkürü bir borç bilirim.

2 Pamukkale Üniversitesi, Sosyoloji.

3 Bilindiği üzere, günümüz sosyal bilimlerinde, anahtar metodolojik konuların başında 'inşacılık' (konstruktivizm) gelmektedir. Bu anlayışın temel figürlerinden sayılan Karl Mannheim'ın formülasyonu, bu yaklaşımı anlamamızda yardımcı olabilir: Bir toplumda üretilen bilgi, o toplumun kültüründe ve sınıflarında, üreticinin yerinin ürünü ve işlevi olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda gerçeklik, toplumsalın kendini konumladığı yerin (*location*) ürünüdür. Örneğin İdeoloji ve sosyal kanaatler, toplumsal olanca *inşa* edilir. Bu yaklaşıma katkısı Alain Touraine ve Ulrich Beck'ten daha fazla olan Bourdieu, nesnel yapıların toplumsal dünyasında bir varlık olarak yapısalcılığı ve yapısalıcıyı tanımlayarak işe başlamıştır: Nesnel yapılar, bilinçliliğin ve failerin arzularının özerkliği olan toplumsal dünyanın varlığı ve hatta onların pratiklerinin ve temsillerinin zorunluluğu veya rehberlik etme yeteneğidir. Sosyal bilimler görünüşte uzlaştırılamaz bakış açıları olarak sunulan *öznellik* ve *nesnellilik* arasında gldip gelmektedir. Bourdieu'nün yapısal-inşacılık yaklaşımı, her ikisini de (öznellik-nesnellilik) aşma girişiminin bir tezahürüdür. Bunu da; bir sosyal durumun süre gelen tecrübeleriyle başlanan değerlendirici ve bilişsel yapılar olarak ve değerlendirme ve algının modellerinin bir sistemi olarak *habitus*larıyla ve durumlarıyla (onunla birleştirilen ilgi anlamında) failerin temsilini değiştiren halini koruyarak her ikisine de üstünlük sağlamaya girişen bir şey olarak resmeder. Toplumsal dünya bütünüyle yapısal olmaktan öylesine uzaktır ki, sosyal bilim gerçeklikte kurulduğu kadarıyla dönüşümsel olabilir. Sosyal bilim için kurtarıcı bir rolün işlevini her fırsatta dile getiren Bourdieu, müdahaleci yaklaşımla dönüşümün teorisini olarak karşımıza çıkar.

fenomenoloji, dil felsefesi (Wittgenstein, Austin) ve elbette en önemlisi neo-Kantçı epistemoloji (Bachelard ve Cassirer) bunlardan yalnızca ilk akla gelenleridir. Ancak burada Bourdieu'nün karmaşık ve sürekli değişen bir yapıya sahip projesinin ana hatlarını vermek niyetinde değilim, aksine Bourdieu'nün Bachelard ve Cassirer ile olan ilişkisinden devşirdiği fikirlerle örülmüş olan meta-kuramsal bilgi sosyolojisinin araştırma zanaatı üzerine odaklanacağım.

Frederich Vanderberghe'in çözümlemesini (2000) çıkış noktası olarak alırsak, Bourdieu'nün araştırma tasarımıyla ilgili odağında Gaston Bachelard'ın rasyonalizmi ve Ernest Cassirer'in ilişkiselselciliği vardır. Bu iki etkiye ilaveten Bourdieu sosyolojik bir kültürel malların üretimi, dolaşımı ve tüketimi alanları sosyolojisini üreten *meta-kuramsal bir bilgi sosyolojisi* inşa eder. Özünde yapısalcı olan bu bilgi sosyolojisi, *non-pozitivist* bir doğa bilimleri epistemolojisi üzerinden natüralist bir sosyal bilim imkânını araştırır. Bu imkân bizi "Toplum hangi ölçüde doğa gibi araştırılabilir?" sorusuna götürür ki -bu sorunun cevabına ilişkin sosyal teori tarihinde rakip iki ana akım ön plana çıkmıştır: Felsefi kökenleri Hume, Comte, Mach ve Viyana çevresinde bulunan *pozitivist anlayış* ve ona karşı olarak felsefi kökenlerini Vico, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl ve Wittgenstein da bulan *hermeneutik gelenek*.

Bu geleneklerin Bourdieu'ye göre ortak hatası, doğa bilimleri epistemolojisini yanlış biçimde ortaya koyarak, pozitivist bir doğa bilim açıklamasını ve empirist bir ontolojiyi kabul etmeleridir. Bu eksende Bourdieu "*epistemolojik sorunlarla neredeyse takıntılı bir meşguliyet*" olarak tasvir ettiği şeyi oluşturan felsefi bir "tarihsel epistemoloji"⁴ geleneğine yönelir (Bourdieu, Passeron ve Chamboredon, 1968/1991: 197). Kuhn'un paradigma teorisinin temsil ettiği sonraki çoğu fikre zemin hazırlayan tarihselci epistemolojistler, hakikati gündelik ve bilimsel ortak-duyunun (*commonsense*) yarattığı ön-yargıları gidermeyi amaçlayan sonsuz bir girişim içinde 'düzeltilen hata' olarak görür. Teorik biçimcilik kadar empirik işlemselcilikten de aynı ölçüde uzak duran bu gelenek, gerçeklerin zorunlu olarak teori-yüklü olduğunu, yasalarınca her zaman '*geçici olarak sabitleştirilmiş hipotezler*'den başka bir şey olmadıklarını ve bundan ötürü rasyonel bilginin tartışmalı kolektif bir akıl yürütme ve karşılıklı kontrol aracılığıyla ilerlediğini öğretir. Ve bu ekol, kavramları statik tanımların değil,

4 Dünya sosyal bilimleri yarım asırdır pozitivist bir bilim felsefesinin dönüşü olan Amerikan sosyal bilimleri tarafından tahakküm altındadır. Alman dünyasında, Dilthey'den Husserl ve Gadamer'e uzanan bir hermeneutik gelenek ve Frankfurt okulunun eleştirel kuramı, Weber ve Simmel'in Neo-Kantçı sosyolojisi (bunlara sosyolojik bir dal olarak etnometodoloji ve fenomenoloji de eklenebilir) tarafından temsil edilen *Geisteswissenschaften*, pozitivistme karşı koruyucu bir kalkan vazifesi görmüştür. Bunu sosyolojinin Fransız ekolü ile kıyaslırsak, tarihselci akılcılığın doğuşu farklı bir atmosferde gelişmiştir ki, bu durum Condorcet ve Comte kaynaklı olup *Annee Sociologique* grubu ve Durkheim tarafından ilk kez sosyolojik hale getirilmiştir ve Jean Cavailles, Alexander Koyre, Georges Canguilhem ve Gaston Bachelard'ın 'kavram felsefesi' kılığında savaş sonrası dönemde yeniden kendini göstermiştir. Bu epistemolojik gelenek çift-marginalitesinden ötürü Fransa dışında az bilinir: Avrupa'da fenomenoloji ve daha sonra yapıbozumculuk tarafından koz olarak kullanılır; Amerika ve İngiltere'de ise analitik felsefe tarafından dışlanmıştır. Johan Heilbron, Bourdieu'yu bu çatallaşan soy kütükte bir yere yerleştirmenin yanı sıra, onu diğerlerinden bir noktada ayırır: kısacası Bourdieu 'tarihsel epistemoloji' geleneği sayesinde, post-modernist belirsizlik ve modernist kesinlik arasındaki yanlış karşıtlığın temelinden önceden ayırdığı bu 'yapısal kuşkuculuğun' yeni bir dalını harekete geçirmektedir (Wacquant, 1999).

aksine onların somut kullanımları, karşılıklı ilişkileri ve araştırma girişimindeki etkilerinin karakterize ettiğini ısrarla vurgular. Zira bilim dünyayı yansıtmaz; o maddi bir 'saflaştırılmış nesneler' üretimi etkinliğidir (Wacquant, 1998).

Bourdieu, ilk kez 1968'de yayımlanan sosyolojik epistemoloji hakkında bir başyapıt olan *Sosyoloji Zanaatı*'nda (*The Craft of Sociology*) bu 'uygulamalı rasyonalizm'i ya da başka bir deyişle 'rasyonel materyalizm'i toplum araştırmasına tahvil eder.⁵ Herhangi bilimsel bir nesne gibi sosyolojik olgular da sosyal gerçeklik içinde önceden hazır verili şeyler değildir; sosyal gerçeklik "ele geçirilmeli, inşa edilmeli ve tasvir edilmeli"dir (Bourdieu, Passeron ve Chamboredon, 1968/1991: 24). Bourdieu, empirik kayıtları kavramsal inşaya tâbi kılan ve kavramsal inşayı gündelik algılardan kopmaya zorlayan bu 'epistemolojik hiyerarşi'yi onaylar. İstatistiksel ölçüm, mantıksal ve kavramsal eleştiri ve kavramlar ve sorunsalların soykütüğü 'spontane sosyoloji'yle gerekli kopuşu sağlamanın ve Durkheimci 'bilinç-dışılık ilkesi'ni -yani, toplumsal olguların nedenlerinin bireylerin bilinçlerinde değil, aksine onların içinde yer aldıkları nesnel ilişkiler sisteminde bulunabileceği ilkesini- gerçekleştirmenin üç aracıdır.

Üç Araç ve Sosyolojik Nesnenin İnşası

Bourdieu, Marcel Mauss'un "*sosyoloji bütünsel toplumsal olguları inşa etmelidir*" sözünden hareketle, bugün sosyal bilimleri tehdit eden ve birbirine karşıt görünen ancak birbirini tamamlayan iki evrim tarzından kaçınmak gerektiğini düşünür: *metodolojizm ve teorısizim*. Metodolojizmi, yöntem üzerine düşünümün, bilimsel çalışmada etkin kullanımından ayrılması ve yöntemi yöntem için geliştirmek biçiminde tanımlayabiliriz. Bourdieu, "yöntembilim"de, yöntemi bilimsel nesneden kopararak yöntemin teorik inşası sorununu göstergelerin ve gözlemlerin teknik kullanımına indirgeyen bir "akademizm formu" görür. Metodolojik fetişizm, önceden inşa edilmiş nesneleri bilim kisvesine büründürmeye mahkûmdur ve bilimsel bir miyopluga düşme tehlikesi vardır.⁶ Bu durum da doğal olarak sosyal bilimciyi "sanat için sanat"a götüren bir metodolojik emperyalizme dönüşür. Ancak burada savunulan argümanın Paul Feyerabend'in epistemolojik anarşizmiyle bir ilgisi yoktur.⁷ Daha çok, kullanılacak yöntemler yelpazesinin ele alınan soruna uygun olması ve sorunu çözmek için açılım gösterirken bir düşünüm nesnesi haline gelmesi savunulmaktadır. Bilimsel nesnenin inşası, nesnenin inşasının araçlarından ve onların eleştirilerinden ayrılamaz. Dolayısıyla teorinin pratik boyutuna değer kazandırmak ve kurumlaşmış teori kurumunu aşındırmak gerekir. Bugün entelektüel ortam "gösterişçi teoriler"den

5 Bourdieu'nün bu tavrı, kitabın temel önermelerini örnekleyen bilim felsefesi yazarlarının tercihinde de daha da net ortaya çıkar: 45 seçme yazının beşi Bachelard'a, dördü Canguilhem'e aittir (buna karşılık Durkheim'den altı, Weber'den üç ve Marx'tan iki yazı alınmıştır).

6 Ayrıntılı bilgi için bkz. Bourdieu, Pierre (with L. Boltanski, M. de Saint Martin) (1973) '*Les Stratégies de reconversion: les classes sociales et le système d'enseignement*', *Information sur les Sciences Sociales* 12(5): 61-113.

7 Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Güney Çeğin, "*Epistemolojik Anarşizmi Anlamak: Bilimizm ve Metodizm Tatışmalarına Bir Bakış*", *Anarşizm Özel sayısı, Düşünen Siyaset*, Sayı:11.

geçilmemektedir. Oysa kavramlarla ilişki pragmatik olmalıdır; tıpkı Wittgenstein'in kavramlara problemleri çözmeye yardım eden bir "alet kutusu" muamelesi yapması gibi. Bugün modern toplumsal teorinin zaafı, sosyolojik nesnenin inşa sürecinin momentlerini farklı uzmanlıklara ayıran, şeyleştiren ve parçalayan bilimsel çalışmanın toplumsal işbölümünün sonucudur.

Bu bağlamda Bourdieu'ye göre bir bilimsel araştırmanın en önemli işlemi "*bilimsel nesnenin inşa edilme süreci*"dir. Ne var ki teori ile metodoloji arasındaki karşıtlık çerçevesinde kurulan başat geleneğin en fazla göz ardı ettiği işlem de budur. Bir tarafta teorisist teori paradigması yani temel sosyoloji eserlerinin saf teorik bir biçimde derlenmesiyle oluşturulmuş kavramsal eritme potası vardır, öte tarafta da bir kurallar katalogu olan metodoloji. Bu ayrımı bir epistemolojik karşıtlık kurar: Belirli bir anda bilimde toplumsal işbölümünü oluşturan karşıtlık. Ancak Bourdieu'ye göre en "empirik" teknik tercihler bile nesnenin inşasında "teorik" tercihlerden ayrılmaz. Çünkü bir dizi teorik varsayımdan türetilen hipotezlerin bir işlevi olan bir empirik veri kanıt (*evidence*) olarak iş görebilir. Oysa çoğu zaman neyin "kanıt" olarak kabul edileceği aşikârmiş gibi görülür. Bu, çoğu zaman eğitimle dayatılan ve aşılana bir kültürel rutin'in sonucudur (Bourdieu ve Wacquant, 2003). En kesin işlem nesnenin inşasına gelindiğinde, Loic Wacquant'a göre Bourdieu'yü üç ilişkili ilke yönlendirir (1998):

1) Metodolojik Çoktanrıcılık: Gözlem ve doğrulama sürecini hâlihazırdaki probleme en uygun biçimde uygulamak ve muhtelif yöntemlerle elde edilen sonuçlarla sürekli yüzleşmek. Örneğin Bourdieu, *Devlet Soyluları*'nda (*State Nobility*), anket verilerinin tablo ve faktör analizleri, tarihsel yatkınlıkların (*dispositions*) arşiv açıklamaları, hastalıklar bilimi, söylem ve belge analizi, alan görüşmeleri ve etnografik tasvirleri bir araya getirir.

2) Epistemik Dikkat: İkinci bir ilke, bize, kaynakların derlenmesi ve soru kâğıtlarının tasarlanmasından nüfuslar, örneklemeler ve değişkenlerin tanımlanmasına, talimatların kodlanması, görüşmeler, gözlemler ve kayıtların gerçekleştirilmesine kadar, *bütün işlemlere karşı eşit epistemik dikkati* emreder. Zira her araştırma edimi, tamamen bu araştırmayı yönlendiren ve yöneten teorik bir çerçeve içinde yer alır. Bu, teori ve yöntem arasında organik bir ilişkiyi ve gerçek bir kaynaşmayı zorunlu kılar.

3) Metodolojik Refleksivite: Gerçekleştirildiği her somut adımda yöntemin sürekli sorgulanması (özellikle bkz. Bourdieu, 1984/1988, Bölüm I, 'Yakılacak Bir Kitap'). Zira üç temel sosyal bilimsel muhakeme anı, yani kopuş, inşa ve doğrulama süreçleri nasıl birbirinden ayrılmıyorsa, nesnenin inşası da tek hamlede başarılamaz. Daha ziyade, teori ve doğrulamanın diyalektiği araştırmanın her adımında sürekli tekrarlanır. O sadece, Bachelard'ın deyimiyle, 'üçüncü dereceden gözetim'le uygulanabilir, yani sosyolog bir toplum bilimi şeklinde karşısına çıkan birçok engeli aşmayı umut edebilir.

Böylece Bourdieu'nün en temelde nesnelcilik ve öznelcilik karşıtlığını aşma girişimi⁸, iki metodolojik düşünceyle sonuçlanır. İlk olarak, onun araştırması 'katılımcı gözlem' olarak adlandırdığı şeyi hedefler. Yani, araştırmacı ilk olarak araştırma nesnesini nesnelleştirir, ardından bu nesnelleştirmenin geçerliliğini ve ön-kabullerini dikkatle araştırır ve son olarak, insanların doğaçlamaları ve ustaca icraatlarını göz önüne alır. İkinci olaraksa araştırmacı ve araştırma nesnesi ayrımını aşmaya çalışır. Yani, sosyal bilimler bizzat yapısal koşullar ve güç mücadelelerine gömüldüğü için, araştırmacı kendi pratiklerine karşı da eleştirel bir tutum içinde olmalıdır. Bu yüzden, onun 'refleksif sosyoloji'si tam da bu eleştirel mesafeyi sağlamayı hedefler (Baert, 1998: 29-31).

Sonuç olarak Bourdieu, bize eleştirel bir sosyal teorinin, öncelikle, mevcut sosyolojik kategorilerin eleştirisinden geçtiğini hatırlatarak, sadece 'gerçek olan' değil ancak 'mümkün olan' dolayımında da toplumsal yaşamın içkin bir analizi üzerinde yoğunlaşır. Bu tarz bir kuram aracılığıyla belki de bugün yaşanan farklılıkları ve çeşitlilikleri-postmodern jargonu kullanma cazibesine kapılmadan-anlamaya dair süreçsel bir yaklaşım kullanmak imkân dâhilinde olacaktır. Farklılıkları süreçler içinde analiz etmek, Bourdieu'nün ifadesiyle "*dışsallığın içselleştirilmesini ve içselliğin dışsallaştırılması diyalektiğini*" (1999: 84) onaylamakla gerçekleşebilir ancak. Dolayısıyla durmadan derisini değiştiren toplumsal evreni anlama noktasında teorisyenin yapması gereken, insanın fenomenolojik tecrübelerini ve pratik eylemlerini de göz önünde tutmak ve teorinin soyut, empirik malzemenin de somut olduğu anlayışını yıkmaktır. Bu tarz bir eleştirel duruşun gerçekleşmesi için aşağıda sıralanan noktalarla ilgili olarak Craig Calhoun'un (1995 ve Erol, 1997) Bourdieu'den mülhem önerileriyle yazıya bir son verelim:

- 1) Kuramcının içinde yaşadığı toplumsal dünya ile eleştirel olarak angaje olması ve içinde yaşadığı evreni 'denatüralize' etmeye çalışması,
- 2) Kuramcının kendi entelektüel pratiğinin temelinde yatan tarihsel ve kültürel koşulları izah etmesi; bununla beraber tarihin tekilliklerini anlamaya çalışması,
- 3) Kuramcının kendi algılayış tarzına ilişkin kavramsal bir çerçevenin eleştirel olarak yeniden ele alınması.

8 Sosyal bilimleri örseleyen kalıcı çatışkı noktalarını (öznelci ve nesnelci bilgi tarzları arasındaki uyumsuzluk, simgesel olan ile maddi olanın analizinin ayrılığı, teori ve empirik inceleme arasındaki daimi ayrım gibi) aşmaya çalışan Bourdieu, anti-Kartezyen bir ontoloji temelinde, sosyolojinin aşınarak bir taraftan somut yapıların nesnelci fiziğine, diğer taraftan da zihinsel formların yapısalci fenomenolojisine indirgenmesini, bunların ikisini de kapsayabilen genetik/oluşumsal bir yapısalcilik vasıtasıyla aşmaya çalışır (Bourdieu ve Wacquant, 2004: 16-17).

Kaynakça

- Baert, Patrick, 'Bourdieu's genetic structuralism', *Social Theory in the Twentieth Century*, Polity Press, 1998.
- Bourdieu, Pierre (Jean-Claude Passeron ve Jean-Claude Chamboredon ile), *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, New York and Berlin: Aldine de Gruyter, 1968/1991.
- Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press, 1984/1988.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press., 1999.
- Bourdieu, Pierre ve Loic Wacquant, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yay., İst., 2003.
- Calhoun, Craig, *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, (der.) Charles Lemert, Cambridge: Cambridge University Press., 1995.
- Erol, N., 'Eleştirel Sosyal Teori: Kültür, Tarih ve Fark Sorunu', *Toplum ve Bilim*, 72 Bahar, İstanbul: Birikim Yayınları, 1997.
- Turner, Jonathan H., 'Constructivist Structuralism: Pierre Bourdieu', *The Structure of Sociological Theory*, Wadsworth Publishing Company, Fifth Edition, 1991.
- Vanderberghe, Frédéric, 'The Real Is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism, *Pierre Bourdieu Volume I.*, edited by Derek Robbins, (London: Sage Publications), 2000.
- Wacquant, Loic, 'Pierre Bourdieu', *Key Sociological Thinkers*, (ed.) Rob Stones, Macmillan Press Ltd., 1998.
- Wacquant, Loic, 'The Doubled-Edge Sword of Reason. The Scholar's Predicament and the Sociologist Mission', *European Journal of Social Theory*, 2(3), 1999.

Değişen Nedensellik: Neden mi Niçin mi?

Nilgün Çelebi¹

Giriş

Bu çalışmada “nedensellik” üzerinden sosyoloji ve felsefe arası, “kamusal-özel ayrımı” üzerinden de sosyoloji ve siyaset bilimi arası yakınlık konu edilmektedir. Çalışmada önce, alışlagelen “nedensellik”e bir müdahale yapılmakta, sonra bunun “kamusal-özel ayrımı”ndaki uzantısına dikkat çekilmekte, daha sonra da bu müdahalelerin sosyoloji, felsefe ve siyaset biliminin birlikteliği nosyonuna getirdiği açılımlara dikkat çekilmektedir. Çalışmanın yakın amacı; “nedensellik” ve “kamusal-özel ayrılığı” anlayışlarına alışlagelenin biraz dışında bakabilmenin imkânlarını denemektir. Çalışmanın uzak amacı; okuru, sosyoloji, felsefe ve siyaset biliminin kendi sınırları içinde varlıklarını sürdüren disiplinler olmalarının onların kısır kalmalarına yol açıp açmadığı sorusu üzerine düşündürmektedir. Çalışmanın en uzun erimli amacı ise; zihinlerde, üniversite örgütlenmesinin vazgeçilmez hiyerarşik basamakları olarak görülen fakülte ve bölüm ayrımlarının bilim etkinliğinin gelişimini sınırlandırıp sınırlandırmadığı sorgulamasına kapı aralamaktır.

Nedensellik: Sosyolojinin Felsefeyle Dip Komşuluğu

Nedensellik üzerinden sosyoloji ve felsefe arası yakınlığı gündeme getirmeden önce, konuya ilişkin şu önkabullerin belirtilmesinde yarar görülmektedir:

Önkabul 1 : İnsan; sosyabil (sociable) bir canlıdır.İnsan türdeşi ile birlikte olma ve olabilme yetisiyle dünyaya gelir.

Önkabul 2 : Sosyabil insan; türdeşiyle eyleyerek, ederek ve söyleyerek ilişkilleşir, etkileşir, iletişir. Sosyabil insan; eylemesi, etmesi ve söylemesiyle yakınındakinden uzaklaşır, uzağındakiyle yakınlaşır.

Önkabul 3 : Sosyal hayat; sosyabil insanın edip eylemesiyle, söylemesiyle kurulur.

Eyleyen insan eyleyicidir; faildir. Fail; kendisine vurgu yapılandır, aktiftir.Fail;verilen rolü yerine getiren oyuncu değil fakat rolüne kendi yorumunu katan, hatta pozisyonuna yeni roller katan aktördür. Fail; sosyal yapıların inşasını akıl edendir.

Eden insan edimcidir, amildir. Amil (agent); ameline vurgu yapılandır, pasiftir. Amil; sosyal yapıları sürdürür. Söyleyen eyneneni ve edileni anlatandır; yapılip edileni çoğullaştırandır, eynenenin ve edilenin anlamlandırılmasını mümkün kılandır.

Bu insanın, tekil veya kolektif, edip eyleme ve söyleşmeleri ile bunların ürünlerinin bilimsel incelemeye konu edilmesi halinde cevaplanması beklenen ilk sorulardan biri, bunların bilimsel açıklamasının nasıl yapılacağıdır. Bilimsel açıklama girişimi ise bizi “neden”, giderek “nedensellik” nosyonu ile karşı karşıya bırakır. Zira, açıklama “neden” sorusuna verilen cevaptır. Neden sorusuna verilecek cevabın nasıl olması gerektiği sorusunun cevabı, zaman içinde uzun süre tartışıldıktan sonra, bu cevabın neden öyle olması gerektiğine ilişkin açıklamalar da getirilerek, şu hususlar çerçevesinde verilir olmuştur:

Nedensellik; bizatihi “neden” sorusunun bilim içindeki öneminden kaynaklanan ve neden-sonuç bağının kurulmasının koşullarını ve kurallarını işaret eden bir sistematizasyondur (Çelebi,2004/1992). Nedensel bir ilişkide;

- İki eleman bulunmalıdır,
- Bu elemanlar gözlemlenebilmelidir,
- Elemanlar zaman aralığı ile vukubulmalıdır,
- Önce cereyan eden, yeni neden, sonra cereyan edeni, yani sonucu incelemelidir,
- Neden sonuca dışsal olmalıdır,
- Neden sonuç ilişkisi asimetrik olmalıdır.

Bu şekilde ifade edilen nedensellik, açıktır ki, sosyal hayatın değil fakat doğanın olayları arasındaki özel bir bağlantıya uygun düşmektedir. Daha başka bir ifadeyle, burada betimlenen nedensellik, Aristoteles’in etkili neden olarak nitelediği neden tipinden kökenlenen, asıl gelişkin dayanağını ise Galileo-Newton çizgisinde bulan ve doğa olaylarının açıklanması için geliştirilmiş olan bir nedenselliktir. Galileo-Newton çizgisi Aristoteles’in etkili nedenini, yani cismin iç yapısında herhangi bir değişme yaratmayan ama sadece o cismi devindiren kuvveti (force) öne çıkartan nedenselliği benimser (Çelebi,2004/1997). Oysa, sosyal bilim etkili nedenin ötesinde Aristoteles’in diğer neden türlerini de dikkate almayı gerektiren bir olaylar yığını içinde çalışmaktadır. Modern doğa biliminin nedensellik anlayışı, tekil ya da kolektif, sosyal olan olgu ve olayların;

1. İnsanın niyetlerinden, plân yapabilme yetisinden ve psikolojisinden etkilenmekte olduğunu,
2. Sosyal olanların eyleyici, edici ve söyleyicilerinin ötesinde, kendi içsel dinamikleriyle de devinebileceklerini,

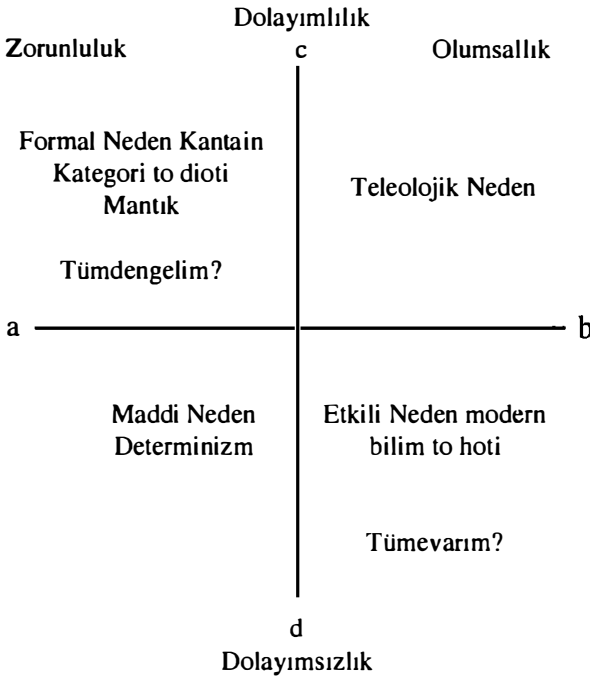
3. Sosyal olanların farklı düzlemlerde farklı soyutluk düzeyindeki kavramlarla yeni baştan kurulabileceklerini, anlaşılıp yorumlanabilecek bir “çok-katınlık” sergilediklerini dikkate almayan bir nedenselliklidir. Bu noktayı biraz daha açacak olursak:

Doğa bilimi dolayımı nedensellik anlayışının, sosyal hayatın olgu ve olaylarına, insan eylemlerine uymamasının ardında yatan etkenlerden biri, tekil insanın ve kolektivitelerin eylem ve edimlerinin Giddens’in ifadesiyle “çünkü” (because) motifinin ötesinde bir de “için” (in order to) motifi ile ifade ediliyor olmasıdır (1993). Bu; nedensellik kapısının Aristotelesci “teleolojik neden”e aralanmasını gerektirir. Bir diğer etken, sosyal olanın sadece dışsal etkilerin sonunda değil fakat içsel dinamiklerin işleyişi ile de cereyan etmekte olmasıdır. Bu; nedensellik kapısının Aristotelesci “maddi neden”e aralanmasını gerektirir. Üçüncü bir etken, sosyal olanın inşâ olmasına rağmen, insanın bir momentinde yapıya dönüşebilmesi, form, ide, değer veya farklı soyutluk düzlemlerinde de olsa kavramlar haline gelebilmesi ve bu var oluş tarzı ile nedensellik zinciri içinde yer alabilmesidir. Bu; modern bilimin nedensellik kapısının Aristotelesci “formel neden”e aralanmasını gerektirir. Kuşkusuz, sosyal olayların doğada olan bitenlere benzeyenleri de vardır. Aristoteles’in “etkili neden”ine kapı aralayan bu olaylar, ne yazık ki, diğer neden türlerine dayanarak açıklanabilecek olaylardan ne nicelik olarak daha fazla sayıdadır, ne de nitelik olarak daha yoğun ve karmaşıktır. Nitekim, bu hususu fark ettiğinden dolayı olsa gerektir ki, Aristoteles de biraz aşağıda görüleceği gibi “etkili neden”i “to dioti” değil “to hoti” bağlamında ele alır (1908/1952. 1. kitap, 2.bölüm,7118-12).

Nedenselliğin sosyal olanın da açıklanmasındaki kullanımı ve kullanılabilirliğini daha keskin bir biçimde sergilemek için nedenselliğin bir topografisinin çıkartılmasının yararlı olacağı düşünülebilir. Bu topografyanın bize nedensellik-doğa bilimi arası bağlantıları daha somut bir biçimde görebilme imkânını vereceği umut edilmektedir.

Nedenselliğin topografisini birbirini ortalarından kesen iki eksene dayanarak izah etmek mümkün gibi görünmektedir. Onto’lar dünyasının temel modalitelerine yönelik olan ilk eksenin (a) ucuna zorunluluk, (b) ucuna olumsuzluk diyelim.

Bu (ab) eksenini kesen epistemolojiye yönelik ikinci eksenin (c) ucuna dolayımıcılık (dolayımı söz, yüklü/kırık söz), (d) ucuna dolayımısızlık (dolayımısız söz, yüklü/kırık söz) diyelim. Dolayımı sözden kasıt dışsal dünyaya ilişkin söylenen sözün bu dünyayı ne ise o olarak yansıtmadığı, bilen suje ile bilinen obje arasına bir ara katman olarak dilin/sözün/konuşmanın girdiğidir. Dolayımısız sözden kasıt ise, o sözün bu dünyayı ne ise o olarak yansıttığıdır. Sözler dünyası, en az onto’lar dünyası kadar önemlidir. Unutmayalım ki, söz, onto ile doğru bilgi (episteme) arasındaki mediumdur da. Söz ile onto’nun doğru bilgisini de ifade ederiz. Söz,ayrıca, onto’ların ayrıştırılmasında, mesafenin vurgulanmasında da vazgeçilmezdir(Popper,1974,1.kitap152).



Dolayıcılı sözün zorunlulukla birleştiği alan tümdengelim, formların, mantığın ve bir dereceye kadar sentetik apriori'nin alanıdır; olumsuzlukla birleştiği alan psikolojimizin, niyetlerimizin alanıdır. Dolayısız sözün zorunlulukla birleştiği alan determinizmin alanıdır; olumsuzlukla birleştiği alan ise gözlemin, etkili nedenin alanıdır.

Nedenselliğin zorunluluk ucunun kendini gerçekleştirdiği üç alan vardır: Bunların ilki mantık(ki dile yansır); ikincisi zihin; üçüncüsü dış dünyadır. Bunlardan mantık ve zihin(ac) açısından; dış dünya(ad) açısından konumlanır. Zorunluluk; mantık alanında kendini tasımin orta teriminde gerçekler. Zorunluluk zihin alanında ise kendini iki boyutta gerçekler. İlk boyut; Aristoteles'in formal neden olarak ifade ettiğidir. Formal neden idealar dünyasındaki karşılık olarak görülebileceği gibi, çok uzun süreler içinde sosyalizasyonu tamamlanmış, değerlemesi tamamlanmış, bizatihi değer olma, öz olma katına yükseltilmiş olanların, var kılınmışların karşılığı olarak da düşünülebilir. Zorunluluğun zihin alanında kendini gerçekleştirdiği diğer boyut Kantian nedensellik kategorisidir. Buna göre, dış dünyadaki her art arda geliş, "sentetik apriori" esprisi içinde, dış dünyanın doğrudan zihne yansımalarının veya mantığın kurallarının sayesinde değil fakat zihindeki nedensellik kategorisi sayesinde anlam kazanmaktadır. Kantian nedensellik; zorunluluğu kategori üzerinden, olumsuzluğu ise sentetiklik üzerinden çifte bir okumaya tabi tutar. Zorunluluğun kendini gerçekleştirdiği son alan (ad) açısından konumlanan dış dünya alanıdır. Dış dünya alanında zorunluluk kendini,

sosyal ya da doğal olsun, tüm bir uzamdaki her bir olan bitenin bir “kaçınılamaz belirlenilmişlik” içinde, art arda sıralanması haliyle gerçekler. Burası determinizmin alanıdır. Determinizmin bilim olmayan etkinlik alanındaki karşılığı kader’dir. Kader, gelecek plânı doğa üstü güçler tarafından çizilmiş olaylar dizisidir. Seküler determinizmde ise gelecek plânını çizen doğadır, olayların iç mantığıdır. Aristoteles’in maddi neden olarak adlandırdığı, diğerlerinden çok, bu alanın koşullarıyla uyumlu gibi görünmektedir.

Nedensellik ekseninin olumsuzluk ucunun kendini gerçekleştirdiği iki alandan biri niyetlerimizin ve Hume’un dikkat çektiği psikolojik alışkanlıklarımızın alanıdır. (cb) açısında konumlanan bu alana Aristoteles’in ereksel nedenini yerleştirebiliriz. İkinci alan ise dışsal dünyanın doğal ya da sosyal olayları arasındaki bağların gözlemlendiği ilişki ağına ev sahipliği yapan (bd) açısında konumlanır. Bu alana Aristoteles’in etkili nedenini, ki günümüz bilimindeki nedensellik anlayışının temelinde bunun yattığına değinilmişti, yerleştirebiliriz. Burada betimlenen nedensellik gözlem temelidir. Etkili nedenin gözlem temelli olma hali sıklıkla onun tümevarım ile bağdaştırılmasına yol açar. Oysa, etkili neden ile tümevarım arasında, birbirini gerektirme ilişkisi kurulamaz, ama böyle bir bağ “ etkili neden” ile gözlem arasında kurulabilir, ya da, kurulmalıdır(1974,1.kitap:68 ve sonrası).

Bize öyle görünüyor ki, modern bilim nedenselliği olumsuzluk/dolayısız söz arasındaki alana (bd açısı) yerleştirdiği için/sürece hem kendisi hem kullandığı nedensel açıklama tarzı eleştirilmektedir. Bizce yapılması gereken, topografik bir kaydırmayla, özellikle sosyoloji için, nedenselliğin (bd) alanına özgü olmaktan çıkartılıp diğer alanlarla etkileşimli olarak yeniden konumlandırılmasıdır. Bunun için ise nedenselliğin tümevarımsal akıl yürütmeye ilişkilendirilmesinden vazgeçilmelidir. Bu noktada Popper’in sözlerine kulak vermekte yarar vardır: Tümevarım bir usamlama tarzı olarak değil, bir sınama yolu olarak görülmelidir. Bunun dışında, yapılması gereken, (bc) alanına yerleştirilen niyetlerin, özlem ve beklentilerin, plân ve çıkarların ve psikolojik alışkanlıkların değil hor görülmek, sosyal olanın inşasının aslı unsurları arasına dahil edilmesini desteklemektir. Anımsamalıdır ki, her ne kadar işin sonunda fillerimizin sonuçlarına göre yargılanıyor olsak ta, işin başında amellerimizi de niyetlerimize göre yerine getirmekteyizdir. Peki, ama, bu topografik düzenlemenin temellendirilmesi, gerekçelendirilmesi nasıl olacaktır?

Nedenselliğin içine düştüğü (bd) alanındaki açmazdan kurtulup diğer alanlarda da hayatiyet bulabilmesinin yolu, yukarıda değinildiği gibi, bilimde, sebep bağı kurmanın da en az neden bağı kurmak kadar meşru olduğunun kabulü ile açıklanabilir. Anımsayalım ki, Aristoteles sebebe dayandırılmış olgunun bilgisine (to dioti), doğrudan olayların bilgisi anlamına gelen to hoti’den daha çok değer verir. Aristoteles’in to dioti’ye var oluş, öz, doğa soruları sorularak ulaşabildiğini söylemesi, araştırmacının sebebe, gerek formal nedenleri gerek niyetleri sorgulama yoluyla, her

halükarda dolayımli olarak, ulaşabileceğinin işaretini vermektedir. Sorgulama kelimeler yoluyla yapılır; dolayısıyla, dolayımliıdır. Yineleyelim, modern bilime göre “neden”, olayların kendi aralarındaki art arda gelişlerini ifade eden ve dolayımliı olduğu ileri sürülen sözlerin işaret ettiği özel bir ilişki tipidir. “Sebeup ise dolayımliı sözlerin işaret ettiği özel ilişki tipidir”. Başka bir ifadeyle, “neden insanın eyleyici anlamında dahlinin olmamasına, konuşmasının, söylemesinin, inşasının, niyetinin olmamasına işaret eder. Tam tersine, olayların kendi aralarındaki ilişkisine işaret eder. Nedensellik eyleyiciyi değil edimciyi muhatap alır. Sebeup ise, olaylar arasında dilin, mantığın, nedensellik kategorisinin, bilincin kurduğu bağlantıya işaret eder. Sebeup, aklın nedenleyişidir.(Carr,1980:115 ve sonrası).

Aristoteles’in “deneyle bir şeyin neden,nasıl olduğunu biliriz ama bir şeyin niçin öyle olduğunu sebebe dayandırılmış bilgi ile öğreniriz” tespitini de dikkate alarak, dolaylı sözün dolaysız söze göre, bize daha tafsillatlı bilgiler kazandıracığını ileri sürebiliriz.

Dolaylı söz bize daha tafsillatlı bilgiler kazandırabilecektir, kazandırabilmesine ama, bir koşulu vardır: O koşul da, bu sözün söylenebilmesini mümkün kılan açının çizgilerinin, yani zorunluluk-dolayımliılık ve olumsallık-dolayımliılık açılarının harcının zaman-mekân birlikteliğı demek olan uzam harcıyla karılmasıdır. Uzam harcı bir yandan insanın zaman içinde değişmeyi deneyimlemesini bir yandan da bu değişmenin mekân içinde tortulanmasını mümkün kılar. Zaman-mekân birlikteliğı kabulü olayların ve sözlerin tarihsel ve kültürel karakterde olduklarını, dolayısıyla hem değişime hem birikime açık olduklarını görmemizi ve kavramamızı mümkün kılar. Mekan sayesinde ki, zaman içindeki değişmeler korunabilmekte, hıfzedilebilmekte, anımsanabilmekte, geleceğı taşınabilmektedir. Zaman tarih ise, mekân kültüredür. İnsanoğlu özgür eylemde bulunan fail olarak eylerken bir yandan da yapının gereksindiğı amil rolünü ancak böyle bir uzamda oynayabilmektedir. Bu sebepledir ki, plân üzere olan eylemelerimiz sosyal hayat için Giddens’in terimleriyle, hem kaynak hem baskı ve sınırlılık olabilmektedir(1993).

Uzam; değişmenin mutlaklaştırılmasını, giderek hayatın ve varlığın hiçmiş gibi görünmesini engeller. Uzam bize değişimin heba olmak, hiçlenmek demek olmadığını işaret eder. Uzam bize insanoğlunun; kâh karınca benzeri amelleriyle kâh kartal benzeri filleriyle kültür ekmeğı, yapı kurmayı sürdürdüğünü anımsatır. İnsanoğlu; zaman içinde yıkılıp viraneye dönseler de sosyal olarak inşa edilmiş ve varoluş kazanmış her şeye adlar vererek onların akan zamana rağmen bâki kalmalarını sağlamaktadır.

Özetlersek, insan söz konusu olduğunda, nedenselliğı ne sadece mantıksal açıklama ile ne sadece erekselcilik ile ne sadece determinizm ile ne sadece modern bilimin nedensellik anlayışı olan “tümevarımsal uslamlamayla uyusumlu özel bir x-y ilişkisi formu” ile sınırlandırmalıyız. Fakat, bunların zaman-mekân birlikteliğı içinde hepsini birlikte kapsayan bir ne’lilik, nasıllılık, nedensellik, niçinlik sorgulaması içinde irdelemeliyiz. Bu, bilgi üreticilerini, Aristoteles’in formal, maddi ve evrenselci

neden türlerine de davet eden bir çağrıdır. Daha açık bir deyişle, açıklama aktinin anlam içeriğini genişletmeye yapılan bir çağrıdır. Açıklamanın içine, açıklamanın ortaya çıkmasında etkili olan dışsal koşulların yanı sıra, açıklanacak olanın da, kendi kendini etkileyecek bir neden boyutu olarak, dahil edilmesini talep eden bir çağrıdır. Bu, nedenselliğe, açıklanacak olanın öz düşünürselliğinin de birer boyut olarak dahil edilmesini talep eden bir çağrıdır. Bu bakış, nedenselliği “neden” sorusuyla sınırlayan değil neden’e niçin’i de, ne’yi ve nasıl’ı da katarak, ‘ne için’ sorusu ile genişleten bir bakıştır. Bu bakış sayesinde ki sosyal olaylar, Giddes’in de özlemi olan, “olay nedenselliği”(event causality) bağlamında değil fakat “amil nedenselliği”(agent causality) bağlamında açıklanabilirlik kazanabilecektir (1993:91). Giderek, bu bakış bize, tüm bunların ötesinde, sosyoloji ile felsefe arası mesafenin sanılandan çok daha kısa olduğunu gösteren bir bakıştır da.

Nedensellik: Sosyolojinin Siyaset Bilimi İle Dip Komşuluğu

Yukarıdaki bölümde nedenselliğin ana hatları çizilen topografyaya yerleştirilmesinin, sosyal olayların nedensel açıklamalarının güç kazanmasına ve geçerlilik alanlarının genişlemesine katkıda bulunma olasılığının yüksekliği vurgulanmıştı. Bu, sosyal olayların doğasından ve incelenme koşullarından hareketle, nedensellik aletinin tadil edilmesi, ıslah edilmesi de demektir. Sosyal bilim bilgisinin üretilme koşullarının nedensellik aracının ıslahına yol açabilmesini, sosyal bilim metodolojisinin, doğa bilimi metodolojisine, epistemoloji üzerinden, katkısı olarak görmek mümkündür. Ne var ki, bu yazının bu bölümünün konusu doğa bilimi-sosyal bilim ayrımının nedensellik üzerinden yeniden değerlendirmesi değil, daha özel bir ayrımın, sosyoloji siyaset bilimi arası ayrımın bu yeni nedensellik anlayışı ışığında yeniden değerlendirilmesi, nedenselliğin yeni yorumunun siyaset bilimi ile sosyoloji arası ilişkiye getirebileceği yeni açılımların sorgulanmasıdır.

Bilim doğa bilimi ile sınırlı olsaydı olayların açıklanmasında etkili nedenileyetinilebilirdi; ama ne çare, bir de sosyal bilim vardır. Ve, bu “sosyale ilişkin bilgi üretme”yi hedefleyen etkinlik alanı, kendine bilim etiketini yapıştırmakta da ısrarcı davranmaktadır: sosyal olayların sınanabilir doğru bilgisini üretmekten vazgeçmemektedir. Ve, bilim bunu doğrunun mutlak olmadığının farkında olarak yapmaktadır.

Biliyoruz ki, sosyal bilimlerin kraliçesi sosyolojinin insanı, kendine dışarıdan herhangi bir kuvvet tatbik edilmeden de eyleyebilen, edebilen, söyleşebilen biridir. İnsan, açılmış yollarda yürüyen olduğu kadar, yürüye yürüye yol açabilendir de. Bu sebeptendir ki, insanoğluna Schutz’un ifadesiyle “homunculi” değil fakat “fail”, “amil” diyoruz; insan konuşan canlıdır diyoruz (Schutz’dan nakleden Ritzer, 1988:334).

İnsan yapının hem aktif sürdürücüsü (amil, edimci) hem aktif dönüştürücüsü(fail, eyleyici), hem de anlatıcısı yorumcusudur. Ne var ki, sosyolojinin bu insan imgesinin, diğer bir sosyal bilim dalı olan siyaset bilimi tarafından kabul edilmediği de ayrı bir

gerçektir. Kökenini Aristoteles’de bulan, tüm bir siyaset felsefesi ve siyaset teorisi geleneğinin temelinde yatan, 20.yüzyılda da başta H.Arendt ve J. Habermas gibi entelektüeller olmak üzere siyaset bilimi alanındaki yazarların çalışmalarının hareket noktasını oluşturan insan imgesi, sosyolojinin insanından hem karakteristikleri itibariyle hem de etkileri itibariyle tamamen farklıdır. Yine, biliyoruz ki, Aristoteles-Arendt-Habermas çizgisinde bize kökeni eski Yunan’a uzayan bir oikos-polis ayrımı sunulur (Arendt,2000; Habermas,1997). Bu ayrım hayvanî ve insanî yanları olan dual insan imgesinin, sosyal hayattaki iz düşümü olmasının ötesinde, açıkça nedenidir, yola açıcısıdır. Oikos, özel alanımız, bizim biyolojik belirlenmişliklerimiz ve sınırlılıklarımızla var olduğumuz alandır. Oikos aklımızın değil duygularımızın, heyecanlarımızın, açlığımızın, hastalığımızın, zaaflarımızın, zavallılığımızın, şiddetimizin, hiddetimizin mekânıdır. Polis ise insanı hayvandan ayıran özelliğimizin, yani akıl gözümüzün, akıl sözümüzün mekânıdır. Oikos’ta reflekslerimizle hareket ederiz, oikos’ta eylemlerimizin sonucunu muhakeme etmemiz söz konusu değildir. Zira, oikos’ta akıl devre dışıdır. Poliste ise akıl vardır; akıl yürütme, ikna, müzakere, söz vardır.

Bu tabloyu nedensellik bağlamında değerlendirdiğimizde karşımıza çıkan, oikos’taki insanın tüm yapıp etmelerini “etkili neden” nosyonu ile incelemenin mümkün ve yeterli olduğu; polisteki insanın edip eylemelerinin ise ancak formal ve teleolojik neden nosyonlarıyla incelenebileceğidir. Yine bu ayrımın bir diğer uzantısı ise oikos içi, hane içi, ev içi, aile içi şiddetin meşrulaştırılmasıdır. Zira oikos aklın, sözün, ikna’nın değil, şiddetin ve çılgınlığın mekânıdır. Aristoteles-Arendt-Habermas çizgisinde gelişen siyaset bilimi, insanı “zoon-politikon” (siyasî hayvan) olarak tanımlarken bu ayrımı dikkate alır. Oysa, sosyolojinin önerilen insan imgesi “zoon-politikon” değil, “sosyabil olan”dır. Sosyabil olma zoon-politikon olma ile karşıtlık içindedir. Sosyabil insan türdeşi ile birlikteliğini sosyal eylemi ile, edimiyle, söylemesiyle gerçekleştirir. Sosyabil insan için hayvanî yön kaçınılmaz, özsel değildir. İnsanın hayvanî olarak nitelenen tepkiler sergilemesi onun özsel yanına değil fakat onun yanlış bir koşullama, yetiştirilme sürecine maruz bırakıldığına işaret eder. Sosyolojinin insanının yapıp etmeleri o insan ister oikos’ta olsun, ister polis’te, neden sorusu yanında ne için(niçin) sorusu da sorularak cevaplanabilecek karakterdedir. Sosyolojinin insanı hem oikos’ta hem polis’te sosyabil olmanın gereklerine göre davranan, hem oikos’ta hem polis’te aklını kullanabilen, hem oikos’ta hem polis’te türdeşine sevgiyle yaklaşabilen bir insandır.

Gelinen bu nokta, yani oikos-polis ayrımının, bu mekânsal ayrımın, insanın dual doğaya sahip olduğu ölçütüne dayandırılmayacağı, zira insanoglunun dual değil mono bir doğaya sahip olduğu, onun da insanın sosyabil olduğu noktası önemlidir. Zira, eğer oikos-polis ayrımı buharlaşıyorsa o zaman sosyoloji ile siyaset bilimi arası ayrım da buharlaşabilir. Neden? Zira, siyaset bilimi polisin bilimidir(politics-polity). Siyaset bilimi polis’in işlerinin nasıl yürütüleceğinin kurallaştırıldığı disiplindir. Sosyoloji ise “toplum” adı verilen kurgusal sistem içindeki siyaset-dışı insan ilişkileri üzerinde odaklanan bir bilimdir.

Arendt ve Habermas Batı Avrupa toplumlarında polis'in modern formu olan polity'nin, ticaretin gelişmesi, pazarın kuruluşu, kentlerin büyümesi, kültürün sosyalleşmesi ve metalaşması, kitle iletişiminin yayılması vb. etkenlerle bir tür sivilleşmeye maruz kalarak kamusal karakter kazandığını, bu kamusallığın zaman içinde kendi kurumlarını oluşturduğunu, bu bağlamda polity'yi kamuya dönüştürdüğünü yazarlar. Özellikle, Arendt bu sürecin pejoratif bir tablosunu çizer ve bunu yaparken de sosyolojinin banalleştirilmiş kamusal alanın, ortalamaların/ vasatların ülkesinin bilimi olarak belirlediğini ima eder.

Arendt'te, zımnen de olsa, sosyoloji, polity'nin oikos mantığıyla incelenmesine yönelen bir istatistiksel ortalamalar bilimidir. Arendt'in sosyolojiye yönelttiği bu küçük görücü bakış, onun, socius'un, kökenini oikos'ta görmesinin izlerini taşır. Adeta, ona göre, sosyoloji özel alanın aksırıp tıksırmasını, hastalığını, yaşlılığını, göz yaşını nezih polity'k alana taşımaktan, böylece de politika bilimini çok dar bir alana, politik alana çekilmeye zorlamaktan sorumludur.

Bu anlayış insanın eylemlerinin ardında insanın bizatihi kendisinin değil ama başka etkenlerin (sosyabil olmanın değil, zoon-politikon olmanın) bulunduğunu sayıltılayan bir nedensellik anlayışıyla birleştirildiğinde, elitist Arendt'in hayıflanmasına hak vermemek mümkün değildir. Ama, eğer insanın eylemlerinin, insanın mekânı neresi olursa olsun, ister oikos ister polis, hep sebeplemelere dayanarak ifade edildiğini düşünüyorsak, insanların, mekânları neresi olursa olsun, homuncili değil ama düşünen, yargılayan, seçim yapan, karar verebilen canlılar olduklarını düşünüyorsak, o zaman Arendt'in hayıflanmasını göz ardı edebileceğimiz ortaya çıkar.

Bize göre, özel alan ile kamusal alan ayrımı insanın adeta "insan altı" ve "insan" olmasına dayandırılarak *açıklanmamalıdır*. Bize göre, sosyoloji Arendt'in çizgisindeki gibi, oikos'tan türeyen socius'un bilimi gibi görülmemelidir. Tersine, türdeşini gözetme yetisinin kullanılmasıyla varoluş kazanan socius'un bilimi olarak görülmelidir. Nitekim, Aristoteles'in polis olarak adlandırdığı birliktelik formunun Latince'deki tam ve tek karşılığı socius'dur. Socius ve polis aynı birliktelik formuna Latinlerin ve Yunanlıların verdikleri addır. Birbirleri yerine kullanılmalarında, polisin zaman içinde kazandığı pejoratif anlam göz ardı edildiğinde, hiçbir sakınca yoktur. Ama, eğer aralarında bir tercih yapmak gerekirse, socius'un tercihi daha yerinde olacaktır. Zira, polis'in zaman içinde polity'ye kaynaklık etmesi, bir adım sonra da polity'den türetilen politika nosyonunun günümüzde açık ya da kapalı şiddet egzersizi olarak anlaşılması, müzakereci socius'un tercihi cazip kılmaktadır. Despotik yönetimlerde açıktan, 'politik toplum'da kapalı olarak ifade edilen şiddet, ancak ve ancak polity'nin (politik toplum'un) aslında socius'da olduğunun yani sosyabil insanların birlikteliği olduğunun benimsenmesiyle aşılabilecektir. Sorun, Aristoteles'in polis kurgusunun aslında socius olarak tercüme edilmesi gerektiğinin kabul edilmesiyle çözümlenebilecektir. Zira, socius (ya da Aristoteles'in polis'i) açık ya da kapalı

şiddetin değil fakat aklın kullanıldığı yerdir. Ne yazık ki, zaman içinde Aristoteles'in polis'i polity'ye dönüşürken, polis'deki insan ilişkileri de Aristoteles'in çizdiği resimden tamamen uzaklaşmış, şiddet temelinde kurulan ilişkilere dönüşmüştür. Polity adı, her ne kadar polisten türemişse de, bu, polity'nin, polis'ten farklı olarak, içinde şiddet ögesini barındırdığı gerçeğini değiştirmemektedir. Yineleyelim, bugün için polity, içinde şiddet ögesi barındıran polis'tir. Polisin şiddet ögesi barındırmayan haline, Romalılardan beri socius diyoruz. Polity ya da 'politik toplum' şiddet ögesini barındırması, yöneten-yönetilen ilişkisinin rızaya değil, önceleri açık şiddete sonra da kapalı şiddete yani politik davranmaya dayandırılmasının sonucudur. Oysa, socius yöneten-yönetilen ilişkisi dahil, her ilişkinin rızaya dayandırılmasıyla hayatiyet bulan bir birliktelik formudur. Politika biliminin tarihi, rızanın sağlanmasında, açık ya da kapalı şiddetin kullanımının meşrulaştırılmasının tarihi olarak da okunabilir. Oysa, sosyolojinin tarihinde bu tür meşruiyet krizleri yoktur. Sosyoloji, socius'tan hareket etmek durumundadır, aksi halde kendini inkâr edecektir.

Aristoteles-Arendt-Habermas çizgisinde gelişen siyaset bilimi ve yine bu çizgiyle uyumlu sosyoloji sosyal hayattaki nedenselliği, tümevarımsal uslamlamayla karşıt giden etkili nedensellik bağlamına yerleştirmekte bir sakınca görmemekte, kendi içinde, haklı olabilir. Zira, onun oikos'daki insanı doğal itkilerin, 'politik toplum'daki insanı da makro yapıların veya toplum mühendisliğinin belirlenmişliği altındaki insandır. Ama 21. yüzyılın sosyal bilimi insanı bu sözde belirlenmişliklerin dışında duran bir insandır.

Öyle görünüyor ki, dünya rızanın şiddet değil ikna yoluyla temin edildiği bir döneme doğru ilerlemektedir. Haklar, özgürlükler ister bireysel ister kolektif, tartışılmaz değerler arasına girmiştir. Bu gelişme sonunda, öyle görünüyor ki, eskinin polity'leri artık birer socius olarak tanımlanacaktır. Polity socius olunca, polis-oikos ayrımı, giderek alışılagelen kamusal-özel alan ayrımı da ortadan kalkmış olacak; Arendt'i üzen "özelin kamusal istilası" durumunun gerçek olmadığı ortaya çıkacak, tersine kamusal olan özel olan da olmuş olacaktır. Aynen, özel olanın kamusal olan da olması gibi. Polity'ler socius olunca politik bilim de sosyolojileşmiş olacaktır. Başka bir deyişle, sosyoloji ve siyaset bilimi tek bir bilgi gövdesinde birleşmiş olacaktır.

Sonuç

Sosyoloji ile felsefe arasında modern bilimin benimsediği nedensellik anlayışı üzerinden, sosyoloji ile siyaset bilimi arasında ise Aristoteles'den kaynaklanan kamusal-özel ayrımı üzerinden çizilen sınır çizgilerinin alışılğıgelenden daha farklı bir bakış ile daha farklı bir açıdan çizilebilmesinin imkânlarının araştırıldığı bu incelemede, sonuçta ulaşılmış olan, eğer okur yeterince ikna edilebilmiş ise, bir yandan nedenselliğe ve kamusal-özel ayrımına yeni bir bakışın mümkün olduğudur; bir yandan bu yeni bakışın söz konusu üç disiplin arası mesafeyi iyice kısalttığıdır;

bir yandan da bu üç disipline ilişkin bilginin üretilmesi, aktarılması ve uygulanması aşamalarında alışlagelen sınırların kaldırılması gerektiğidir. Daha başka bir deyişle, bu üç disiplin de bir diğerinden bugüne kadar düşünüldüğü kadar uzak olmadığına göre bunlara ilişkin bilgi üretme ve yayma faaliyetinin üniversite örgütlenmesi içinde ayrı bölümlerde, giderek ayrı fakültelerde değil, aynı çatı altında yürütülmesi gerektiğidir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah (2000) İnsanlık Durumu, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.
- Aristoteles (1908/1952) "Posterior Analytics", iç. The Works of Aristotle, der. W.D.Ross, çev. R. Hope, Lincoln:University of Nebraska.
- Carr, E. H. (1980) Tarih Nedir, çev. Misket Gizem Öztürk, İstanbul: Birikim.
- Çelebi, Nilgün (2004/1992) "Sosyoloji ve Nedensellik", iç. Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları, Ankara: Anı, ss.153-167.
- Çelebi, Nilgün (2004) "Mekanik ve Göç ile Utopia'ya Yolculuk", iç. Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları, Ankara: Anı, ss. 231-235.
- Giddens, Anthony (1993) New Rules of Sociological Method, second edition, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen (1997) Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim.
- Popper, Karl (1974) The Philosophy of Karl Popper Book 1, ed. Paul Arthur Schillp, Illinois: Open Court.
- Ritzer, George (1988) Contemporary Sociological Theory, second editon, New York: Alfred A. Konpf.

Alan Sokal'ın “Büyüyü Bozan” Makalesi ve Düşündürdükleri

Bülent Gözkân¹

I.

New York Üniversitesinde fizik profesörü olan Alan Sokal'ın saygın bir kültür araştırmaları dergisi olan “*Social Text*”te, 1996'da, “*Sınırların Aşımı: Kuantum Kütleçekiminin Dönüştürücü Bir Hermeneutiğine Doğru*”² başlıklı, görünüşte postmodern felsefe ve bilim anlayışına uyan, ama kasıtlı olarak yanlış bilgiler ve zorlama yorumlar içeren, doğa bilimlerine, matematiğe ve matematiksel mantığa ait konuların rastgele ve hayali bir şekilde felsefe ve sosyal bilimlerle ilişki içerecek şekilde kurgulanmış olan bir makale yayınlattı. Makale, derginin “Kültür Savaşları” izlekli ve postmodernizmi ve postmodern felsefe anlayışındaki “fiziksel gerçeklik denilen şeyin de, toplumsal ve dilsel bir yapım (social and linguistic construct) olduğu” görüşünü eleştiren düşüncelere karşı postmodern düşünceyi savunan yazıların yer aldığı sayısında yayınlanmıştı.

Sokal, bu makalenin girişinde, *Social Text*'te yayınlanmış olan diğer makalelerle yaklaşık benzer bir jargon ve dünya görüşünü paylaşır görünerek, Aydınlanma sonrasının Batılı dünya görüşüne dayattığı bir dogmadan yakınıyormuş gibi yazar: “özellikleri herhangi bir insandan, hatta tüm insanlıktan bağımsız olarak varolan bir dış dünya vardır; bu özellikler “ölümsüz” fizik yasalarında gizlidir; insanoğlu, bilimsel yöntem denilen şeyde reçetesi verilen epistemolojik ve “nesnel” yöntemlerle kendine yaka yıka yol açarak bu yasalar hakkında, olası ve eksik de olsa, güvenilir bir bilgi edinebilir”³ Oysa postmodern felsefe “fiziksel ‘gerçekliğin’, toplumsal ‘gerçeklikten’ farksız olarak temelde bir toplumsal ve dilsel yapım olduğunu”⁴ ortaya çıkarmaktadır.

Sokal, makalesinde amacının, örneğin Aranowitz'in kuantum mekaniğini üreten kültürel yapıyı ele alan; Luce Irigaray'ın, akışkanlar mekaniğinin katılar mekaniğine

1 Yeditepe Üniversitesi, Felsefe.

2 Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Text*. Sayı 46/47, bahar/yaz 1996, s. 217- 252. [Sınırların Aşımı: Kuantum Yerçekiminin Dönüşümsel bir Betimlemesine Doğru. “Son Moda Sağmalar: Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanmaları” içinde,, Çev. Baydur M. ve Onaran O. İletişim Yay. 2002, s. 229 – 273]

3 Agy. s. 230

4 Agy.

göre daha az gelişmiş olmasını, akışkanın dişilikle, katıların ise erkeklikle ilişkili olmasına bağlayan⁵; Harding'in, doğa bilimlerinin, özellikle de fiziğin altında yatan cinsiyet ideolojisini eleştiren, "derin" çözümlemeleri kuantum kütleçekimindeki son gelişmeleri de dikkate alarak bir adım ileri taşımak olduğundan söz ettikten sonra, bu yaklaşımların, postmodern ve özgürlükçü bir bilimin içeriğine ilişkin derin içerimleri olduğunu belirtmektedir.

Sokal, makalesine, kasıtlı yanlışlıklar içerdiğini sonradan ifşa edeceği kuramsal fizik alanıyla devam ettiği gibi, saçmalığı biraz matematik ve fizik bilen hiçbir dikkatli okurun kolayca gözünden kaçamayacak olan "eskiden sabit ve evrensel sanılan Eukleides'in π sayısı, Newton'un G 'si [evrensel kütleçekim sabiti] şimdi kaçınılmaz tarihsellikleri içinde algılanır..⁶ gibi ifadeleri de kullanmıştır. Derrida'nın, Einstein'ın kozmolojik sabiti G hakkında anlamsız bir yorumundan övgüyle söz ettikten sonra, M. Madsen ve D. Madsen'in 1990'da yayımlanan makalelerindeki postmodern bilim tanımını alıntılar: "Bilimin postmodern olarak nitelenebilmesi için basit bir ölçüt, herhangi bir nesnel gerçeklik kavramına dayanmıyor olmasıdır." İşte makale, Sokal ve Bricmont'un sonradan yayınlanan kitaplarında doğa bilimlerine, matematiğe ve matematiksel mantığa ait konuları rastgele ve hayali bir şekilde felsefe ve sosyal bilimlerle ilişki içerecek şekilde ele alan özellikle bazı Fransız postyapısalcı felsefecilerin metinlerinde yer alan düşüncelere benzer yorumlar ve alıntılar içererek sonlanır.

Sokal, sözü edilen makalede yazdıklarının, kendi ifadesiyle bir parodi olduğunu (genelde "Sokal'ın hilesi" diye anılıyor), kasıtlı olarak kurgulandığını, sözü edilen makalenin yayınlanmasından üç hafta sonra *Lingua Franca*'da ifşa eder⁷: "... mütevazî bir deney yapmaya karar verdim: acaba yayın kurulunda Frederic Jameson ve Andrew Ross gibi saygın adların bulunduğu bir önde gelen Kuzey Amerika kültür araştırmaları dergisi, sırf hoş bir sadâsı olduğu ve yayın kurulunun ideolojik önkabullerini okşadığı için saçmalıklarla bezenmiş bir makaleyi basar mıydı? Yanıt, maalesef evettir"⁸. Bu iki makalenin ardından kopan fırtınayı tahmin etmek güç değil. Peki bu makalenin yayımlanması ve ardından başlayan tartışmalar (böyle bir makaleyi yayımlatmakla, yayıncıların yazara karşı iyi niyetinin suistimal edilmiş olduğu gibi etik bir boyut da bu tartışmaların önemli bir kısmını oluşturmuştur; biz işin bu tarafına değinmiyoruz) neyi göstermiştir. Sokal, 1998'de yayınlanan bir diğer makalesinde, Social Text'teki makalesinin postmodern Ustaların alıntılarıyla bezenmiş olduğunu ve en önde gelen Fransız ve Amerikan entelektüellerin matematik ve fizik hakkında (matematik ve fizik felsefesi de dahil) yazmış oldukları en saçma

5 Bricmont, J. ve Sokal, A. Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science. New York Plca-dor 1998. [Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanmaları. Çev. Baydur M. ve Onaran O. İletişim Yay. 2002. s. 200] ayr. bkz s. 125 – 131.

6 Sınırların Aşımı: Kuantum Yerçekiminin Dönüşümsel bir Betimlemesine Doğru. s. 241.

7 A Physicist Experiment With Cultural Studies. Lingua Franca, Mayıs/Haziran 1996. s. 62 – 64.

8 Agy. s. 62.

sapan alıntılardan meydana getirildiğini, kendi katkısının bu alıntıları anlamsız bir akılıyürütme zinciriyle birbirlerine bağlamak olduğunu ifade ediyor⁹. Sokal, bu parodiyle amaçlarının kapsamını, Bricmont'la birlikte yazdıkları kitaplarında şöyle ifade ediyor: "Bu kitabın amacı, adına 'postmodernizm' dediğimiz zamanımızın puslu modasına yapılan eleştirilere sınırlı ama özgün bir katkıda bulunmak. Öte yandan postmodernist düşüncüyü genel olarak çözümlemek gibi bir iddiamız yok. Bizim amacımız bu akımın görelî olarak daha az bilinen bir yönüne, yani matematik ve fiziğin kavram ve terimlerinin sürekli kötüye kullanılmasına dikkat çekmek"¹⁰; "Peki ama ne iddia ediyoruz? Aşağı yukarı şunu: Lacan, Kristeva, Irigaray, Baudrillard ve Deleuze gibi entelektüeller sürekli, defalarca bilimsel kavramların ırzına geçmişlerdir."¹¹ Dolayısıyla adı anılan entelektüeller, bilimsel kavramları kendi bağlamları dışında keyfi ve denetimsiz bir şekilde kullanmışlardır (veya kavramları kendi 'dil-oyunları' dışında gönüllerince dolaşıma sokmuşlardır). Bu ise epistemik göreciliğin sınırlarını alabildiğine genişletmek anlamına gelmektedir. Sokal ve Bricmont, postmodernizmin beşeri bilimler ve sosyal bilimler üzerindeki olumsuz etkilerini şöyle ifade ediyor: "...bulanık söylemlerin yüceltilmesi ve bunun bir cazibe yaratması, modern bilime karşı genel bir kuşkuçulukla sonuçlanan bir epistemik göreciliğe yöneltmesi, öznel inançlara doğruluklarından bağımsız aşırı bir ilgi gösterilmesi, söylemlerin içerdiği olgusal gerçekler yerine söylemlerin kendisine ya da diline ağırlık vermek..."¹² Dolayısıyla, hem *Social Text*'teki makalenin, hem de *Son Moda Saçmalar*'ın ana hedeflerinden biri epistemik göreciliğin ("çağdaş bilimin bir 'mit'ten, bir 'anlatı'dan ya da bir 'toplumsal yapı'm'dan başka bir şey olmadığını iddia eden inanç"¹³) eleştirilmesi oluyor ki, bizi de ilgilendiren makalenin, en azından bu hedefe ulaşmış görünmesi.

II.

Üniversite kurumunun Aydınlanma idealleri doğrultusunda iktidarın ve dinin nüfuz alanı dışında bilgi üreten özerk bir kurum olarak tesis edilmiş olması, modernite projesinin timsalini oluşturan en yüksek kurumun modern üniversite olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴ 1980'lerden itibaren neoliberal politikaların küresel yaygınlık kazanması, üniversite kurumunun da yapısını dönüştürmeye başlamış, üniversite kurumunu, piyasa ile yakın ilişkilerin kurulduğu teknoloji merkezli bir

9 *What the Social Text Affair Does and Does Not Prove*. "A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science" içinde, ed. Noretta Koertge, Oxford Un. Press, 1998.

10 Bricmont, J. ve Sokal, A. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York Placador 1998. [Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimî Kötüye Kullanmaları. Çev. Baydur M. ve Onaran O. İletişim Yay. 2002. s. 22]

11 Agy. s. 12.

12 Agy. s. 200.

13 Agy. s. 12.

14 Lyotard, J.F. *La Condition Postmoderne*. Les Editions de Minult, Paris 1979; Paulston, R. *Mapping comparative education after postmodernity*, Comparative and International Education Society, 1999, 43 (4): s.438 – 463; Readings, B. *The university In Ruins*, Harvard University Press, 1996.

kuruma dönüştürme yoluna sokmuştur.¹⁵ Bu fiili durumun kavramsal çerçevesi ise modernitenin timsali olan modern üniversitenin postmodernite döneminde modernitenin kavramları, ilkeleri ve ideallerini temsil edemeyeceğidir.

Gerard Delanty, 2001'de yayımlanmış olan *Challenging Knowledge: The University in the Knowledge Society*¹⁶ başlıklı kitabında, 1980'lerden itibaren Üniversite kurumunun piyasa ile olan ilişkilerinin giderek çoğalması ve genişlemesi sonucunda bir dönüşüme uğradığı ve araçsal aklın egemenliğine neredeyse tümüyle bırakıldığı yolundaki yaygın görüşleri kabul ediyor. Ancak Üniversitelerin hem anlayış, hem de kurumsal açıdan geçirmekte olduğu bu dönüşümde, en az araçsal aklın egemenliğini sağlamlaştıran neoliberal politikalar kadar, postmodern bilgi anlayışının da rol oynadığını ileri sürüyor¹⁷. Delanty'ye göre bugün üniversiteyi dönüştüren iki etki vardır: araçsalcılık (instrumentalism) ve görecilik (relativism).¹⁸

Ahlâki veya estetik görecilik çok çeşitli görünüşleriyle varlığını hep sürdürülmüştür; ancak postmodern felsefe anlayışının özellikle beslendiği görecilik, epistemik göreciliktir, yani felsefenin, sosyal bilimlerin ve kuramsal doğa bilimlerinin sağlam bilgi zeminine ilişkin göreciliktir. Bu anlayışın üniversite kurumuna yansımaları ise kendi özgül doğruluklarını aramak zeminini yitiren kuramsal doğa bilimlerinin 'işe yarayan' bir alana, teknoloji alanına kayarak meşruluklarını koruyabilme çabasını sürdürürken; felsefenin ve sosyal bilimlerin yöneleceği, tesis edeceği bir gerçeklik alanının görecelik ve 'toplumsal ve dilsel bir yapım' zemininde kaybolup gitmesi, söylemlerin eleştirisine zemin oluşturabilecek söylem dışında ayrıcalıklı bir zeminin olmadığı iddiası¹⁹, yani eleştirinin dayanabileceği bir zeminin olmadığı iddiası; bu alanların sağlam bilgi arayışı yerine²⁰, farklı perspektif ve yorumlara dayalı bir kültürel araştırma ve anlama faaliyetine dönüşmeleridir.

Liotard, *Postmodern Durum*'da, felsefeyi benzer bir zeminde tanımlamaktadır: "Bilim, kendisini sadece yararı olan düzenlilikleri ortaya koymakla sınırlamayıp hakikati de aramaya yönelince, kendi oyunun kurallarını meşrulaştırma yükümlülüğünü de üzerine almıştır. Böylece, bilim kendi konumuna uygun bir meşrulaştırma söylemi meydana getirmiştir: felsefe"²¹

15 Pierre Bourdieu, 'neoliberalizm nedir' sorusuna, "saf piyasa mantığının yoluna çıkabilecek tüm yapılan ortadan kaldırmaya çalışan bir program" yanıtını vermekte ve programın "kamusal alan fikriyle bağlantılı evrensel değerlerin ve onların taşıyıcısı olan kurumların tahrip edilmesini" içerdiğini eklemektedir. *L'essence de néolibéralisme*. Le Monde Diplomatique, Aralık 1998.

16 Open University Press, 2001.

17 Agy. s. 131.

18 Agy. s. 150.

19 Agy. s. 132.

20 Postmodern anlayıştaki bir ortak tavır da, sağlam bilgi arayışına, özgürleştirme veya baskıcı olmamak adına, üst-anlatıları referans alan aydınlanmacı zihniyete sahip ve içinde 'otoriter' bir istem taşıyan bir tavır olarak kuşkuyla yaklaşmaktır.

21 J. F. Lyotard. *La Condition Postmoderne*. Les Editions de Minuit, Paris 1979, s.7

III.

Sokal, her kadar amaçlarının, “postmodernist düşünceyi genel olarak çözümlemek olmadığını, bu akımın görece olarak daha az bilinen bir yönüne, yani matematik ve fiziğin kavram ve terimlerinin sürekli kötüye kullanılmasına dikkat çekmek” olduğunu belirtse de, doğa bilimi, matematik ve matematiksel mantığın malzemesini keyfi ve temellendirilmemiş biçimde, felsefede ve beşeri bilimlerde kullanarak çevrelerinde bir ‘büyü’ yaratmış bazı düşünürlerin ‘büyülerinin bozulmasını’ veya tartışılır hale gelmesini sağlamakla kalmamış; aynı zamanda postmodern felsefenin dayandığı önemli bir tutamak olan dizginsiz epistemik göreciliğe bir sınır çekilebileceğini göstermiştir.

Yapı ve Değişme Araştırmalarında Arayışlar

Nurgün Oktik¹

Giriş

Sosyal bilimlerde yapı ve değişme kavramları, genel olarak, en çok tüketilen kavramlar olmalarına rağmen, tam anlamıyla üzerinde mutabakata varılan bir anlam içermemektedir. Genel olarak yapı ya da sosyal veya toplumsal yapı kavramları kalıcı olan ve toplumsal sistemin farklı öğelerinin arasındaki düzenli yinelenebilir özellikleri belirtmek için kullanılan bir anlam içerir. Değişme, çok yalın bir ifade ile kendisini ‘farklılaşma’ anlamı içerisinde bulur. Ancak sosyal bilimler için değişme kavramı tek başına bir anlam içermez. Burada önemli olan değişmeyi sağlayan öğenin ne olduğu ve değişmenin hangi koşullarda nasıl gerçekleştiğidir. Bu nedenle de değişmede önemli nokta, bir sosyal yapıya şeklini veren değişken ve özelliklerin konumudur.

Bu çalışmada, bir soyutlama aracı olarak kullanılacak olan yapı ve değişme kavramları, 1995 yılından bu yana yapılan alan çalışmalarından ve ilgili literatürden hareketle yorumlanarak, değişmeyi sağlayan etkenler tartışılmaya çalışılacaktır. Ancak, bu çalışmada öncelikle, sosyolojik çalışmanın, sadece “gözlenenlerin incelenmesini değil, aynı zamanda, theoria yapmayı da prensip edinmelidir” görüşünün benimsenmesi söz konusudur. Çelebi’nin de belirttiği gibi, sosyolog “verinin bulguya nasıl dönüşebileceğini” düşünerek amacının veriyi “çözümlemek”ten de öte, “veriyi bulguya dönüştürmek”, başka bir deyişle “bulguya dönüşmüş veri yardımıyla teoriyi güçlendirmek” olduğunu ön kabul olarak benimsemek zorundadır (Çelebi, 2001;51-52)

Yapı – Sosyal Yapı - Toplumsal Yapı

Sosyal bilimlerde yapı çalışmaları genel olarak var olan bir formun betimlenmesi ve bu betimleme sonucunda ortaya çıkan bir çözümleme ve sosyal ve ekonomik süreçlerin saptanması olarak açıklanabilir. Etimolojik belirlenimde yapı, “bina, bütünü oluşturan parçaların bir araya geliş düzeni ” olarak tanımlanır. Bunun yanı sıra binanın tüm detayları gözle görülmese de orada vardır; yapı “o binayı oluşturan belirli öğeler

arasında gizlenmiş ama fizik olarak gerçek olan” ilişkilerdir (Keat&Urry,2001;194-195). Bunun yanı sıra, sosyal yapı sosyal davranışlarda yinelenen kalıplar ve toplumsal sistemin ya da toplumun farklı öğeleri arasında düzenli sıralanışlar olarak açıklanır (Marshall,1999: 802). Yapı ve sosyal yapı kavramı, Anglosakson geleneğinde, “kalıcı olan ve toplumsal sistemin farklı öğelerinin arasındaki düzenli yinelenebilir özellikleri” belirtmek için kullanılan bir anlam ve belli bir düzenlilik gösteren insan ilişkileri olarak tanımlanmaktadır. Bunun yanı sıra toplumsal yapı genel olarak, nüfus, çevre, yer, ekonomi, eğitim, siyaset, hukuk, aile, din ve sınıf gibi bir takım kurucu ve kalıcı sosyolojik kurumların bir aradılığı olarak düşünülmekte ve bu bir aradılığın daha çok statik görünümüleri olarak algılanmaktadır.

Sosyoloji teorileri iki egemen bakış açısı çerçevesinde kategorileştirilebilir. Bunlardan birincisi, yapısal ya da makro yaklaşımları oluşturan ana görüştür. İşlevselcilik ve Marksizm birbirlerine karşıt olmalarına rağmen toplumu bütünsel gören bir modelden hareket ederler. İki ana bütünsel görüşün birbirlerinden temel farklılıkları toplumsal yapıya bakış açılarıdır. İşlevselciler toplumsal yapıda uyum ve uzlaşmayı temel alırken Marksistler, toplumsal yapıyı karşıtlıklar içeren farklı sınıflardan oluşan ve çatışmayı içinde barındıran bir bütün olarak kabul ederler. Toplumsal yapıyı bu şekilde açıklayan görüşe göre bu bütüncül yapı, insan davranışlarını şekillendiren ana etmendir. İkinci görüşe göre ise insan davranışları toplumsal yapıyı belirleyen ana hareket noktasıdır. Yorumlamacılar, sosyal eylemciler, etkileşimciler ve etno-metodologlara göre sosyal yapı, insanların eylemleriyle yaratılır Sosyolojide, genel olarak, bir soyutlama aracı olarak kullanılan yapı kavramı, yapısalcılık, yapısal işlevselcilik, post-yapısalcılık gibi yaklaşımların da odak noktası olmuştur. Yapı kavramının sosyal bilimler alanındaki kullanışlarının kaynağı Spencer ve Marx’la özdeşleştirilirken, modern sosyolojide bu kavram dört temel veriyle açıklanabilir.Bunların ilki İngiliz Antropoloji okulu ve A.R. Radcliffe-Brown, ikincisi Saussure’un önderliğindeki yapısal dilbilim ve büyük ölçüde Levi-Strauss’un adı ile özdeşleşen yapısalcılık (structuralism) iken, üçüncüsü Gestalt psikolojisi ve sonuncusu Marxçı toplum teorisi konusundaki tartışmalardır (Oktik, 2002;14-15).

Sosyal yapı kavramı, köken olarak Platon’un “idea’lar” doktrinine kadar dayandırılabilir. Ancak, yapı kavramını ilk kullanan ve bir veri olarak değerlendiren Herbert Spencer, toplumu evrimci ve organizmacı bir bakış açısıyla değerlendirir. H. Spencer’e göre toplum, işlevsel olarak birbirine bağımlı parçalardan oluşmuş bir bütünlüktür. Sosyal yapı, homojenlikten heterojenliğe doğru değişerek evrim sağlanır. Radcliffe-Brown, “kişi kişiye olan sosyal ilişkilerin tümünü sosyal yapının bir kısmı” olarak kabul ederken, yapıda bakılacak somut gerçekliğin “belirli bir anda, belirli insanları bir araya getiren fiili mevcut ilişkiler” olduğunu vurgular. Bu tanımlardan başka sosyal yapıyı daha kalıcı öğeler olarak açıklayan sosyal bilimcilerden Ginsberg, sosyal yapıyı “toplumu oluşturan temel grupların ve kurumların oluşturduğu bir bütünlük” olarak tanımlar. Sosyal yapıyı “sosyal rollerle” açıklamaya çalışan Nadel, Gerth ve Mills’in

kuramları belli bir gerçekliği yansıtsa da, Bottomore, bu sosyal bilimcilerin, sosyal sınıfları ve bu sınıflar arasındaki “rekabet ve çatışmayı” görmediği için eleştirmektedir (Bottomore, 119-120). Almandaki kalıp, biçim anlamına gelen Gestalt, kendi yasaları olan, algılayan zihin ile gözün bir kurgusu sayılan tutarlı bir bütünlüktür. Bu kurama göre, bütünün davranışı ve doğası toplumsal varlığın parçalarının işleyişini sağlamaktadır. Gestalt kuramı bütüncül ve matematiksel bir yaklaşımla, insani fenomenlerle toplumsal fenomenleri daha büyük analiz birimleri olarak açıklamaya çalışır (Marshall, 1999; 268, Bottomore, 1997;590). Amerikan sosyolog Peter Blau, akılsal seçimden hareketle toplumsal yapıyı çözümlemeye çalışırken, “bireylerarası günlük ilişkilerdeki basit süreçlerin” incelenmesinin karmaşık toplumsal yapıları anlamada önemli bir etken olduğunu iddia eder (Blau,1976;220-251).

Yapısalcılığın kurucusu, Fransız dilbilimci Ferdinand de Saussure’dır. Yapının merkezine “dil”i koyan Saussure, dili bir yapı olarak kabul eder. Bu yapı, birey dışında yaratılmış olan- sistemin ürünü başka bir deyişle “toplumsal bir fenomen” olup, dilin “kendine yeterli bir toplumsal varlık olmasa da kendi ayağı üzerinde duran bir toplumsal varlık” olduğunu iddia eder. Fransız antropolog Levi-Strauss, toplumsal gerçekliğin çözülmesinde, dilbilimi kullanarak, “toplumsal gerçeğin yapısının gözlemlenebilen bir veri olmayıp, gerçeğin içinde saklı” olduğunu belirtir. Yaban Düşünce adlı eserinde dünyayı daha iyi anlayabilmek için ona “iyi kötü benzerlik gösteren zihinsel yapılar” kurar. Levi-Strauss’un yapı kavramı kuramsal bir model olup gerçeği algılayanın bir şekli olarak değerlendirilebilir (Sayın,1994:36-42; Marshall 1999:804-807; Bottomore,119-124 Bottomore,1997:555-595). Levi-Strauss’tan hareketle yapısalcılara göre sosyal yapı, “insan aklındaki temel yapılardan oluşturulmuş göstergeler sistemi” olarak açıklanabilir (Urry, 1999:63). Bunun yanı sıra Marksist yapısalcılık da doğrudan yapısalcılığın kökenlerini Marx’la özdeşleştiren Althusser, yapıyı “merkezsizleştirilen başat yapılar” olarak tanımlayarak bireyleri toplumsal yapıların ürünü ve basit bir taşıyıcısı olarak betimler (Bottomore,1997:555-595).

1960’larda Saussure’ü yeniden yorumlayıp keşfeden Lacan, Derrida, Foucault ve Baudrillard gibi post-yapısalcılar, göstergelerin (sözcüklerin), dilbilimsel dünya dışında bir şeye başvurmadan bir anlama sahip olmalarından kaynaklanan analitik olanakları nedeniyle, dil ve dilden kaynaklanan fenomenle diğer toplumsal fenomenlerin ilişkilerini çözümleyerek daha özerk olabileceklerini varsaymışlardır (Bottomore, 1997, 597).

Yapısalcılara ve post-yapısalcılara yapılan eleştirilerin başında onların metodolojilerinde nedenselliğe ve tarihselliğe karşı duruşları eleştirilirken, bu grupta olanlar, yapısal nedenlerle değil, “bu yapının diğer yapılardan nasıl bir mantıksal dönüşümle ortaya çıktığı konusunun” kendilerinin ilgi alanı olduğu savıyla karşılık verirler (Keat ve Urry, 201). Özlem, Marcuse’nin söyleminden yola çıkarak, yapısalcıların yapısalcılığı, “bir kurulu düzen çözümlemeciliğine” dönüştürdüklerini ve sosyolojinin de yapısalcılar tarafından bir yerde “kurulu düzenin korunmasını amaçlayan bir politik görüş ve

politik stratejiler altında manipülatif bir nitelik” kazandığını belirtirken, bu yaklaşımdan hareketle yapısalcı sosyolojinin bilim geleneği zayıf ülkelerde toplumu tanımak açısından “yarardan çok zarar getireceğini” vurgular (Özlem, 2001; 279-280).

Yeniden sosyolojideki yapı kavramına dönülürse, Keat ve Urry yapısal analiz formlarında “oluşturucu öğeler arasındaki ilişkiler” ve bu “öğelerin her birinin de ilişkiler setinden oluştuğu” konusunda bir fikir birliği olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, “yapıyı oluşturan öğeler arasında düzenli, sistematik ve sürekli” ilişkiler bulunduğunu vurgulayan Keat ve Urry, “yapı” ve “sistem” kavramını zaman zaman birlikte kullanırken yapıya “duyu organlarımızla doğrudan algılanamayacağını, gözlenebilir özelliklerle” ulaşılabileceğini ve yapıyı incelerken metot ve yaklaşım farklılıklarının aşağıdaki özelliklerden kaynaklanabileceğini belirtirler:

- birbirleriyle ilişkili özelliklerin doğası,
- birbirleriyle ilişkili olarak analize tabi tutulan öğelerin çeşidi,
- yapının düzenli karakterinin açıklanması,
- toplamlığın doğası,
- bütünlüğü üreten veya sürdüren güçler,
- bir yapı ile diğeri arasındaki ilişki,
- yapı ile fizik veya sosyal realite arasındaki ilişki (Keat ve Urry, 2001:193).

Buradan hareketle sosyal yapı olgusuna bakarken, bu olgunun, bilimsel bilgi üretmenin bir yolu olduğu göz ardı edilmeden “genel ilkelerin keşfedilmesi” için üst düzey soyutlama ve karşılaştırmayı gerektiren bir bilimsel faaliyet olarak kabul edilmesi gereklidir (Dikeçilgil,1997:647).

Bunun yanı sıra Özlem’in de belirttiği gibi sosyolojide yapı kavramı, hala tartışılmakta olup bu kavramın temel hareket noktası “yapının bir şekil, statik bir görünüşü ya da sa-yılarla betimlenebilecek ruhsuz bir bütünsellik mi, yoksa tarihsel bir süreçle şekillenmiş, içinde bireylerin var olduğu ve bu bireylerin eylemleriyle şekillenen bir ‘kaotik akış’, hareketli bir bütünlük mü olduğu tartışılan” bir fenomendir (Özlem,2001;62-70).

Sosyal - Toplumsal Değişme

Toplumsal yapının bir bölümünde ya da tamamında meydana gelen bir değişme tüm toplumsal yapıyı etkilemektedir. Ancak toplumsal örüntüleri bir bütün olarak ele almamız gerektiğine göre değişme bir ya da birden çok ögenin birlikte ya da ayrı ayrı etkileri sonucu ortaya çıkar. Burada önemli olan, değişme olgusunun tüm yapıyı etkilemesidir. Bu bağlamda toplum kuramcıları, geçen iki yüzyıl boyunca toplumsal değişimin yapısını açıklayacak bir kuram geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak, avcılık ve toplayıcılıktan, köy topluluklarına; geleneksek uygarlıklardan, modern toplumlara

kadar, hiçbir tek etkenli kuramın insanın toplumsal gelişiminin çeşitliliğini açıklama şansları yoktur. Bununla beraber toplumsal değişimi sürekli olarak etkileyip, biçimlendiren üç ana ögeden de söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki fiziksel çevre olup, insanın bir toplumsal yapı içerisinde yaşamı sürdürdüğü coğrafyadır. İkincisi toplu yaşamı düzenleyen politik örgütlenme biçimidir. Son olarak da üretim biçimlerinden, gündelik yaşam alanlarına, gelenek-göreneklerden, iletişim biçimlerine kadar tüm kültürel etkenlerdir (Oktik, 2002;17-18).

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren toplum bilimciler bir toplumsal değişme kuramı oluşturmaya iten iki temel faktör bulunmaktadır. Bu anlamıyla da genel olarak toplumsal değişme kuramları, Avrupa'yı saran iki büyük değişim dalgasını – Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi - açıklamak gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. (Marshall,1999:136). Auguste Comte, toplumsal dinamikle ilgili kuramında toplumların insanın bilgilerinin gelişmesine bağlı olarak bir dizi önceden görülebilir aşamadan geçerek ilerlediği önermesini oluştururken, Spencer, toplumsal değişmeyi açıklamada kullanılan ilk sistematik kuram olan evrim kuramından yola çıkarak, nüfusun çoğalması ve yapısal farklılaşma temelinde bir değişim kuramı geliştirmiştir (Aron, 2000:66-67; Smith,1996:46). Bu bağlamda, on dokuzuncu yüzyılda, dönemin özellikleri doğrultusunda evrim ve tarihsel çözümlemeyi merkez alan değişme kuramları oluşturulmuştur. Özellikle Comte, Spencer ve Morgan'ın bu tarihcî ve evrimci yaklaşımlarında değişimin temel nedeni olan pozitivist aşamaya geçişin amacı ise insan aklının mükemmele ulaşma çabası olarak değerlendirilmektedir (Ertzoni ve Ertzoni, 1964:15-20). Özellikle Comte, toplumların değişmesi ve olgular arasındaki düzenliliklerden, bilimsel yasaları bulabileceğini kabul ederken, toplumların değişme ve yapılaşması sırasındaki dinamikleri, süreçleri, mekanizmaları ve nedensel ilişkilerini göz ardı etmiştir (Akşit, 1985: 206-207).

Durkheim, Comte'un değişme anlayışındaki olgular arasındaki düzenlilik yerine, toplumsal düzen nasıl sağlanırsı sorgularken, organik dayanışmanın temel olduğu toplumlara geçişte toplumsal dayanışmanın işbölümü ve uzmanlaşma temelinde sağlanacağını savlayarak, yaptığı karşılaştırmalı çalışmalarda yeni bir toplumsal değişme anlayışı geliştirmiştir (Haralambos & Holborn, 1991:771-73).

Karl Marx'ın anlayışında değişme ise, sınıflar arasındaki ekonomik üstünlük mücadelesinden kaynaklanmaktadır.Bu bağlamda toplumsal değişme olgusu da, alt yapı ve üst yapı diye adlandırdığı örüntüler arasında meydana gelen etkileşimler sonucu ortaya çıkmaktadır (Aron, 2000:121).

Weber, toplumsal değişmeyi, Durkheim'dan farklı olarak, dayanışma temeline değil, otoritenin yapısına göre sınıflandırıp, kapitalizme geçiş sürecinde düz çizgisel bir değişme çizgisi ile açıklamaya çalışırken, Marx'ın tarihsel maddeci açıklamasını da göz önünde tutmuştur (Akşit, 1985: 212-213).

Klasiklerden etkilenecek Genel Sistem Teorisini oluşturan Talcott Parsons, işlevselci kuramla özdeşleştirilmektedir. Toplumu birbiriyle karmaşık ve bağıntılı bir işlevler örüntüsü olarak ele alan ve bu sistemin düzen ve denge içerisinde olduğunu savunan Parsons, sosyal değişimin 'hareketli dengelerden' oluştuğunu iddia eder. Bu bağlamda dengelerden birinde meydana gelen bir değişme diğer örüntüleri de etkileyip, değiştirerek yeni bir denge sağlanmaktadır. Bu kurama göre toplumsal yapı içerisinde eğer bir şey varsa, sistemin kendini koruması için mutlaka bir işlevi yerine getirmektedir. Eğer bu öge de bir farklılaşma yaşıyorsa işlevi tam anlamıyla gerçekleştirmediği ilkesi ortaya çıkmaktadır (Moore;1997:338, Haralambos & Holborn,1991:774-775). 'Kendi kendini dengeleyen sistem' anlayışında değişme olgusu 'işlevlerin evrimsel farklılaşması' olarak algılanmakta olup bu düşünceye Merton, Davies ve Moore sistem içerisindeki parçaların zaman zaman işlevsiz ya da tutarsız olabileceğini ve sistem içerisinde 'gerilimlerin' varlığının söz konusu olduğunu, bu gerilimlerin de sistemdeki değişmeyi sağlayabileceğini iddia ederler (Akşit,1985:214; Haralambos& Holborn,1991: 775-76).

Bu düşüncelere karşıt olarak maddeci ve ekonomici yaklaşım da değişimin temel dinamiğini tarihsel maddeciliği, pozitivist ve ampirist bir çerçevede işlemektedirler. Burada tarihsel maddecilik 'ekonomik ve teknolojik belirlenmeciliğe' indirgenirken, üretim güçleri ve üretim araçlarının başat kılınması mekanik bir maddeciliğe dönüşmektedir (Akşit, 1985:218-222).

Yapıcı-kuramcı yaklaşımı savunan Althusser ve Balibar (1970), bir toplumda birden fazla üretim biçiminin var olduğunu ve bu üretim biçimlerinin, bir üretim biçiminin egemenliği altında birbirine eklemlenmiş olarak bulunabileceğini kabul ederler. Bu düşünürlere göre yapılar, insanları ve sınıfları oluşturup yaratırlar. Üretim tarzı ve toplumsal kuruluş kavramlarını netleştiren bu düşünürlere göre toplumsal değişme, "bir üretim biçiminin çeşitli toplumsal kuruluşlara eklemlenerek yeniden üretilmesi ve bu çerçevede içinde hem bu üretim biçiminin gelişmesinin dönemleştirilmesi, hem de farklı toplumsal kuruluşların değişmelerinin dönemleştirilmesi"dir. Bu ele alış şeklinde merkez kapitalizmin diğer üretim biçimlerine eklemlenerek az gelişmişlik incelenebilirken, toplumsal değişimin ikinci bir ele alınış biçiminde "bir üretim biçiminden diğerine geçiş sorunsalı" içinde oluşmaktadır. Üretim biçimi kavramı ise Balibar tarafından: "uyumlu ve geçiş üretim biçimi" olarak sınıflandırılmaktadır. Bir üretim biçiminde ögeler ve düzeyler birbirleriyle uyumlu ise o üretim biçimi sürekli olarak kendini yeniden üretir. Ögeler ve düzeyler arasında uyumsuzluk, eşitsiz gelişme, çelişki olduğu dönemlerde o üretim biçimi başka bir üretim biçimine doğru dönmek konumundadır. Poulantzas (1975) bu geçişin toplumsal kuruluş düzeyinde gerçekleştiğini iddia eder. Bu kuruluşu sınıflı toplumlarda bir arada tutan düzey siyasal düzeydir (Akşit,1985: 227-231).

Habermas, İletişimsel Eylem Kuramında Marksist gelenekten kopmayıp toplumsal değişimin tarihçesine evrimci bir çizgiden bakarken, yaşam dünyasına akılsal bir

bakış açısını eklemiştir. Özellikle sistemdeki bunalım ve çelişkiler, değişimi harekete geçirecektir. Sistemin meşruluk sorunlarının her sistemde varolduğunu iddia eden Habermas, liberal kapitalist sistemdeki “akılsallaşmayı” geleneksel alışkanlıkların bozulma süreciyle eşzamanlı olarak görür. Kapitalizmin meşruluk iddiasını eşitlerin mücadelesi olan “Pazar”ın işleyişi ile açıklayan Habermas, ekonomik dalgalanmaların da pazardaki güç mücadelesi ile açıklayarak bu gücün toplumsal bütünlüğü tehdit ettiğini savunur. Bu nedenle “yeniden ortaya çıkan devlet”, ekonomik sistemle bir araya gelerek, ekonomiyi düzenler, büyüme ve tam istihdamı sağlamaya çalışır, eğitim ve araştırmaya kaynak yaratır; başka bir deyişle “akılsal çağda kendini meşrulaştırır”. Bundan da öte Habermas, iletişim ve yaşam dünyası bağlamında bireylerin evrimsel değişimlerini irdeler. Bunun yanı sıra toplum “iletişim eylemi” ile dinamizm kazanır ve değişir. Sistem karmaşılaştıkça iletişim artarken yaşam dünyası daha akılsallaşır (Habermas, Legitimation Crisis; 11-36). Burada Habermas hiç kuşkusuz Weber’in geleneksel otoritesinden akılcı otoriteye geçişi dile getirmektedir. Ancak Habermas’ı Weberci olarak algılamak doğru olmaz (Wallace&Wolf, 2004; 208-209).

Dünya sistemi kuramından hareket eden sosyal bilimciler modernizmin, sistem içerisinde yaşayan tüm insanlığın bir ilerleme süreci içinde olduğunu ifade ederler. Bugünkü sistemin temelini kapitalizmin tarihsel kökenlerinde aranması gerektiğini vurgulayan Wallerstein, sistemin merkezine sermayeyi yerleştirir. Değişmeyi de merkez ülkelerin kendi ürünleri olan üretim, teknoloji ve kültürün, yarı-çevre ve çevre ülkelere kabul ettirilmesi olarak betimleyerek, değişimi daha çok merkez ülkelerin “bir modernleştirme” faaliyeti olarak kabul eder. Bu nedenle toplumsal değişmeyi kavranan bir dünya sistemi ile birlikte ele alan Wallerstein, dünyanın herhangi bir yerinde, özellikle Batı Avrupa’da, meydana gelen bir değişimin tüm sistemi etkileyeceğini belirtir. Ancak on altıncı yüzyılda temelleri atılan ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ulus-devletler, kurumsallaşıp yaygınlaştıkça, sermaye hiçbir zaman ulus devleti amaçlamamış, tam tersi dünya pazarını hedefleyerek ulus sınırları dışına taşmayı amaçlamıştır. Toplumsal değişme bu nedenle merkezde olanın oluşturduğu yeni ürün ve kültürün diğerlerine kabul ettirilmesidir. Kültürel formlarla birbirleriyle benzeşen bu ulus devletler dünya sistemi oluşturmakta olup bu sistem de çökmek üzeredir. Özellikle sistem içerisindeki dengesizliklerin artması sistemi kaosa sürüklerken çok kısa bir süre içerisinde yeni bir dünya sistemi kurulacak ve bu sistem de grupların öncülüğünde gerçekleşecektir (Oktik, Kökalan, 2001-2002; 120-133).

Yukarıda da kısaca belirtilmeye çalışıldığı gibi sosyolojide yapı ve değişme bağlamında hem fikir olunan bir tanım söz konusu değildir. İster zihinsel ister sosyal gerçeklik bağlamında, hem yapı hem de değişme konusunda da tartışmalar ve arayışlar varlığını sürdürmektedir.

Yapılaşırma (Yapılanma) Kuramı

Son yıllarda sosyolojide, makro ve mikro bakış açılarını, hem sosyal yapıyı hem de insan eylemlerini ve anlamlarını uzlaştırmak araştırma yapılması öngörüsü gittikçe güçlenmektedir. Bu görüşü savunan Anthony Giddens, sosyologların “yapı” kavramı yerine “yapılaştırıcı özellikleri” temel almaları gerektiğini vurgularken toplumsal dünyanın işleyişi ile ilgili bilgilerin, ne kadar kısmi olurlarsa olsunlar, insanların “gündelik eylem ve etkileşimleri” iç içe olduğunu belirtir. Bu eylem ve etkileşimlerin kurallarını bilip bir “kaynak” olarak onlardan yararlanan insanlar, onları bu yararlanma sonucunda yeniden üretirler. Bu üretim, önceden tasarlanmış veya düzenlenmiş olmayıp “gündelik sorunları çözmek için” bütün bireylerin yapmak zorunda oldukları rutin uygulamaların amaçlanmamış sonuçlarıdır (Giddens& Pierson,2001:xxiv-xxvi).

Bu kuramda Giddens, toplumu incelerken nelere bakılması gerektiği ve bakıldığı konusunda açılımlar sunar. Tarih ve sosyoloji ilişkisi sürekli tartışılan bir fenomen iken Giddens, sosyolojinin “değişik fenomen kategorileri için geçerli olacak kuramlar formüle etmesiyle genelleştirici(nomotetik) bir nitelik” taşıdığını ve bunun “değişmez bir yöntem ilkesi değil bir vurgu” olduğunu belirtir. Bu nedenle de Giddens, sosyal bilimler ile tarih arasında mantıksal ve hatta metodolojik bir ayırım yapılmadan yapı ve eylem olgularının bütünlük içerisinde irdelenmesi gerektiğini vurgular (Marshall, 1999; 717). Giddens, yapılaşırma kuramının merkezine birey ya da toplum yerine sosyal uygulamaları alarak yapı ve eylemin, aynen bir paranın iki yüzü gibi olduğunu ifade eder. Yapı, insanların “farkında olarak yaptıkları, düzenli olarak gerçekleştirdikleri ve yeniden ürettikleri”dir. Bu nedenle insanlar, gündelik yaşamda **yapıyor** oldukları için vardırlar. Yapıyı yapısalcıların betimlediği dilden de öte “insan faaliyetlerinin bir akışı ve öz-farkındalığın nitelikleri”yle açıklamaya çalışan Giddens, insanların dili kullanarak “gündelik hayattaki edimlerini fiilen biçimlendirerek **mevcut**” olduklarını belirtir. Giddens, toplumu, “kurumları biçimlendiren yinelenmeli uygulamaların bir bütünü” olarak kabul ederken, bireyin benimsediği yaşam biçimleri ve alışkanlıkların, “eylemleri şekillendirdiği” görüşündedir. Toplamların yapısal sistemleri yapısal bir görüngü olmalarına rağmen, varlıklarını sürdürebilmek için “düzenli olarak yeniden üretilmelerine” bağlıdır. Toplumsal yaşam da “yapının insanların eylemleri tarafından yeniden üretilmesiyle form” kazanır. Bu form kazanma “birbirimize fırlattığımız bakıştan küreselleşmiş sisteme kadar” her şey için söz konusudur. Toplumsal uygulamalarda, özellikle dil “toplumsal hayatın anahtarıdır”. Bireyler gündelik hayatta “yapıyı”, Wittenstein’in belirttiği gibi **pratik bilinçlilikle** yani “kurallarla ve sosyal hayatın uzlaşmalarıyla iyi geçinerek” sürdürürler. Bunun yanı sıra yapıların oluşumunda ve yeniden üretilmesinde “özneğin” yani “davranma potansiyeli”nin varlığını kabul eden Giddens, “öznenin mantıksal düşüncesi ile sosyalizasyonun sosyolojik fikrini birbirine karıştırmamak gerektiğini” vurgular. Öznenin mantıksal fikri “insan varlığının ne demek olduğuna dair” açıklamanın bir parçası

iken, sosyalizasyonun sosyolojik bilgisi “belirli bir çevrenin içinde, belirli türden bir insanın, etrafındaki sosyal etkinin sonunda ne olduğunu” açıklamasıdır. Giddens, bu nedenle “sosyal etkileri” doğadaki “neden-sonuç” ilişkisine benzetmez. Sosyal etkilerin insan davranışlarını etkilediğini reddetmeyen Giddens, ancak, insanların bu etkileri *uzlaşımlarla* yani, “takındıkları tutumlar ve benimsedikleri bakış açıları kanalıyla, *“akıllı özneler”* olarak yaptıklarını belirtir. Modern dünyada özne olabilmek için ciddi bir bilgi birikimine sahip olmak gerektiğini vurgulayan Giddens, bilgi olmazsa yapı ve kurumların olamayacağını bu nedenle, yeniden üretimin anahtarının *“bilgi”* olduğunu belirtir. Bu bağlamda öznenin, *iktidarın* esas temeli olduğunu vurgulayan Giddens, öznenin “bireysel eylemlerin toplamı değil akışı” olarak kabul eder. Bu nedenle *“zamansallık ve uzamsallık insan öznelerden”* ayrılamaz. Başka bir deyişle zaman ve uzam “sosyal sistemin özelliklerini somut bir şekilde anlama” isteğini doğurur. Bu istek, farklı sosyal sistemlerin “neye benzediklerini ve kendilerini zaman ve uzamda nasıl örgütlediklerini ve nasıl kavramsallaştırdıklarını” gösterir (Giddens,200;160-78).

Yapı ve eylemin birbirinden bağımsız olarak varlığını sürdürmesinin mümkün olmadığını vurgulayan Giddens, “yapılaşırma” adlı kuramında sosyal eylemlerin yapıları yarattığını ve yapıların sosyal eylemlerle üretilip yeniden üretilerek varlığını sürdürdüğünü iddia eder. Giddens, sosyal yapı kavramıyla da, sosyal sistemin yapısı ve kurumlarını anlatır. Sosyal sistem ise bir mekanda ve uzun bir zaman diliminde oluşmuş sosyal ilişkilerin modelidir. Devlet ve bürokrasi gibi kurumlar ise zamanla değişebilen ancak uzun bir zaman dilimi içerisinde tekrarlanan davranış modelleridir (Haralambos & Holborn,1991;765-816). Bu nedenle de kurumlar, toplum yaşamının daha kalıcı olan özellikleridir. Bunun yanı sıra yapı, yalnızca toplumun üretim ve yeniden üretimini oluşturan kurallar ile birlikte kaynaklara da gönderme yapar (Giddens,1999;67).

Giddens’a göre yapı, yapılar ve dizgelerden oluşmuş ikili bir görüngüdür. Yapı ya da yapılar: “kurallar ve kaynaklar ya da toplum dizgelerinin özellikleri olarak düzenlenmiş dönüşüm kümeleri” iken dizge ya da dizgeler, “yapanlar ya da topluluklar arasındaki, düzenli toplumsal pratikler olarak düzenlenip yeniden üretilmiş ilişkiler”dir. Yapılaşma ise “yapıların sürekliliğini ya da değişimini, dolayısıyla da toplum dizgelerinin yeniden üretimlerini yöneten koşullardan” oluşur (Giddens, 1999;67-72). Zaman ve uzam modern öncesi toplumlarda bir “yer”e bağlı iken, yani bir faaliyetin zamanı faaliyetin mekanına bağlıken modern dünyada zaman ve uzam birbirinden bağımsız bir şekilde örgütlenmektedir. Özellikle globalleşmenin sonucu olarak bilim teknolojilerinin gelişmesi ile birlikte insanların faaliyetleri, “yer”e olan bağından koparılıp, hızla “sökme”dir (Giddens& Pierson,2001: xxvi). Başka bir deyişle “uzak olaylar ve eylemler birey üzerinde sürekli etkin” olmaktadır. Bu da yaşam biçimlerini yerlerinden “koparmakta”dır. Özellikle, globalleşme ile birlikte yerel yaşamda üretimin mübadelesinin tamamen değiştiğini belirten Giddens, “yerinden çıkarma

(disembedding), yeniden yerleştirme(reembedding), kaldırma(lifting out) ve geri itme(pushing back) süreçleri sık sık telaffuz edilmektedir. Modernliğin bir özelliği olan uzak olaylar ve eylemler güncel yaşamda sürekli bir etkiye sahip olup, bu etki artarken 'yaşam biçimlerini yerlerinden koparıp yeniden düzenlemekte'dir. Ekonomik mübadele, 'yerel'den koparılıp yeniden düzenlenirken, *yerel* terimi zaman ve uzamda yeniden (onu değiştiren süreçlerle birlikte) oluşturulmaktadır. Bu terimler sadece ekonomik yaşamda değil, gündelik yaşamda da söz konusu olup, bu süreçlerde tarihsellik söz konusu olsa da, geç modernlikte hız kazanmıştır (Giddens, 2001;86-89). Ayrıca, bu süreçler yerel yaşamdan bireyleri koparıp global ölçekte etkileşimle yüz yüze getirmektedir. Bunun yanı sıra yerel ölçekteki pratiklerle yerinden çıkarma süreci ile oluşan pratikler birbirleriyle bağlantılandırılarak gündelik yaşam yeniden yapılandırılmaktadır (Hull,Held, Hubert,Thompson, 1995;471).

Giddens, sosyal yaşamının olgusal olduğunu ve bu olgusal yaşamda, sosyal değişmeyi çözümlmek için beş ana kavramın üzerinden hareket etmemiz gerektiğine inanır. Bunlar,

- Yapısal ilkeler: Çağdaş kurumsal eklemlenmeyi çözümleme,
- Oluşsal nitelemeler: Karşılaştırılabilir türlerdeki kurumsal değişme biçimlerini ayırt etme,
- Toplumlaraarası dizgeler: Toplumsal bütünlükler arasındaki ilişkileri belirleme,
- Zaman–uzam uçları: Değişik yapısal türdeki toplumlar arasındaki bağlantıları gösterme,
- Dünya zamanı: Düşüngüsel olarak gözetilen tarihin ışığında birleşim durumlarını incelemidir (Giddens, 1999; 313-316).

Ancak, Giddens toplumsal değişmenin tek başına ele alınamayacağını, değişme olasılığının toplumsal yaşamın her anında var olduğunu, değişmenin süreklilikle birlikte ele alınması gerektiğini vurgular (Giddens; 2001: 74). Sosyal yapıda kararlılığı sağlayan şey, ne yaptığını bilen insan öznel tarafından sürekli olarak üretilmek ve yeniden üretilmektir. Giddens, sosyologların genel olarak, zaman ve değişmeyi aynı kavram olarak ele aldığını oysa, "insanlık tarihinde çarpıcı olanın değişme değil süreklilik" olduğunu ve tarihin görece yakın bir süreçte dinamizm kazandığını vurgular. Bu dinamizm, Giddens'a göre, zaman, uzam ve iktidar arasındaki ilişki ile açıklanmalıdır (Giddens, 2001;75-77). Ayrıca değişimi motive eden en büyük gücün 'kapitalizmin genişlemesi' olduğu da önemlidir(Giddens, 2001; 86).

Giddens, insan eylemlerinin yapıyı değiştirdiğini kabul etse de bireylerin toplumsal yaşamın bütün çeşitliliğini içinde barındırmadığını belirtir. Zaman-uzam aralaşması güç ile doğrudan bağlantılıdır. Egemenlik yapılarını oluşturan dağıtımsal ve yetkesel

olmak üzere iki tür kaynak vardır.

Dağıtım kaynakları:

- çevrenin maddi özellikleri(hammadde ve maddi güç kaynakları),
- maddi üretim ve yeniden üretim araçları(üretim araçları/teknoloji),
- üretilmiş mallardan (ürünler) oluşur.

Yetkesel kaynaklar ise:

- toplumsal zaman-uzamın örgütlenişi (yol ve bölgelerin zamansal/uzamsal oluşumu),
- bedenin üretim-yeniden üretimi (insanların ortak birlikler içindeki örgütlenme ve ilişkileri),
- yaşam şartlarının örgütlenişini (kendini geliştirme ve anlamlandırma şansının oluşumu) içerir.

Bu iki kaynak grubu da modern toplumda alt yapısaldır. İnsanlık tarihi bir yerde, bu kaynakların yani “üretici güçlerdeki artışlar”ın tarihi olarak değerlendirilebilir. Bu artış, gücün genişlemesinin temel hareket noktası iken dağıtım kaynakları yetkesel kaynakların dönüşümü olmadan gelişemezler. Ayrıca yetkesel kaynaklar toplumsal değişimde de önemli bir kaldıraç işlevi görürler. Giddens’a göre “güç, özgürlük ve kurtuluş için bir engel değil, bir araç” olup, toplumların kuruluşunda bu kaynakların biriktiği “güç potaları” ile yapısal ilkeleri yaratır (Giddens,1999; 291-351). Giddens, bütün sosyal eylemleri güç ilişkileri olarak görürken, toplumda bireylerin, varolan güç ilişkilerinin varlığıyla sınırlandığını belirtir. Bu nedenle güç, farklılığı yaratabilme, farklılaştırma veya dönüştürme kapasitesi olarak kabul edilebilirken, insan ajanların dönüştürme kapasitesi düşüncesi ve bu kapasitenin gücü, şeyleri ve diğerlerinin eylemlerini değiştirebilme olarak değerlendirilebilir. Ancak bu değerlendirme ile güç, diğer insanların eylemlerini de sınırlayıcı bir etkiye sahip olup, özgürlükleri kısıtlarken, gücü elinde bulunduran ajanların eylemlerini özgür kılar (Haralambos& Holborn,1991;818).

Yapı ve Değişme Araştırmalarında Neye Nasıl Bakmalı

Alana yönelik yapı ve değişme çalışmalarında neye nasıl bakılmalı ve nereden hareket edilmeli sorunsalı çalışmanın arayışını oluşturmaktaydı. Bu nedenle yukarıda seçilen görüşler temel alınarak, yapı ve değişme araştırmalarında aşağıdaki yaklaşımlar sıralanabilir:

- Sosyal yapı karşılıklar içeren bir bütünlük müdür?
- Sosyal yapı farklı sınıflardan oluşan ve çatışmayı içinde barındıran bir bütünlük olup bu bütüncül yapı, insan davranışlarını şekillendiren ana etmen midir?
- İnsan davranışları toplumsal yapıyı belirleyen ana hareket noktası mıdır?

- Sosyal yapı, insanların eylemleriyle mi yaratılmaktadır?
- Sosyal yapı, işlevsel olarak birbirine bağımlı parçalardan oluşmuş bir bütünlük müdür?
- Sosyal yapı, insan aklındaki temel yapılardan oluşturulmuş göstergeler sistemi midir?
- Sosyal yapı, merkezileştirilen başat yapılar olup bireyler toplumsal yapıların ürünü ve basit bir taşıyıcısı mıdır?
- Sosyal yapı, bir şekil, statik bir görüngü ya da sayılarla betimlenebilecek bir bütünsellik midir?
- Sosyal yapı, tarihsel bir süreçle şekillenmiş, içinde bireylerin var olduğu ve bu bireylerin eylemleriyle şekillenen bir 'kaotik akış', hareketli bir bütünlük müdür?
- Sosyal yapı, bir toplumda birden fazla üretim biçiminin var olduğu ve bu üretim biçimlerinin, bir üretim biçiminin egemenliği altında birbirine eklenmiş olarak bulunabileceği bir bütünlük müdür?
- Sosyal yapı, insanları ve sınıflar yaratan bir üretim şekli midir?
- Toplumsal dünyanın işleyişi ile ilgili bilgiler, insanların gündelik eylem ve etkileşimleriyle iç içe midir?
- Sosyal yapı, bilinçli ya da bilinçsizce gündelik yaşamını sürdüren aktörlerin çabalarıyla mı değişir?
- Yapı, insanların farkında olarak yaptıkları, düzenli olarak gerçekleştirdikleri ve yeniden ürettiklerinden mi oluşur?
- İnsanlar, yapıyor oldukları için mi gündelik yaşamda var olurlar?
- Sosyal yapı, insan faaliyetlerinin bir akışı ve öz-farkındalığın bir niteliği midir?
- Toplum, kurumları biçimlendiren yinelemeli uygulamaların bir bütünü müdür?
- Toplamların yapısal sistemleri varlıklarını sürdürebilmek için düzenli olarak yeniden üretilmekte midirler?
- Toplumsal yaşam yapının insanların eylemleri tarafından yeniden üretilmesiyle mi kalıcı olur?
- Dil toplumsal hayatın anahtarı mıdır?

Gündelik hayatta yapıyı, pratik bilinçlilikle (kurallarla ve sosyal hayatın uzlaşımlarıyla iyi geçinerek) sürdürmek mümkün müdür?

Yapıların oluşumunda ve yeniden üretilmesinde öznellik kabul edilebilir mi?

Toplumsal yapı, bireylerin akıllı özneler olarak uzlaşımlarıyla sürdürülebilir mi?

Bilgi, modern toplumda, yapı ve kurumları oluşturabilir mi?

Zaman ve uzam, sosyal sistemin özelliklerini somut bir şekilde anlama isteğini doğurur mu?

Sosyal yapılar sosyal eylemlerle üretilebilir mi?

Sonuç

Bir yerin sosyal yapı ve değişmesini saptamayı amaçlayan alan çalışmalarında nereden ve nasıl hareket edilmeli sorunsalı, birçok kuramsal yaklaşımın alanda sorgulanıp sınanması sürecini beraberinde getirmiştir.

Giddens'in çalışmalarından görüldüğü gibi, sosyoloji hem sosyal yapıyı hem de bu yapı içerisinde oluşan değişmeyi anlayarak açıklamak zorundadır. Bu işi yaparken de sosyoloji geleneğinden kopmadan, hem yapıya ve onların görünen yinelenen kalıcı öğelerine, hem de yapıyı oluşturan bireylerin eylemlerine bakarak çözümlenebileceği gerçeğinden hareket edilebilir. Özellikle, klasiklerin "yapılaşmış görüngü" olarak ele aldıkları toplum olgusunu dışlamadan insan eylemleri ile yeniden üretilerek "form" kazandığını vurgulayan Giddens'in yapılaştırma kuramı yapı çözümlemelerinde kullanılan bir teknik olabilir. Kaldı ki sosyolojinin amacı, toplumu incelemek ve çözümlemekse bu ancak nesnel ve öznel varoluşların birlikte ele alınmasıyla mümkün olabilir.

Bu gün globalleşme ile sık sık tartışılan sosyoloji teorilerinin yetersizliği gibi yaklaşımlar yüzeysel olup yapı, analizlerinde makro teoriler ve bir toplumda kalıcı olarak yinelenen "toplumsal uygulama"lara bakılarak yapıyı çözümlemek halen söz konusudur. Kaldı ki globalleşme bu gün keşfedilen bir fenomen olmayıp klasik kuramların içerisinde on dokuzuncu yüz yıldan bu yana varlığını sürdürmektedir. Ayrıca sosyolojide eylem-yapı olguları birbirini destekler biçimde olup, bu iki sosyolojik fenomeni birbirinden farklıymış gibi incelemek ya da birinin diğerinden başat olduğunu varsaymak suni bir ayırımı yol açar. Ayrıca, globalleşme ile ekonomik alanda ve mübadelede benzeşme olsa da, yerel yapılar, "akıllı özneler" tarafından yeniden düzenlenerek üretildiğinden yeni farklılıklara yol açmaktadır.

1995'ten bu yana gerçekleştirilen yapı çalışmalarında Giddens'in yapılaştırma kuramı teknik olarak kullanılmış ve özellikle küçük yerleşim yerlerinde hem bütünsel bakış hem de onu destekleyen insan eylemlerinin zaman ve uzamın göz önünde bulundurulmasıyla çözümlenmesi araştırmanın akışını kolaylaştırmıştır. Bu çalışmalarda ayrıca yer ve grupların çözümlenmesinde bu kuram, sosyolojinin bütünsel bakışına hem pratik hem de yeni bir açılım getirmiştir. Coleman'ın da vurguladığı gibi günümüzde sosyal bilim "hem teoriyi hem de uygulamayı içermek zorunda"dır. Teori, bu görev için "bir değer olmak konumunda ise, içinde bilginin düzenlendiği, toplumun dönüşümü için kurumlar arasında bağlantıların sağlandığı disiplinin sınırlarını aşmak zorunda"dır (Coleman, 2001:109).

Sosyal yapı sonuç olarak, her ne kadar sosyal değerler, kurallar, kendi dünyalarını değiştirmek isteyen ve bunun için fırsat arayan gerçek insanların düşünce yapıları kadar hızlı değişmeler de değişmez değildir. (Williamson,1998;13).

Yaşadığımız dönem birçok belirsizliği içinde barındırdığı her ne kadar bir gerçeklik olsa da (Lefebvre), yapılar, hangi yaklaşımlar temel alınırsa alınsın, bir sosyal gerçeklik olarak vardır. Tarihsel bir süreçte ortaya çıkan bu yapılar, zaman ve uzamda bireyler tarafından oluşturulmaktadır. Bireyler, kendi yaşamlarını diğerleriyle sürdürürler. Bu süreçte, kendilerini ve diğerlerini anlamak ve gerçekleştirmek, toplumsal yaşamda var olmalarının nedeni olup, özneler arasıdır. Yapı ya da değişmeye bireylerin ve sosyal formların özelliklerini birlikte göz önüne alarak bakılmalıdır. Ancak bu yaklaşımın birlikteliği ile toplumu anlayabiliriz.

Kaynakça

- AKŞİT, B. (1985) Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme. Turhan Kitabevi, Ankara
- BLAU, P.(ed). (1976) Approaches to the Study of Social Structure Open Books, London.
- BOTTOMORE, Tom ve NISPET, Robert. (1997) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. Ayraç Yayınevi. Ankara.
- BOTTOMORE, Tom.(1970) *Toplumbilim*. Der Yayınları. İstanbul.
- COLEMAN, James S. (2001)Yeni Sosyal Yapı ve Yeni Sosyal Bilim, Felsefelogos (Yıl: 4, Sayı: 3, Sayfa: 105-109 – Çev. Nurgün Oktik). Bulut Yayınevi. İstanbul.
- ÇELEBİ, Nilgün. (2001) *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, anı Yayıncılık Ankara.
- DİKEÇLİĞİL, Beylü. (1997) Sosyal Yapı Analizi, Yeni Türkiye (Mayıs-Haziran, Yıl: 3, Sayı: 15).
- ETZIONI, A. (1964) *Modern Organizations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs., New York.
- GIDDENS, Anthony & PIERSON, Christopher. (2001) *Modernliği Anlamlandırma*. Alfa Yayınları. İstanbul.
- GİDDENS, Anthony. (1999) *Toplumun Kuruluşu*. Bilim ve Sanat Yay. Ankara.
- GİDDENS, Anthony. (2000) *Sosyoloji*. Ayraç Yayınevi. Ankara.
- GIDDENS, Anthony & TURNER Jonathan. (1993) *Social Theory Today*, Polity Pres, Cambridge.
- GIDDENS, Anthony. (1993) *New Rules of Sociological Method*, Polity Pres, Cambridge.
- HABERMAS, J. (1976) *Legitimation Crisis*. Heinemann, London.
- HARALAMBOS, M & HOLBORN, M. (1991) *Sociology: Themes& Perspectives*. Collins Ed. London.
- HULL,S.,HELD,D., HUBERT,D., THOMPSON, K., (ed). (1995) *Modernity An Introduction to Modern Societies*, Polity Pres, Cambridge.
- KEAT, Russel ve URRY, John. (2001) *Bilim Olarak Sosyal Teori* (Çev. Nilgün Çelebi), İmge Kitabevi. Ankara.
- MARSHALL, Gordon. (1999) *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü). Bilim ve Sanat Yayınları. Ankara.
- MOORE, Jr. B. (1997) Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasentin the Making of the Modern World. Penguin, London.
- OKTİK, N. (2002) Turizm Sektöründe Çalışanların Toplumsal Değişime Etkileri, Muğla Üniv. Yay. Muğla.

- OKTİK, N, KÖKALAN, F (2002) *Immanuel Wallerstein; Tarihsel Kapitalizmin Analizi ve Dünya Sistemi*. Doğu Batı, (Kasım, Aralık, Ocak, yıl 4, s.17, ss120-133) Ankara.
- ÖZLEM, D. (20) *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* İnkilap, İstanbul.
- SAYIN, Önal. (1994) *Sosyolojiye Giriş*, Üniversite Kitabevi, İzmir.
- URRY, John (1999) *Mekanları Tüketmek*. Ayrıntı yayınları. İstanbul.
- WALLACE,R &WOLF, A. (2004) *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev.Leyla Elbruz, M. Rami Ayas)Punto Yay. İzmir.
- WILLIAMSON, B. (1998) *Lifeworlds and Learning*. NIACE, Leicester.

Sosyal Bilimlerde Psikolojizm: Psikolojik Bir Fenomen Olarak “Birey” İdeolojisi

Vefa Saygın Öğütle¹

Sosyal bilimlerde psikolojizm üzerine yapılan vurgunun çoğu zaman yönetime dönük içerimler taşıdığı görülmektedir. Bir başka deyişle tartışmanın, büyük oranda, psikolojinin araştırma yönteminin ve açıklama tarzının sosyalbilimsel çalışmalara aktarılması ve bunun ortaya çıkardığı sorunlar teması ekseninde döndüğü söylenebilir.

Oysa ki; var olan disiplinler sınırların tanınması suretiyle, psikolojizmin sosyal bilimlerdeki izini gerçek anlamıyla sürmek mümkün olmayacaktır. Sosyal bilimlerdeki psikolojizm, psikoloji ile örneğin sosyoloji arasındaki sınırda, psikoloji lehine kendini gösteren bir sınır ihlali olarak anlaşılmalıdır. Zira psikolojizm sosyolojik olarak ele alındığında, bu demektir ki sosyal bilimlerde kendini gösteren belirli bir “birey” ve psikoloji tahayyülünün tarihsel izleri sürüldüğünde, kendini gösteren pratik bir ideoloji sözkonusudur. Dolayısıyla burada yapılacak çözümlemeler, kaçınılmaz bir biçimde sözkonusu disiplinler sınırları da sorunsallaştıracaktır.

Bu noktada, oldukça sık kullanacağımız bir kavramı, merkezi öneminden dolayı, açıklığa kavuşturalım. Bu, “ilişki” kavramıdır. Ortakduyu bilgisini, en kestirme biçimde, gündelik yaşamı idame etmeye ve verili toplumsal ilişkileri yeniden-üretmeye dönük pratik ve gündelik (şimdiye ait) bir bilgi türü olarak tanımlarsak², ortakduyusal anlamıyla “ilişki”, birbirinden bağımsız şeyler arasında kurulur. Bu demektir ki, önce şeyler vardır; ilişkiler ise bu bağımsız şeylerin varlığından sonra gelir ve olumsaldır. Ollman’ın Marx’ın kuramına dayanarak şekillendirdiği “içsel ilişkiler felsefesi” anlayışına göre ise “ilişkiler”, şeylerin bizzat varlık koşulu haline gelir; dolayısıyla da her “şey”, bir diğerinin varlık koşulu haline gelir. Başka bir deyişle,

¹ Muğla Üniversitesi, Sosyoloji.

² Ortakduyu (*common sense*) ile sağduyu (*bon sense*) arasındaki fark, bu çalışmanın konusu değildir. Bu farka ilişkin tartışma, büyük oranda siyaset felsefesi literatüründe geçmektedir. Bu hususta daha ayrıntılı bir bilgi edinmek için, örneğin, sağduyuyu (*bon sense*) kamuoyunun (*public opinion*) anlamsal içeriğine dair tartışmada kullanılan Habermas’a (2002: 181-201) ya da ortakduyu ile sağduyuyu birbirlerine karşıt bir biçimde konumlandıran Gramsci’ye (1986: 195) bakılabilir. Diğer yandan “ilişki” kavramının ortakduyusal anlamına dönük eleştiri, ortakduyu bilgisinin tüm bilgi düzeylerinde yanlış olduğu anlamına gelmemelidir; bu tebliğin böyle bir iddiası yoktur.

şeyleri, diğer şeylerden ve onlarla ilişkisinden ayrı bir biçimde düşünmek mümkün değildir (Ollman, 1993: 33-38). Dolayısıyla bir sosyal olgu üzerine tartıştığımız zaman, aslında bir “sosyal ilişki” üzerine tartışıyoruz demektir.

Kavramın bu şekilde tanımlanması, konumuz bağlamında iki açıdan önem taşır. İlk olarak; birbirinden bağımsız şeylerin varlığına dair bir ortakduyu bilgisinin izini, kendi içinde bir bütünlük arz eden ve kendi başına bir “şey” olan *burjuva bireyine* kadar sürmek mümkündür. Şunu söyleyebiliriz ki; birbirinden bağımsız şeyler arasındaki ilişkilere yönelik bir algı, ancak kendinde bir bütünlük olan burjuva bireyinin inşasından ve deneyimlenmesinden sonra mümkün olabilmektedir. Bu, ortakduyu bilgisinin tanımı gereğidir; zira pratik bir ideolojiye dayanan ortakduyu bilgisinde bir şeyin yer edebilmesi için, pratik-dolaysız olarak deneyimlenmesi ve pratik-dolaysız yaşamda yol gösterici olması gerekir.

İkinci olarak; “işlikiler”e dair sözkonusu ortakduyu bilgisi, bilimler arası ilişkiler açısından da kendini gösterir. Bu, Caudwell’in çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu ikilemi yaratır: “Pozitif bilimlerin alanları *ya* birbirinden ayrı, *ya da* birbirinin aynı olacaktır” (Caudwell, 2002: 260). Bu anlayış sonucu, bilimler tamamen birbirine kapalı alanlar olarak, ve dahası tamamen birbirinden farklı (ve çoğu zaman çelişen) yasaların işlediği alanlar olarak kurgulanır.³ Bundan dolayı, bu kapalı alanların sınırlarını zorlayan her bilimsel gelişme, burjuva bilim kurgusu açısından bir kriz demektir. Bu, özellikle sosyal bilimler alanında geçerlidir.

Sosyal bilimlerdeki psikolojizm, bireyin içinde yer aldığı ilişkileri, ortakduyusal bilgi dolayımıyla ele alır; bu demektir ki, kurgu-birey temelli bir psikoloji dayanmaktadır. Böylesi bir ortakduyusal önkabul, kendi içinde bir bütünlük arz eden bireyin tarih-kurgusal inşasından temellenir. Bu önkabul, birbirini var sayan üç veçheye açılır: a) Öncelikle insan ile insan arasındaki ilişkiler, bağımsız kendilikler (moleküller) arası ilişkiler olarak kavramsallaştırılır. Bu, kurgu-bireyin doğal çıktısıdır. b) İnsan ve doğa arasındaki ilişkiler, insanın doğal ve doğanın insani karakterinin göz ardı edilmesi suretiyle, dışsal bir ilişki olarak kavramsallaştırılır. c) Bunların mantıksal bir uzantısı olarak, insan ve sosyal arasındaki ilişkiler, bağımsız şeyler arası dışsal ilişkiler olarak kavramsallaştırılır. Bütün bu veçheler, bireyin, psikolojik bir fenomen olarak kurulması, bir başka deyişle diğer şeylerden ayrı bir biçimde düşünülebilir kılınması sürecine işaret eder. Bilimlerin kapalı alanlar olarak, tamamen farklı olgu, bilgi ve yasa alanları olarak kurgulanması, insan, doğa ve toplumun birbirinden tamamen kopmuş bu inşanın tezahürüdür.

Devlet ve piyasa önünde varsayılan eşitleme sonucu, burjuva toplumunun kendisini kurgusal özerk “birey” temelinde kurduğu malumdur. Burası, aynı zamanda etten-kemikten insanların “birey” desoyutlandığı yerdir. Sözkonusu eşitleme olmaksızın, “birey”in psikolojik

3 “Burjuva biliminin anarşisinin tipik özelliği, her bilimcinin kendi küçük alanı içinde kalıp, bir bütün olarak dünyaya uygulandığı zaman kendisine yanlış olarak görünen kategorileri yalnızca bu alana uygulamakta kendini özgür hissetmesidir” (Caudwell, 2002: 277).

bir fenomen olarak ve onun *ruhunun* da araştırma nesnesi olarak kurulamayacağına dikkat edilmelidir. Böylesi bir inşa, birbiriyle bağlantılı iki veçheye açılır.

İlki; “birey”in iç-bütünlüğe sahip bir kendilik, bir *monad* olarak algılanmasıdır. Bunun modern ortakduyu ile ilişkisine değindik.

İkinci veçhe ise şudur: Birbirlerinden tözsel olarak farklı insanlara dair bir ortakduyuda (yani, zümresel ayrılıklara dayanan eski toplumun ortakduyusunda), algılama eşiğinin içinde “birey” diye bir şey sözkonusu değildir. Bu, modern-öncesi insanların *ruhsuz* olduğu anlamına gelmez; bu, insanların, o zamanlar, sadece insan oldukları için evrensel bir ruha sahip olmadıkları anlamına gelir. “İnsan”a dair bir soyutlama, ya da aynı anlama gelmek üzere bir “birey” kurgusu, ancak *insanların salt insan olarak eşitliği* fikrinin bir ortakduyu bilgisi halini almasıyla mümkündür. Ki aynı zamanda bu, insanların salt insan olmalarından kaynaklı sahip oldukları ortak “insan doğası”na dair tartışmanın da tarihselliğini açığa çıkarır. “Birey”, eşitlik fikrinin burjuvaca okunuşu; burjuva ortakduyusundaki adıdır.

Şüphesiz ki bu, modern-öncesi dönemde insanların eşitliği fikrinin olmadığı anlamına gelmez. Örneğin Gramsci, Hristiyan teolojisinde kendini gösteren “Tanrı’nın oğulları olarak insanların eşitliği” fikrinden bahseder (1986: 240). Kaldı ki, burjuva eşitlik öğretisinin Hristiyan teolojisinden türetildiği dahi öne sürülebilir. Leledakis’e göre; “Aydınlanma... bütün insanların eşit oldukları yolundaki Hristiyan öğretiyi... yeniden canlandırmış, laikleştirmiş ve onu klasik çağ Atina’sından alınan bir siyaset felsefesiyle birleştirmiştir” (2000: 40).

Bununla birlikte, insanların, “Tanrı’nın oğulları” oldukları için değil salt insan olmalarından kaynaklı eşit sayılmasının koşullarının; ve salt insan olmaya dayanan haklar söyleminin ortakduyusallaşmasının, ancak belirli bir tarihsel süreç içinde mümkün olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Marx’ın deyişiyle; “İnsan, ancak tarihsel süreç içinde birey haline gelir” (aktaran Leledakis, 2000: 24). Dolayısıyla, Tanrı’yı yeryüzüne indiren burjuvazi, göksel eşitliği de yeryüzüne indirmiş ve onu, politik bir çehre kazandırmak suretiyle dünyevileştirmiştir. Aynı şey, Tanrı’ya ait evrensel ruhun tüm insanlara eşit bir biçimde dağıtılması ve tekil biçimlerde burjuva derinin içine hapsedilmesi olarak da görülebilir.

Bu durumda, psikolojinin temel önvarsayımlarının ve sorunsallarının, burjuva “birey”inin kendisine dönük algısının bir sonucu olduğunu söylersek, çok da ileri gitmiş olmayız. Dolayısıyla şunu diyebiliriz ki; “birey”, toplumun temel ögesi (molekülü) olarak kurgulanmadan ve böylece tarihsel süreç içinde deneyimlenmeden, “birey”in psikolojik bir fenomen olarak kurulamayacak olması bir yana, psikolojinin bizzat kendisini bağımsız bir bilgi alanı olarak kurması dahi mümkün olamazdı.

Diğer yandan, “birey”den yola çıkan psikoloji, açık ya da örtük bir biçimde, toplumu, verili bir kendilik olarak tanıma ya da “birey”i doğal çevresi şeklinde

tanımlama eğilimi taşır. Buradaki mesele, aslolarak, temelden sorunlu olan “birey”in gerçeklikteki tarihsel zeminini de kaybetmesiyle ortaya çıkmaktadır. “Birey”in iç-bütünsel bağımsızlığına ve evrensel-tözsel içeriğine dönük vurgu, “birey”in tarihsel olarak imkansızlaşmasıyla birlikte açıktan ideolojik bir hal alır. Caudwell’in ifadesiyle, “yanılsama, yalana dönüşür” (2002: 81). Bir tarihselliğin ürünü olan “birey”, tarihsel zeminini yitirmesi ile birlikte, “anti-tarihsel” bir karaktere bürünür. “Anti-tarihsel”in, “tarihsel olmayan” demek olmadığına dikkat edilmelidir; Eagleton’ın benzetmesini kullanırsak, “*Ulysses* gibi bir ‘anti-roman’ın, telefon rehberi gibi roman-olmayan bir şeyden farklı olması gibi...” (1999: 5). Zira ideoloji, bir yanıyla, bu anti-tarihsel karakterde gizlidir.

Diğer yanıyla ise sözkonusu ideolojilik, Marcuse’nin Yeni-Freudçulara dönük eleştirisinde anlam kazanır. Marcuse’ye göre, Yeni-Freudçular, “toplumun içgüdülerdeki köklerini koparır ve bunun yerine toplumu, bireyin karşısına onun hazır ‘çevresi’ olarak çıktığı düzlemde, kökenini ve yasallığını sorgulamaksızın alırlar.” Dolayısıyla “Yeni-Freudçu eleştiri sözcüğün tam anlamıyla ideolojik kalır; yerleşik dizgenin (sistemin –b.n.) dışında hiçbir kavramsal temeli yoktur...” (Marcuse, 1998: 26-27). Her ne kadar Marcuse, sözkonusu eleştirisini, Yeni-Freudçu anlayışa yönelik geliştirmiş olsa da, bireyin sosyal ilişkiler neticesi olduğunun göz ardı edilmesi ve toplumun bireyin ‘doğal’ çevresine indirgenmesi, diğer psikolojik açıklama biçimleri için de geçerlidir. Üstelik bu, psikolojist anlayışın doğa ile kurduğu ilişkiye dair de ipuçları verir: Hem doğal hem de toplumsal çevre, bu anlayışta, “yaşayan bir nitelik taşımayan her şey” olarak tanımlanır ki bu durumda, ‘yaşamayan’ bir şey olduğu için sabitletir: Malum, “toprağın altında upuzun yatar ölümler.” Sosyal koşulları sabitleştirme eğilimi, psikolojizmin alamet-i farikalarından biridir. Toplum, yaşamsal tüm niteliklerden soyutlanmış bir mevtaya çevrilir; bu noktada “yaşam”ın tanımı, doğrudan biyolojiktir ki bu, örneğin Freudçu “içgüdü” kuramında doğrudan biyolojik bir mitoloji üretir. Diğer bir sabitleme eğiliminin izi, biraz önce değindiğimiz “eşitlik” fkrinden kalkarak sürülebilir. Eğer bireyler eşitse, sosyal koşullar da her bir birey için eşit demektir. Bir önkabul olarak, sosyal koşulların herkes için eşit olduğu düşünüldüğü noktada, sözkonusu koşullar araştırma konusu olmaktan çıkıp ‘doğallaşırlar’. Zira ‘doğal olmak’, bu anlayışa göre ‘sabit olmak’ demektir; ‘yaşayan’ yegane şey, “birey”dir. Burası, metropolün göbeğindeki adamların başındaki adamın Robinson Crusoe’da vücuda geldiği yerdir.

Konumuz açısından insan ile toplum arasındaki içsel ilişkinin kopması, hem toplumun hem de doğanın ‘doğallaştırılması’nın bir veçhesidir. Meselenin doğa ile ilgili boyutu bir yana konacak olursa, böylesi bir kopuşun birbirine zıt görünmekle birlikte aslında birbirlerinin varlık koşulu olan iki sonuç (mistifikasyon) doğduğundan söz edilebilir: İlki, “birey”in, kendi açıklamasını kendinde taşıyan bir araştırma nesnesi olarak kurulması; ikincisi ise, topluma bağımsız bir kendinde değer atfedilmesidir.

Yaptığımız bu çözümlemeler sonucu, psikolojizmin yöntemsel tanımından ayrıldığımız görülecektir. Psikolojizme dönük yöntemsel eleştiri, sosyolojinin disiplinler sınırlarını önkabul haline getirerek, psikolojinin nesnesinin, araştırma yönteminin ve açıklama tarzının sosyalbilimsel çalışmalara aktarılmasını eleştirir. Bu eleştirinin problemi; psikolojinin ve araştırma nesnesinin toplumsal karakterini açığa çıkarmak yerine bunları ‘kendinde şey’ler olarak görerek, yine ‘kendinde şey’ler olarak tasavvur ettiği sosyal olguların psikolojik açıklamalara tabi tutulmasını gayrimuşru görmesidir. Durkheim’in “...toplumsal bir fenomenin doğrudan psikolojik bir fenomenle açıklandığını gördüğümüzde bu açıklamanın yanlış olduğundan emin olabiliriz” (Durkheim, 2003: 213) şeklindeki kuralı, çoğu zaman salt bu yöntemsel yaniyla, birbirinden tamamen kopuk iki ayrı dünyanın anlatımı olarak anlaşılır. Böylesi bir eleştiri, çoğu zaman, toplumsalı *sui generis* olarak görme, toplumun tamamen ayrı yasalara göre işlediğini iddia etme ve böylece bir çeşit sosyolojizme düşme eğilimini-tehlikesini bağrında taşır. Zira toplumsalın bağımsız bir kendilik olduğuna dönük iddia, varlık zeminini tam da sözünü ettiğimiz psikolojist “birey” kavramsallaştırmalarından alır. Bu yüzden, psikolojizmi, bir yöntemsel sapma olarak değil, sosyal bilimleri de kuşatan bir ideoloji olarak tanımlamak gerekir.

Bir ideoloji olarak psikolojizmin tanımını yapmak suretiyle, yöntemsel eleştirinin açıkta bıraktığı bir dikotominin sahteliğini de ortaya çıkarabiliriz. Bu dikotomi şudur: “Birey” toplumun temel yapıtaşı olan bağımsız bir kendilik midir, yoksa arkadan kurmalı oyuncak misali edilgen bir aktör müdür? Bizim iddiamız odur ki; toplumu bağımsız bir kendilik olarak gören anlayış bir tür psikolojizm yapmaktadır.

Bir ideoloji olarak psikolojizm, sosyal bilimlerde iki türlü kendini gösterir: İlk durumda, bizzat sorunsallaştırmanın ve açıklamanın kendisinde işletilir; ki bu durumda “sosyal”ın birey temelli açıklamaları ile karşılaşırız. Bu çeşit açıklamalar sonucu, a) “Sosyal”, “birey”in tezahürü olarak görülür; ki bu noktada “birey”, kimyada, “maddenin tüm özelliklerini taşıyan en küçük parçacık” şeklinde tanımlanan *molekül*ü ciddi bir biçimde andırır; b) “Sosyal”, bireylerin toplamı ya da bireyler arası uzlaşının bir ürünü olarak görülür; c) “Sosyal”, “birey”in doğal çevresi haline gelir. Bu düşünüş içinde, “psikoloji”nin sınırları içine girildiği kabul edilmiş ve psikolojizmin “birey”i dolaysız olarak, *psikolojistçe* yeniden üretilmiştir.

Sosyali bireyin tezahürü olarak gören anlayış, özellikle 19 yy.da J. Stuart Mill’in kuramında kendini göstermiştir. Mill, birtakım “zihin yasaları”nın varlığından söz ederek, bu yasaların toplumsal işleyişi de belirlediğini iddia etmiştir. Mill’e göre; “Toplumsal olguların tamamı, insan doğasının olgularıdır” (aktaran Leledakis, 2000: 44). Toplumun bireylerin toplamı ya da bireyler arası uzlaşının ürünü olduğunu söyleyen anlayış ise, klasik siyasal-liberal tezdır. Her iki anlayış da, kimi bağlamlarda ortaya çıkmakla birlikte, bugün açısından tutarlı ve bütünlüklü bir biçimde savunulur değildir. Psikoloji, bugün toplumu tanımlamak yerine, onu verili bir kendilik, bir

çevre, bir dekor olarak görme eğilimindedir. Psikolojinin toplumla kurduğu ilişki, deistlerin Tanrı'yla kurduğu ilişki gibidir: Toplum vardır; ama bu, bugün bireyin psikolojisini inceleyen bizleri ilgilendirmez. Bu kabul, "toplum"un bilimi sosyoloji için de geçerlidir. Psikoloji, kendi sınırlarına riayet ettiği müddetçe, sosyolojiyi *doğallığında*, yani *pratikte*, yani *deklare etmeksizin* tanıır. "Birey" ve "toplum" arasında gerçekleşen mekanik kopma, böylesi bir tanımaya olanak sağlar.

İkinci durumda ise, psikolojizmin vazettiği "birey", pejoratif, 'nötr' veya olumlayıcı bir *önkabul* şeklinde içerilir; ki bu durumda da, "sosyal"ı ve değerler sistemini bağımsız kendilikler olarak ele alan açıklamalar ile karşılaşırız. Bu çeşit açıklamalar sonucu, a) "Toplum", "birey"i'nin sınırsız isteklerini kısıtlayan ve rasyonalize eden *sui generis* bir varlık ve/veya bilinç olarak tanımlanır ya da b) "birey", toplumsal norm ve değerlerin taşıyıcısı ve toplumsal statü ve rollerin pasif uygulayıcısı olarak tanımlanır ki bu durumda "birey", "sosyal"ın bir tezahürü olarak görülür. Bu düşünüş içinde ise, "sosyoloji"nin sınırları içinde kalındığı kabul edilmiş ve psikolojizmin "birey"i dolaylı bir biçimde, *sosyolojistçe* yeniden üretilmiştir.

Her iki durumda da, "birey" ile "sosyal" arasındaki ilişkiler, bağımsız kendilikler arasındaki ilişkiler halini alır; ve psikolojizm, her iki durumda da işbaşındadır. İlk durumda, psikolojizm zaten bir ideoloji olarak dolaysızca işlemektedir. Diğer durumda ise, böylesi bir dolaysızlığın olmaması, bizleri yanıltmamalıdır; zira bir ideolojinin dolaysızca uygulanmıyor olması, bir ideoloji olarak içerilmediği anlamına gelmez.

"Birey"e ve "toplum"a dair zıt görünüşlü fikirler, aslında birbirlerinin varlık koşuludurlar. Toplumun, toplumsal değerlerin, kurumların vs. bağımsız varlığı fikri, psikolojizmin açıktan ya da zımnen içerilmesinin bir sonucudur. Bir başka deyişle; modern ortakduyusal düşünme geleneği içinde, "birey"e dair psikolojist bir yaklaşıma sahip olmaksızın, bağımsız bir "toplum" kurgusuna sahip olamazsınız. "Toplum", burjuva düşüncesinde, doğa ile ilişkisi bir yana, esasen "birey" üzerinden tanımlanan bir şeydir. Örneğin; Durkheim tam da bu yüzden burjuva birey kurgusunu (kınayarak da olsa) sahiplendiği için Tanrısal karakterli bir "toplum" kavramsallaştırmasına varır.⁴

Birey ile toplum arasındaki içsel ilişkinin koptuğu ve bu ilişkinin tarihselliğinin gözden silindiği noktada, birey, kaçınılmaz bir biçimde toplumun içine düşer; bir başka deyişle verili toplumun tarihsel koşullarının içine gömülür –kendiliğinden anlaşılır bir hal alarak *doğallaşır*. Dolayısıyla, tarihsel olan bir kurgu, tarih-dışı, evrensel ve doğal bir "kendilik"e dönüşür. Anti-tarihsel karakteri ve verili sistemin dışında hiçbir kuramsal temelini olmaması, onu ideolojikleştirir. Ancak anti-tarihsel bir hale geldiği için ideolojik olan bir kurgu, içinde bulunduğu tarihsel

4 "Her türlü düzenleyici dış güçten soyutlandığında insanın duyu yeteneği, kendi başına, doyurulması olanaksız dipsiz bir uçurum gibidir. Ama eğer dışardan herhangi bir şey onu sınırlamayacak olursa, bu duyu yetisi kendi kendisi için ancak bir işkence kaynağı olur" (Durkheim, 1992: 252). Burada, Hobbesçu bir "insan" tasvirinin varlığı son derece açıktır. Durkheim, birey-insana baktığında, doymak bilmez bir "lupus" görmektedir.

dönemde varlığını sürdürüyor ise, muhakkak ki, belirli tarihsel işlevleri bir ideoloji olarak üstlenecektir.

“Birey”in toplumsal yaşamın temelindeki bağımsız bir kendilik mi yoksa edilgen bir aktör mü olduğuna dair tartışmada kendini gösteren görünüşteki çelişkiyi bertaraf etmenin yollarından biri de, böylesi bir psikolojizm tanımı olacaktır. Zira toplumsal ve politik süreçlerin imkansızlaştırdığı bir “birey” tanımının tam da o süreçler içinde varlığını devam ettirebilmesi, ancak böylesi bir ideolojik içeriğe kavuşması ile mümkündür. Birey ile toplum arasındaki içsel ilişkinin kopmasına yönelik yaptığımız kavramsal vurgu, tam da bu noktada anlam kazanır. Zira sözkonusu kopuş, tam anlamıyla psikolojizmin (ve sosyolojizmin) kuramsal zemini olmuştur.

Buraya kadar anlattıklarımızdan, sözkonusu “birey” kurgusunun su sızdırmaz, yekpare bir şey olduğu anlaşılmamalıdır. Tam tersine, bu kurgu, burjuva bilinç düzeyinde dahi kırılğan bir özellik arz eder. Örneğin; her bireyde ortak olan bir doğa ve psikoloji anlayışı ile her bir bireyin ‘biricikliği’ inancı, en basit mantık düzeyinde bile çelişiktir. Buna paralel olarak, sözkonusu kurguda, Caudwell’in dikkat çektiği üzere, “Bir bireyin, kendisinin de içinde olduğu bireyler toplamının yapamamış olduğunu yapabileceğine ilişkin çelişkili inanç” (2002: 126), neredeyse mitik bir biçimde korunur. Bu “birey” kurgusu öylesine marazidir ki; kendini toplumsalın ve doğanın tarihsel süreci içinde tanımak yerine, anti-tarihsel karakteri sonucu, kah bilincin ve toplumun baskılarına karşı kahramanca savaşıırken sakatlanmış özgür içgüdüleri, kah varlık koşulları olan Homerik etikten koparılmış antik çağ kahramanlarını, kah tarihsel bağlamlarından koparılmış bilim azizlerini, kah bilinçten soyutlanmış maddeyi kah maddeden soyutlanmış bilinci yardıma çağırır. Sözkonusu ideolojinin varlığı, bir yanıyla da, ancak bu çelişik karakteri yakalandığında gözler önüne serilebilir.

Son olarak diyebiliriz ki; olmayan nesneyi arayan böylesi bir ideolojik mistifikasyondan sıyrılmak için, psikolojinin araştırma nesnesi yeniden tanımlanmalıdır. Bunun için yapılması gerekeni, pek çok düşünürün yanı sıra, Marcuse şöyle ifade etmektedir: “Ruhbilim, ruh kendini kamu gücü karşısında koruyabildiği sürece, kişisel gizliliğin gerçek olduğu, gerçekten istendiği ve kendiliğinden şekillendiği sürece özel bir bilim dalı olarak geliştirilebilir ve uygulanabilirdi; eğer bireyin kendi için olmaya ne yeteneği ne de olanağı varsa, ruhbilimin terimleri ruhu tanımlayan toplumsal güçlerin terimleri olurlar. Bu koşullar altında, ruhbilimi toplumsal ve politik olayların çözümüne uygulamak bu olayların kendileri tarafından geçersiz kılınmış bir yaklaşımı seçmek demektir. Görev daha çok tam karşıtıdır: Ruhbilimsel kavramların politik ve toplumbilimsel tözünü geliştirmek” (Marcuse, 1998: 21). Bu görev, psikoloji için olduğu kadar sosyal bilimlerin “ne”liği açısından da elzemdir.

Kaynakça

- CAUDWELL, Christopher (2002) *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, çev. Müge Gürsoy Sökmen-Ali Bucak, Metis Yayınları (2. baskı), İstanbul.
- DURKHEİM, Emile (1992) *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, İmge Yayınevi, Ankara.
- _____ (2003) *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul.
- EAGLETON, Terry (1999) *Marx and Freedom*, Routledge, New York.
- GRAMSCI, Antonio (1986) *Hapishane Defterleri-Seçmeler*, çev. Kenan Somer, Onur Yayınları, İstanbul.
- HABERMAS, Jürgen (2002) *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları (4. baskı), İstanbul.
- LELEDAKİS, Kanakis (2000) *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- MARCUSE, Herbert (1998) *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları (3. baskı), İstanbul.
- OLLMAN, Bertell (1993) *Dialectical Investigations*, Routledge, New York.

Epistemolojik Kökenleri ve Uygulama Pratikleriyle Batı Sosyolojisinde Nitel Araştırma Geleneginin Tarihçesi

Pınar Öktem¹

Sosyal bilimlerin tarihi, genellikle sosyal teorilerin tarihi olarak ele alınagelmiş; kullanılan araştırma yöntemlerinin tarihi ise büyük oranda ihmal edilmiş bir alan olarak kalmıştır. Oysa sosyal bilimlerin yöntembilimsel tarihini incelemek, iki bakımdan önem taşır. İlkın, yöntembilim alanında süregiden tartışmaları izleyerek, dönemsel olarak ağırlık kazanan paradigmalardan izini sürmek mümkündür. Paradigmayı, ontolojik, epistemolojik ve metodolojik ilkeler bütünü olarak tanımladığımızda (Guba and Lincoln 1994:108), bir yöntemin tarihsel olarak incelenmesi, epistemolojik kökenlerini açığa çıkarmak ve bunların dönemsel olarak hangi sebeplerle ve ne oranda kabul gördüklerini ortaya koymak bakımından işlevseldir. İkinci olarak, sosyal bilimlerin tarihini metodoloji disiplini çerçevesinde irdelemek, günümüzde araştırmacıların, kullandıkları yöntemlerin yalnızca teknik boyutlarıyla ilgilenmekle sınırlı kalmayıp, sosyal bilim felsefesiyle içiçeliğini kavramalarını sağlayacak ve bu sayede ampirik araştırmalardan daha yüksek verim alınabilmesi yönünde yapılacak her türlü yapıcı tartışmaya zemin hazırlayacaktır.

Metodoloji disiplini açısından, ABD ve Avrupa sosyal bilimlerinin (ve özelde sosyolojisinin) tarihsel gelişim süreçleri incelendiğinde, nitel araştırma yöntemlerinin köklü bir geçmişe sahip olduğu görülür. Ancak Türkiye’de metodolojik konulara bilim felsefesi destekli yaklaşımların görece az olması ve doğa bilimleri anlayışının büyük ölçüde kırılamamış olmasının da etkisiyle, bu yöntemin halen “yeni” sıfatıyla anılmakta olduğuna, ders programlarına yeni alınmaya başlandığına ve ders kitaplarına da yeni yeni girdiğine tanık olmaktadır.

Bu durumun belli başlı olumsuz sonuçlarını ise yaşamaktayız. Bunlardan belki en önemlisi, nitel çalışmaların halen “bilimsel olmama” eleştirisine maruz kalma riski taşıması ve uygulamada (özellikle de veri analizinde) bir standardizasyona erişilememiş olmasıdır. Bunun yanı sıra, nitel araştırma yöntemlerinin, hem sosyal bilim öğrencileri

hem de uygulayıcıları tarafından, epistemolojik kökenlerinden haberdar olunmadan kullanıldığı; başka bir deyişle arkaplanındaki yaklaşımların özümsemeden çeşitli pratik amaçlar güdülerek uygulandığı durumlarla da karşılaşabiliyoruz.

Bu koşullar altında, nitel araştırma yönteminin iki bakımdan (epistemolojik kökenleri ve teknik uygulamaları bakımından) kronolojik olarak geçirdiği evreleri ele almak ve böylece, arkasında güçlü bir felsefi geleneği de barındıran köklü bir geçmişe sahip olduğunu vurgulamak önem taşıyor. Ancak bunu yapmadan önce, ele alınacak olan düşünce akımlarıyla ilişkilendirilecek olan noktaları gözden kaçırmamak amacıyla, nitel araştırmanın en temel özelliklerini kısaca gözden geçirmek işlevsel olacaktır.

Nitel araştırma literatüründe, bu yöntemin belirli bir tanımının yapılmasından özellikle kaçınıldığı ve bu kavramın aslında bir “şemsiye kavram” olarak kullanıldığı görülür; çünkü içerisinde birden fazla sayıda veri toplama ve analiz etme tekniğini ve yine birden fazla araştırma tasarımı ya da stratejisini barındırmaktadır. Örneğin görüşme, gözlem, görsel ve yazılı belge incelemesi ile yapılan araştırmalara da; etnografi, durum incelemesi (case study), yaşam öyküsü, sözlü tarih, eylem araştırması ya da grounded theory biçimindeki araştırmalara da “nitel araştırma” denmektedir.

Ayrıca nitel araştırmanın çok sayıda disiplin tarafından, çeşitli kuramsal yaklaşımlar paralelinde kullanıldığı görülmektedir. Bu bakımdan, burada fonksiyonel olan, nitel araştırmanın bir tanımını yapmaktan ziyade, bu disiplinleri ve yaklaşımları, nitel araştırmaya yönelten temel amaç ve özelliklerinden bahsetmek olacaktır²:

- Nitel araştırmada ilk olarak, “öznelerin gözleriyle görme” olarak adlandırabileceğimiz özellik dikkat çekicidir. Buna göre nitel sosyal araştırma yaklaşımında araştırma konusu, daima öznelerin perspektifini tespit etme yönünde şekillenir. Öznelerin algı ve deneyimlerinin anlaşılması, nitel araştırmanın en önemli amaçlarından birisidir.
- Buna bağlı olarak nitel araştırmanın ikinci özelliği, yorumlamaya yaptığı vurgudur. Sosyal dünyanın, içinde yaşayan aktörler tarafından nasıl anlamlandırıldığı ve yorumlandığı, nitel araştırmanın anlamaya ve yorumlamaya çalıştığı şeydir.
- Nitel araştırmanın “bütüncül” bir yaklaşımı vardır ve bu, insan denen varlığın, doğa bilimleri yaklaşımında olduğu gibi birbirinden bağımsız, yapay, mekanik parçalara (değişkenlere) ayrılarak incelenemeyeceği kabulünü yansıtır.
- Doğal ortama duyarlılık ve verilerin bağlamı içerisinde değerlendirilmesi de nitel araştırmanın özellikleridir. Buna göre sosyal olguların ve olayların zaman ve mekana göre göreliliği dikkate alınır. Dolayısıyla nitel

2 Bu temel özellikler, Bryman 1988, Mason 1996, Mayring 2000 ve Yıldırım ve Şimşek 2000’den derlenmiştir.

araştırmanın sonuçları da incelemenin yapıldığı tekil durum için anlamlıdır ve genellenemez.

- Nitel araştırmaların çoğu, araştırdıkları sosyal ortamın betimlenmesinde, gündelik yaşamın sıradan ayrıntılarına özel bir önem atfeder.
- Araştırmacının katılımcı rolü, nitel araştırmanın belirleyicilerinden biridir. Başka bir deyişle nitel araştırmada, araştırmacının sahada aktörlerle benzer deneyimleri ve perspektifleri paylaşması esastır.
- Önemli özelliklerden biri de araştırmacının, katılımcıların perspektifini yakalayabilmek adına, teori ve kavramların araştırma başında formüle edilmesini reddetmesidir. Bu reddediş, kuramsal şemanın, araştırmacının zihninde önceden varolmaması, araştırma sürecinde, veri toplamayla eşzamanlı olarak oluşması yönünde bir çabayla beraber gelir.

Daha uzatılabilecek ve detaylandırılacak olan bu liste, burada konumuz bakımından sınırlandırılmıştır ve aşağıda, bu temel özelliklerin epistemolojik arkaplanları ve araştırma yöntemleri tarihi boyunca nasıl biçimlendiği aktarılmaya çalışılacaktır.

Bugün bir araştırmacıyı, nitel yöntemle çalışmaya yönlendiren düşüncelerin, -örneğin araştırma nesnesinin doğasına, ona nasıl ve ne kadar ulaşabileceğine ilişkin görüşlerin- “yorumcu” ya da “hümanistik” paradigmadan kaynaklandığı görüşü hakimdir (Dikeçligil 2002). Bununla beraber, nitel yöntemin paradigması bugünkü bütünlüğüne erişme yolunda uzun bir yol katetmiştir ve bu yolun düz bir çizgi halinde ilerlediğini söylemek mümkün değildir. Nitel yöntemin paradigmasının zemini, daha ziyade birden çok yönden beslenmiş ve karmaşık bir süreçte oluşmuştur. Bu süreç kronolojik olarak; felsefe tarihinde bilginin ve bilimin niteliğine ilişkin öne sürülen ilk görüşlerden başlayarak; pozitivist bilim anlayışına yöneltilen ilk eleştiriler, akabinde Alman felsefe geleneği, klasik hermeneutik, fenomenolojik sosyoloji, etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik ve çağdaş hermeneutik kuramlarına kadar uzanmaktadır.

Bilindiği gibi doğa bilimlerinde kullanılan yöntemin yanı sıra nitel sosyal araştırma adı altında bir yöntemin ortaya çıkış sürecinin başlangıcında, insana dair araştırmaların, doğa bilimlerinin yöntemi ile yapıp yapılamayacağı sorusu yer almıştır. Bu soruya verilen karşıt cevaplarla şekillenen farklı bilim anlayışları arasındaki tartışma, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren göze çarpmaktaysa da; doğa bilimleri-sosyal bilimler ayrımı eksenindeki tartışmaların temellerini, daha da gerilerde, felsefe tarihinde iki bin beş yüz yıllık bir geçmişli olan “evrenselcilik-tekilcilik” kutuplaşmasında bulabilmek mümkündür (Özlem 1998:8).

Bu kutuplaşmada tekilci perspektif, insana ilişkin genel nitelemelerin, içinde tek insanların özgül özelliklerini barındırmadıklarından dolayı eksik ya da yanlış olduğu görüşünü savunmuş, tekilin bilgisinin önemini vurgulamış ve genelleştirme

eğilimine karşı çıkmıştır (Özlem 1998:9). Bu bakımdan evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasında nitel araştırma yaklaşımının izlerini sürmek mümkündür.

16. ve 17. yüzyıllardan itibaren “evrenselcilik-tekilcilik” tartışmasının eksenini, bilim kavramını çerçevesinde belirginleşmiş (Özlem 1998:14) ve bu tartışmada baskın taraf evrenselcilik/tümelcilik olmuş; bu yüzyılların bilim anlayışı -ileriki yüzyıllara da damgasını vuracak biçimde- tümelci anlayışın hegemonyasında şekillenmiştir. Ancak bu bilim anlayışına karşı eleştirilerin dile getirilmediğini söylemek mümkün değildir.

Tekilci söylemin ilk temsilcilerinden biri olan ve ilk tin bilimi kuramcısı olarak değerlendirilen Vico, “Yeni Bilim” adlı başyapıtında, insani bilimler için, doğa bilimlerinden ayrı yeni bir bilim anlayışının gerekliliğini savunmuştur. Bu bilim anlayışına göre insanın, insan yapımı şeyler hakkında ulaşabileceği, doğruluk payı en yüksek bilgi; bunların filoloji yoluyla yorumlanması ve kavranması yoluyla elde edilebilecektir (Özlem 2000:67-69). “Yeni Bilim” programı ile Vico, genel geçer yasalar yerine özgül pratik kurallar arayışını savunmuş ve tinbilimsel, betimsel, tarihsel, tekil olay yönelimli düşünce için temel oluşturmuştur (Mayring 2000:5).

19. yüzyıl ortalarında, sosyal bilim alanında, bilim ve bilgi kavramları konusunda tartışan iki büyük tutum, yani tümel-tekil tartışmasının tarafları, artık pozitivizm ve tarihselcilik olarak karşımıza çıkmaktadır (Özlem 2000:13-15). Tarihselcilik ekseninde nitel araştırma geleneğine zemin hazırlayan en köklü gelenek Alman felsefe geleneği içerisinde yer almaktadır. Nitel yöntemin paradigmasını besleyen düşünce okulları dendiğinde ilk başta anılan hermeneutik, fenomenoloji gibi okullar, Alman geleneğinden beslenmişlerdir.

Alman akademisyenleri, özellikle 1880’lerden itibaren beşeri disiplinlerin modelinin, doğa bilimleri modeline dönüştürülmesi projesine şiddetli bir biçimde karşı çıkmışlar ve beşeri disiplinler için bilginin niteliği ve elde edilmesi yönünde özgül bir model arayışına girmişlerdir (Ringer 2003:25-31). Bu süreçte Alman felsefe geleneğini, Dilthey çizgisindeki “tin bilimleri” geleneği ile Rickert çizgisindeki “kültür bilimleri” geleneği olarak ikiye ayırmak mümkündür.

Kutsal, hukuki ve tarihsel metinlerin yorumlanması ve açılmasıyla başlayan hermeneutik geleneğinin nitelaraştırmayaklaşımıyla paralellliğini vurgulayabileceğimiz özellikle iki isim burada ele alınacaktır. Bunlardan ilki olan Schleiermacher, hermeneutikte filolojik yorumlamanın sınırlarının dışına çıkarak insanlar arası konuşmaları da hermeneutiğin kapsamına almıştır. Hermeneutiğin anlama yöntemi Schleiermacher’e göre, tüm tinsel ürünleri; hem metinleri, hem eylemleri, hem karşılıklı konuşmaları, yaratıcılarıyla özdeşleştirerek ve kendimizi de bu yaratıcıların yerine koyarak zihinde yeniden kurma yöntemidir. Ayrıca Schleiermacher’e göre hermeneutik yorum, bütün-parça ilişkisine dayanılarak yapılmalıdır. Parçaları anlamak için bütüne, bütünü anlamak için parçalara başvurmak gerekir. Bütün ve

parça arasındaki bu karşılıklı gidip gelme ise Schleiermacher tarafından “hermeneutik döngü/sarmal” olarak adlandırılmıştır (Günay 2002:87-88).

İlk çalışmalarında Schleiermacher’ın “hermeneutik döngü”sünden etkilenen Dilthey da hermeneutik gelenek içerisinde yer almış ve başını çektiği tin bilimleri epistemolojisini bu gelenek içerisinden var etmiştir. Dilthey’in temel amacı, tin bilimleri için doğa bilimleri yönteminin dışında bir yöntem önermektir. Dilthey’in, bu yöntemi, “yorumlayıcı anlama” olarak ortaya koyduğu 1907 tarihli “Construction of the Historical World in the Geisteswissenschaften”, yorumlayıcı konunun klasik bildirisi olarak kabul edilmektedir (Ringer 2003:38).

Alman felsefe geleneği kaynaklı bir diğer kolda Kültür Bilimleri Geleneği’nden ise Windelband, Rickert ve Weber burada temel savlarının nitel yöntem anlayışıyla paralelliği noktasında ele alınabilir. Ampirik incelemeler yapan disiplinleri, metodolojik olarak “nomotetik” ve “idiografik” disiplinler olarak ikiye ayıran Windelband’a göre (akt. Ringer 2003:38), idiografik disiplinlerin amacı “insan yaşamının bir biçimini benzersiz gerçekliği içinde yeniden üretmek ve anlamaktır.”

Rickert’in, daha sonra Weber’i de etkileyecek olan temel önermeleri ise, evrendeki her şeyin teklik arz ettiği; tümelliğin bir kurgudan ibaret olduğu ve tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik alanında heterojenliğin hüküm sürdüğü yönündedir. Bu yüzden de Rickert’e göre genelleştirme yoluyla sunulan bilgi; hiçbir zaman objesinin üstüne oturmaz (Özlem 1998:20-21). Bu bakımdan Rickert’e göre tarihsel/kültürel araştırma, kültürel olarak belirli bir fenomeni temsil eden tekil öğelerin kombinasyonuna odaklanarak, bireysel kavramlar oluşturmakla ilgilenmektedir (Hughes and Sharrock 1997:99).

Weber’in anlamacı sosyolojiye yaptığı katkı ise, “Sosyal eylemin gerek yerine getirilmesinin, gerek etkilerinin nedensel açıklamasını vermek amacıyla sosyal eylemin yorumlayıcı anlaşılmasına yönelik bir bilim ...” şeklindeki sosyoloji tanımında kendini göstermektedir. Burada Weber’in; natüralist (pozitivist) yaklaşım ile öznel anlamın yorumlayıcı anlaşılmasına ağırlık veren anti-natüralist (anti-pozitivist) yaklaşımı bütünleştirmeye çalışan tutumu sergilenmektedir (Keat ve Urry 2001:231). Weber’in anlamacılığı, burada detaylarıyla işlenemeyecek denli kapsamlı ve tartışmaya açık bir alan olduğundan, günümüzdeki bir çok yazarın onu, “verstehen” üzerine yazıları ile nitel araştırmanın entelektüel öncüllerinden biri olarak kabul ettiğini (Bryman 1988:57) ileri sürmekle yetineceğiz. Öte yandan, yorumcu sosyoloji için önemi yadsınmamakla beraber, Weber’in ampirik araştırma geleneğine yönelik doğrudan bir etkisinin olmadığı yönünde yaygın bir görüşün de olduğunu (Platt 1985) ilave etmek gerekmektedir.

Nitel araştırma yaklaşımına, fenomenolojik sosyolojinin sağladığı en önemli getiri ise, dünyayı algılamada bize bir çerçeve veren kültürümüzü sorgulamadan kabul etmemize karşı çıkması, onun etkisini “ayraç içine almamızı”, başka bir deyişle “askıya

almamızı” istemesidir (Wolff 1997:489-499). Fenomenolojinin öncü ismi Husserl, saf anlamayı sağlayacak; başka bir deyişle ‘anlamı elde etmeye” yarayacak bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır ve bu yöntem “fenomenolojik indirgeme”dir. Husserl’e göre tüm fiziki ve sosyal dünya hakkında sahip olduğumuz ön kabuller, öznel deneyimi saf haliyle kavrayabilmek, yani şeylerin bilinçteki saf karşılığını görebilmek için kaldırılıp atılması gereken fazlalıklardır (Giddens 2003:40). Bunları kaldırıp atmanın yolu da bir şey hakkındaki önceki anlamaları/deneyimleri/yargıları paranteze almaktır.

Yine fenomenolojik sosyolojinin temsilcisi Schutz ise, sosyolojide “gündelik dünyanın/yaşam dünyasının” incelenmesine duyulan ihtiyacı vurgulamıştır (Giddens 2003:43). Schutz’a göre toplumsal gerçeklik, bireylerin gündelik eylemleriyle sürekli yeniden kurulan bir süreçtir. Dolayısıyla sosyoloji, analiz yapma ve anlama görevine, sosyal gerçekliği kurmaya ve anlamaya çalışan öznelere eylem ve bilinçlerinden; başka bir deyişle gündelik yaşamdan, sağduyudan, sıradan bireylerin deneyimlerinden başlamalıdır (Swingewood 1998:316). Schutz’a göre, sosyal yaşamda etkileşim halinde bulunan aktörler; kişiler ve eylemler hakkında tipeştirmeler kullanırlar. Schutz, sosyal teorilerin bu tipeştirmeler üzerinden inşa edilmesi gerektiğini söylemektedir. Başka bir deyişle, sosyal bilimcilerin tipeştirmeleri (Schutz’un deyişiyle ikinci düzey inşalar), sosyal aktörlerin gündelik yaşamda inşa edip kullandıkları tipeştirmelerden (birinci düzey inşalardan) türetilmelidir (Blaikie 1993:180).

Bu görüşler, nitelaraştırma yönteminde, araştırmacının, araştırma öznelere ve araştırma konusu hakkındaki tüm teorik ve kavramsal ön kabullerini mümkün olduğunca araştırma tasarımının dışında tutma yönündeki çabasında yansımaları bulmaktadır. Daha önce de bahsedildiği gibi nitel araştırmacı bu amaçla teorik okumalarını ve kavramsallaştırma sürecini araştırmanın saha sürecinden önce gerçekleştirmemeye, kuram ve kavramları öznelere deneyimlerinden çıkarsamaya çalışmaktadır. Bu, nitel araştırmanın, konusunu “öznelere gözleriyle görmesi”nin ya da “öznelere kendi adına konuşmasına izin vermesinin” de bir koşulu olarak değerlendirilmektedir.

Fenomenolojik fikirlerin sosyal bilimlere akın ettiği ana yollardan biri olan etnometodolojinin temel önermesini ise Garfinkel (akt. Giddens 2003:55) şöyle açıklamaktadır: “Üyelerin (Garfinkel, sosyal bilimciler dahil herkes için üye kavramını kullanmaktadır) düzenli gündelik ilişki ortamlarını kendileri sayesinde ürettikleri ve bir düzene soktukları etkinlikleri ile onların bu ortamları açıklanabilir kılma prosedürleri aslında aynı şeylerdir.” Başka bir deyişle insanlar; gündelik ilişkilerini, bu ilişkileri kurarken oluşturdıkları teorileriyle sürdürmektedirler. Bu anlamda Garfinkel’e göre sokaktaki birey “pratik toplum teorisyenidir”; yani sıradan üyeler, aslında sosyoloji yapmaktadırlar.

Garfinkel, fenomenoloji ve gündelik dil felsefesinden yararlanarak bir dizi pratik araştırmaya zemin oluşturmuştur. Bu araştırmaların yöntemi ise “kamusal tarzda” yorumlanmış dilsel formların incelenmesidir. Garfinkel’e göre bir konuşmada,

tarafı arasında, olaylara açıklık getirmeye yönelik sürekli bir yorumlama faaliyeti mevcuttur. Bu yorumlama faaliyetinde, etnometodolojinin ilgisi, kullanılan sembol, sözcük ya da cümleler değil, konuşma yapılırken bu sembol, sözcük ya da cümlelerin üretilmesi sürecidir (Giddens 2003:55-57). Etnometodologlar aynı zamanda yapılandırılmamış görüşme, katılımlı gözlem gibi tekniklerle araştırma yapmışlardır ve gelişiminin erken dönemlerinde etnometodoloji, geleneksel etnografik araştırmaya benzeyen çalışmalar üretmiştir.

Yine etkileşim sürecinde aktörler tarafından anlamın kurulmasını inceleyen bir yaklaşım olarak Sembolik Etkileşimcilik, nitel araştırmayla bağı Chicago Okulu'nun teorik ve metodolojik arkaplanını oluşturması bakımından kurar. ABD kökenli, özellikle Mead ve Cooley'in sosyal psikolojisinden etkilenecek biçimlenmiş olan Sembolik Etkileşimciliğin temel ilgi alanı, anlamlar, anlamların sembollerle inşa edilmesi ve etkileşim sürecinde yorumlanması olarak özetlenebilir. Chicago Okulu'nda gerçekleştirilen çalışmaların ortak noktaları ise, analiz odağı olarak semboller ve kişilerarası etkileşimleri, analiz birimi olarak kişi, grup, mahalle ya da topluluklar gibi tekil durumları (case), birden çok teknik kullanarak ele almış olmaları olarak özetlenebilir.

Her ne kadar, Chicago Okulu'nda toplumsal fenomenin doğrudan incelenmesi için araştırma biçimleri formüle etmiş olan isim olarak Blumer anılsa da, Chicago'dan günümüze dek önemini ve ününü korumuş olan nitel araştırmaların, Thomas, Park ve Burgess ortaklığıyla gerçekleştirildiği (Bulmer 1984:89-95) bilinmektedir. Bununla birlikte, Chicago sosyolojisinin yöntemsel katkısı özellikle Park'ın kişisel donanım ve girişimlerine atfedilse de Chicago sosyolojisine Alman düşünce ekollerinin etkisi de halen tartışmalı bir konu olarak güncelliğini korumaktadır.

Bu noktada belirtmek gerekir ki; nitel araştırma geleneğinde genellikle Chicago Okulu'nda yürütülen ampirik çalışmalar milat olarak kabul edilir; ancak bu kabul kanımızca, hem yöntemin teknik gelişimini hem de epistemolojik kökenlerini sergilemek bakımından kısıtlılıklara sahiptir. (Bu bakımdan bu bildiride, nitel araştırmanın başlangıç noktası, ilk etnografilere kadar götürülmüştür.)

Chicago Sosyolojisi'nden etkilenmiş olan Goffman da yine gündelik yaşama ve sembollerin/anlamların/ritüellerin gündelik yaşamdaki önemine vurgu yapmış ve 1959 tarihli önemli eseri "The Presentation of Self in Everyday Life"da toplumsal yaşamı tiyatro metaforuyla analiz eden dramaturjik görüşün ana hatlarını çizmiştir. Goffman bu yaklaşımını, katılımlı gözlem tekniği ile gerçekleştirdiği önemli alan araştırmalarıyla, ayrıca biyografik ve örnek-olay incelemeleriyle, ampirik araştırma alanına taşımıştır.

Günümüze doğru ilerledikçe, gerek çağdaş hermeneutik kuramlarının, gerek fenomenolojik sosyolojinin uzantısı olarak toplumsal inşacılığın, gerekse bir bütün

olarak yorumcu yaklaşımların, yukarıda sıralanan temel görüşlerin birikimi ve çeşitlenmesi üzerine temellenmiş oldukları ve insan eylemini “yorumlayıcı anlama” bağlamında ele alan bir pozisyonda bulunmaları bakımından ortak bir noktayı paylaştıklarını görebiliyoruz. Ancak günümüzde iyiden iyiye çeşitlenmiş ve gelişmiş olan yorumcu yaklaşımların, doğrudan ampirik araştırmalara ne derece etki ettiği konusu tartışmaya açıktır. Bu noktada, araştırma yöntemi ile epistemolojik ya da ontolojik kabuller arasındaki bağın koşulsuz bir birliktelik içerisinde olmadığı ve araştırmacının yöntem seçiminde epistemolojik kabullerin mi pratiğe yönelik sebeplerin mi daha büyük rol oynadığı -ya da oynaması gerektiği- yönündeki tartışmaların da güncelliğini koruduğu belirtilmelidir.

Yukarıda görüldüğü gibi, özellikle fenomenolojik sosyoloji ile birlikte, beşeri disiplinlerde bilginin doğası ve erişilebilirliği ile ilgili görüşler, ampirik araştırmalarda yansımaları bulmaya başlamıştır. Ancak araştırma yöntemleri tarihinde karşımıza çıkan ilk nitel çalışmalara göz attığımızda, bu çalışmaların, yukarıda sıralanan ilkelerden hayli uzak özellikler taşıdığı görülmektedir.

Örneğin, ilk nitel çalışmalar olan, 17. ve 18. yüzyılların erken dönem etnografilerine bakıldığında; kaşif, misyoner ve kolonyalistler tarafından gerçekleştirildiklerinden, bu çalışmaların, inceledikleri dünyayı öznelere gözleriyle görme ve onları anlama amacını gütmekten ziyade, onları “ilkeller” olarak tanımladığı ve dini/siyasal saiklerle gerçekleştirilmiş oldukları görülmektedir (Vidich and Lyman 1994:25-26). Bununla birlikte bu çalışmalar, incelenen sosyal yaşama katılım ve saha çalışmasının temel pratikleri açısından, nitel araştırmanın uygulamaya dair özelliklerinin biçimlenmesine katkı sağlamışlardır.

Nitel araştırmanın gelişiminin ilk dönemlerinde, bu erken dönem etnografik yaklaşım kısmen devam etmiş, araştırma öznelere “yabancı”, araştırmacı ise “kahraman” olarak görülmüştür (Denzin and Lincoln 1994:7). Ancak, etnografinin profesyonelleşmesiyle birlikte, özellikle Radcliffe-Brown ve Malinowski’nin araştırmalarında yerlinin bakış açısına kısmen vurgu yapıldığı ve bu çalışmalarda araştırmacıların metodolojilerine ilişkin bilgiyi okura sundukları görülmektedir (Bogdan and Biklen 1992:10).

Nitel araştırmanın ilk altın çağının -daha önce de belirtildiği gibi- 1900’lerin başı ile II. Dünya Savaşı arası dönemde Chicago Okulu çerçevesinde yaşanmasının ardından, özellikle 1930’lar ile 1960’lar arası dönem boyunca nitel araştırma durgunluk dönemine girmiştir. Her ne kadar bu dönem, artık sosyal bilimlerde araştırmanın, akademisyenin normal rol beklentisi haline geldiği ve araştırma metodlarının öneminin arttığı bir dönemse de metodolojik yönelim, pozitivizmin ve özelden objektivizmin etkisiyle nicel araştırmaya doğru ağırlık kazanmıştır (Platt 1996). İstatistiksel analiz beklentisi ve “bilimsel olmama” eleştirisi, en yoğun olarak nitel araştırmanın karşısında bu dönemde zaferini ilan etmiştir.

Dönemin hakim paradigması ile araştırma yöntemlerinin kabul görüp görmemesi arasındaki bu yakın ilişki göz önüne alındığında, 1960'ların nitel araştırma tarihi için bir nevi rönesans olduğunu ileri sürmek şaşırtıcı olmayacaktır; çünkü bu dönem, sosyal bilimlerde paradigmaların üstünlük mücadelesinin zayıflaması ve yeni paradigmaların filizlenmesiyle karakterize edilebilir (Dikeçligil 2002:115). Yukarıda anılan etnometodoloji ve fenomenoloji bu yıllarda sosyal bilimlerde rağbet görür olmuş ve feminist kuramlar da nitel araştırmaya çeşitli yönlerden katkılar sağlayabilmiştir. Glaser ve Strauss tarafından “grounded theory”nin geliştirilmesi de yine bu yıllara rastlamaktadır.

Nitel araştırma tarihinde bundan sonraki dönemleri sırasıyla inceleyecek olursak, 1970'lerin, gerek nitel araştırmaya yön veren yorumcu yaklaşımlar, gerek nitel araştırma tasarımları, gerekse veri toplama ve analiz teknikleri bakımından bir çeşitlenme dönemi olduğu görülmektedir (Denzin and Lincoln 1994:9). Yine bu dönemin en önemli özelliklerinden bazıları, araştırmacı-araştırılan ilişkisinin araştırma sürecine bir “değişken” olarak dahil edilmesi (Goodwin and Horowitz 2002:38) ve metodolojik metinlerde yüksek oranlarda meydana gelen artış olarak göze çarpmaktadır.

1980'ler ise aslında yalnızca nitel yöntem için değil, tüm metodoloji disiplini için artan bir bilinçlenme, tartışma ve yenilikler dönemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitel-Nicel yöntemlerin kombine edilebilirlik imkanının da popüler metodolojik ilgi alanlarından biri haline geldiği bu yılların, özellikle nitel metodoloji açısından en önemli özellikleri, saha süreci ve veri analizi konularında son derece detaylı tartışmalara sahne olması ve bilgisayar destekli veri analizinin başlamasıdır.

Nitel sosyolojik araştırmanın günümüzdeki durumuna bakıldığında, nitel yöntem kullanarak yapılan araştırmaların sayıca arttığı, nitel araştırma literatürünün konu bakımından dallanıp budaklanan metodolojik tartışmalarla güçlendiği, araştırma pratiklerine yönelik kaynak kitapların çoğaldığı ve nitel araştırmanın her yönünün başlı başına birer çalışma alanı haline geldiği görülür. Şu anda dünya çapında var olan nitel araştırma merkezlerinin / enstitülerinin, süreli yayınların, elektronik dergilerin/ forumların ve nitel araştırmanın çeşitli alt başlıkları üzerine düzenlenen akademik toplantıların sayıları ve sıklıklarına bakıldığında, nitel araştırmanın, araştırmacılar ve metodolojistler tarafından artan bir ilgiyle karşılandığı söylenebilir.

Öte yandan Türkiye sosyolojisinin tarihi metodolojik değişimler açısından incelendiğinde, başlangıcından bu yana baskın bilim anlayışının pozitivist paradigma olduğu saptamasını yapmak mümkündür. Her ne kadar son 20 yıldır nitel araştırmaya yönelik bir ilgi var olsa da, Türkiye sosyolojisinin genel kaygılarından biri olan “laf bilimi olmamak” için, doğa bilimlerinin modeline uygunluk en üst düzeyde gerçekleştirilmiştir (Köktürk 2005:185-187). Araştırma yöntemleri ile ilgili belli başlı metin ve kaynak kitaplarda ise 90'lı yılların sonları ve 2000'li yılların başlarında nitel

ve nicel metodların farklılıkları, avantajları ve dezavantajları gibi konular gündeme gelmekteyse de ağırlığın nicel metodlarda olduğu; ayrıca bu metinlerin metodolojik anlamda epistemolojik ve ontolojik perspektiften yoksun oldukları söylenebilir (Köktürk 2005:189-191).

Dolayısıyla, başta da belirtildiği gibi, nitel araştırma geleneğinde yaşanan gelişmelerin, Türkiye sosyolojisinde yirmişer yıllık bir gecikmeyle karşılığını bulduğu; bunun yanı sıra bu yöntemin düşünsel temellerinden yoksun olarak Batı'dan ithal edilerek kullanıldığı göz önüne alındığında; günümüzde halen kullanımına ve öğretimine daha fazla ağırlık verilen nicel araştırma karşısında nitel yönteme zaman zaman şüpheyi yaklaştığı da bir gerçektir.

Bu bağlamda; eğer sosyal bilimlerin tarihi, bugüne dek tanık olduğumuz gibi genellikle “teorilerin tarihi” olarak ele alınmakla kalmayıp, araştırma yöntemlerinin tarihi de aynı ilgiyle ele alınırsa, yalnızca nitel yöntem değil, tüm araştırma yöntemleri, teknik özelliklerinin yanı sıra, gerek sosyal bilim felsefesiyle, gerekse dönemsel olarak yaşanan paradigmatik dönüşümlerle ilişkisi çerçevesinde kavranabilecek ve bu sayede temelleri daha sağlam olan bir ampirik araştırma geleneğini oluşturma ve yaşatma yolunda daha yüksek verim alınabilecektir.

Kaynakça

- BLAİKIE, Norman. *Approaches to Social Enquiry*, Oxford, Polity Press, 1993.
- BOGDAN, R.C. and S.K. BIKLEN. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, USA, Allyn and Bacon, 1992.
- BULMER, Martin. *The Chicago School of Sociology – institutionalization, diversity and the rise of sociological research-*, Chicago, The Chicago University Press, 1984.
- BRYMAN, Alan. *Quantity and Quality in Social Research*, London, Unwin Hyman, 1988.
- DENZİN, N. ve Y.S LINCOLN. *Handbook of Qualitative Research*, London, Sage Publications, 1994.
- DİKEÇLİGİL, Beylül. “Sosyolojide Metodolojik Farklılaşma ve Metodlar Arası İşbirliği.” *Dünyada ve Türkiye’de Farklılaşma-Çatışma-Bütünleşme-II*, Ankara: Sosyoloji Derneği, 2002:97-126.
- GIDDENS, Anthony. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları - Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, (1976) (Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız), İstanbul: Paradigma, 2003.
- GOODWIN, J. and R. HOROWITZ. “Introduction : The methodological Strengths and Dilemmas of Qualitative Sociology.” *Symposium on Methodology in Qualitative Sociology, Qualitative Sociology*, XXV, 1, 2002:33-47.
- GUBA, E.G. ve Y.S. LINCOLN. “Competing Paradigms in Qualitative Research”. N.K. DENZİN ve Y.S. LINCOLN (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*, London: Sage Publications, 1994:105-117.
- GÜNAY, Mustafa. “Düşünce ve Kültür Tarihinde Hermeneutik Gelenek.” *Doğu Batı*, XIX, 2002:81-101.
- HUGHES, J.A. and W.W. SHARROCK. *The Philosophy of Social Research*, USA, Longman, 1997.
- KEAT, R. ve J. URRY. *Bilim Olarak Sosyal Teori*, (Çev. Nilgün Çelebi), Ankara: İmge, 2001.
- KÖKTÜRK, Gökhan V. *Türk Sosyolojisinde Metodolojik Değişmeler:1980-2003*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2005.
- MASON, Jennifer. *Qualitative Researching*, London, Sage Publications, 1996.
- MAYRING, Philipp. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, (1990) (Çev. Adnan Gümüş ve M. Sezai Durgun), Adana: Baki Kitabevi, 2000.
- ÖZLEM, Doğan. “ ‘Doğa Bilimleri’ ve ‘Sosyal Bilimler’ Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine.” *Toplum ve Bilim*, 76, Bahar 1998:7-39.

ÖZLEM, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2000.

PLATT, Jennifer. “Weber’s Verstehen and the History of Qualitative Research : The Missing Link.” *The British Journal of Sociology*, XXXIV, 3, 1985:448-466.

PLATT, Jennifer. *A History of Sociological Research Methods in America : 1920 – 1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

RINGER, Fritz. Weber’in Metodolojisi : Kültür ve Toplumbilimlerinin Birleşimi, (1997) (Çev. Mehmet Küçük), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.

SWINGWOOD, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (1991) (Çev. Osman Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

WOLFF, Kurt H. “Fenomenoloji ve Sosyoloji.” (Çev. Harun Rızatepe), T. BOTTOMORE ve R. NISPET (Ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997:497-553.

VIDICH, A.J. and S.M. LYMAN. “Qualitative Methods : Their History in Sociology and Anthropology.” N.K. DENZIN ve Y.S. LINCOLN (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*, London: Sage Publications, 1994:23-59.

YILDIRIM, A. ve H. ŞİMŞEK. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2000.

Bilimlere Yol Gösterici Olarak Herbert Marcuse'nin 'Söylem Evreninin Kapanışı' Düşüncesi

Soner Soysal¹

Herbert Marcuse, Frankfurt Okulu'nun en önemli ve etkin üyelerinden birisidir. O da, Okulun diğer üyeleri gibi "içkin eleştiri" (*immanent critique*) yöntemini kullanarak ileri işleyim² toplumu eleştirmiştir. Bu yöntem, kısaca, varolan toplumu içinde barındırdığı ve gerçekleştirmediği potansiyelleri açısından eleştirme ilkesine dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Marcuse'nin vurguladığı gibi, ileri işleyim toplumu bireylerin gerçek gereksinimlerini karşılayabilecek ve var olma mücadelesini en aza indirerek özgürlükleşmelerini sağlayabilecek gerekli maddi koşullara sahip iken, tam tersine, insanları sürekli bir var olma mücadelesine mahkûm ederek köleleştirmektedir. Marcuse, bu temelde geliştirdiği ileri işleyim toplumu eleştirisini, *Tek Boyutlu İnsan* (*One Dimensional Man*³) isimli eserinde kapsamlı bir biçimde ortaya koymuştur.

Herbert Marcuse'nin ileri işleyim toplumu eleştirisinin en önemli parçalarından birisi 'söylem evreninin kapanışı' düşüncesidir. Marcuse'ye göre, ileri işleyim toplumunun teknolojik ussallığı toplumsal yaşamın diğer alanlarını egemenliği altına aldığı gibi, söylem evrenini de egemenliği altına almıştır. İleri işleyim toplumu, söylem evrenini egemenliği altına alırken, varolandan başka bir toplumsal yapıyı imleyen almaşıkları, ya bu evrenin dışına atarak ütopya olarak ilan etmiş ya da aşkın unsurları ayıklayarak bu kapalı söylem evreni içerisine almıştır. Aslında, bu iki yöntem ileri işleyim toplumunun, toplumsal yaşamın her alanındaki aşkın, aykırı ve yıkıcı olan

1 ODTÜ, Felsefe.

2 "İşleyim", Marcuse'nin birçok eserini Türkçeye çeviren Aziz Yardımlı'nın "*industrial*" sözcüğü için kullandığı bu çeviri, kanımca, yerine tam oturmayan bir çeviridir. Ancak, içerisinde yaşadığımız bilgi çağını göz önünde bulundurduğumuzda, "işleyim" sözcüğünü çeviri karşılığı olarak değil de "endüstri" sözcüğünün günümüzde aldığı biçimin karşılığı olarak kullanmak uygun görünüyor. Çünkü, günümüzde artık makine temelli üretim biçiminin ve özdeksel metanın yanı sıra, ve büyük ölçekte, yazılım temelli üretim biçimi ve özdeksel olmayan meta üretimi de vardır. Bu ikinci tip üretim biçimi, onun ürünü olan meta ve bu metanın kullanım biçimleri işleyim sözcüğünü kullanmayı gerekli kılıyor. Artık hammadde girdi olarak kullanarak yapılan meta üretimi yanı sıra, matematiksel ve mantıksal fonksiyonlar ve işlemler kullanılarak da meta üretimi yapılmaktadır. Bilgisayar ve diğer elektronik aygıtlarda kullanılan yazılımlar tamamen bu ikinci yöntem kullanılarak üretilmektedirler. Bu konudaki katkılarından dolayı Doç. Dr. Halil Turan'a teşekkür ederim.

3 Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1964.

unsurları denetimi altına almak için kullandığı yöntemlerdir. Bu yöntemlerden ikincisini Marcuse ‘baskıcı hoşgörü’ olarak isimlendirmektedir.

Marcuse’ye göre ileri işleyim toplumunun dili ‘bütüncül yönetimin’ dilidir. Yani, söylem evreni bir kere almaşıklıkla kapatıldıktan sonra, dil bir toplumsal denetim mekanizması haline dönüşmekte ve bu haliyle tek boyutlu toplumun kurulmasında ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Marcuse, dilin ileri işleyim toplumunun teknolojik ussallığı tarafından egemenlik altına alınmasıyla ortaya çıkan kapalı söylem evreninde yürürlükte olan şeyin özdeşleştirme ve birleştirme, olumlu (*positive*) düşünme ve eyleminin sistematik bir şekilde geliştirilmesi ve özendirilmesi, ve aşkın ve eleştirel kavramlara sürekli bir saldırı, olduğunu ileri sürmektedir.⁴ Bu, ileri işleyim toplumunun söylem evrenini kapatma sürecini oldukça açık bir şekilde özetlemektedir. Burada, Marcuse’nin olumlu düşünme ve eylemeden kastettiği, kurulu düzeni destekleyen ve devamını sağlayan düşünme ve eyleme biçimleridir. Aynı şekilde, kurulu düzene ters düşen ve bu düzeni yok etmeye yönelik düşünme ve eyleme biçimleri ise olumsuzdur (*negative*).

Marcuse’nin ileri işleyim toplumu eleştirisinin merkezini oluşturan ‘teknolojik ussallık’, burada da iş başındadır. Kendini evrensel bir doğruluk ölçütü olarak dayatan bu ussallık, kavramların ele alınmasında doğru ve kesin bir yöntem olarak bütünsel bir deneyciliği benimsemektedir. Marcuse, kavramların bu şekilde ele alındığında, anlamın belirli işlemler ve davranışların betimleri ile sınırlı kalacağını, ileri sürmekte⁵ ve bu süreci ‘dilini işlevselleştirilmesi’⁶ olarak isimlendirmektedir. Örneğin, ‘uzunluk’ kavramının ne anlama geldiğini bilmek için herhangi bir nesnenin uzunluğunu bilmemiz yeterlidir. Bir nesnenin uzunluğunu bulmak için ise belirli işlemler uygulamamız gerekmektedir. Böylelikle, uzunluğun ölçülmesinde kullanılan bu belirlenmiş işlemler uzunluk kavramının anlamını da belirlemiş oluyorlar; yani, uzunluk kavramı uzunluğun belirlendiği işlemlerden başka bir şey içermemektedir. Dildeki bu işlevselleştirmenin sonucu olarak, anlamın gelişmesini sağlayacak olan dolayimler ortadan kalkıyor ve dil sadece doğrudan özdeşleştirmeleri yansıtan bir araç haline geliyor.

Marcuse’ye göre *kavram*, “anlaşılan, kavranılan, ve bir düşünme sürecinin sonucu olarak bilinen bir şeyin ansal [*mental*] simgesi”dir. Şeyler bir kez kavranıldıklarında, düşünce nesnesi olurlar ve düşünce nesnesi olarak, bu şeylerin içerik ve anlamları hem doğrudan deneyimin gerçek nesnesi ile farklı hem de özdeşirler. Kavram doğrudan deneyimin gerçek nesnesini imlediği sürece *özdeş*; nesneyi doğrudan deneyimde görülmeyen ve nesneyi açıklayan (dolayım) başka şeylerin bağlamında (ve ışığında) ele alan bir düşünme süreci sonucunda ortaya çıktığı sürece farklıdır.⁷

4 A.g.e., s. 85.

5 A.g.e., s. 12.

6 A.g.e., s. 86.

7 Bkz., a.g.e., s. 105.

Olgu ve kavramın dolaylımsız bir şekilde özdeşleştirilmesi, anlamın gelişmesi için gerekli olan alanın kapanması demektir. Halbuki, Marcuse'nin işaret ettiği gibi, kavramlar olguları kavrarlar ve bu sayede olguları aşarlar, ancak bu dolayımın ortadan kalkması, kavramların olgularla doğrudan özdeşleştirilmeleri, kavramların aşkın içerimlerinin bu dil tarafından kurulan anlam evreni içerisinde yer bulamamalarına ve ifade edilememelerine neden olmaktadır. Bu kapanmış söylem evreni içerisinde olguyu aşan kavram dilsel bir betimlemeden yoksun kalır. Bu nedenle, böyle bir söylem evreni içerisinde dil, ileri işleyim toplumunun tek boyutlu söylem evreni içerisinde gelişen ve 'tek boyutlu düşünce'nin alması olan eytişimsel düşünce kiplerini yansıtamaz hale gelir. Kısaca özetleyecek olursak, kavram olguya indirgenerek, olguyu ve varolan gerçekliği aşan unsurlarından ayıklanıyor ve olgular dünyasında tutsak hayatı yaşamaya mahkûm ediliyor. Artık kavramlar, hayvanat bahçesine hapsedilmiş canlılar gibi, doğal yaşantılarından ve gerçek potansiyellerinden yoksun, hilkat garibeleri olarak, bu kapalı, steril, söylem evreni içerisinde, tehlikesiz bir biçimde kullanıma sunulmaktadır.

Kavram özgün ve kendine has olan tüm özellik ve içeriklerinden arındırılarak sıradan bir sözcük haline getirilmiştir. Marcuse'nin deyimiyle,

"[kavramın] sözcüğün yaygın ve standartlaştırılmış kullanımı tarafından belirlenen-
den başka bir içeriği yoktur, ve sözcüğün yaygın ve standartlaştırılmış davranıştan
(tepkisi) başka hiçbir karşılık yaratmaması beklenmektedir."⁸

Böylelikle, anlam gelişimine izin vermeyen, tamamıyla basmakalıp sözcüklerden ve içerikleri bunlar tarafından belirlenen kavramlardan oluşan kapalı bir söylem evreni ortaya çıkar. Marcuse, böyle bir söylem evreninin oluşmasına 'dil işlevselleştirilmesinin' neden olduğunu ve bu söylem evreninde ortaya çıkan anlam kısıtlanmasının politik çağrışımları olduğunu iddia ediyor. Şeylerin isimleri onların işleyiş şekillerini belirtirken, şeylerin gerçek işleyiş şekilleri ise, diğer işleyiş şekillerini dışlayarak, şeylerin anlamlarını belirliyor ve kapatıyor. Böylelikle, tümce, ismin otoriter egemenliği altında, kabul edilmesi zorunlu bir bildiri haline dönüşmektedir. Yani, tümce, bu şekliyle, tüm olumsuzlamalara ve itirazlara karşı bağımsızlığı olan bir analitik önermeye dönüşür.

Marcuse'nin vurguladığı gibi, tek boyutlu düşünce ve onun bir uzantısı olan kapalı söylem evreni, politikacılar ve onların kitle iletişim pazarlamacıları tarafından, bu analitik önermeler sürekli tekrarlanarak ve söylem evreni bu tür önermelerle doldurularak, topluma kabul ettirilmektedir. Sürekli yinelenen ve söylem evreninde tutulan bu önermeler, bu yinelenmeler sayesinde, hipnotize edici buyruklar haline dönüşmektedirler.⁹ Bu analitik yapı, Marcuse'ye göre, kavramın yürürlükte olan politik söyleme ve bu söylemin belirlediği kamuoyuna ters düşen ya da onları tehdit eden

8 A.g.e., s. 87.

9 Bkz., a.g.e., s. 14.

içeriklerinin söylem evreni içerisinde ifade edilmesini engellemektedir. Marcuse'nin deyişiyle, bu dilde

...yürürlükte olan özgürlüğün kölelik ve yürürlükte olan eşitliğin dayatılmış bir eşitsizlik olduğu gerçeğinin ifade edilmesi bu kavramların ilgili söylem evrenini biçimlendiren güçler açısından yapılan kapalı tanımları tarafından yasaklanmıştır.¹⁰

Bu şekilde dil bir toplumsal denetim mekanizması olmaktadır. Marcuse dilin bu şekilde bir toplumsal denetim mekanizması olarak kullanılmasının yeni bir şey olmadığını, ancak ileri işleyim toplumunda bu denetim mekanizmasının yeni boyutlar kazandığını söylüyor. Bu dilde kavramların anlamları bastırılmakta ve yan yana kullanılmaları olanaklı olmayan ya da çelişki yaratan kavramlar, çok rahat bir şekilde egemen güçler tarafından kullanılmaktadır. Bu sayede, egemen güçler kamuoyunun yalanlarına inanmalarını sağlamakla birlikte, söyledikleri yalanların gerçek içeriklerini bastırmaktadırlar. Örnek olarak Marcuse “zararsız yıkım” ve “temiz bomba” ifadelerini kullanıyor. En çarpıcı örneklerinden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz: “Barış bizim işimizdir” (*“Peace is our profession”*), Amerikan Stratejik Hava Komandoları'nın resmi sloganı; “Çalışmak özgürleştirir” (*“Arbeit Macht Frei”*), Auschwitz ve diğer birçok Nazi toplama kampının girişinde yazan slogan. Günümüzdeki en yeni ve canlı örnek ise, ABD Başkanı Bush'un petrol için başlattığı ve yüz binlerce insanın ölmesine neden olan savaşı, Irak'a barış ve özgürlük götürdüklerini iddia ederek başlatmasıdır. Bu söyleme ABD kamuoyunun tepkisi Marcuse'nin öngörüsünde ne kadar haklı olduğunu göstermiştir; Bush yeniden başkan olarak seçilmiştir.

Burada anlamın bastırılmasını ya da kısaltılmasını sağlayan şey, Marcuse'ye göre, bu dil içerisinde nesne ile işlevinin doğrudan özdeşleştirilmesidir. Halbuki, kavram işlevsel kullanımı öncesinde nesnenin işlevi ile özdeşleştirilmesine karşıdır. Çünkü nesnenin işlevi içinde bulunduğu kurulu evren içerisinde rastlantısal olarak ortaya çıkan bir şeydir ve kavram bu rastlantısal işlev ile nesnenin gerçekte ne olduğu arasında ayırım yapar. Bu ayırımı yadsıyan, nesne ile işlevi arasında ayırım gözetmeyen dil tek boyutlu, kapalı söylem evrenine aittir. Diğer taraftan bu ayırımı yapan, nesne ile işlevini özdeşleştirmeyen dil de iki boyutlu söylem evrenine aittir. Marcuse bu iki boyutlu söylem evreninin “eleştirel, soyut düşüncenin evreni”¹¹ olduğunu ve gerçekliğin bu evrenin iki boyutundan da pay aldığını ileri sürüyor. Marcuse'ye göre bu ikinci boyut *tarihsel* boyuttur. İleri işleyim toplumunun tek boyutlu söylem evreninden dışlanan bu tarihsel boyut nesnenin, kavramın, toplumun ve hatta dilin tarihini, bu güne kadarki gelişim sürecini ve gelecekteki olası belirlenimlerini ve durumlarını içermektedir. Bu boyutun dışlanması ile kavram donmuş ve değişmez bir belirlenim olarak kurulu söylem evreninin almasıklarını imleyen içerimlerinden yoksun bırakılır. Bu nedenledir ki, Marcuse, belleğin kurulu düzen açısından tehlikeli olduğunu ve

10 A.g.e., s. 88.

11 A.g.e., s. 97.

kurulu toplumsal düzeni ve söylem evrenini aşmak ve gerçekte ne olduğunu ortaya çıkarmak için geçmiş i bugün gibi kabul etmek ve bu şekilde ilişki kurmak gerektiğini iddia eder. Diğer bir deyişle, bugünü, kurulu söylem evreni içerisindeki kavramı geçmiş ile, tarih ile dolayım layarak anlamaya çalışmak gerekiyor.

İleri işleyim toplumunun söylem evrenini tek boyutlulaştırmakta kullandığı diğer bir araç da 'baskıcı hoşgörü'dür. Kökeninde partizan bir erek, özgürleştirici bir düşünce ve eylem olan hoşgörü, ileri işleyim toplumunda uygulandığı şekliyle baskının kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Marcuse, günümüzde, ya da en azından kendi yaşadığı dönemde, bir baskı aracına dönüşen hoşgörünün tek boyutlu toplumun dışına itilerek ütopya olarak ilan edilmiş özgürleştirici tarihsel olanaklarını gündemde tutmanın ve korumanın entelektüelin görevi olduğunu ileri sürer. Öte yandan, Marcuse, hoşgörünün kökeninde sahip olduğu özgürleştirici olanakların ortaya çıkmasını sağlayacak olan şeyin insancıl bir toplumun yaratılması olduğunu, bu toplumun yaratılması için şiddetin ve baskının ortadan kaldırılması gerektiğini, ancak böyle bir toplumun henüz var olmadığını, çünkü böyle bir topluma doğru ilerlemenin önünün daha önce görülmemiş bir şekilde küresel ölçekte baskı ve şiddetle kesildiğini söylemektedir.

İleri işleyim toplumu sözden eyleme geçmemeleri koşulu ile karşıt ve yıkıcı unsurlardan bu sindirici hoşgörüsünü sakınmaz; onları ahtapot kolları ile kucaklar, bağrına basar, sarmalar. Marcuse, gerekli şartı yerine getirdikleri sürece, ABD'de ve İngiltere'de bu baskıcı hoşgörünün toplumun en azılı düşmanlarına bile gösterildiğini söylüyor. Gerekli şart ise, sözden eyleme geçmemeleridir.

Sözden eyleme geçmedikleri sürece bu karşıt ve yıkıcı unsurların toplumsal yapıda radikal bir değişim meydana getirmeleri olanaklı değildir. Aslında, kullandıkları dil içerisinde gerçek anlamda radikal bir toplumsal dönüşüm ya da değişimi ifade etmeleri de olanaklı değildir. Çünkü, dil zaten böyle bir almasığı ifade edebilecek araçlardan temizlenmiştir. İleri işleyim toplumu baskıcı hoşgörüsünü dilden esirgememiştir, ama yine de bir şartı vardır: kullanılan kavramlar her ne kadar başka bir toplumsal düzeni imleseler de statükonun dilsel gereçleri kullanılarak kurulu söylem evreni içerisinde anlamlı olabilecek şekilde bir tercümeleri yapılabiliyorsa statüko tarafından söylem evrenine dahil edilirler. Ters bir durumda, ütopya olarak ilan edilip söylem evreninin dışına itilerek etkisizleştirilirler. Diğer bir deyişle, statüko kendi dil gereçlerini dayatarak aşkın unsurların gerçek anlamlarıyla söylem evrenine girmelerini engellemektedir. Sonuç olarak, böyle bir dili kullanan aşkın ve yıkıcı unsurların ileri işleyim toplumuna almasıık üretmeleri pek olanaklı görünmüyor.

Aynı şekilde, böyle bir söylem evreni içerisinde sosyal bilimlerin söyleyecekleri şeyler de bu evreni aşamayacaktır. Sosyal bilimler, statükonun dilsel gereçlerini kullanarak inceledikleri sosyal olgulara bu gereçlerin içine işlemiş olan teknolojik ussallığın dayattığı çerçeveden bakmak zorunda kalacaklardır. Teknolojik ussallık ve onun dayattığı bu çerçeve statükonun devamını sağlayan gizil bir ideoloji barındırmaktadır.

Sosyal bilimlere dayatılan bu ideoloji sadece bu dilsel gereçlerden ve onun belirlediği çerçeveden değil, aynı zamanda bağlı oldukları ve onlara bilim olma niteliğini veren kurumlardan da gelmektedir. Marcuse'ye göre, ileri işleyim toplumunun kapalı evreni ve dayatmaları altında çalışan sosyal bilimlerde yanlış bir somutluğa, kendi gerçekliğini oluşturan koşullardan yalıtılmış bir somutluğa, ulaşmaktadırlar. Marcuse, böyle bir çerçeve içerisinde çalışan sosyal bilimlerin ulaştığı bu somutluğun statükonun devamına hizmet ettiğini söylüyor. Statükonun çizdiği bu çerçeve içinde değerlendirildiklerinde sosyal bilimlerin bu işlevinin egemen güç tarafından olumlu olarak değerlendirilmesinde bir sorun olmadığını söyleyen Marcuse, statükoya hizmet eden bu bilimlerin ussallığının eleştirel düşüncenin nesnesi olduğunda oldukça farklı, hatta rahatsız edici görüneceklerini iddia ediyor.

Marcuse'ye göre sadece eleştirel düşünce bu çerçeveyi kırabilir. Çünkü, eleştirel düşünce, bu kapalı söylem ve eylem evreni içerisindeki tüm tikel olgu ve koşulların yeri ve işlevlerini belirleyen geçerlikte olan toplumun gerçek yapısını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu durumda, Marcuse'nin yıllar önce bizlere anımsattığına göre sosyal bilimcinin bir seçim yapması gerekiyor; ya statükonun ona verdikleri ile yetinip, onun dilini kullanarak bir sosyal bilimci olacak; ya da statükonun verdiklerini ve onun dilini ve dayatmalarını reddederek bir ütopyacı, bir falcı, bir masalcı olacak.

Sosyal Bilimsel İlgide Meşruiyet Sorunu - “Normal Bilim” ve Hakikat Rejim(ler)i-

Necdet Subaşı¹

Sosyal bilimsel çalışmalarda araştırmaların her aşamasında ciddi bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya gelmek kaçınılmazdır. Bu karşılaşmalar daha ilgi düzeyinde bile araştırmacının sürekli bir farkındalığıyla biçimlenir. Meşruiyetle, mevcut herhangi bir yapı ya da düşüncenin yasal statüsünün ahlaki, hukuki, siyasal ya da dinsel bir bağlamda nasıl teşekkül ettiği. Bu nedenle herhangi bir teorik ya da politik sistemin meşruiyetinden söz ettiğimizde, gerçekte var olana otorite kazandırmanın ne ya da kim olduğunun peşindeyizdir.

Herhangi bir bilginin meşruiyetinden söz ettiğimiz her seferinde, gerçekte bu sınırlılıktaki ilgilerimizden başlamak üzere erişmeye çalıştığımız, bilginin ya da bu bilgidен hareketle yapmayı tasarladığımız-gerçekleştirdiğimiz eylemin, mevcut zemin içindeki onanma düzeyini hesaba katmış oluyoruz. Kuşkusuz meşruiyet zemini her zaman aynı form ve belirleyicilikte olmayacağı gibi sürekli bir kalıcılığa da sahip değildir; aksine zaman içinde onda da bir değişim yaşanması mukadderdir. Hatta meşruiyeti tanımlarken kullanılan araç ve argümanlar bile bu süreç içinde değişebilir. Çünkü meşruiyetin tarihsellikle malul olması kadar gündelik gerçekliğe tabi olması da, olası bir değişimin kabullenilmesini kolaylaştırıp makulleştirmektedir.

Bu çerçevede bilimsel bilginin konvansiyonel düzeyde hâlihazır dünyanın meşruiyet alanında yer almasının her zaman daha kabul edilebilir olduğu, bilimin olduğu tarihsel sürece ve ulaştığı sorunlara dikkat edildiğinde açıkça görülür (Hazard, 1994; Burke, 2001). Öte yandan sosyal bilimlerin insani ve toplumsal gerçekliğe vurgu yapan doğası, gündelik gerçekliğin yarattığı meşruiyet kriterlerinin dışında düşünülemez. Esasen bu kuşatma sosyal bilimsel araştırmayı ilgi düzeyinde bile meşruiyet tartışmasının parçası haline getirir. Bilginin hangi prosedürler ekseninde olduğu bilim tarihinde esaslı bir tartışma konusudur. Nitekim Thomas Kuhn ve Michel Foucault da, biri bilim dünyasından diğeri de gündelik gerçeklikten beslenen argümanlarıyla bilimsel bilginin ya da resmi söylemin dahil olduğu meşruiyet zeminini tartışmaya açmışlardır (Barnes, 1991; Philp, 1991)².

¹ Muğla Üniversitesi, Felsefe.

² Burada bilginin yanlışlanabilirliğinden her yeni bilginin gerçekte bir önceki bilgiyi tamamladığına kadar pek çok yaklaşım, başta Karl Popper olmak üzere T. Kuhn ve Feyerabend gibi düşünürlerle derinleşen oldukça zengin bir tartışma alanı yarattığını unutmamak gerekir.

Thomas Kuhn: Paradigma Etrafında Şekillenen Meşruiyet

T. Kuhn'un temel eseri *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, bilim tarihini ciddi biçimde kritik etmek suretiyle bilimsel bilginin doğası hakkında felsefi sorular yöneltmenin ilk başarılı girişimlerinden birisi olarak tanınmaktadır. Onun bilimsel topluluğun rolüne, ortak normlara, devrimci kriz dönemlerindeki çözüm arayışlarına, bilimsel iletişim ve eğitim örgütlenmesine ve bilimsel devrimleri kışkırtan bilim-ötesi baskıların farkına varılmasına gösterdiği ilgi, çalışmalarının, sadece felsefeci ve bilim tarihçileri arasında değil sosyal bilimciler arasında da etkin olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Kuhn'un yaklaşımları sosyolojide özellikle bilgi sosyolojisinin, kendi etkinlik alanını doğa bilimlerini kapsayacak şekilde genişletmesine olanak tanınması açısından büyük öneme sahiptir (Marshall, 2003; Barnes, 1995).

Kuhn bilimsel bilginin evrimi ya da nasıl bir serüvene tabi olduğunun açıklamasını yaparken paradigma kavramını kullanmaktadır. Onun kavramsallaştırmasıyla paradigma, bilimsel bilginin üretiliş koşulları ve sürelerinin hangi bilişsel ve entelektüel bağlama tabi olduğunu göstermesi açısından oldukça işlevsel sayılabilecek bir anahtar statüsündedir. Kuhn'a göre paradigma *"bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılarıdır"* (Kuhn, 1991).

Kuhn, bu kavramıyla, her bilimsel etkinliğin gerçekte mevcut bir paradigmanın sınırlarına hapsolmak zorunda olduğunu dayatan hâkim anlayışa dikkat çekmekte ve dolayısıyla da her yeni bilimsel atak, girişim ve söylemin ancak verili paradigmayı yararak etkili ve muktedir olabileceğini iddia etmektedir. Bir paradigmadan diğerine geçiş her zaman zor, meşakkatli ve sorunludur. Bu nedenle karşıt eleştirel kritiklerin akibeti, söz konusu çabayı sahipleneler için her zaman arzu edilen ölçüde mak(b)ul bir sonuç vermeyecektir.

Her bir paradigma sonunda öteki paradigmalardan bağımsız bir şekilde işleyen yeni bir harita, hatta özgül bir anlam dünyasını ifade etmektedir. Bu da her bilimsel uğraşın olmazsa olmaz bir bağımlılık içinde hâkim paradigmaya teslim olmasını zorunlu kılmakta ve mevcut paradigmanın ekseninden sapmamak kaydıyla da kendini rutin bir etkinlik olarak tanımlamaya mahkûm olmaktadır. Öyle ki artık her bir paradigma farklılıklar karşısında gerçekte kendi iç çelişkilerini de bastırarak bir şekilde, sürekli bir aktiviteyi canlı tutmak zorunda kalmaktadır (Kuhn, 1991).

Paradigma: İnançlar ve Kabuller Haritası

Kuhn'un paradigması bilimsel zihniyetin hangi inançlar ve kabuller ekseninde şekillendiğini göstermektedir. Ona göre içinde yer aldığımız algı dünyası da belli bir paradigmadan beslenmekte, bu paradigmanın himayesini talep ederek de kendini normalleştirmektedir.

Paradigma terimi Kuhn'un "normal" (olağan) bilim dediği pratiğin değerlendirilmesinde temel kısmı oluşturur. Bir bilimsel başarının paradigma statüsüne ulaşabilmesi için, yeni bir konsensüsün özünü oluşturmaya yetecek ölçüde uzmanın kendisine bağlılığını kazanmak üzere, daha önce ortaya atılmış ve çözümsüz kalmış olan bazı problemlere ikna edici ve yeni çözümler sunması gerekir. Ayrıca, kendini tanımlamaya başlamış olan bir araştırma geleneği içinde faaliyet yürütecek daha sonraki araştırmaların çözmeye çalışacağı sorunları gündemde tutacak kadar çözülmemiş probleminin de olması gerekmektedir (Marshall, 2003).

Kuhn'un perspektifine göre bilim tarihinde iki farklı etkinlik biçimini birbirinden ayırt etmek her zaman mümkündür (Kuhn, 1994, 1991):

"Normal" (olağan) bilimsel etkinlik, bir bilimsel topluluğun, simgesel genellemeler, modeller ve örnek problem çözümlerinden oluşan bir "disipliner matriks"i *sorgulamaksızın paylaştığı ve buna dayalı kuramsal açıklamaların alanını genişletmeye çalıştığı dinginlik dönemlerine özgüydü*. "Devrimci" bilimsel etkinlik ise, var olan kuramlar çerçevesinde açıklanamayan olguları açıklama iddiasında olan yeni bakış açıları'nın ortaya çıktığı bunalım dönemlerinde gözlenirdi. Bunalım, yeni bir "disipliner matriks"i'nin öncekinin yerini almasıyla son bulurdu.

Kuhn normal bilimi, paradigma kurallarınca yönlendirilen bir tür bulmaca-çözme faaliyet(ler)i olarak betimlemektedir. Bu bulmacalar, hem teorik bulmacalar hem de deneysel ve doğayla ilgili bulmacalardır. Normal bilimin bilim adamlarının, bir paradigmanın, paradigma içinde yöneltilen bulmacaların çözümü için gerekli koşulları sağladığını önceden kabul etmeleri gerekmektedir. Kuhn'a göre, bu bulmaca çözmedeki başarısızlık, paradigmanın yetersizliğinden çok bilim adam(lar)ının yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de çözüme direnen bulmacalar, bir paradigmanın yanlışlamaları olmaktan çok anomaliler olarak gözükmektedir. Öte yandan tüm paradigmaların anomalilerinin söz konusu olması da gayet doğal bir durumdur ve Kuhn bu bağlamdaki tüm yanlışlamacılık ima ve iddialarını ısrarla reddetmektedir (Akış, 2003).

Aslında bir bilimin "normal" dönemlerinde, o dalın bilimsel topluluk içinde izlenecek kuramsal ve metodolojik kuralları, başvurulacak araçları, izlenecek sorunları ve araştırmaları değerlendirecek standartları konusunda esaslı bir konsensüs vardır. Bu mutabakatın temelinde de, bilimsel topluluğun birtakım eski bilimsel başarıları kendine model ya da paradigma olarak benimsemesi yatmaktadır. Bu nedenle de, belirli bir disiplin içindeki bilimsel eğitim, bu verili paradigmanın iyice bilinmesini ve hatta ders kitaplarında da yer almasını gerektirmektedir (Marshall, 2003; Akış, 2003; Aslan, 2003).

Kuhn'a göre bilimsel gelişme süreci bir paradigmadan diğerine geçişle gerçekleşir. Bu geçişte ise psikolojik ve sosyolojik hatta bilim dışı etmenler bile sürece karışır. Kuhn, bir paradigmanın yerine bir diğerinin geçişini *bilimsel devrim* olarak adlandırır: Eski

paradigma içinde baskısı duyulan bir takım anomalilerin, yani alışılmışın dışındaki soruların cevaplandırılmasında gitgide artan güçlüklerle karşılaşılması, bilimsel bir devrime neden olur. Kuhn, bu dairesel gelişme biçiminin tarihin herhangi bir noktasında durmasının söz konusu olmadığını vurgular ve bu gelişme de, olasılıkla bilim tarihi içinde hep yinelenecek bir biçimdir. Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısına ilişkin şeması şöyledir (Akış, 2003):

Bilim-Öncesi Dönem > Normal-Olağan Bilim > Bunalımlar > Bilimsel Devrim
> Yeni Normal-Olağan Bilim > Yeni Bunalımlar.

Thomas Kuhn, bilimsel devrimlere ilişkin dönüşüm süreçlerini 'bilim öncesi' evresi ile başlatmaktadır. Bu evre daha sonra gelişim göstererek zamanla '*normal bilim*' statüsü kazanacaktır. Normal bilimin belli bir evreden sonra daha da gelişerek ters olguların çatışmalarının sonucunda bir noktadan sonra tıkanması ve bunu da normal bilimin yeni bir kriz sürecine girmesine neden olması izleyecektir. Kuhn'a göre bu kriz süreçleri, normal bilimi farklı bir tabana taşıyarak bir devrim ile yeni normal bilimin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Gerçi bu yeni bilimin gelişim sürecinin de eninde sonunda bir krize maruz kalacağı kaçınılmazdır ve bu da yeni normal bilimi daha da yeni bir sürece taşıyacaktır (Krş. Akış, 2003).

Belirli bir süre normal bilim yapan topluluğun araştırmaları, zaman içinde yavaş yavaş uygunsuzluklarla (anomali) karşılaşmaya başlar. Çünkü başlangıçtaki paradigma ve onun sağladığı bakış açısı ancak belli sınırlara kadar geçerlidir; bilim dalının araştırma alanına giren bütün nesneleri kapsayamamaktadır. Bilimsel topluluk üyelerinin ilk tepkileri, ortaya çıkan uyumsuzlukları verili paradigmaya sadık kalarak bir biçimde açıklamak, hatta giderek bütün bu açmazları göz ardı etmek şeklinde tezahür eder. Ne var ki uygunsuzluklar gittikçe çoğalır ve bilim topluluğu bunalıma girer. Bunalım içindeki bilim topluluğunda, bilim öncesi döneme benzer bir arayış çeşitliliği ve bakış açıları çatışması başlar. Bu arada bakış açısını toptan değiştirebilecek yaratıcılıkta (genellikle genç) bir bilim adamı çıkar ve yeni bir paradigma ortaya atar. Böylece yeni bir bilimsel devrim başlatılmış olur (Krş. Akış, 2003; Aslan, 2003).

Görüldüğü gibi bilim sürekli ilerleyen ve bir önceki aşaması bir sonrakine katılan çizgisel bir gelişme göstermiyordu. Bir çerçeve içinde önce dış sınırlarına ulaşıyor, ama sonradan bu çerçevenin yerini bir başkası alıyordu. Hiç kuşkusuz yeni paradigma ya da bakış açısı da, bilim topluluğunun eski üyelerince reddedilecektir. Bunun üzerine yeni bakış açısını benimseyen genç bilim adamları ile eskiler (yaşlılar) arasında bir çekişme başlar. Kuhn'a göre, bu gerilim ve çekişme yaşlı bilim adamlarının doğal olarak ölmeleriyle sona erer. Böylelikle yeni paradigmayı kabul eden genç bilim adamları, yeni bilim topluluğunu oluştururlar ve yeni bir normal bilim dönemi başlar. Normal bilimin tıkanma noktasında ortaya çıkan kriz safhasına bağlı olarak oluşan, bilimsel devrimin bizzat kendisidir. Nihayet bu devrim de yeni oluşumları ve yeni paradigmaları beraberinde getirecek ve böylece yeni normal bilimin temelleri atılacaktır. Ancak

ne var ki, bu yeni bilim sürecinin de, er ya da geç tekrar bir kriz ortamına yani yeni bunalımlara girmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu çevrim sürekli aynı şematik çerçeve içinde devam edecektir (Akış, 2003).

Kuhn, herhangi bir bilimsel etkinliğin bir paradigmatik model olarak kabul edilmeye başlamasıyla birlikte farklı telakki ve arayışların da buna bağlı bir şekilde ciddi bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya geleceklerini iddia etmektedir. Çünkü mevcut paradigmaya yapılan itiraz ya da muhalefet aslında giderek gündelik gerçekliğin bilgisine dönük bir red ve isyan anlamı taşıyacaktır. Kuhn'un ifadesiyle "*kurama yapılan bir tehdit bilimsel yaşama yapılan bir tehdit*" olarak okunacaktır (Kuhn, 1994). Böylece egemen paradigmayla şekillenen zihinsel ve bilimsel yapı da sonuçta herkes için geçerli olabilecek bir genişlikte yeni bir ortodoksi üretmekte gecikmeyecektir

Bir paradigmadan çıkmak nasıl mümkün olabilir? Kuhn'a göre bu çıkış ancak devrimci bir başkaldırıyla mümkün olabilir (1991). Bir karşı devrimin, mevcut yapının içinden gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını sık sık vurgulayan Kuhn, bu meyanda her paradigmanın kendi yeterliliğinin bir sınamasına imkân vermeyecek kadar kesinlik ve doğruluk iddiasında olmak zorunda olduğunu hatırlatır. Farklı bir söylem, ancak, eldeki paradigmanın yetersizliklerinin açıkça ortaya çıkmaya başladığı kriz dönemlerinde, hâkim paradigmayı dışarıdan zorlayan yeni bir çıkışla varlık kazanma şansı kazanabilir. (Ömerustaoğlu, 1999; Marshall, 2003).

Eğer bir paradigma mevcut sınırlar içinde üretilmiş problemlerin çözümü olarak tanımlanıyorsa, bu durumda hakim paradigmanın içinden gelen açılımların tamamı, sadece söz konusu zihniyetin meşruluğunu takviye edecek çözümlemeler peşinde olacaktır. Bu yüzden Kuhn'a göre, bilimsel bilginin sınırlılıklarını mevcut paradigmanın içinde kalarak fark etmek mümkün olmayacaktır. Gerek paradigmanın öncülleri gerekse takipçileri, karşı paradigma önerilerinin karşısında oldukça katı bir tutum takınmalarının nedeni de budur. Hatta bu çerçevede paradigmanın yetersizliklerine ilişkin her iddia da tam bir şiddetle bastırılmak istenir. Yeni paradigma, sonuçta bu baskı ve yetersizliklere bağlı olarak bütün bunlardan açıkça farklı bir anlam ve zihniyet dünyasıyla ilişkili olarak kendisini tanımlayacaktır. Zaten Kuhn'un radikal bilime atfettiği değer de bu açıdan oldukça önem kazanmaktadır. Kuhn şunları söylemektedir (1991):

"Paradigma değişiklikleri gerçekten bilim adamlarının, araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur. Bilim adamının dünyasında önceden ördek sayılan nesneler devrimden sonra tavşan oluverirler".

Foucault: Bir Meşruiyet Temeli Olarak Hakikat Rejimi

Michel Foucault çalışmalarının tamamında otorite kavramının soykütüğünü açığa çıkarmaya çalışır. Onun peşine düştüğü asıl problem fiili otoritenin kendini hem görünür hem de görünmez kılarak (biyo-iktidar) gündelik gerçeklik dünyasını nasıl kurguladığını, belirleyip dönüştürdüğünü göstermektir (Philp, Mark 1991).

Foucault, 18. ve 19. yüzyıl toplumlarının gündelik yaşam örüntülerinden hareketle “disiplin toplumları” kavramını kullanmıştır. Ona göre bu toplumların 20. yüzyılda doruk noktalarına ulaştırdıkları otoriter düzenekleri, ancak geniş ve yaygın kapatıp-kuşatma mekanları düzenlemeleriyle birbirlerinden ayırt edilebiliyordu. Deleuze’un de belirttiği gibi (2001) “*birey hiç durmadan, her biri kendi yasalarına sahip olan bir kuşatma mekanından öbürüne geçer; önce aile; sonra okul (“artık ailede değilsin”); ardından kışla (“artık okulda değilsin”); en sonunda da fabrika; arasıra hastane; olasılıkla hapishane, yani kapatılmış-kuşatılmış çevrenin en önde gelen örneği*”ydi.

Bu bağlamda, bilginin üretildiği toplumun bir güç ilişkileri toplamı olduğunu öne süren ve dolayısıyla, gücü epistemik strateji olarak tanımlayan Foucault, gücün, söylenmesi, yapılması gereken şeyi engellediğini ve söylenebilecek şeyi seçtiğini öne sürmüştür. Başka bir deyişle, bilgi-güç ilişkisi düzenleyici türden bir ilişki olup, pratikte görülebilir. Bilgi, söylemler aracılığıyla iktidara dönüşür, ya da iktidar söylem tarafından harekete geçirilip uygulanır. Bir başka deyişle söylem, bilgi nesneleri üreten bir bilgi-iktidar sentezi olarak ele alınabilir. Hatta Foucault, bu çerçevede birer bilgi üretici olarak akademik bilimlerin de gerçekte yalnızca bilgi üretmediklerini aynı zamanda iktidarın yolunu da açtıklarını belirtmektedir (1999).

Ona göre, bilgi, güç kullanımı olmadan, tanımlanmamış, belirsiz ve formsuz bir şeydir. Bilgi, politika, ekonomi, söylem formasyonu ve politik teknoloji olup, bilmek de yargıda bulunma ve egemenlik altına alma gücünü kullanmaktır. Bundan dolayı, Foucault’ya göre, güç olmadan bilgi, bilgi olmadan da güç olamaz. Bilgi güç, güçte bilgidir (Foucault, 1999).

Foucault bu mevcut güç düzeneğinin işleyişini temellendiren kurucu bir kavramdan, “*hakikat rejimi*”nden söz etmektedir. Hakikat rejimi, onun içini doldurduğu özgün bir kavramdır. Ona göre iktidar ve otorite bütüncül bir meşruluk üreticidir. Biteviye kendini güncelleyen verili iktidar ve onun aygıtları, olması gerekenin referansını sürekli kendine bağlayan bir yapı içinde çalışmaktadır. Bu bağlanmanın geçerliliği ancak rejimin hakikat tekeline kendi elinde tutmasıyla süreklilik kazanabilecektir. Esasen hükümlanlık talebi hakikati tanımlama, kodlama ve onu yegâne geçerli bir değer ve bilgi formu olarak kabule zorlama konusunda ustaca özümlemeler peşindedir.

Foucault, farklı otoriter sistemlerin kendi sistemlerini hem yaygınlaştırmak hem de gündelikleştirmek için uyguladıkları yöntemleri tasvir ederken *hakikat rejimi* kavramına merkezi rol atfetmektedir. Onun özellikle *Bilginin Arkeolojisi*’ni (1999) takip ederek özetlemek gerekirse her toplumun hakikatle ilgili bir genel politikası, yani doğru diye kabul edip fonksiyonel hale getirdiği söylem tipleri, insana doğruyla yanlış önermeleri birbirinden ayırma olanağı sağlayan mekanizmaları ve örnekleri, değerleri hakikate ulaşma hedefine göre ayarlanmış teknik ve prosedürleri mevcuttur ve bütün bunlardan hareketle, her toplumda doğru sayılan şeyi söylemekle yükümlü olanlara belli bir statü verilmektedir (Foucault, 1999). Böylece hakikat rejimi, herhangi

bir toplulukta neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair söylemsel oluşumlar, prosedürler, mekanizmalar bütünü olarak tanımlanabilir çünkü hakikat, rejimin bizatihi kendisidir.

O halde her iktidar bir hakikat rejimi kurma iddiasından doğar ve beslenir. Dolayısıyla her hakikat rejimi de ustalıkla kotarılmış bir söylem etrafında tasarlanmak zorundadır. Hiç kuşkusuz söylemler içine doğdukları toplumsal veya kurumsal bağlamlarla iç içedirler. Bu nedenle mevcut problemleri ve nedenlerini ilan edecek otoriteye sahip olanlar ya da böyle bir otorite kazananların toplumsal kimlikleri üretilen söylemlerle sürekli bir ilişkisellik taşımaktadır. Artık üretilen söylemler özel olarak ilgilenilen nesneleri, her biri gerçeklikle iç içe geçmiş başka nesnelerden ayırmakta kullanılan “niteleme şemaları”nı işlevsel kılmaktadırlar (Foucault, 1992, 1999).

Aslında Foucault’nun asıl amacı, farklı hakikat rejimlerinden yola çıkarak bu tür yapıları oluşturan söylemlerdeki esas değişiklikleri sergilemek ve bu rejimlerin son tahlilde bilgimizi, kategorileştirme sistemlerimizi nasıl düzenlediğini hatta altüst ettiğini göstermektir (Marshall, 2003). Kuşkusuz her bilgi formu derinlemesine incelendiğinde onun belli bir hakikat rejimi açısından ele alınmak durumunda olduğu açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda Foucault, hakikatin iktidarın hiçbir şekilde dışında olmadığını öne sürmektedir. Hatta hakikatin bir ekonomi politiğinden bile söz etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, ekonomi politiği belirleyen temel özellikler arasında öncelikle her hakikatin bilimsel söylem formunda ifade edilip, onu üreten kurumlarda merkezileşmesi gelmektedir. Yanı sıra her hakikat, sürekli bir ekonomik ve politik teşvike konu olmakta, hatta bununla yetinmeksizin, sınırsız bir yayılma eğilimi sergilemekte ve giderek bir tüketim nesnesine dönüşmektedir. Son olarak da hakikat, egemen birkaç büyük ekonomik ve politik aygıtın, politik tartışma ve toplumsal planda karşı karşıya gelmeleriyle ilgili bir sorun ya da konu olarak belirginleşmektedir (Foucault, 1992, 1999).

Verili Paradigma, ve Asıl Hakikat ya da Güncellenen Tartışmalar

Yaygın kullanımlarından da açıkça anlaşıldığı gibi paradigma kavramından bahsedildiği her seferinde vurgulanmak istenen, onun genelde ideal bir durum ya da örnek bir şeye bakış tarzımızı, yargılama ölçütlerimizi sağlayan her türlü ideal tip ya da model olduğudur. Paradigma, aslında bireyler, gruplar hatta milletlerin neyi nasıl algıladıklarını, neyi benimseyip neyi benimsemediklerini belirler. Hatta çok basit bir ifadeyle onun için, “insanların olaylara, konulara bakış açısıdır” bile denilebilir (Marshall, 2003).

Felsefeci ve bilim tarihçisi Thomas Kuhn’u izleyerek verili bir bilimsel ölçütü yani paradigmayı aşmanın zorluklarını ve yeni bir paradigma oluşturmanın olmazsa olmaz bedellerini öğrenmiş oluyoruz. Foucault ise gündelik yaşamın her evresinde hâkim olan bir iktidar konseptinin bize kendi hakikatini nasıl dayattığını göstermektedir.

Muktedirlerin inceltilmiş otorite kalıplarıyla şekillenen ve güçlendirilen bir epistemolojik alan, gerçekte hakikat rejimlerinin birer marifeti olarak açığa çıkmaktadır. Belli bir hakikat tekeli üzerinden işletilen bilgi dünyası, denetim ve kontrol çerperlerinin yarılmasına ve aşılmasına hatta aşındırılmasına bile asla müsamaha göstermeyecektir. Kuhn ve Foucault'nun farklı bağlamlarda geliştirdikleri kavramları ortak bir mevzi içinde değerlendirdiğimizde bir yandan bilimsel bilgi dünyasındaki gerilimleri bir yandan da bu bilginin bir hakikat rejiminin “ideolojik aygıtları” (Althusser, 1989) olarak araçsallaşmasına tanıklık ediyoruz.

Kuhn ve Foucault'nun başlattıkları tartışma bugün daha da zengin bir şekilde sürmektedir. Günümüzde temel sorun her zaman olduğu gibi daha çok entelektüeller açısından ahlaki bir sınav olarak değerlendirilebilecek bu tartışmaların gerçekte nereye kadar ve nasıl sürdürüleceğidir. Sosyal bilimler verili bilgiye ve bilim anlayışına sadık kalacaklar mıdır? Bu bağlılık entelektüeller için hiç kuşkusuz reddedilmesi ve aşılması gereken bir çerper olarak değerlendirilmelidir. Ancak sorunu bir meslek alanı olarak sosyal bilimciler açısından irdelemeye çalıştığımızda mevcut gerilimin akademisyen aleyhine işlediği görülmektedir. Aslında sosyal bilimlerin bilim olarak kıymetlerinin ne olduğuna ilişkin tartışmalar bir yana bırakılacak olursa, büyük ölçüde üzerine eğildikleri, bizatihi sosyal olandır yani sosyal alandır. Bu dünyanın değiştirilmesine ilişkin her öneri ve çaba, bir yandan mevcut paradigmayla hesaplaşmak bir yandan da mevcut rejimin hakikat anlayışına karşı gelebilecek-durabilecek yeni bir hakikat savını ortaya atmak zorundadır.

Aynı iktidar ve otorite kalıpları kullanılarak, aynı evrenin bilişsel-epistemolojik aygıtlarında ısrar ederek “bildiğimiz dünya”yla baş edilebilir mi? Sosyal bilimsel araştırmalarda cevaplanması gereken soruların başında hala bu sorunun yer alıyor olması, felsefi ve ahlaki temellendirme açısından oldukça zayıf kalmış bir alanda faaliyet gösterenlerin işinin çok zor olduğunu göstermeye yetmektedir. O zaman tartışılması gereken hâlâ budur.

Kaynakça

- Akış, Begüm (2003). “Thomas Kuhn’un Bilim Tartışmaları Üzerine”. *Pivolka*, Yıl: 2, Sayı: 4, ss. 6-7.
- Althusser, Louis (1989). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Mahmut Özışık, Yusuf Alp, İstanbul: İletişim.
- Aslan, Zuhal (2003). “Kuhn, Popper ve ‘Sosyal’ Bilimler”, *Pivolka*, Yıl: 2, Sayı: 5, ss.4-5.
- Barnes, Barry (1991). “Thomas Kuhn”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi, ss. 89-107.
- Barnes, Barry (1995). *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Çev. Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi.
- Burke, Peter (2001). *Bilginin Toplumsal Tarihi*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Deleuze, Gilles (2001). “Denetim Toplulukları Konusunda Bir Ek”, Çev. Ulus Baker, *Birikim*, Sayı: 141-142, ss. 23-26.
- Foucault, Michel (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey.
- Foucault, Michel (1992). *Ders Özetleri*, Çev. Selâhattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi.
- Hazard, Paul (1994). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, Çev. Erol Güngör, 2.b., İstanbul: Ötüken.
- Kuhn, Thomas S. (1991). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, 3.b. İstanbul: Alan.
- Kuhn, Thomas S. (1994). *Asal Gerilim, Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, Çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalcı.
- Marshall, Gordon (2003). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Ömerustaoglu, Ömer (1999). *Thomas S. Kuhn’un Bilim Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.
- Philp, Mark (1991). “Michel Foucault”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi, ss. 71-88.

Türk Modernleşmesine Kavramsal Bir Bakış

Hasan Şen¹

Türk modernleşmesinin, çeşitli bakımlardan kendisinden beslendiği arda lan olan Osmanlı modernleşmesiyle birlikte düşünülmesi kaçınılmazdır. Zira, Cumhuriyetin ilanıyla daha radikal bir biçim kazanarak kurumsal öznesine ve garantörüne kavuşan Türk modernleşmesinden bahsetmek, onu önceleyen tarihsel ve sosyal gelişimin yönünü belirlemesi bakımından Osmanlı modernleşmesinden söz etmek demektir. Bu tarihsel bağlantı makalenin, kendisinden hareket edeceği kavramların ve yazıya yön verecek olan argümanların saptanmasında kritik bir önem taşımaktadır. Daha bu noktada çalışmamızın kültürel kopuş değil, kültürel devamlılık tezinden hareket edeceği aşikardır. Bu demektir ki, Türk modernleşmesini analiz ederken izleyeceğimiz temel argüman, Cumhuriyet'in 18.yy'da Osmanlı'da başlayan Batılılaşma hareketlerinin hem devamı hem de sonucu olduğu iddiasından hareketle kurulan *kültürel süreklilik* argümanıdır. Bu nedenle Türk modernleşmesinin ve özel olarak Cumhuriyet Dönemi'nin analizi, kendisine hazırlık evresi olarak görülebilecek olan Osmanlı modernleşmesinin bu süreçte geçirdiği evrimin, en genel hatlarıyla ele alınmasını, hem epistemolojik hem de metodolojik olarak zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Osmanlıdan beri modernleşme hareketlerine yön veren, onu tanımlayan kavram ve kuramların analizi ve bu analizin temel argümanlarını saptamadaki rolü üzerinde odaklanmıştır. Bu nedenle, çalışma Türk modernleşmesinin üzerinde inşa edildiği kavramları ve bu kavramların Türk modernleşme sürecindeki kurucu rollerini konu edinmektedir.

Anahtar kavramlar: Pozitivizm, sekülerleşme, oryantalizm, politik modernleşme, gelenek.

Politik modernleşme: bir ideoloji olarak modernizm

Toplumların modernleşme sürecine katılım ve bu süreçte ilerleme biçimleri, söz konusu toplumların sosyal ve siyasal oluşumlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Farklı toplumların kendi özgül deneyimleri doğrultusunda farklı modernleşme tipleri

yaratabileceği² öncülünden ve kabulünden hareket eden modernleşme kuramları, temel olarak iki modernleşme modelini birbirinden ayırmaktadır: modernleşmenin, toplumun kendi sosyal tarihi ve dinamiklerinden hareketle gerçekleştirildiği doğal modernleşme modeli (İngiltere, Fransa³) ; ve ilerleme idesinden hareketle ve bir aktör olarak devlet eliyle gerçekleşen modernleşme modeli (Almanya, Rusya, İtalya), kavramsal karşılığıyla politik modernleşme modeli. Modernleşme sürecinde geçirdiği evreler ve modernleşmede rol oynayan aktörler göz önüne alındığında, Türk modernleşmesinin bu modellerden ikincisine dahil olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, Türk modernleşmesi, kelimenin en geniş anlamıyla politik modernleşme (political modernization) olarak tanımlanabilir.

Bu tanım, Türk modernleşmesinin sosyal tarihin bir ürünü olmadığı yani (sosyo-ekonomik dinamiklerin etkisiyle) bir sınıf hareketinin öncülüğünde gelişen bir toplumsallık taşımadığı, tersine modernleşmenin devlet eliyle gerçekleştirilen bir proje olduğu düşüncesine dayanmaktadır (Yıldırım,2005:43). Osmanlıda modernleşmeye itici gücünü veren şey, ekonomik ve sosyal gelişmeler değildir; devletin askeri ve sivil erkânının, hızla güç kaybeden bir İmparatorluğa, eski itibarını kazandırmak ve onu ihyâ etmek veya kurtarmak için pratik bir amaçla başvurdukları, kurtarıcı çözümler manzumesidir. Bu yönelimin bir sonucu olarak modernleşme, pratik bir amaca endeksli politik bir kavrayışa dönüşmüştür. Kısacası Türk modernleşmesi, tarihsel ve sosyal zemininden bağımsız bir biçimde politik bir proje olarak ortaya çıkmış ve devletin kurtarılması düşüncesine bağlanmıştır. Dolayısıyla modernleşme, toplumsal hayatın kendi gelişim sürecindeki ekonomik, sosyal ve siyasal boyutları kuşatan bütünsel bir felsefi kavrayış olarak değil, pratik nedenlerle kendisine başvurulmuş bir teknik⁴ ve ideolojik bir reçete olarak algılanmıştır. İşte Osmanlı'da modernleşme, devleti kurtarma amacına ulaşmayı sağlayacak bir teknik olarak kavradığından, modernizm projesi de bu ihtiyaca uygun kavramlar yoluyla inşa edilmeye çalışılmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Osmanlı modernleşmesine yön veren ana düşünce, Batılı teknik, kültür ve nihayet sembollerin taklidi yoluyla gerçekleşeceği varsayılan bir Batılılaşma düşüncesidir.

18.yüzyıla kadar Batı karşısında büyük bir askeri üstünlüğe sahip olan Osmanlı, bu tarihten sonra Avrupa ile ilişkilerini yeni bir tarzda ele almak zorunda kalmış,

- 2 Bu önerme, pozitivizmin tüm toplumlar için öngördüğü genel geçer bir modernleşme tanımının taşıdığı epistemolojik sınırlılıkları aşmayı hedefleyen bir arayışa işaret etmektedir.
- 3 Söz konusu ülkelerin sahip oldukları farklı modernleşme süreçleri, yine o ülkelerin geçirdikleri farklı Aydınlanma deneyimleri ile doğrudan bağlantılıdır. Şöyle ki, İngiltere'nin, Fransa'nın ve Almanya'nın yaşadıkları "Aydınlanma" modelleri birbirinden farklıdır. Bu da o ülkelerin sahip olduğu özel siyasal, sosyal ve ekonomik koşulların bir sonucudur. Örneğin İngiliz Aydınlanması deneyime vurgu yaparken, Fransız Aydınlanması akıcılığı öne çıkarmaktadır. Alman Aydınlanması ise daha ziyade bu iki ülkeye oranla daha devlet merkezli ve kültür ağırlıklı olmaktadır (Arslan, 1992:23-24).
- 4 Osmanlı modernleşmesinin tahlilinde kullanılan pragmatizm kavramı, felsefi bütünlüğü ifade eden bir paradigmayı temsil ettiğinden ve bu kavram Osmanlı entelijensiyası tarafından bu biçimle kavranmadığından, Toker ve Tekin'in haklı uyarısıyla, Türk modernleşmesi söz konusu olduğunda pragmatizm kavramı yerine, bir modelin belli bir malzemeye uygulanması olarak tanımlanan, modernleşmeyi tekniğe indirgeyen *aplikatif* zihniyet kavramının kullanımı daha uygun olacaktır (Toker&Tekin,2002:82).

Batılılaşmayı zorunlu bir ihtiyaç olarak kabul etmiştir. Bu dönemdeki askeri yenilgiler, askeri ve bürokratik erkânın, Batının Osmanlı'dan özellikle teknik bakımdan daha güçlü ve daha farklı olduğunu fark etmesine yol açmıştır (Ülken, 1966:7). Osmanlı modernleşmesi, Batının elde ettiği üstünlüğün, Osmanlıya karşı kazanılan savaşlar dolayımında görülmesi ve bu nedenle, modernleşmenin ancak Batı'nın gerçekleştirdiği askeri ve teknik yenileşmelerin izlenmesi yoluyla elde edilebileceğine dair, özellikle askerler ve sivil bürokratlar tarafından geliştirilen teknik bir düşünceye hapsolmuştur (Köker,1989: 125).

Aslında Osmanlı entelijensiyasının, modernleşmeyi teknik ve bürokratik ikâmecilik problemine indirgemesine yol açan sığ ve dar kapsamlı modernleşme kavrayışlarının⁵ temelinde, tekniği kendisini üreten kültürel atmosferden bağımsız düşünceleri yanılgısı yatmaktadır⁶. Modernleşmenin teknolojik modernleşme olarak kavranışı, sonraki dönemlerde de birçok alanda etkisini sürdürmüştür. Öyle ki bu kavrayış, toplumsal olay ve olguları dahi teknik bir problem olarak gören bu kesimin, derin bir felsefi arayış, tahayyül ve tasavvur gerektiren konularda da aynı bakış açısıyla hareket etmelerine neden olmuştur O halde rahatlıkla denilebilir ki Osmanlıda modernleşmeye duyulan ihtiyacın kökeninde, devlete kaybolan gücünü ve itibarını yeniden kazandırma düşüncesi etkili olmuştur (Toker&Tekin, 2002: 82). Bu amaçla sırasıyla Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük ve nihayet Batıcılık gibi çeşitli kurtuluş ideolojileri üretilmiştir. Ayrıca Osmanlı devletinin içinde bulunduğu durumun vehameti arttıkça söz konusu projeler kendilerini tahsis ederek, Osmanlı'nın son dönemlerinde en olgun ifadelerine kavuşmuşlardır. Her projenin kendi içindeki gelişme evresinin yanı sıra projelerin birbirleriyle ilişkisi de adeta diyalektik bir tarzda kurulmuştur.

İlk olarak, Osmanlı birliğini yine Osmanlı ethosu aracılığıyla koruma düşüncesinden hareketle üretilen Osmanlılık ideolojisi, İmparatorluk bünyesinde bulunan farklı etnik kesimleri, bu üst kimlik altında bir arada tutmayı hedeflemiştir. Fakat, milliyetçilik rüzgarının bütün İmparatorlukların çözülmesinde etkili olduğu bu dönemde, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yer alan Yunan, Bulgar ve Sırp vb. farklı etnik kesimlerin İmparatorluktan ayrılıp bağımsızlık kazanmaları, bu projenin fiili olarak sona ermesine neden olmuştur (Akçura, 2005: 50-51).

İkinci olarak, Osmanlı bünyesinde yer alan Müslüman unsurları ümmet düşüncesi etrafında birleştirme gayesine uygun olarak üretilen ve özellikle II.Abdülhamit tarafından

5 Baron de Tott'un Mühendishane-i Bahri Hümayün öğrencilerine matematik formüllerini öğretmediğinden şikayet etmesi ve yerini başka bir Fransız öğretmene bırakmak zorunda kalması (Özbilgen, 1997:42-44), yukarıda dile getirilen iddiayı desteklemektedir.

6 Ülken, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle dağılma sürecinde, Batı'nın fikir hareketlerini derinliğine kavramaktan uzak olduğunu ileri sürmektedir. Ülken'e göre, Fransız İhtilali'nin tüm dünyaya yaydığı büyük etkinin Türkiye'de de hissedildiğini, fakat o hareketin arkasındaki büyük düşüncülerin eserlerinin tanınmadığını ve bu fikirlerin tartışılmadığını, hatta o dönemin eserlerinin çevrilmediğini, yine o dönemde Osmanlıda yapılan entelektüel tartışmaların, günlük sorulara yanıt vermeye yönelik olmaktan öteye gidemediğini ve dahası söz konusu tartışmaların sınırlı bir çevrede sıkışıp kaldığını ifade etmektedir (Ülken, 1966, s:4-7).

politik nedenlerle sıklıkla kullanılan İslamcılık ideolojisi, Batının bilimi ve askeri teknolojisi ile güçlendirilmiş ve aynı zamanda İslam dini temelinde yeniden düzenlenmiş Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmaktan kurtulabileceği iddiası üzerine temellenmiştir. İsmail Kara'ya göre İslamcılık düşüncesi:

"İslamı bir bütün olarak (inanç, ibadeti ahlak, felsefe, siyaset, eğitim vb.), yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla, Müslümanları İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek, kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünüdür ihtiva eden bir harekettir"(Kara,1986:14).

Fakat bu projenin, hedeflediği etkileri yaratamamasının iki başat nedeni vardır; öncelikle genel olarak dinin özellikle bu dönemde Batının seküler dünyasında sosyal ve siyasal alanda mevzi kaybetmesi ve Osmanlı entelijensiyasının da teorik esin kaynağının Batı olması nedeniyle, Osmanlı'da din eksenli bir siyasal projenin hayata geçmesi mümkün görünmüyordu. Diğer yandan, yine Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan Müslümanların devletin bazı uygulamalarından rencide olması; ve ayrıca bu Müslüman kesimlerin (özellikle Arap Müslümanların) kendi siyasal çıkarlarının İmparatorluk'ta kalmayı engellemesi nedeniyle bu projenin de başarılı olma şansı azalmıştır. Türkçülük ideolojisi, çağın milliyetçilik atmosferinden de beslenerek, Türk etnik unsuru üzerinde inşa edilen bir proje olarak vücut bulmuştur. Fakat Akçura'nın da ifade ettiği gibi, diğerlerine oranla daha gerçekçi görünen ve çağın isteklerine daha fazla yanıt verebilen Türkçülük ideolojisinin, gerek yeni olması gerekse bu ideolojinin üzerine bina edilmek istenen Türklük idesinin toplumda sosyolojik bir karşılığının bulunmaması, bu projenin de birçok sorunu bünyesinde taşıdığını göstermektedir (Akçura, 2005: 56-61). Buna rağmen modernleşme projesinin taşıyıcı ideolojisinin temel aksı Türkçülük olmuştur.

Osmanlı ethosunu sahiplenirken aynı zamanda İslam'a özel bir önem veren Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi projelerinin karşısına, topyekün Batılılaşmayı benimsemiş Batılılaşma ideolojisi çıkmıştır (Kurtoğlu, 2003:58). Dönemin ulus devlet düşüncesinin yaygınlık kazandığı bir dönem olması nedeniyle, Batıcılık ideolojisi ile Türkçülük ideolojisi arasında özel bir bağ bulunmaktadır. Nitekim Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi de Batıcılığa eklenmiş Türkçülük ideolojisi başka deyişle Batıcı Türkçülük ideolojisi olmuştur. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojileri Osmanlı ethosunun muhafazasını amaçlayan ideolojiler olarak miyadlarını doldurmuş ve yerlerini, kendisini Osmanlı ethosundan kopuş üzerine inşa eden, Türkçülükle birleşen Batıcılık ideolojisine bırakmıştır (Toker&Tekin, 2002: 83). Bu ideoloji, Cumhuriyet'te en radikal biçimini almıştır.

"Rasyonalist ve pozitivist düşünce çerçevesinde şekillenmeye başlayan Batıcılığa göre, medeniyet ne İslam'ın ne de Hristiyanlık'ın eseridir, medeniyet her şeyden önce çağdaş ve evrensel hümanist değerlerin ürünüdür. Batı medeniyetinin iyisini, kötüsünden ayırma çabaları, bu düşünürlerin gözünde, örtülü bir çabadan başka bir şey değildir" (Göle, 1993: 40).

Daha önce çalışmamızın kültürel kopuş değil kültürel devamlılık argümanından hareket edeceği ifade edilmişti. Şimdi, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan Batıcı Türkçülük ideolojisinin "Osmanlı ethosundan kopuş" tezi, özellikle Batılılaşma düşüncesinde yer alan temel ilkelere aykırı olan dinsel gelenekten kopuş anlamına gelmektedir. Gerçekten de bu ideoloji Osmanlı toplumunun geleneksel-sosyal ilişkiler ağına nüfuz etmiş olan İslam dininden ve onun toplumsal yaşamdaki her türden görünümünden kurtulmayı kendi projesinin başarısının ön koşulu olarak görmüş ve Cumhuriyet'le birlikte bu yönde tasarruflarda bulunmuştur. Ancak, özellikle devlet geleneği bakımından ve devleti kurtarma projelerinden biri olması bakımından bu ideolojinin de Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olduğu söylenebilir. Nitekim devlet-millet özdeşliğini hedefleyen Cumhuriyet'in devlet aklı, Batıcı-Türkçülük ideolojisinin de aslında devleti kurtarma düşüncesine hizmet ettiğini ifade etmemize izin vermektedir. Devlet aklının Türk modernleşmesinin ana aksını oluşturmasının gerisinde, aplikatif zihniyet bulunmaktadır (Toker&Tekin, 2002: 83).

Öncülleri Osmanlı dönemi modernleşmesinde bulunan, sosyal hayatın karşısında devlet aklının güçlenmesine yol açan aplikatif modernleşme zihniyetinin, Cumhuriyet döneminde de hakim zihniyet oluşu, Türk modernleşmesinin tarihe devlet eliyle gerçekleştirilmek istenen politik bir modernleşme örneği olarak kaydolmasına neden olmuştur. Burada kritik olan nokta, pozitivist dünya görüşüyle şekillenen ve temelde pratik kaygılarla hareket eden devlet aklının, diğer tüm akılsallıklar üzerindeki mutlak hakimiyetidir. Bu durum her türlü akılsal etkinliğin sonuçta devlet aklına bağlanması ve onun tarafından biçimlendirilmesine yol açmıştır. Eleştirel akıldan arındırılmış teknik akıl, devletin aklı dışında başka herhangi bir akılsallığın itibar ve değer görmediği veya devlet aklının sınırlarını aşma çabasına yönelik alternatif bir akılsallığın üretilemediği bir ortamın oluşmasına yol açmıştır. Devlet aklının egemenliğinde yürütülen modernleşme, pozitivist kuşatmanın da etkisiyle, bir devlet 'siyasa'sı olarak kendisini tesis etmiş, sosyale rağmen sosyal için mantığıyla inşa olunmuştur. Yöneldiği sosyal olguları, yeniden inşa edilebilecek parçalara bölerek nesneleştiren (şeyleştiren) epistemolojik zemini ve devlet aklının, toplumu yeniden inşa etme ihtiyacı, pozitivistimin, toplum mühendisliğinde başvuru bir ideolojik araç olmasını kaçınılmaz bir hale getirmiştir (Toker&Tekin, 2002: 84-85). Pozitivizmin toplum üzerinde tasarruflarda bulunarak onu düzenleme / değiştirme imkan ve araçlarını bilimsel bir kisveye büründürerek sunması, toplumu dışsal bir etkiyle ve müdahaleyle şekillendirilebilir⁷ bir nesne olarak görmesi, yöneticilerin toplumsal düzenleme talebini pozitivistim⁸ aracılığıyla ve bilimsel bir formda meşrulaştırma-larına yol açmıştır. Kendisi de politik bir kavrayışa dönüşen ve Türk modernleşme

7 Bu yönelim Cumhuriyet kurucularının en fazla referans ettikleri nokta olacaktır. Topluma yön verme düşüncesinin bilimsel bir yasaya uygun hale getirme isteğinde, pozitivistimin büyük oranda katkısı olacaktır.

8 Pozitivizm, sadece, modern dünyanın benimsediği bir düşünce sistemi değildir, fakat aynı zamanda toplum kuramı ve toplum ideolojisidir. Bu nedenle pozitivistimle ulus-devlet arasında, hem sembolik hem de organik bir ilişki mevcuttur (Mahçupyan, 2000: 110).

sürecindeki rolü hiç de tesadüf olmayan pozitivizm, bu süreçte devlet aklına teorik destek sağlamış, gerek yöneticilerin toplum tasavvurlarını belirlemede, gerekse bu tasavvurun hayata geçirilmesinde etkili bir ideolojik araç olarak iş görmüştür. Öyle ki, Cumhuriyet'in yönetim ideolojisi pozitivist otoriteryanizm olarak biçimlenmiştir (Toker&Tekin, 2002: 84).

Pozitivist ilerleme versus Gelenek

16.yüzyılda başlayan ekonomik ve siyasal gelişmelerin dışında kalan toplumlar için geliştirilen ve özünde o toplumlara dışsal olarak oluşturulan modernleşme kavramı, bu ülkeler tarafından, çağın gelişme hızına ulaşmada kullanılan tek yöntem olarak benimsenmiştir (Ülken, 1966: 4-7). Modernleşmenin en temel kavramlarında biri olan ilerleme kavramı, çağdaşlaşma düsturuna dönüşerek, Osmanlı modernleşme sürecinin yönlendirici kavramlarından biri olarak iş görmüştür. Özellikle Comte'un teolojik/metafizik/pozitivist aşamalar olarak formüle ettiği, tüm toplumların kaçınılmaz bir biçimde bu aşamalardan geçecekleri iddiasına dayanan ilerleme düşüncesi, modernleşmeyi devlet eliyle gerçekleştirmek isteyen toplumlara, gelişmiş Batı toplumlarının seviyesine ulaşabilme yani modernleşmeyi gerçekleştirebilme olanağı sunmaktadır. Osmanlı'da da modernleşme düşüncesi pozitivist bir kavrayışla, ilerleme yolunda adeta bir kurtuluş reçetesi olarak algılanmıştır (Özbilgen, 1997: 37).

İlerleme düşüncesinin toplumlara sunduğu bu davetin gerisinde, onun pozitivist düşünceyle kurduğu epistemolojik ve metodolojik ittifakı yatmaktadır. Pozitivizmin yukarıda değinilen, sosyal olguları parçalamak ve onları yeniden bir araya getirmek yoluyla sosyale biçim vermeyi mümkün kılan epistemolojisinin toplumlara, kendisi üzerinde tasarrufta bulunulabilen ve dolayısıyla yönlendirilebilen bir nesne olarak kavraması, ilerleme düşüncesinin aynı epistemolojik zeminden çıkarsadığı teorik destekle, toplumların çağdaşlaşma idesine uygun bir hale getirilebileceği varsayımını, normatif bir yasa olarak tüm toplumlar için genelleştirmesine yol açmıştır⁹. Yani söz konusu toplumlara tarihsel ve evrensel evrim kurallarına tabi kılan ilerleme yasası, kuralların topluma önsel bir konuma gelmesine ve dolayısıyla kuralların toplumu belirlemesine yol açmıştır. Toplamların ilerleme yasasına uygun olarak dönüştürülebileceği inancı, özellikle toplumu değiştirmeyi amaçlayan yöneticilerin, bu yasaları büyük bir iştahla birer ideolojik araç olarak kullanmalarını beraberinde getirmiştir.

İlerleme ya da daha doğru bir deyişle çağdaşlaşma düşüncesi, aynı zamanda toplumlar adına hedef belirlemede, yine bu formülasyon uyarınca ürettiği kategorik zaman anlayışıyla, aynı çağ içinde yaşayan buna karşın farklı zaman ve gelişim aşamalarında yer alan toplumlara, bu aşamaların nihai noktası olarak işaretlenen pozitivist aşama-

9 İlerleme ve evrim fikri, Fransız düşüncesinde en üst noktasına ulaşmıştır. Turgot'un öncülük ettiği ve daha sonra da Condorcet'in katkılarıyla gelişen İlerleme düşüncesi, "tarihin evrensel tarih olarak kurgulanması ve bu kurgunun içerisinde tekil insan türünün bütün düşünsel ve toplumsal kazanımlarının, çöküş ve yükselişlerinin bilime bağlı bir ilerleme fikri etrafında bütünleştirilmesine dayanmaktadır"(Çiğdem1997:42)

ya yönelmeye davet etmektedir. İlerleme idesine uygun olarak tesis edilen yeni bir zaman ve tarih anlayışı, özellikle pozitivist aşamasın gerisinde kaldıkları düşüncesine inanan toplumlara, ilerlemiş toplum aşamasına geçme konusunda, gelecek vizyonu sağlamaktadır (Fabian, 1999:21).

Toplumu değiştirme ve düzenleme iddiasında olan Osmanlı entelijensiyası da ilerleme ideolojisini kullanmaktan imtina etmemiş Osmanlı döneminde hakim bir konumda olan bu bakış açısı, özellikle Cumhuriyet’le birlikte kurumsallaşarak mutlak bir güç kazanmış ve daha radikal bir görünüm kazanmıştır. Cumhuriyet tarafından, Osmanlı döneminin öteki olarak kodlanarak unutulması gereken bir dönem olarak sunulduğu ve tüm yönleriyle reddi miras olarak ele alındığı bu dönem, Johannes Fabian’ın “ötekinin ampirik varlığı, onun teorik yokluğuna dönüştüğü” (Fabian, 1999 :12) bir duruma tekabül etmektedir.

Pozitivizmin bir yönetim ideolojisi olarak ele alınması, herhangi bir amaçla toplumsalı dönüştürme talebi olan kesimlerin, o toplumu kendi bağlamından koparması, toplumun kendisinden hareketle, kendi dinamikleriyle değil, topluma müdahale ederek, dolayısıyla dışsal bir etki ile toplumu biçimlendirmesi ve onu bir laboratuvar olarak görmesine yol açmaktadır. Sözü edilen toplumun bir tasarım nesnesi olarak algılanması, bu tasarımda o toplumun sahip olduğu değerlerin ve kültürel yaşamın değil, tersine bu değer ve kültürel yaşamın geri çekilmesi yoluyla pozitivist kuralların/normların etkili olmasını, değişimin topluma dışsal ve ona yabancı bir format olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Bilimsel bir kaynaktan hareketle düzenlendiği iddia edilen kuralların, topluma / yaşantıya kısacası geleneğe önsel bir konum ve onların üstünde hakim bir pozisyon kazanması, toplum mühendisliği olarak adlandırılan, yani toplumun mekanik kurallar ve ideoloji yoluyla biçimlendirilmesini amaçlayan pozitivist ideolojinin düşüncenin hayata geçmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle, kendisi dışında oluşturulmuş ve belirlenmiş olan kuralların topluma aktarılması olarak değerlendirilebilecek olan bu durum, topluma hakim kılınmaya çalışılan kurallar ile toplumun mevcut yaşantısı arasında belirgin bir gerilime yol açmıştır. Vazedilen kurallar dizgesinin yaşantıya önsel bir konuma gelmesi, otoriter bir söylemle dönüştürülmeye ve yapılandırılmaya (construction) çalışılan toplumla, geleneğin içinde yaşayan toplum arasında parçalanma yaratmıştır. Osmanlı’nın yaşantı dünyasını pozitivist değerlerle düzenlemek isteyen Cumhuriyet yöneticileri, Batılı yaşantı formlarını / normlarını topluma dayatarak, toplumun kendi gerçekliğinden uzaklaşmasını, yeni ve ona oldukça yabancı olan bir gerçekliğe dahil olmasını istemişlerdir. Osmanlı dönemi, Cumhuriyetin sahip olduğu pozitivist-ilerleme mantığına göre, Comte’un pozitivist-ilerlemeci formülasyonunda, pozitivist olmayan pre-modern bir momente karşılık gelmektedir. Çünkü bu pozitivist ve ilerlemeci anlayışta, Osmanlı geleneği ve geçmişi temsil etmektedir. Dolayısıyla, pozitivist-ilerleme düşüncesinin, zaman ve tarih konusunda duyduğu ihtiyaç, Cumhuriyet’in özellikle tek parti döneminde inşa etmeyi amaçladığı yeni tarih nosyonu içinde, Osmanlı dönemini bu tarihin dışında görme eğilimini beraberinde getirmiştir. Aynı şekilde modern yaşam

temelinde yeni bir anlam dünyası yaratmayı amaçlayan Cumhuriyet, temelde kültürel kopuş teziyle hareket etmiş, buna bağlı olarak bu dönemde, dil devrimi ile eski kültürün anlam şemasından uzaklaşmaya çalışmış, yeni bir dil ve anlam dünyası inşa etmiştir.

Pozitivizmin otoriterleşmesi / Otoritenin pozitifleşmesi bağlamında Sekülerizm

Pozitivizmin Cumhuriyet Türkiye'si'nde askeri-bürokrat kesim tarafından otoriter bir yönetim ideolojisine dönüştürülmesi ve bunun sonucunda modernleşmenin teknik bir perspektife indirgenmesi, birçok toplumsal düzenlemede etkili olmuştur. Nitekim otoriteryan pozitivizm, toplumsal yaşamın dinin etkisinden kurtarılması amacının gerçekleştirilmesinde de kendisine yüklenen rolünü başarıyla oynamıştır. Toplumun pozitivist bir ideolojiden hareketle inşası, aslında toplumun dinsel yaşam kodlarından tenzih edilerek, (pozitif) akıl etrafında yeniden örgütlenmesi anlamına gelen bir uygulamanın devreye sokulması anlamına gelmektedir. Toplumsal yaşam kodlarının din dışı bir forma sokulması, pozitivizmin otoriter karakterinin yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu süreç sekülerleşmenin sekülerizm olarak yani siyasal bir ideoloji olarak okunmasını beraberinde getirmiştir. Türk modernleşmesinde sekülerleşme, yani siyasal-toplumsal yaşamın dinin yörüngesinden kurtarılması, ideolojik bir boyuta sahiptir. Bu çabanın başlangıcını, siyasal alanın pozitifleştirilmesi oluşturmaktadır.

"Bu laikçilik bir yandan rakip olduğu dinin toplumsal işlevini yüklenmiş, ideolojik bir devlet aygıtına dönüşmüş ve kendi kafasında dini koyduğu yere kendisini oturtmuştur" (Abel, 1995: 38).

Teokratik bir devlet olarak tanımlanamasa da dinden bağımsız olmayan Osmanlı'da din, özellikle siyasal otoritenin toplum nezdinde meşruiyet kazanmasında, kendisine başvuru bir kaynak olması nedeniyle önemli bir yere sahiptir. Cumhuriyet Türkiye'si'nde Batılılaşmayı kendilerine şiar edinen askeri-bürokratik kesim, o zamana kadar otoriteye meşruluğunu veren dinsel kaynağı pozitifleştirmeye, sekülerleştirmeye, yani siyasal alanı din dışı bir forma sokmaya çalışmıştır. Türk modernleşmesinin özellikle askeri-sivil bürokrat kurucular öncülüğünde gerçekleştirildiği düşünüldüğünde ve bu kesimin de Batı'da (özellikle Fransa'da) tıbbi ve askeri eğitim aldıkları göz önüne alındığında, söz konusu kesimin modernleşmeyi ve aydınlanmayı¹⁰ Fransız kökenli bir hareket olarak kavraması sürpriz olmayacaktır. Hatta söz konusu etkilenim zaman zaman Batı ve özellikle Fransa taklitçiliğine dönüşmüştür (Zürcher, 2003 :43-47). Bu bakımdan aydınlanma ve modernleşme düşüncesi, Fransa'da kavrandığı haliyle, yani din dışı bir hareket olarak (Arslan, 1992: 26) , Cumhuriyet entelijensiyasında da karşılık bulmuştur.

10 Fransız Aydınlanması özünde din eleştirisine dayanmaktadır ve aydınlanma dinle bir gerilim içindedir. Fransa'da kamuoyu, dinsel yapıyı aydınlanma önünde ciddi bir engel olarak görebilmekte ve Fransa'nın İngiltere'ye göre geri olan konumunun nedenlerinden biri olarak dinin kurumlaşmayı göstermiştir. Geleneği bu açıdan karşısına alan ve dini olanı akli olana tabi kılmaya çalışan bu düşünce (Çiğdem, 1997:35-45) Türk modernleşmesinin ağırlıklı olarak Fransız modelini benimsemesi nedeniyle, Türk modernleşme projesinin de hakim düşüncesi haline gelmiştir.

Dinin modernleşme ve ilerlemeye engel olduğu düşüncesi¹¹, Cumhuriyet döneminin özellikle ilk yıllarında radikal sekülerizm söylemi olarak nihai noktasına ulaşmış, sivil bir laiklik değil politik bir laisizm gerçekleştirilmiştir (Türköne, 2003:240-241). Ayrıca Fransız eksanli bir aydınlanma ve modernleşme okuması, kanaat önderlerine toplumun bir devrimle yani köktenci bir müdahale ile değiştirilebileceği düşüncesini cesurca hayata geçirme fırsatını vermiştir¹². Aynı zamanda Osmanlı toplum yaşamında gelenek olarak da varlık kazanan dinin¹³, toplumun anlam dünyasını, sembollerini, kısacası yaşantı kodlarını belirlemesi, Cumhuriyetin kurucularını, dinin tümüyle ve bir daha geri getirilmesi hiçbir şekilde arzu edilmeyecek bir biçimde toplumdan uzaklaştırılması gerektiği düşüncesine götürmüştür. Bu bakış açısı öncülüğünde hedeflenen ve gerçekleştirilen toplumsal dönüşüm, Osmanlı ethos'undan tarihsel ve zihinsel bir kopuş olarak ifade bulmuştur. Kopuşun teorik imkanı ise pozitivizm ve ilerleme¹⁴ düşüncesinden hareketle oluşturulmuştur.

Sekülerleşme, pozitivizm ve devlet aklının kısacasında, otorite üzerinden tanımlanmıştır. Bu doğrultuda ideolojik bir bakış açısına yerleşen sekülerleşme, pratik bir amacın gerçekleştirilmesi amacıyla radikal bir biçim kazanmıştır¹⁵. Dolayısıyla, sekülerleşme kavramı ve materyalist düşünce, felsefi bütünlüğünden uzak bir çerçevede anlam kazanmış, yönetimin amaçları uyarınca başvurulana, dinin geriletmesinde kullanılan bir araca dönüşmüştür.

Kendinde başkası olmak, başkasında kendini bulmak: Oryantalist Yönelim

Oryantalizm, yani Doğu'nun yaşam ve kültür dünyasının ele alındığı bakış açısı, temel olarak Doğu-Batı dikotomisinden türetilmiştir. Özellikle Batılı düşüncenin, kendini Doğulu olarak tanımladığı kültür ve yaşam biçiminden farklılaştırması yoluyla

- 11 Aslında bu düşünce Cumhuriyet'ten önce Osmanlı'da, kabul gören bir tez olarak varlığını korumuştur. Aynı şekilde dinin devlet tarafından kontrol edilmesi ilkesi de Osmanlıda, tarihsel bir olgu olarak var olagelmıştır. Osmanlı Devleti'nin, Bizans ve Selçuklu deneyimlerini, kendi toplumsal yapılanmasını düzenlemede başarıyla kullandığını ifade eden Karpas, devletin toplumun tüm alanlarında olduğu gibi, özellikle dinsel alanda da esas belirleyici ve kontrol edici güç olduğunu ileri sürmektedir (Karpas, 2002: 15-17).
- 12 Ahmet Arslan, Fransız modeller bir Aydınlanmanın din karşısında takındığı tutumun sert tutumun, siyaset konusunda da geçerli olduğunu, Fransa'da siyasi sistemin, geleneksel ve eski sisteme karşı yıkıcı ve sert eleştiriler yönelttiğini dile getirmektedir (Arslan, 1992:28).
- 13 İslamiyet, Osmanlı'da, sadece bir din olarak değil aynı zamanda toplumsal bir kimlik, örgütlenme biçimi, anlam üretme merkezi, hukuki referans olarak görülmüştür. Müslüman kimlik, hem dini bir kimlik hem de Osmanlı toplumu için siyasal bir model olmuştur. "Bu nedenle Osmanlı toplumunda dinsel iktidar her alanda mutlak saygı ve itaat görmüş, yön veren, adalet dağıtan, eğiten ve ceza veren kurallar olarak Osmanlı toplumuna egemen olmuşlardır" (Yücekök, 1997:39)
- 14 İlerleme düşüncesi, geleceğin su andakinden daha iyi olacağına dair bir düşünce ile beslenir. Bu düşünceye iman eder ve toplum adına daima bir hedef öngörür. Hedefin varlığı ona ulaşmanın kendisinden daha değerli ve önemli hale gelir. Cumhuriyetin muasır medeniyet seviyesine ulaşma hedefinin, yaşadığı bütün sorunlarına rağmen canlı tutulmaya devam etmesinin ardında, bu hedefin bir gün mutlaka gerçekleşeceğine dair beslenen ümit yatmaktadır.
- 15 Abel, Dinlerin Etiği Olarak Laiklik adlı çalışmasında, laiklik ilkesinin iki tür inşasından söz etmektedir. Birincisi, kamu alanı ve yurttaşlık alanına girildiğinde çeşitli dinsel ve cemaatin dışarıda bırakarak homojen bir zemin yakalamaya çalışan cumhuriyetçi biçim, ikinci olarak toplumsal süreçlerin daha çok işlemlerinden yana olan, daha demokratik bir ilke olarak kabulüne dayanan, kendiliğinden dinden bağımsızlaşma ve sekülerleşme olan biçim. Türkiye'de yaşanan sürecin birinci biçime göre düzenlendiği gözden kaçmamaktadır. (Abel, 1995,s: 30-31).

tanımlaması sürecine eşlik eder. Yani Batının, Batı olmak bakımından bir kimliğe kavuşması için ihtiyaç duyduğu ‘öteki’ye işaret eder.

“Oryantalist söylem, Doğu’yu sadece zihinsel olarak kuran ve onu tanımlayan bir çerçevenin dışında, daha derin bazı yapısal / kültürel bağlantıların ve mikro-makro iktidar ve hiyerarşi ilişkilerinin de tesis edildiği temel bir politikanın uzantısıdır” (Arlı, 2004: 16)

Pozitivist epistemoloji ile ilerleme düşüncesi tarafından kuşatılmış Cumhuriyet entelijensiyasının, Batıda üretilen ve kendisine evrensel bir geçerlilik atfedilerek Batı dışı toplumlara sunulan modernleşme kuram ve kavramlarını tartışmaksızın sahiplenmesi, bu kesimin kendi toplumunu Batıdan mülhem bir bakış açısıyla değerlendirmesine yol açmıştır. Özellikle ilerleme düşüncesinin toplumlara dayattığı gelişim yasası içinde, kendilerine ilerleme konusunda biçilen tarihsel misyonu kabul etmekten imtina etmeyen Cumhuriyet entelijensiyası, oryantalist düstur uyarınca kendilerine ve yaşadıkları topluma başka bir gözle¹⁶, oryantalistlerin baktığı yerden bakmaya başlamışlardır. Özellikle ilerlemenin ikili düşünce yapısı içinde, geri kalan ve ilerleyen toplumlar şemasında, yöneticiler, ilerlemeye izin veren veya onu engelleyen öğeler aramaya başlamışlardır. Din entelijensiyası tarafından, bu ilerlemeci oryantalist tarih anlayışı içinde, toplumların gelişimi önünde en ciddi engel olarak işaretlenmiştir.

“Osmanlı devletinin kurtuluşu fikrinden, Osmanlı devleti ve kültüründen kurtulmak fikrine geçiş, bilimi ve kültürüyle topyekün Batılılaşma yanlısı olan Batıcılık ideolojisinin ürünüdür. Türkçülük ideolojisi ile güçlendirilen Batıcılık, her bakımdan modern ve çağdaş bir ulus-devlet yaratmak, dolayısıyla Batı ile zamansal mesafeyi kapatmak için en uygun siyasal proje olarak, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş amacını belirler: “Muasır medeniyet seviyesin ulaşmak” (Kurtoğlu, 2003:58).

Oryantalist okumanın genel olarak iki sonuca yol açtığı ileri sürülebilir: Öncelikle, oryantalist bir perspektifle hareket eden kişilerin kendi toplumuna yabancılaşması, yani ona itibar etmemesi; ikincisi, bu bakış açısının zorunlu bir sonucu olarak, söz konusu toplumun yaşadığı herhangi bir problemin çözümünün farklı kaynaklarda aranması nedeniyle, o toplumda bulunabilecek muhtemel çözüm imkanlarının gözden kaçması. Her toplumun kendi tarihi, hafızası, tahayyülü, kısacası kendi kültürü içinde varlık kazandığı düşünülürse, oryantalist bakış açısı, toplumun kendi tarihine başvurma imkanını ortadan kaldırmaktadır.

Osmanlı ethosundan- Cumhuriyetçi pathosa

Yukarıda sözü edilen ve Osmanlı’dan başlayan modernleşme süreci, Cumhuriyet’le birlikte daha kapsamlı bir sosyal dönüşüm hareketi olarak hayata geçirilmiştir. Cumhuriyet, modernleşmeyi yepyeni bir toplumsal yaşam yaratmanın formülü olarak

16 Oryantalist düşünce, tipki ilerleme düşüncesi gibi, Batı tarafından ideolojik maksatla üretilmiştir. Bu düşünce, özellikle politik modernleşmeyi amaçlayan Doğu toplumlarında, Doğu’nun da kendisini Batının gözlüğünden görmesine yol açmıştır.

okumuştur. Bu değişim hareketi, Cumhuriyet'i kuran askeri kadronun, kazanılan savaşın kendilerine sağladığı güven ve güçle, daha radikal değişiklikler yapma fırsatını ve cesaretini elde etmesiyle kazanmasıyla, topyekün dönüşüm olarak hayata geçirilmek istenmiştir. Topyekün dönüşümün ifadesi de aslında topyekün Batılılaşmadır. Bu dönemde, kendisine itibar edilen tek ideoloji olarak Batıcılık, daha önce değinilen ve diğer kurtuluş reçeteleri olarak üretilen Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerinden farklılık göstermektedir. Topyekün Batılılaşma/Batılama ideolojisi, Batının ürettiği değerlere aykırı her türlü düşüncenin ortadan kaldırılması gerektiğini kendine şiar edinmiştir. Cumhuriyet, yaşanan birçok olumsuz tecrübenin müsebbibi /sorumlusu olarak Osmanlı'yı göstermiştir. Zira, yapmaya çalıştığı bütün inkılaplar, inşa etmek istediği yapıyı, Osmanlı'nın toplumsal yaşama yön veren kültürel kodlarından arındırma şeklinde tezahür etmiştir. Başka deyişle, kendini Osmanlı'dan, Osmanlı'nın dinsel ethosundan arındırma amacıyla, toplumsal-siyasal alanı biçimlendirici yasalar düzenleyen Cumhuriyet Devleti, topluma ilişkin her tasarrufuna sirayet eden, hükmeden Batılılaşma pathosu ile hareket etmiştir. Osmanlı ethosuna rakip olmak veya ona alternatif bir ethos yaratmak amacıyla, Cumhuriyet, devleti ve yeni bir ortak hafızayı kurgusal bir tarih yoluyla inşa (icat) etmeye çalışmıştır.

Yönetici elit tahayyülünde projelendirilen, elitist ve otoriter yanının ağır bastığı bu hayali modernlik (imagined modernity) (Yıldırım, 2005:43-47), Cumhuriyeti, Osmanlı ethosu yerine, tarihte inşa edilmiş, gelenekte olmayan ama olmuş olduğuna inanılan veya kendisine gerçeklik atfedilen sanal bir hafıza yaratmaya itmiştir. Bu nedenle Cumhuriyet kendi kuşağını yaratana kadar, Osmanlı kültürünün taşıyıcısı olan kültürü ve hafızayı önemsememiş, hatta onları, bu sürecin sonunda kendiliğinden ortadan kalkacak olan tarihsel kalıntılar olarak görmüştür.

Şerif Mardin, Osmanlı'da, İslam tarafından kurulan devlet-toplum bağının, Cumhuriyetle birlikte milliyetçilikle kurulduğunu, Osmanlı toplumunda yüzyıllarca hüküm sürmüş olan İslami kültürün yerine, Cumhuriyetle birlikte laikliğin benimsendiğini ileri sürer. Fakat Mardin'e göre, kendiliğinden bir modernleşmenin ve köklü bir kültürel dönüşümü yaşamayan bir toplumda, İslam yerine konulan yeni unsurların (laiklik ve milliyetçilik), İslam'ın gidişyle boşalan anlam dünyasının dolduramadığını belirtmektedir. Bu anlam dünyasının, burjuvazi kültürü ve modern değerlerle doldurulduğu Batıda, farklı bir tarihsel süreçle oluştuğunu ifade eden Mardin, bu sürecin dışında kalan Türkiye'nin bu süreci kısaltmak adına attığı hızlı adımların, toplumda yarattığı rahatsızlıklar nedeniyle, modernleşme dışında farklı alternatif arayışlarının belirdiğini ifade etmektedir. Mardin, İslam'ın bu arayışları karşılamada bir ideoloji olarak algılandığını ve İslamcılığın bir ideoloji olarak tekrar gündeme geldiğini belirtir (Mardin,1999:149-151).

Kaynakça

- Abel, Olivier-Arkoun, Mohammed-Mardin, Şerif., Avrupa'da Din ve Laiklik, (çev. Sösi Dolanoğlu, Sema Yılmaz), Metis Yayınları, İstanbul, 1995
- Ahmet, Yücekök, Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi, Afa Yayınları- İstanbul, 1997
- Akçura, Yusuf, Üç Tarz-ı Siyaset, Lotus Yayınları, Ankara, 2005
- Arlı, Alim, Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin, Küre Yayınları, İstanbul, 2004
- Arslan, Ahmet, Aydınlanma, Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi, Cilt I, Sayı:2, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1992
- Çiğdem, Ahmet, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yayınları, 1997, İstanbul
- Göle, Nilüfer., Modern Mahrem -Medeniyet ve Örtünme, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.
- Fabian, Johannes, Zaman ve Öteki- Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur? (çev: Selçuk Budak), Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, Ankara,
- Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler, Cilt.I, Kitabevi Yayınları, 1986,
- Karpat, Kemal. Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Temeller, İstanbul, Afa Yayınları, 1996
- Kemal Karpat, Osmanlı Modernleşmesi- Toplum, Kuramsal Değişme ve Nüfus, (çevirenler: Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan), İmge Kitabevi ,2002, İstanbul
- Köker, Levent., Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.
- Kurtoglu, Zerrin, "Oryantalist Seleflik": Türkiye'de İslâm Felsefesi Tasavvuru, Toplum ve Bilim 98, Güz 2003
- Mahçupyan, Etyen., Türkiye'de Merkezîyetçi Zihniyet Devlet ve Din, Patika Yayınları, İstanbul, 1998.
- Mahçupyan, Etyen., Zihniyet Yapıları ve Değişim, Patika Yayınları, İstanbul, 2000.
- Mardin, Şerif., Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999
- Mümtaz' er Türköne, Türk Modernleşmesi , Lotus Yayınları, Ankara, 2003
- Öğün, Süleyman Seyfi., Politik Kültür Yazıları, Asa Yayınları, Bursa, 1997.
- Özbilgen, Erol. Pozitivizm Kısacasında Türkiye, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1994.
- Şaylan, Gencay., Türkiye'de İslamcı Siyaset, V Yayınları, Ankara, 1992.
- Toker Nilgün & Tekin Serdar, Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kanunsuz Cumhuriyet'ten Kanunsuz Demokrasi'ye, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt III, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002
- Yıldırım, Ergün, Hayali Modernlik, Türk Modernliğinin İcadı, İz Yayıncılık, 2005, İstanbul
- Zürcher, E.J. Modernleşen Türkiye'nin Tarihi (çev: Yasemin Saber Gönen), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Bilimsel Bilgi ve Sosyoloji Disiplini

Muammer Tuna¹

Özet

Bilimin yöntemi, özellikle sosyal bilimlerin yöntemi bilimsel bilginin en temel ve en belirgin tartışma alanlarından ve hatta bunun ötesinde bilimsel bilginin kimliğini ve niteliğini belirleyen en temel özelliklerden biridir. Bu bağlamda özellikle sosyal bilimlerin yöntemi açısından en belirgin tartışma konusu ise nesnellik (objektiflik) sorunudur. Sosyal bilimlerin bir yöntem sorunu olarak nesnellik tartışması genellikle iki temel sosyal bilimsel teorik yaklaşımın ekseninde süregelmiştir. Bu teorik yöntemsel-yaklaşımlar; genellikle işlevselci teori tarafından temsil edilen “pozitivist-naturalist akım” ve genellikle fenomenolojik teori tarafında temsil edilen “anti-pozitivist, anti-naturalist” akımdır. Naturalist akım, genel olarak sosyal bilimlerin ve özellikle de sosyolojinin bir “bilim” olmasından dolayı doğa bilimlerinin yöntemsel ilkelerini ve yöntemini kullanması gerektiğini kabul eder. Diğer yandan anti-naturalist yaklaşımın savunucuları, sosyal bilimlerin ve sosyolojinin doğa bilimlerinden tamamen farklı olduğunu ve dolayısıyla tamamen farklı yöntemsel ilkeler ve yöntem kullanması gerektiğine inanırlar.

Sosyolojinin büyük ölçüde nesnellik bağlamında ortaya çıkan yöntem sorunu, aslında bu disiplinin doğrudan doğruya kimlik sorunu ile ilgilidir. Ya sosyoloji pozitivist-naturalist akımın savunduğu ve öngördüğü gibi doğa bilimlerinin yöntemsel ilkelerini olduğu gibi benimseyecek ve doğa bilimlerinin gölgesinde kalacak; ya da doğa bilimlerinin yöntemsel ilkelerinden tamamen farklı olarak kendi yöntemsel ilkelerini ve yöntemini ortaya koyarak kendi kimliğini ve rüştünü ispat edecektir. Dolayısıyla bir bakış açısıyla sosyoloji disiplini doğa bilimlerinden bağımsızlaşabildiği oranda ve bağımsızlaşabildiği kadar bir bağımsız (bilim) disiplini olacak ve saygınlık kazanacaktır. Bu makalede yöntem sorunu ve özellikle nesnellik bağlamında sosyal bilimlerin/sosyolojinin kimliği ve niteliği üzerine sınırlı bir tartışma açılmıştır.

Bilimsel Bilgi ve Sosyoloji Disiplini

Sosyal bilimlerin/sosyolojinin kısa tarihinde yöntem tartışmasına, birçok sosyal bilimci/sosyolog katılmıştır. Dolayısıyla yöntem tartışması sosyal bililerin hiç bitmeyen bir tartışması olagelmıştır ve en azından uzunca bir süre daha bu tartışanın süreceğini belirtmek mümkün görünmektedir. Sosyal bilimlere ilişkin yöntem sorunu/tartışması farklı teorik yaklaşımlar tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bu bağlamda bir çok sosyal bilimci/sosyolog, sosyal bilimlerin özellikle sosyolojinin yöntem sorununu bir bakıma aslen sosyal bilimlerin/sosyolojinin kimlik ve nitelik sorunu olarak değerlendirmektedir denilebilir. Sosyal bilimlerin/sosyolojinin yönetime ilişkin olara kimlik sorununu şu şekilde ifade etmek mümkündür: Sosyolojinin kimliği nedir; sosyoloji doğa bilimlerinin sahip olduğu yönetsel bir kimliğe mi sahip olacaktır, yoksa sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden tamamen farklı olması bağlamında farklı bir kimliğe mi sahip olacaktır?

Yukarıda belirtilmeye çalışılan kimlik sorunu bağlamında ortaya çıkan tartışmada iki temel yönetsel-teorik yaklaşımın savlarını şu şekilde özetlemek mümkündür. Temel olarak, potivist-naturalist yaklaşıma göre sosyal bilimler/sosyoloji doğa bilimlerinin sahip olduğu yönetsel yaklaşıma sahip değildir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşıma göre sosyolojinin farklı bir kimliğinin olmadığı savunulur. Diğer yandan, anti-naturalist, anti-pozitivist yaklaşım sosyoloji için tamamen farklı bir yönetsel yaklaşım ve kimlik önerir. Pozitivist naturalist yaklaşımın sosyal bilimlerin/sosyolojinin yöntemini değerlendirmesi ile anti-pozitivist yaklaşımın sosyal bilimlerin/sosyolojinin yöntemini değerlendirmesi arasında birçok farklılıklar olduğu görülmektedir. Ancak bu farklılıklar temel olarak ve büyük ölçüde “nesnellik” kavramında odaklanmakta ve bu kavram çerçevesinde yoğunlaşmaktadır.

“Yanlılık” sorunu iki yaklaşımın arasındaki temel farkı ortaya koyar. Pozitivist-naturalist yaklaşıma göre sosyal bilimler doğa bililerinde olduğu gibi araştırdığı araştırma konusuna (nesnesine) karşı yansız olmalıdır. Diğer yandan anti-pozitivist, anti-naturalist yaklaşıma göre araştırma konusuna karşı sosyal bilim araştırmacısının mutlak yansız olması olanaksızdır. Richard Rudner nesnelliği psikolojik olmayan bir fenomen olarak değerlendirir; başka bir deyişle yansız bir değerlendirme psikolojik olmayan bir değerlendirmedir. “Nesnellik ve öznellik kavramlarının kullananlar açısından oluşan belirsizlik psikolojik olup olmama anlamında bir belirsizliktir. Aynı zamanda nesnellik ve öznenliğin kullanımı yanlı (hata içeren) ve yanlı olmayan (hata içermeyen) anlamındadır” (Rudner, 1966:74). Pozitivist-naturalist yaklaşım bilimin ve bu arada sosyal bilimin nesnel ve yansız olması gerektiğini savunur. Rudner pozitivist-naturalist yaklaşımın nesnellik varsayımını, bu yaklaşımın yansızlık ilkesini eleştirmek anlamında şu şekilde ifade eder. Rudner’a göre pozitivist-naturalist yaklaşımın nesnellik anlayışı şu dört varsayım üzerine yapılanmıştır:

(1) düşüncede yaratılan imajlar ile gerçek karakterler arasında benzeştirime gidilmesi ya da düşüncede yaratılan imajların gerçek karakterler gibi kurgulanması;

(2) ifadelerin doğruluğu;

(3) kullanılan yöntemlerin güvenilirliği;

(4) araştırmacının, kavramsal düzeyde ve araştırmacının uygulanması düzeyinde üstün bir araştırma yeteneğine sahip olduğu ilişkin bir psikolojik ön kabul ya da inanç.

Görüleceği gibi pozitivist-naturalist yaklaşımın nesnellik anlayışının dayandığı tüm varsayımlar “nesnel temellendirmeler” yerine psikolojik temellendirmelere dayanmaktadır. Pozitivist-naturalist yaklaşımına göre, sosyal bilim araştırmacısı adeta kendisini içinde yaşadığı sosyal gerçeklikten soyutlayarak, kendi kendisine gerçeklik üstü “kadiri mutlak” nesnel bir rol atfetmekte ve bu nesnel rolü oynamaktadır. Aslında tam da bu nedenden dolayı sosyal bilim araştırmacısı mutlak anlamda nesnel olamaz. Çünkü sosyal bilim araştırmacısının sahip olduğu varsayılan nesnel rolü, sosyal bilim araştırmacısı kendi kendisine vermiştir. Böylelikle sosyal bilim araştırmacısının sahip olduğu varsayılan nesnel rol gerçekte nesnel bir nitelik taşımamakta, öznel bir nitelik taşımaktadır. Hatta, bu bağlamda pozitivist-naturalist yaklaşımın nesnellik, yansızlık anlayışı, adeta “kıymeti kendinden menkul” ve kendi yaptığı putlara inanan put-perestlere benzer bir nitelik taşımaktadır. Bu süreçte, pozitivist-naturalist yaklaşıma göre sosyal bilim araştırmacısı yöntemsel açıdan, kendi kurguladığı ve nesnel olduğuna iman ettiği fantastik bir dünyada yaşamaktadır denilebilir.

Rudner’ göre pozitivist-naturalist yaklaşımın objektiflik ilkesinin dayandığı varsayımların temelsiz oluşundan dolayı, nesnellik sadece sosyal bilimler için değil aynı zamanda doğa bilimleri için de olanaklı değildir. Onun ifadesine göre; “yöntemsel açıdan nesnel olmama yargısı en azından iki nedenden birisine dayalı olarak kurgulanabilir:

- a) bilimsel yöntem nesnel değildir, dolayısıyla onun sosyal bilimlere uygulanması sosyal bilimlerin aleyhine olur,
- b) sosyal bilimler doğası gereği doğa bilimlerinin kullandığı yöntemden daha az nesnel olan bir yöntem kullanır” (Rudner, 1966:76).

Bu bağlamda Rudner kendi konumunu şu şekilde temellendirir; nesnellik hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimler için olanaklı olmasa da bugün doğa bilimleri için daha iyi ya da daha nesnel bir “nesnel bilimsel yöntem” yoktur. Dolayısıyla doğa bilimleri bugün varolan bilimsel yöntemi “nesnel bilimsel yöntem” olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte Rudner sosyal bilimlerin de nesnelliği bir ilke olarak benimsemesi gerektiğini ancak, sosyal bilimlerin sahip olduğu nesnelliğin doğa bilimlerin nesnelliğinden daha az derecede bir nesnellik olduğu belirtir.

Nesnellik bağlamında yürütülen diğer bir tartışma konusu ise “değerlerden arınmışlık”tır. Pozitivist-naturalist yaklaşıma göre bilim değerlerden arındırılmış olmalıdır. Araştırmacı, araştırma sürecinde kendi bireysel değer yargılarında kendini

soyutlamalıdır. Diğer yandan anti-pozitivist, anti-naturalist yaklaşıma göre tamamen değerlerden arındırılmış bir sosyal bilim olanaklı değildir. Abraham Kaplan değerler üzerine çalışmıştır. Kaplan'a göre değerler iki farklı anlama gelmektedir; birinci anlamı, değer standardı, nelerin bir şeyi değerli yaptığına ilişkindir; ikincisi ise kendi başına değerlerdir (1964:370). Kaplan'a göre sosyal bilimler ve sosyal bilimci değerlerden arındırılmış olamaz, ancak bu sosyal bilimcinin yanlı olması anlamına da gelmez. Kaplan yansızlığı şu şekilde ifade eder: "Örneğin akademik özgürlük her zaman akademik sorumluluk anlamına gelmez, bilim adamları bilimsel keşifleri yaparken bu keşiflerin önemi ya da yararından çok keşfin kendisi ile ilgilenirler. Ancak bu doğru değildir. Kısaca bilim adamının değerlere sahip olması onun yanlı olmasını gerektirmez, bu tam tersi bir anlama da gelebilir" (1964:381).

Daha önce ifade edildiği gibi Kaplan iki tür değerden söz eder; nesnel değerler ve öznel değerler. Ona göre nesnel değerler değerlerin standardıdır; öznel değerler ise değer kavramının kendisidir. Sosyal bilimler ve sosyal bilimci öznel olmamalı ve değerlerden arındırılmış olmalıdır. Bilimsel çalışmalar nesnel değerleri içermelidir. Kaplan nesnel değerlerin bilimsel çalışmada içerilmesi gerektiğini şu şekilde ifade eder: "Değerlerden arındırılmış bilimi savunanlara şu temel noktada katılıyorum; ya değerler bilimin dışında tutulmalıdır, ya da bilime nesnel bir temel oluşturmalıdır. İkinci seçenek yöntemsel olarak bana daha uygun geliyor. Değerlerin nasıl bilimin dışında tutulabileceğini anlamıyorum. Yöntemsel olarak sorun değerlerin araştırma sorgulama sürecinde yer alıp almaması değil; her şeyden öte onların deneyimsel olarak (yönteme) temel oluşturmasıdır" (1964:387).

"Taraftarlık" sosyolojik yöntemin nesnelliği açısından dikkate değer diğer bir kavramdır. Pozitivist-naturalist yaklaşıma göre bilim olguları incelerken taraftar ve yanlı olmamalıdır. Diğer yandan anti-pozitivist, anti-naturalist yaklaşıma göre sosyal bilimler tamamen tarafsız ve yansız olamaz. Sosyal bilim araştırmacısının çalışması ya da kararı onun içinde bulunduğu sosyal, siyasi ve sınıfsal konumundan doğrudan etkilenir. Sosyal bilimcinin aldığı her türlü karar onun dünya görüşünden ve politik bağlantılarından doğrudan etkilenir. Howard Becker sosyal bilimsel çalışmanın sosyal bilimcinin sosyal konumundan ve bilimsel ilgi alanlarından etkilenmemesinin mümkün olmadığını belirtir. Üstüne üstlük bilimsel çalışmaların sonuçlarının toplumda yer alan her birey, grup ya da sınıf için nesnel olması mümkün değildir. Örneğin, sömürü veya eşitsizlik hakkındaki çalışmalar işçi sınıfı için çok önemli çalışmalar iken burjuvazi için çok önemli ya da öncelikli çalışmalar olmayabilir. Becker'e göre taraftarlık bir çalışmanın yönünü ve niteliğini belirler. Becker taraftarlık hakkında şunu ifade eder: "Biz yer alacağımız konumu kişisel ve siyasal bağlarımızı doğrultusunda belirler, çalışmamızı etkileyecek olası çarpıtmaları engellemek için sahip olduğumuz teorik teknik kaynakları kullanır, sonuçlarımızı dikkatlice sınırlandırır, kişisel kaderimiz olacak olan çalışmamızın niteliğine ve çalışma alanımıza ilişkin inanılabilirlik önceliklerini, karşı saldırıları ve sınırlılıkları kabulleniriz" (1967:247).

Sonuçta Becker'e göre sosyal bilim ve sosyal bilimci kendi sosyal ve politik angajmanlarından bağımsız olamaz. Pozitivist-naturalist yaklaşıma sahip olanlar sosyal bilimin ve sosyal bilimcinin tarafsız olmaması gerektiğini belirtirlerken; kendileri varolan politik yapının arkasındadırlar. Çünkü sadece "tarafsız" olmadığını söyleyen bir sosyal bilim akımı varolan siyasal sistem için iyidir. Tarafsız olmadığını söyleyen sosyal bilim bunu söylerken aslen varolan sistemin varlığını sürdürmesine katkıda bulunmaktadır. Buna karşın herhangi bir taraf tutan herhangi bir sosyal bilim akımı ise varolan siyasal ve sosyal sistemin bilim anlayışının karşısında ya da var olan sisteme muhalif olabilir. Dolayısıyla pozitivist-naturalist yaklaşımın tarafsız olmama varsayımı gerçekte son derece tarafsız bir yaklaşımdır ve var olan sosyo-politik sistemin varoluşuna katkıda bulunmasından dolayı tarafsızdır.

Howard Becker'in yukarıda ifade edilen tarafsızlık çözümlemesine karşı Gresham Riley'in cevabı pozitivist-naturalist bir konumlanışı ifade etmektedir. Riley'a göre: "Özellikle eğer Becker doğru ise toplum içindeki insan akılcı bir araştırmanın uygun bir nesnesi olamaz" (Riley, 1971:8). Riley'in Becker'e cevabında iki temel soruna rastlamaktadır; birincisi insan doğa bilimlerinin araştırma nesnesinden farklı olarak özne karakterine sahiptir. İkincisi ise araştırmanın kimin için akılcı (rasyonel) olduğudur. Bir grup ya da sınıf için akılcı olan bir şey başka bir grup ya da sınıf için akılcı olmayabilir. Dolayısıyla Riley'in Becker'e cevabı hiç yeni bir şey içermemektedir. O sadece pozitivist-naturalist yaklaşımın eski konumunu tekrar etmektedir: bilim politik bağlamlardan uzak olmalıdır.

Buna karşın Becker Riley'in cevabına cevabında, pozitivist-naturalist yaklaşıma yaklaşmaktadır. Becker, Riley'a cevabında: "Çalışma eğer göstergesel olarak araştırmacının görüşüne, önyargılarına, değerlerine, duygularına ya da herhangi bir şeye dayalı olarak doğru olmayan bulguların sunumunu içeriyorsa yanlıdır" (1971:13). Riley'in bu cevabına karşın sorulması gereken soru şu olmalıdır: Araştırmacının tarafsız olmamak adına Riley'in yukarıda belirttiği tüm bireysel özelliklerinden soyutlanması nasıl ve ne kadar mümkün olacaktır? Dolayısıyla, Becker'in ikinci konumlanışı onun birinci konumlanışına göre pozitivist-naturalist yaklaşıma daha yakındır.

Nesnelliğe ilişkin diğer bir sorun ise insan davranışının karakteri ve bu karakterin gözlenmesi, değerlendirilmesi ve yorumuna ilişkindir. Pozitivist-naturalist yaklaşıma göre insan davranışı diğer doğal nesneler ve olgular gibi gözlemlenebilir ve değerlendirilebilir bir niteliğe sahiptir. Ancak anti-pozitivist, anti-naturalist yaklaşımın temsilcileri her insanın davranışının diğerlerine benzemediğini sadece kendine benzediğini, dolayısıyla nesnel olarak gözlemlenemeyeceğini ve sınıflandırılamayacağını belirtirler. İnsan davranışı ancak yorumlanarak anlaşılabilir. Böylelikle sosyal bilimlerin yöntemi açısından başka bir sorunlu alan olan "yorumlama" sorunu ortaya çıkmaktadır.

Maurice Natanson yöntemi şu şekilde ifade eder: "Yöntemden anladığım, genel bir akılsal temelde sosyoloji, ekonomi ve tarih alanlarındaki somut çalışmaları ifade eden

bir kavramsal çerçevedir” (1963:271). Natanson’a göre Pozitivist-naturalist yaklaşımın kavramsal çerçevesi (tanımlama) ile anti-pozitivist, anti-naturalist yaklaşımın kavramsal çerçevesi (yorumlama) farklıdır. O iki yaklaşım arasındaki yöntemsel farklılığı şu şekilde açıklar: “Kavramsal boyutta doğa bilimlerinin yöntemi ile sosyal bilimlerin yöntemi tamamen farklıdır; doğa bilimleri kendi kategorilerinin üstüne ötesine çıkmadan bu kategorileri araştıramayan bir teorik temele dayanır, sosyal bilimler ise fenomenolojik karakterinden dolayı felsefi analize dayalı bir kavramsal sistem içinde zorunlu olarak kendi kendini değerlendirmek durumundadır” (1963:275). Natanson’a göre kendi kendini anlama yorumlayarak anlamına gelen *verstehen* kavramı ile mümkündür. Natanson *verstehen*’i aktör’ün sosyal eylemini anlamada (anlamlandırmada) bir araç olarak görür.

Diğer yandan Schutz *verstehen* kavramını Natanson’un anladığından daha farklı bir formda anlar ve yorumlar. Schutz *verstehen* kavramını şu şekilde yorumlar: “(1) insan ilişkilerinin sağduyu bilgisinin deneyimsel formu, (2) bilgi kuramsal bir sorun ve (3) sosyal bilimlere özgü bir yöntem olarak” (1963:240). Schutz ve Natanson’un *verstehen* kavramına bakış açılarındaki fark şu noktalarda belirir; Natanson *verstehen* kavramına sadece sosyologun kullandığı bir yöntem olarak bakarken, Schutz *verstehen* kavramını bir sağduyu bilgisi, bilgi kuramsal bir sorun ve bir sosyolojik yöntem olarak değerlendirir. Bu bağlamda *verstehen* insana ilişkin sosyo-kültürel gerçekliğin anlaşılmasında yöntemsel bir araç olarak algılanabilir.

Pozitivist-naturalist sosyal bilim yaklaşımı “sosyal aktörün sosyal dünyayı kurgulaması” anlayışına karşı çıkar. Çünkü pozitivist-naturalist yaklaşıma göre insan eyleyen ve fail olan yani aktör (*agent*) değil; deterministik olarak verili olan sosyal gerçekliğin pasif tamamlayıcısı bileşenidir. Buna göre, her şey aktörün dışındadır ve toplum tarafından belirlenmiştir ve aktör sadece kendisine biçilmiş rolü oynar. Dolayısıyla pozitivist-naturalist yaklaşıma göre aktörün sosyal dünyada belirleyici olması ve sosyal dünyayı kurgulaması, dönüştürmeye çalışması mümkün değildir.

Dolayısıyla aslında sosyal bilimlerin/sosyolojinin yöntem sorunu ya da nesnellik sorunu sadece ve münhasıran bir yöntem sorunu yani bir bilim felsefesi sorunu olmanın ötesinde; siyaset sosyolojisi, siyaset felsefesi sorunudur da. Toplumsal, siyasal yaşam içinde bireye yüklenen rol ya da bireyin oynadığı rol; başka bir deyimle bireyin toplumsal siyasal yaşamda bireyin etken (aktif) ya da edilgen (pasif) konumda bulunması yöntemsel yaklaşım ile doğrudan ilgilidir. Pozitivist-naturalist yaklaşım bireye toplumsal siyasal yaşamda edilgen (pasif) bir rol atfederken; anti-pozitivist, anti-naturalist yaklaşım toplumsal kültürel yaşamda etken (aktif) bir rol yani faillik, aktörlük (*agent*) atfeder. Bu bağlamda sosyal aktör refleksif olarak sosyal, siyasal dünyayı kendisine verili olarak kabul etmez, bu dünyayı dönüştürebilme ve değiştirebilme imkan ve kabiliyetine sahiptir.

Sosyolojik yöntemde birçok belirsizlik olmasına rağmen bazı araştırmacılar pozitivist-naturalist yöntemsel yaklaşım ile anti-pozitivist, anti-naturalist yöntemsel yaklaşım arasında bir orta yol bulma eğilimindedirler. Leon Goldstein bunlardan birisidir ve her iki yaklaşıma bir “yöntemsel tolerans” önermiştir. Goldstein’a göre her iki temel yöntemsel yaklaşım sosyal bilimler için eksik yaklaşımlardır. Dolayısıyla her iki yöntemsel okul birbiriyle rekabete girmelidir. Goldstein bunu şu şekilde ifade eder: “Eğer biz sosyal gerçekliği bütünselliği içinde sorgulamak istiyorsak bu iki yaklaşım birbirini destekler niteliktedir ve her ikisi de gereklidir. Her biri toplumsal gerçekliği anlamada farklı boyutlarda iş görmektedir, her iki yaklaşıma birden sahip olmamamız için bir neden yoktur” (Goldstein, 1963:286). O her iki yaklaşımın eksik noktalarına ilişkin olarak bazı öneriler ortaya koyar. Her iki yaklaşım için geçerli olan, paylaşılmış ortak değerler bağlamında sosyal olarak anlamlı eylemi sorgulamak olmasıdır (Goldstein, 1963:296). O her iki yöntemsel yaklaşımın bir diğerinin yöntemsel varsayımlarına gereksinim duyduklarını ifade ederek çözümlemesini bitirir. Diğer bir deyişle her iki yaklaşım kendi başına yeterli değildir, eğer her iki yaklaşım bir araya gelirse bu birliktelik sosyal bilimler için daha iyi olacaktır. Her iki temel yöntemsel yaklaşım en azından bazı ortak uzlaşma noktaları bulmalıdırlar.

Bazı sosyal bilim teorisyenleri yöntem sorununa eleştirel bir noktadan bakarlar ve her iki yaklaşımı karşılaştırırlar. Fritz Machlup bunlardan birisidir ve sosyal bilimler ile doğa bilimlerini karşılaştırır ve bazı karşılaştırma ölçütleri ortaya koyar. Onun karşılaştırma ölçütleri şunlardır: Gözlemlerin değişmezliği, gözlemlerin ve açıklamaların nesnelliği, hipotezlerin sınanabilirliği, bulguların kesinliği, fenomenlerin ölçülebilirliği, rakamsal ilişkilerin sabitliği, geleceğe ilişkin olayların öngörülebilirliği, soyutlamaların gündelik yaşamın somutluğundan uzaklığı, zorunluluk ve uygulamaların standartlaşmış olması (1963:159). Machlup sosyal bilimleri ve doğa bilimlerini bu karşılaştırma ölçütlerine göre karşılaştırır ve sosyal bilimlere bu karşılaştırma ölçütleri bağlamında daha düşük bir konum atfederken, doğa bilimlerine daha üstün bir konum atfeder ve şu şekilde çözümlemesini şu şekilde sonuçlandırır: “Sosyal bilimler toplumsal belirlenimler, öncelikler, ayrılan finansal ve insan kaynakları açısından gerçekten daha düşüktür” (1963:180).

Machlup birkaç noktada eleştirilebilir: Öncelikle sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki bir üstünlük-alçaklık karşılaştırması gereksizdir. Çünkü karşılaştırma ancak sosyal bilimler ile doğa bilimlerinin yöntemsel açıdan farklı olduğu şeklinde olabilir. Doğa bilimleri deney ve gözlemlere dayalı tanımlamalardan oluşur. Diğer yandan, sosyal bilimler insan eyleminin anlaşılması ve yorumlamasına dayanır. Dolayısıyla doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki “üstünlük” “alçaklığa” dayalı bir karşılaştırma anlamsızdır. Sosyal bilimler ve doğa bilimleri bir diğerine göre üstün ya da alçak değildir, sadece farklıdır.

Machlup’un ifadesine göre eğer sosyal bilimler doğa bilimlerinin yöntemsel ilkelerini

benimserlerse ayakta kalabilirler ve bilimler ailesinin güçlü bir üyesi olabilirler. Dolayısıyla bu anlayışa göre sosyal bilimler doğa bilimlerinin kimliğini benimsemelidir.

Sonuç

Sosyolojinin yöntemine ilişkin olarak iki temel akımdan söz edilebilir; pozitivist-naturalist akım ve anti-pozitivist, anti-naturalist akım. Pozitivist-naturalist akım sosyal bilimleri doğa bilimleri gibi kabul eder ve dolayısıyla sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemsel ilkelerini benimsemesi gerektiğini savunur. Diğer yandan anti-pozitivist, anti-naturalist akıma göre sosyal bilimler ve doğa bilimleri birçok yönden farklıdır; bundan dolayı sosyal bilimler doğa bilimlerinden farklı yöntemsel ilkeler benimsemeli; sosyal bilimler tanımlamacı bir yöntem yerine yorumsamacı bir yöntem benimsemelidir.

Pozitivist-naturalist akımın sosyal bilimlerin yöntemine ilişkin olarak temel savunusu nesnellığe ilişkindir. Alvin Gouldner pozitivist-naturalist yaklaşımın nesnellik trajedisini şöyle açıklar: **“Nesnellik, birçok sosyolog tarafından halen kutsal bir yer olarak kabul edilen, sadece labirent vari bir mantıkla ulaşılabilen ve çok az sayıda araştırmacının ziyaret ettiği ve asla geri dönmediği bir mağara gibidir. Özellikle sosyologlar yaşlandıklarında, değerler ile sosyal bilimler arasındaki sorunların karmaşıklığına saygı göstermek için bu mağarayı bir haç ziyareti niteliğinde ziyaret ederler”** (Gouldner, 1962:199).

Melvin Pollner’in etnometodolojisi ise bir diğer anti-pozitivist, anti-naturalist yaklaşım örneğidir. Pollner kendi yöntem anlayışını şöyle ifade eder: “Klasik bilgi kuramı açısından radikal refleksif akımın görünüşte tutarlı olmayan, temelsiz ve yıkıcı çabası anlaşılabilir ve tolere edilemez. Klasik geleneğin temeli gerçekliği tam anlamıyla ve kapsamlı bir şekilde açıklayan kavramların ve süreçlerin ortaya konmasına dayanır. Dolayısıyla radikal refleksif akımın sorgulaması ise yukarıda açıklanan temel varsayımın antitezidir. Bu muhalif konumlanışta radikal refleksif akım en yararlı olandır. Sosyolojide en yoğun refleksif vurgu olan etnometodoloji kendisi için ve sosyal bilimlere iyi bir iş görebilir” (Pollner, 1991:375).

Tüm yukarıda değinilenler bağlamında, anti-pozitivist, anti-naturalist yorumsamacı yaklaşımın sosyoloji için daha uygun ve akılcı bir yöntemsel yaklaşım olduğu söylenebilir. Bu bağlamda sosyolojinin yöntemsel kimliğine ilişkin olarak şöyle bir belirlenimde bulunmak olasıdır. Sosyoloji ya doğa bilimlerinin yöntemsel yaklaşımını benimseyecek ve bu ailenin ikinci sınıf bir üyesi olacaktır; ya da kendi yöntemsel yaklaşımın ortaya koyarak kendi kimliğine kavuşacaktır. Sosyoloji bir insan bilimidir, o kendi yöntemine ve kimliğine sahip olmalıdır. Sosyoloji var olan sistemin bir meşruiyet aracı olamaz, o insanlığa özgürlüğün yolunu göstermelidir. Bu bir politik tarafgirlik sorunu değil, sosyoloji için son derece yaşamsal bir zorunluluktur. Sosyolojinin yöntem ve kimlik sorunu sadece basit bir yöntem sorunundan öte hem

sosyolojinin hem de toplumun özgürlük sorunudur. Eğer sosyoloji kendine özgü bir kimliğe (yöntem) sahip olmazsa doğa bilimleri ailesinin ikinci dereceden bir üyesi haline gelecektir. Bu anlamda sosyoloji hiçbir zaman saygınlık kazanmayacaktır, çünkü varolan sistemin bir meşrulaştırma aracı olmaktan öteye gidemeyecektir. Maalesef ifade etmek gerekir ki şu anda sosyoloji topluğu içindeki birçok kişi sosyolojinin bu kimliksiz kimliğini benimser görünmektedir.

Kaynakça

- Becker, Howard. (1967) "Whose side Are We On?" *Social Problems* 14:239-247.
- Becker, Howard. (1971) "Reply to Riley's "Partisanship and Objectivity" *American Sociologist* 6:13.
- Dahrendorf, Ralf. (1968) "Values and Social Science." *Essays in the Theory of Society*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Goldstein, Leon J. (1963) "The Phenomenological and the Naturalistic Approaches to the Social Sciences." Ed: M. Natanson. *Philosophy of the Social Sciences* Random House, N.Y.
- Gouldner, Alvin W. (1962) "Anti-Minotaur: The Myth of a Value Free Sociology." *Social Problems*, 9:199-213.
- Kaplan, Abraham. (1964) "On Values in a Scientific Inquiry." *The Conduct of if Inquiry*, Chander Publishers.
- Machlup, Fritz. (1963) "Are the Social Sciences Really Inferior?" *Philosophy of the Social Science* Ed: M. Natanson. Random House, New York.
- Nagel, Ernest. (1963) "Problems of Concept and Theory and Theory Formation in the Social Sciences." Ed: M. Natanson. *Philosophy of the Social Sciences*, Random House, N.Y.
- Natanson, Maurice. (1963) "A Study in Philosophy and the Social Science." Ed: M. Natanson. *Philosophy of the Social Sciences* Random House, New York.
- Pollner, Melvin. (1991) "Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity *American Sociological Review*, 56 (370-380).
- Riley, Gresham. (1971) "Partisanship and Objectivity in the Social Sciences," *American Sociologist*, 6:6-12.
- Rudner, Richard S. (1963) "On Objectivity in the Social Sciences." *Philosophy of the Social Sciences*, Random House, N.Y.
- Schutz, Alfred. (1963) "Concept and Theory Formation in the Social Sciences." *Philosophy of the Social Sciences*, Random House, N.Y.

Michel Foucault ve İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi

Veli Urhan¹

İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi alt başlığını taşıyan *Kelimeler ve Şeyler*'in dokuzuncu ve onuncu bölümlerini özellikle insan ve insan bilimlerine ayırmış olan Foucault, insanın XVIII. yüzyılın bitiminden önce henüz ortalıkta görünmediğini; *hayatın* gücü, *çalışmanın* verimliliği, *dilin* tarihsel bütünlüğü için de aynı durumun söz konusu olduğunu söyler.

Foucault insanın, iki yüzyıldan daha az bir zaman önce, bilginin evreni düzenleme çabası içerisinde kendiliğinden ortaya çıkmış çok yeni bir varlık olduğunu öne sürer². Ona göre, XIX. yüzyılın başında kolayca bilinebileceği bir biçimde ortaya çıkma olanağını kendisine veren bu aydınlanma dönemine kavuşabilmek için, insan karanlığın içinde geçen binlerce yıllık bir sürenin sonunu beklemek zorunda kalmıştır³.

Bilgikuramsal anlamda, insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak ortaya çıkması⁴, onun Klâsik *epistemenin* söylemlerinde paranteze alınmış konumunun, ancak Modern *epistemeyle* birlikte parantez dışına çıkmasıyla mümkün olmuştur⁵. Klâsik çağda -hatta daha da geriye giderek XVI. yüzyıl boyunca- insan *sonsuzluk* bağlamında yer aldığı, bundan dolayı da kendi başına var olamadığı halde, Modern çağda *sonluluk* bağlamında biyolojik yasaların, üretim ilişkilerinin, dil ve anlama sistemlerinin sınırlarının içinde ele alınmıştır⁶.

İnsan bilimleri tarafından gerçekleştirilmiş olan söz konusu sonluluk çözümlemelerinin sonunda elde edilen insana ilişkin bilgi sonluysa eğer, bu, Modern insanın *dilin*, *çalışmanın* ve *hayatın* pozitif içeriklerinin içine kapatılmış bir özne olmasından dolayıdır⁷. Bu bakımdan, o Descartes'ın Modern çağı başlatan felsefi düşüncenin önderi olduğu hakkındaki yaygın görüşe katılmaz.

1 Gazi Üniversitesi, Felsefe.

2 M.Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, s.319.

3 M.Foucault, *MC*, s.319.

4 M.Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm* (çev.A.Bakı Güçlü) Ark Yayınları, Ankara 1995, s.96.

5 O.Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (İng.çev.İbrahim Sirkeci), Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1999, s.99.

6 O.Tekelioğlu, *a.g.e.*, s.99.

7 M.Foucault, *MC*, s.327; M.Daraki, "Le voyage en Grèce de Michel Foucault", *Esprit*, No:100, Avril 1985, s.56.

Foucault kartezyen *cogitonun* bireyin kendisinden -tıpkı İbn Sina'nın "uçan adam"⁸ gibi- bağımsız olarak var olan bir bilinci temsil ettiğini düşünür. Çünkü, ona göre, Descartes, penceresinden dışarıya baktığında, büyük bir olasılıkla, gözleriyle gördüğü insanların "sahte insanlar", ama akıyla kavradığı ve söyleminde betimlediği insanların ise "gerçek insanlar" olduğunu düşünüyordu⁹.

Psikolojinin ve özellikle *biyolojinin* tarihiyle ilgili şaşırtıcı bir derinliği olan bilgi örneğini bize sunan *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault bütün düşünme gücünü insanın üzerinde toplar. Onun, kendilerinden her dönemin belirleyici epistemik kodu olarak söz edilebilecek "*episteme*"lerin, "*tarihsel a priori*"lerin ve "*dönüşüm*"lerin geçici ürünü olan insan bilimlerinin üzerinde dikkatini olabildiğince yoğunlaştırdığında hiç kuşku yoktur¹⁰.

Düşüncemizin içinde bulunulan zaman dilimindeki alanını epistemik alan olarak düşünen ve bu alanı bir bilgi kuramsal üç yüzlüyle betimlemeye çalışan Foucault'nun, söz konusu epistemik alanla Modern dönemin *epistemesinin* alanını kast ettiği öne sürülebilir. Onun bu bilgi kuramsal üç yüzlüsü, gerçekte, Klâsik dönemin *epistemesi* olan, eski bir antropolojik dört yüzlünün yerini almış gibi görünüyor¹¹.

Arkeolojik düzeyde ele alınıp incelenmiş bulunan bu Modern *epistemenin* alanı yetkin bir matematikseleştirme idealiyle düzenlenmemekte; ve o giderek daha fazla deneyellikle yüklenerek gelen bilgilerin uzun bir seyrini biçimsel doğruluktan hareketle ortaya koymamaktadır¹². Foucault Modern *epistemenin* alanının üç boyuta göre oylumlu ve açık bir alan olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer¹³.

Sözü edilen üç yüzlünün yüzlerinden birisi, her zaman için apaçık ve doğrulanmış önermelerin tündengimsel ve art arda sıralanışından başka bir şey olmayan düzenin ifadesi olarak matematik ve fizik bilimleriyle; ikincisi geçici olmakla birlikte birbirine benzeyen elemanları birbirleriyle ilişkiye sokmaya çalışan -böylelikle de yapının nedensel ve sürekli ilişkilerini onların arasına yerleştirebilen- *dil, hayat, zenginliklerin üretimi ve dağıtımına* ilişkin bilimlerle; üçüncüsü de *Kendinin* düşüncesi olarak gelişen felsefi derin düşünmeyle kaplanmıştır¹⁴.

Bilgikuramsal üç yüzlünün ilk iki yüzü, deneysel bilimlere matematiğin uygulanma alanı ya da *filolojinin, biyolojinin ve ekonominin* içinde matematikleştirilebilir olanın alanı olarak görünebilen ortak bir düzlemi belirler.

Üçüncü yüz yani felsefi derin düşünme yüzü *filolojinin, biyolojinin ve ekonominin* içinde yer aldıkları yüz ile birlikte ortak bir düzlemi gösterir¹⁵.

8 H.Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s.32 den naklen İbn Sina, *İşarat, Tabiat*, s.306.

9 AK.Marietti, *Michel Foucault*, Librairie Générale Française, Paris 1985, s.64.

10 J.Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Paris 1968, s.108-109.

11 AK.Marietti, *a.g.e.*, s.13.

12 M.Foucault, *MC*, s.357-358.

13 M.Foucault, *MC*, s.358.

14 M.Foucault, *MC*, s.358; bkz. AK.Marietti, *a.g.e.*, s.13.

15 M.Foucault, *MC*, s.358.

Nihayet felsefî derin düşünme yüzü matematiksel disiplinlerin bulunduğu yüz ile birlikte ortak bir düzlemi gösterir; burası düşüncenin biçime kavuşturulduğu düzlemdir¹⁶.

Foucault tarafından gerçekleştirilen bu bilimler sınıflamasının, bilgi kuramsal üç yüzünün yüzlerinden hiç birinde bulunmadıkları, ama öteki disiplinlerin küçük aralıklarının içinde yalnızca yer aldıkları için hiçbir şekilde ortaya çıkamamış olan insan bilimlerinin, içinde yer almadıkları bir alanın topolojisine göre yapılmış yeni bir bilimler sınıflaması olduğu anlaşılmaktadır¹⁷.

İnsan bilimlerinin bu bilgi kuramsal üç yüzünün hiçbir yüzünde bulunmaması anlamında, söz konusu bilimler sınıflamasının dışında tutulduğunun söylenebileceği gibi, insan bilimleri yerlerini adı geçen disiplinlerin içerdikleri bilgilerin kesişme noktalarında bulduklarından dolayı aynı üç yüzünün kapsamı içinde düşünülebilirler¹⁸.

Foucault'ya göre, insan bilimlerini bir yere yerleştirmeyi bu kadar güç kılan, onlara bilgi kuramsal alan içindeki yerlerine indirgenemez eğriliğini veren, onları hem tehlikeli hem de tehlike içinde gösteren şey, her halde insan bilimlerinin bu üç boyutlu alanın içinde bulut halinde dağılmış bulunmalarıdır¹⁹.

Gerçekte, XIX. yüzyılda insanın bilgikuramsal bir özne olarak ortaya çıkışıyla birlikte doğmuş olan insanla ilgili bu incelemelerin, hangi *episteme* türünün önceki *epistemenin* yerini alacağı önceden kestirilebilmeksizin sessizce ortadan kalkacağına Foucault'nun inancının kuvvetli olduğunda kuşku yoktur²⁰. Çünkü o, daha önce de işaret edildiği gibi, modern insanı deniz kıyısındaki kumsala çizilmiş ve az sonra silinip gidecek olan bir görüntü gibi düşünür²¹.

Dışarıdaki doğanın, insanın doğasının ve bu ikisi arasındaki ilişkilerin Klâsik *episteme*-nin büyük düzeninin içindeki işlevsel, tanımlanmış ve öngörülmüş uğraklar olduğunu düşünen Foucault, ilk ve kaba gerçeklik olarak, her olanaklı bilginin anlaşılması zor nesnesi ve yüce öznesi olarak insanın hiçbir yerde mevcut olmadığını öne sürer. O *ekonominin*, *filolojinin*, *biyolojinin* yasalarına göre *yaşayan*, *konusan* ve *çalışan* bir bireyle ilgili Modern temaların, yani insan bilimlerinin var oluşuna bağlı olan bu temaların Klâsik düşünce tarafından hep bilimsellik alanının dışında tutulduğunu dile getirir²².

İnsan bilimlerinin bilimler sınıflamasının dışına atılması, gerçekte, *temsîlin* ve *şeylerin* ortak söylemi olarak Klâsik dilin "*insan bilimi*" denilebilecek olan bir şeye kendi bünyesinde kesinlikle yer vermemiş olmasından kaynaklanır²³. Foucault'ya göre,

16 M.Foucault, *MC*, s.358.

17 AK.Marietti, *a.g.e.*, s.13.

18 M.Foucault, *MC*, s.358.

19 M.Foucault, *MC*, s.359.

20 J.Piaget, *a.g.e.*, s.109.

21 M.Foucault, *MC*, s.398; bkz. J.Colombel, "Conrepoints poétiques", *Critique*, Tome: XLII, No: 471-472, Édition de Minuit, Paris 1986, s.783-784.

22 M.Foucault, *MC*, s.321.

23 M.Foucault, *MC*, s.322.

daha önce de işaret edildiği gibi, xvii. ve xviii. yüzyıllarda *yaşayan, konuşan ve çalışan* bir varlık olarak insan ortalıkta görünmediği için, doğma olanağını bulamamış olan insan bilimleri, insanın hem düşünmek hem de bilmek zorunda olan bir varlık olarak Batı kültürünün içinde yerini aldığı gün ortaya çıkmıştır²⁴.

İnsan bilimlerinin ortaya çıkışının bir problemten, bir talepten, teorik ya da teknik bir engelden dolayı olduğu konusunda hiçbir kuşku bulunmayan Foucault, *Psikolojinin* xix. yüzyıl boyunca yavaş yavaş bilim olarak kurulabilmesi için endüstri toplumunun bireylere empoze ettiği yeni kurallara ihtiyaç duyulduğunu²⁵; sosyolojik tipten bir derin düşünmenin ortaya çıkabilmesi için de, Fransız Devrimi'nden beri, toplumsal dengelerin üzerinde varlığını hissettiren tehditlerin gerekli olduğunu düşünür²⁶.

Psikolojinin ve *sosyolojinin* doğuşu için gerekli görünen söz konusu ihtiyaçlar ve tehditler onların belirli koşullarda ve belirli sorulara yanıt vermek üzere bilim olarak kuruluşunu sağlamış ise de, insan denilen varlıkların var olmalarından ve toplu halde yaşamalarından beri, grup olarak ya da tek başına insanın ilk kez bilime konu edilmiş olması bir kanaat olgusu olarak ne düşünülebilir ne de incelenebilir. İnsan bilginin düzeni içerisinde yer alan bir olaydır²⁷.

Kendilerine hangi sınırlar içerisinde bilim denileceği henüz bilinmemekle birlikte, yine de insan bilimleri adı verilebilecek olan *psikoloji, sosyoloji, biyoloji, ekonomi* ve *dil* gibi deneysel bilgilerin matematikle ilişkilerinin bulunduğu konusunda hiçbir kuşku duymayan Foucault, Condorcet'nin olasılık hesaplarını siyasete nasıl uyguladığını, Fechner'in duygunun artışıyla uyarımın artışı arasındaki logaritmik ilişkiyi nasıl tanımladığını, çağdaş psikologların öğrenimle ilgili olguları anlamak için enformasyon teorisinden nasıl yararlandıklarını bilmenin, bilginin tarihi açısından çok ilginç olduğunu söyler²⁸.

Böyle olmakla birlikte, o söz konusu ilişkinin insan bilimlerinin kendilerine özgü pozitifliklerinin kurucu unsuru olmasını pek mümkün görmez, ve bunun da iki nedeninin bulunduğunu öne sürer²⁹:

- 1) Bu problemlerin temelde insan bilimleri ile *biyoloji* ve *genetik* gibi başka disiplinlerin çoğunda -bunlar özleri bakımından her yerde aynı olmasalar bile- ortak olması.
- 2) Arkeolojik çözümlemenin insanla ilgili bilimlerin tarihsel *a priorisi* içinde, matematiğin yeni bir formunu ya da insanla ilgili alanda matematiğin anı bir ilerleyişini

24 M.Foucault, *MC*, s.356.

25 J.Piaget, *a.g.e.*, s.111.

26 M.Foucault, *MC*, s.356; krş. W.Dilthey, *Hermeneutik ve Tın Bilimleri* (çev.Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s.24.

27 M.Foucault, *MC*, s.356.

28 M.Foucault, *MC*, s.360.

29 M.Foucault, *MC*, s.360-361.

değil de, daha ziyade, *hayat, dil ve çalışma* gibi pozitiflik alanlarının deneysel düzenine göre, *mathesis*in bir nevi geri çekilişini, birlikli alanından ayrılışını ortaya koymuş olması.

Foucault'nun Klâsik dönemin içinde düşündüğü xvii. yüzyıl, Orta çağın kendi içine kapalı ve birlikli düşünce yapısının bozulmasının sonucunda ortaya çıkmış bulunan bilgi alanındaki çok renkliliğin kaynaşıp geliştiği bir geçiş dönemi olan Rönesans'tan sonra durulma ve düşünce alanında yeniden birlikli bir yapıya kavuşma dönemi olarak nitelenebilir. Xvii. yüzyılın düşünce hayatındaki bu birlikli yapıyı meydana getiren temel etken, Orta çağda olduğu gibi din değil, *matematik fizik*in bilgi örneği olarak seçilmiş olması, dolayısıyla rasyonalizmidir³⁰.

Rönesans sonlarına doğru hızlı bir gelişmenin içine girmiş olan *matematik fizik* doğanın yapısını matematik kavramlarla kavrayabileceğimiz fikrini ön plana çıkarmıştır. Matematik fiziğin xvii. yüzyılın düşünce hayatı için taşıdığı önemi, bu dönemin önde gelen ve rasyonalizmin en büyük temsilcileri olarak bilinen, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin kurdukları felsefe sistemlerinde “doğanın matematik bir yapıya sahip olduğu” düşüncesini bir ilke olarak benimsemiş ve, buna bağlı olarak da, analitik geometri, geometrik optik, diferansiyel ve integral hesap alanlarında matematiğe orijinal katkı yapmış olmaları göstermektedir.

Klâsik dönemin doğa bilimini, matematik fiziği temele alarak, oluşturan Kopernikus, Galileo ve Newton'un Aristoteles'ten farklı olarak doğanın her yerinde aynı yasaların egemen olduğu ve doğanın matematik bir yapıya sahip olduğu konularında fikir birliği içinde bulundukları görülmektedir. Xvii. yüzyıl felsefesi matematik fiziği model olarak geliştirdiği bilgi elde etme yöntemiyle gerçeğin bütününe sağlam bir tablosunu çizmeye çalışmıştır³¹.

Foucault'ya göre, öyle anlaşıyor ki, Modern dönemle birlikte insanın ortaya çıkışı ve insan bilimlerinin tasarı halinde de olsa kuruluşu, daha önce de söylendiği gibi, Klâsik döneme egemen olan “tümüyle *mathesis* olarak kavranmış bir bilgi” anlayışının tersine, bilginin bir tür matematiksizleştirilmesi ile bağlantılı olacaktır³².

Böyle olmakla birlikte, Foucault *mathesis*in çözülüşünün matematiğin bilginin bütün alanlarından geri çekilmesi anlamına gelmeyeceğinin; *mathesis*in ortadan kalkmasıyla doğanın ve deneysellik alanlarının, her anı matematikle sınırlı ve denetimli olan bir uygulama biçiminin dışında kalacağını; matematik fizikle ilgili ilk önemli gelişmelerin, olasılık hesaplarının ilk yaygın kullanımlarının, nicelleştirilebilir olmayan düzenlerle ilgili genel bir bilimin oluşturulmasından vazgeçildiği zamana rastlandığının farkındaydı. Çünkü o *mathesisten* vazgeçilmesinin bilginin bazı alanlarında

30 M.Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 9.bsk., İstanbul 1998, s.222.

31 M.Gökberk, *a.g.e.*, s.227.

32 M.Foucault, *MC*, s.361.

nitelik engelini ortadan kaldırmak ve matematik aletini şimdiye kadar içlerine giremediği söz konusu düzenlere ilişkin genel bir bilime uygulamak olanağını verdiğinin inkâr edilemeyeceğini öne sürüyordu³³.

*Mathesis*in ortadan kalkışı, ona göre, yeni matematik uygulamaların keşfiyle bir ve aynı şey olsa da, bu durum bütün alanlarda böyle olmamıştır. *Biyoloji*, örneğin, niteliksel düzenlerle ilgili bir bilimin dışında, organlarla işlevler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi, yapıların ve dengelerin incelenmesi, bireylerin ya da türlerin tarih içindeki oluşumlarının ve gelişmelerinin araştırılması olarak kurulduğu halde, bütün bunlar onun matematiği kullanmasına engel olmamış; ama özerkliğini de matematikle olan ilişkisi içerisinde kazanmamış, pozitifliğini bu ilişkiyle tanımlamamıştır³⁴.

İnsan bilimleri için de aynı durumun söz konusu edilebileceğini öne süren Foucault, insana kendini bilginin konusu olarak ortaya koyma olanağını veren temel etkenin matematiğin ilerlemesinden ziyade *mathesis*in geri çekilmesinin olduğunu; bu yeni alanın doğuşunu dışarıdan etkileyen temel etken olarak da *çalışmanın*, *hayatın* ve *dilin* kendi üzerlerine kapanmalarını, “empirik-aşkın” bir varlık olan insanın ortaya çıkışını gösterir³⁵.

İnsan bilimlerine kendi özgün alanlarını kazandıran üç boyut vardır³⁶: 1) İnsan bilimleri için en az problematik olan matematiksel boyut. 2) Sonluluk çözümlemesinin kendini gösterdiği boyut. 3) Konu olarak *dili*, *hayatı* ve *çalışmayı* almış olan deneysel bilimlerin kendisi boyunca bölüldüğü boyut. İnsan bilimlerinin en temel güçlüklerini içerdikleri halde, onların özleri bakımından ne olduklarını en iyi tanımlayan da son iki boyuttur.

İnsan bilimlerinin, gerçekte, yaşadığı, konuştuğu ve ürettiği ölçüde insana yöneldiğini öne süren Foucault, söz konusu bilimlerin yerini, *yaşama*, *çalışma* ve *konuşma*yla şöyle veya böyle bir ilişkisi bulunan bilimlerin yakınında, sınırında ve onların uzantısı boyunca tespit etmenin mümkün olabileceğini düşünür.

İnsan bilimleri insanın ilk kez kendisini pozitif bir bilimin olabilirliğine sunduğu bir dönemde oluşmuş olmakla birlikte, o ne *biyolojinin*, ne *ekonominin*, ne de *filolojinin* ilk insan bilimleri olarak kabul edilmelerinin gerekmediğini varsayar³⁷. *Biyoloji* insanın dışındaki başka varlıklara da yöneldiği için onun bir insan bilimi sayılmaması pek zor görünmezken, yalnızca insan ve insanın faaliyetleriyle ilgilenen *ekonomi* ya da *filoloji* için aynı şeyin söylenmesi pek kolay görünmüyor³⁸.

İnsan biyolojisinin ya da fizyolojisinin, dilin kortikal merkezlerinin anatomisinin bir

33 M.Foucault, *MC*, s.361.

34 M.Foucault, *MC*, s.361.

35 M.Foucault, *MC*, s.361.

36 M.Foucault, *MC*, s.362.

37 M.Foucault, *MC*, s.362-363.

38 M.Foucault, *MC*, s.363.

insan bilimi olarak düşünülüp düşünilemeyeceğinin soruşturulmamasının nedeni olarak, insan bilimlerinin kendilerini kesinlikle biyolojik bir fonksiyonun varoluş biçiminin üzerinde göstermemelerini kabul eden Foucault, insanın yeryüzünün tek çalışan canlısı olmasa da, üretimi, dağıtımı, tüketimi önemli hale getirmiş, onları çok farklı ve çeşitli biçimlere sokmuş olmakla birlikte, ekonominin bu yüzden bir insan bilimi sayılamayacağını düşünür³⁹.

Rickman'ın dediği gibi, insanların niçin çalıştıkları, niçin bazı şeyleri istedikleri, ya da niçin belli bir satış siyaseti izledikleri ekonomik olduğu kadar psikolojik ve sosyolojik bir açıklamayı da gerektirdiği için, ekonomiyi öteki insan bilimleri bağlamına yerleştirme ihtiyacı kendini açıkça ortaya koymaktadır⁴⁰.

Foucault, insan yeryüzünün konuşan tek varlığı olduğu halde, dildeki fonetik değişimleri, dillerin birbirlerine olan yakınlığını, dilin semantik dokusundaki kaymaların ilkesini bilmenin insan bilimiyle özdeş kabul edilemeyeceğini, tam tersine bireylerin ya da grupların kelimeleri tasarımıladıkları, onların formlarını ve anlamlarını kullandıkları, gerçek söylemleri oluşturdukları, düşündükleri şeyi kendilerinde gösterdikleri ve gizledikleri biçimi tanımlamaya çalıştıktan itibaren ancak insan biliminden söz edilebileceğini öne sürer.

O, insan bilimlerinin konusunun, sadece insanlar tarafından konuşulmuş olmakla birlikte, dil olamayacağını, ama kendisiyle kuşatılmış olan dilin içinde, ifade ettiği kelimelerin ya da önermelerin anlamını, konuşmak suretiyle tasarımılayan ve sonuç olarak kendini bizzat dilin tasarımılanmasına veren şu varlık olabileceğini savunur⁴¹.

Foucault'ya göre, insan bilimleri, insanın doğası gereği nasıl ise öylece çözümlenmesinden ziyade *yaşayan, çalışan, konuşan* varlık olarak pozitifliği içindeki insanla hayatın ne olduğunu, çalışmanın özünün ve ilkelerinin nelerden ibaret bulunduğunu, insanın nasıl konuşabildiğini bilmek ya da bilmeye çalışmak olanağını insana veren şey arasında kendini gösteren çözümlemedir⁴².

İnsan bilimleri biyolojiyi, ekonomiyi, filolojiyi insanın kendi varlığındaki imkânı bunlara veren şeyden ayıran bu mesafeyle ilgilenirler. Biyolojik mekanizmaların insan türünde, onun karmaşık organizmasında, davranışında ve bilincinde içselleşmiş olan gelişmesini insan bilimleri olarak kabul etmek, ona göre, haksızlık olacaktır.

Aynı şekilde, insan bilimlerine indirgenemezlikleri saf bir ekonomi ve dilbilimi oluşturmak için harcanan çabayla ortaya konulan ekonomi ve dil biliminin de insan bilimlerinin içine yerleştirilmesinin daha az haksız olmayacağı, yine Foucault tarafından öne sürülür⁴³.

39 M.Foucault, *MC*, s.363.

40 H.P.Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev.Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992, s.154.

41 M.Foucault, *MC*, s.364.

42 M.Foucault, *MC*, s.364.

43 M.Foucault, *MC*, s.365.

XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar bilimin gerçekleştirdiği göz kamaştırıcı gelişmede fizik, kimya, biyoloji ve jeoloji gibi farklı bilim dallarının, sınırlarını ve yöntemlerini belirlemiş bağımsız disiplinler haline gelmeleri, insan bilimlerinin dayandığı temelin ne olduğu konusunda yeniden düşünme gereğini ortaya çıkarır⁴⁴.

Orta çağ ve Rönesans boyunca insan bilimleri çeşitli yönlerde ilerleme kaydetmiş olmakla birlikte, yaklaşık 1750 ile 1850 yılları arasında bu alanda bir devrim heyecanının yaşandığını öne süren Rickman, insan bilimlerinin insanla ilgili araştırmalar şeklinde tanımlanmasının metodolojik bakımdan açık ve verimli olamayacağını düşünür. *Biyoloji* ile *psikoloji*yi örnek göstererek o konuyla ilgili düşüncelerini açıklamaya çalışır. Biyoloji bir yanıyla, kısmen de olsa, insan ve onun davranışlarıyla ilgilenirken, öteki yanıyla da organik yapısını araştırır.

Her iki yanıyla da *biyolojinin* bir insan bilimi olarak düşünülmesinin haklı görülemediğini söyleyen Rickman insanın, biyolojik olarak doğal dünyanın bir üyesi olduğu için, doğa bilimlerinin konusu olduğunu; böylelikle onun sadece insan bilimlerinin konusu olarak ele alınması gerektiğini söylemenin yeterli olmayacağını öne sürer⁴⁵.

Bilimin, kendilerine yöneldiği olguları “tinsel” ve “doğal” diye iki büyük gruba ayıran ve “bilgi ağacı”nın güneş ışığı altındaki gelişimini, yani doğal olguları inceleyen bilimlere “doğa bilimleri”, ağacın toprağın altında kalan köklerini, yani isteme, hissetme, duyma, duygulanma, sempati, antipati, amaç gütmeye, değer, değer verme, vb. tinsel olguları inceleyen bilimlere de “tinsel bilimler” -bu bilimler hakkında daha önce J.S.Mill “moral bilimler” terimini kullanmıştır- adını veren Dilthey’in söz konusu tinsel olguların, içinde yer aldıkları dünyayı ifade etmek üzere, *zihin küresi* (globus intellectualis) terimini kullandığı görülür⁴⁶.

Konusu *yaşama*, *anlama* ve *anlatma* bağlamında ortaya çıkan bir tutumla elde edildiği zaman ancak bir bilimin ahlâksal bilimlere ait olabileceğini düşünen Dilthey, Habermas’a göre, bu konuda, Vico’nun Descartes’a karşı kullandığı, Kant’ın ve Marx’ın tarih felsefesinin geçerliliğini göstermek için yeniden başvurdukları skolastik geleneğin “*verum et factum convertuntur*” maksimine dayanır⁴⁷.

Tinsel hayata ait olguların, insanın psiko-fizik yaşamının bütünlüğünden kopartılamayacağını, dolayısıyla, toplumsal/tarihsel olguları betimlemek ve çözümlemek isteyen teorik bir çabanın, insan doğasının bu psiko-fizik bütünlüğünü göz ardı edemeyeceğinin altını çizen Dilthey’in⁴⁸ de, öyle görünüyor ki, Foucault gibi, insan bilimlerini doğa bilimlerinin sınırında ve doğa bilimlerinin her biriyle bağlantıları bulunan bir konumda düşündüğü söylenebilir.

44 H.P.Rickman, a.g.e., s.10.

45 H.P.Rickman, a.g.e., s.11.

46 W.Dilthey, a.g.e., s.27; krş. H.P.Rickman, a.g.e., s.11; Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s.71.

47 J.Habermas, *Connaissance et intérêt* (trad. de l’Allemand Par Gérard Cléménçon), Gallimard, 1976, s.183.

48 W.Dilthey, a.g.e., s.28.

Klâsik dönemde, doğa bilimlerinin teorik ve pratik alanlarda kazandıkları başarılar, henüz gelişmekte olan disiplinlerin gelişmiş disiplinlerinkine benzer bir yöntemi kullandıkları takdirde, söz konusu dönemin bilim adamlarına aynı gelişmişliği gösterebilecekleri izlenimini verdiğinden, insan bilimlerinin izlediği yolları doğa bilimlerinin yöntemleriyle kaynaştırmak suretiyle insan bilimlerini daha bilimsel kılma iddiasının bir yaklaşım biçimi olarak öne sürüldüğü görülür.

Pozitivizmin doğa bilimlerinin kullandıkları *açıklama* yöntemini insanla ilgili araştırmalarda da kullanma girişimlerinin beklenen sonucu vermeyeceği, dolayısıyla insan bilimlerinin farklı bir bilgi elde etme süreci olarak *anlama*⁴⁹ yöntemine baş vurmalarının gerektiği fikrinin, önce 1668 ile 1744 yılları arasında yaşamış olan Vico, daha sonra 1833 ile 1911 yılları arasında yaşamış ve insan bilimlerinin metodolojisine önemli katkılar yapmış olan Dilthey tarafından ortaya atılmasına kadar varlığını sürdürdüğü görülür.

İnsanın daha çok zihinsel ya da tinsel yaşamının çeşitli dışavurumlarıyla ilgilenen insan bilimleri fiziksel dünyanın olaylarının tersine, özsel anlamı olan, bundan dolayı da, farklı bir bilişsel yaklaşımı gerektiren eylemleri, söylemleri, kurum ve sanat eserlerini ele alır⁵⁰. Doğayı açıklamamız, insanı ise anlamamız gerektiği öne sürüldüğünde⁵¹, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında yolların ayrıldığı kabul edilmesi gerekir⁵².

Bu konuda Vico ve Dilthey'den çok farklı bir düşünceye sahip olmadığını söyleyebileceğimiz Foucault'nun da insan bilimleri hakkındaki görüşlerinin oluşmasında bu iki düşünürden önemli ölçüde etkilendiği, Klâsik ve Modern dönemlerin doğa bilimlerinin tümdengelimci ve tümevarımcı bilgi elde etme yöntemlerinin insan bilimlerinde de kullanılması gerektiği şeklindeki genel eğilimin, Vico, Dilthey ve Nietzsche'de olduğu gibi, Foucault tarafından da benimsenmediği öne sürülebilir.

Foucault'ya göre, ilk bakışta, insan bilimlerinin *biyoloji*, *ekonomi* ve *filoloji* gibi üç bilimle, bir başka biçimde söylemek gerekirse, her birisi kendi içinde bölümlere ayrılmış ve ötekisiyle kesişmiş bulunan üç bilgikuramsal bölgeyle kuşatılmıştır. Söz konusu bilgikuramsal bölgeler de insan bilimlerinin *biyoloji*, *ekonomi* ve *filoloji*yle olan üçlü ilişkisi tarafından belirginleştirilmiştir⁵³.

İnsan bilimleri alanında özel bir pozitifliğin aranmasının, “genetik ya da yapısal çözümleme nedir?”, “açıklama ya da anlama nedir?”, “alta başvurma ya da okuma düzeyinde şifre çözmenin sürdürülmesi nedir?” gibi tartışmalara yer verdiğinin çok iyi bilindiğini vurgulayan Foucault, bütün bu teorik tartışmaların, insan denilen bu kadar karmaşık bir konuyla meşgul olan insan bilimlerinin tarihi boyunca doğmamış ve

49 W.Dilthey, *a.g.e.*, s.77; krş. H.P.Rickman, *a.g.e.*, s.14.

50 D.West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev.Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s.119.

51 R.E.Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, s.115 (D.West, *a.g.e.*, s.119 dan naklen).

52 H.P.Rickman, *a.g.e.*, s.39.

53 M.Foucault, *MC*, s.366-367.

birbirlerini izlememiş olduklarını söyledikten sonra, bu tartışmaların gerçekte insan bilimlerinin pozitifliğinin üç ayrı modelin intikali üzerine eşzamanlı olarak dayandığı ölçüde ancak var olabildiklerini öne sürer⁵⁴. Sözü edilen kurucu nitelikteki üç model biyoloji, ekonomi ve filolojiden ibaret üç alandan ödünç alınmıştır⁵⁵. İnsan:

a) *Biyolojide*, “fonksiyon”ları olan -yani psikolojik, toplumsal, kültürel uyarımları alan ve onlara yanıt veren, ortamın gereklerine uyan, kısacası varoluş koşullarının ve fonksiyonlarını yerine getirme imkânını ona veren bazı “ölçü”leri bulma olanağının sahibi olan- bir varlık olarak görünür.

b) *Ekonomide*, ihtiyaçları ve arzuları olan, bunları tatmin etmek isteyen -dolayısıyla çıkar peşinde koşan, kazançları hedefleyen, başka insanlarla “çatışan”, bu çatışmalardan sıyrılmasını bilen, aynı anda çatışmanın hem yavaşlamasını hem de yeniden alevlenmesini sağlayan bir “kural”lar bütünü düzenleyen- bir varlık olarak görünür.

c) *Filolojide*, bir şeyler söylemek isteyen -irade dışı mekanizmalarına ve başarısızlıklarına varıncaya kadar en küçük davranışları bir “anlam” taşıyan, çevresine nesne, tören, alışkanlık, söylem gibi pek çok şey yayan, böylelikle arkasında bıraktığı izlerin dümen suyunda tutarlı bir bütünü ve bir işaretler “sistem”ini oluşturan- bir varlık olarak görünür⁵⁶.

Böylece, “fonksiyon” ve “ölçü”, “çatışma” ve “kural”, “anlam” ve “sistem”den oluşan bu üç kavram çifti insanla ilgili bilginin tüm alanını kuşatır⁵⁷. Bununla birlikte, Foucault bu kavram çiftlerinden her birinin görünebildikleri yansıma alanıyla sınırlandırılmış olarak kaldıklarının düşünülmemesi gerektiğini, meselâ “fonksiyon” ile “ölçü”nün yalnızca *psikolojinin* kavramları olmadıklarını, “çatışma” ve “kural”ın sadece *sosyolojinin* alanıyla sınırlı bir uygulamanın içinde bulunmadıklarını, “anlam” ve “sistem”in sadece dille az veya çok yakınlığı bulunan olgular için geçerli olmadıklarını öne sürer⁵⁸.

Bütün bu kavramlar insan bilimlerinin ortak alanında yeniden ele alınırlar ve onlar bu alanın kuşattığı bölgelerin her birinde geçerliliklerini sürdürürler⁵⁹. Bundan dolayı, bütün insan bilimleri birbirleriyle kesişirler ve her zaman birbirlerini yorumlayabilirler⁶⁰.

Foucault, bütün insan bilimlerinin tarihinin, XIX. yüzyıldan itibaren, bu üç modelden hareketle yeniden yazılabileceğini söyledikten sonra, söz konusu üç modelin, ayrıcalıklarının egemenliğinin bir asırdan daha uzun bir zamandan beri izlenmesinin mümkün bulunması nedeniyle, insan bilimleri tarihinin tüm oluşumunu kapsam

54 M.Foucault, *MC*, s.367.

55 M.Foucault, *MC*, s.368.

56 M.Foucault, *MC*, s.368.

57 M.Foucault, *MC*, s.368-369.

58 M.Foucault, *MC*, s.369.

59 M.Foucault, *MC*, s.369.

60 M.Foucault, *MC*, s.369.

alanlarının içine aldıklarını da kaydeder. Ona göre, ilkin *biyolojik* modelin, sonra *ekonomik* modelin, son olarak da, gizli anlamın yorumlanması ve ortaya çıkarılması söz konusu olduğunda *filolojik* modelin egemenliğinin başladığı öne sürülebilir⁶¹.

Bu tespitten hareketle, geniş bir sapmanın insan bilimlerini canlı modellerin daha yoğun bir biçimde bulunduğu bir formdan, dilden ödünç alınmış modellerle dolu bir başka forma götürdüğü ve bu kaymanın da başka bir ikiliye yol açtığı yine Foucault tarafından düşünülür. Ona göre, yukarıda söz konusu edilmiş olan kurucu ikililerden her birinin ilk terimini (*fonksiyon*, *çatışma*, *anlam*) ikinci plana atmış olan kayma, onların ikinci terimini (*ölçü*, *kural*, *sistem*) önemli ölçüde ön plana çıkarır⁶².

Böylesine bir tersine dönüşün ortaya koyduğu iki önemli sonuçlar serisinden söz edilebilir:

1) “*Fonksiyon*” bakış açısı “*ölçü*” bakış açısına egemen olduğu sürece normal fonksiyonları normal olmayan fonksiyonlardan kesinlikle ayırmak gerektiği; “*çatışma*” bakış açısı “*kural*” bakış açısına egemen olduğu sürece bazı çatışmaları aşmanın imkânsız olduğu, bireylerin ve toplumların bunlardan zarar görme tehlikesinin bulunduğu; ve nihayet “*anlam*” bakış açısı “*sistem*” bakış açısına egemen olduğu sürece, anlamlı-anlamsız ayrımının yapıldığı, insan davranışının ya da toplum türünün bazı alanlarında anlamın bulunduğu bazılarında da bulunmadığı kabul edilirken⁶³, kendi alanlarında temel bir paylaşımı gerçekleştiren insan bilimleri sürekli olarak bir pozitif kutupla bir negatif kutup arasına yayılırlar ve hep bir başkalığı gösterirler⁶⁴.

2) Çözümleme “*ölçü*”, “*kural*” ve “*sistem*” açısından yapıldığında, her bütünün kendi tutarlılığını ve geçerliliğini bizzat kendisinden aldığı, dolayısıyla artık hastalar için bir “hastalık bilinci”nden, tarih tarafından bir kenara itilmiş toplumlar için “ilkel zihniyetler”den, saçma anlatılar için “anlamsız söylemler”den söz etmenin mümkün olmadığı görülür; ve her şeyin “*sistem*”, “*kural*” ve “*ölçü*” düzeni içinde düşünülebileceği öne sürülür⁶⁵.

İnsan bilimlerinin tüm alanının bu büyük kategoriler tarafından nasıl örgütlenebildiğinin anlaşılabilirliğini söz konusu kategorilerin sözü edilen alanı baştan başa katetmelerine, *hayatın*, *çalışmanın* ve *dilin* deneysel pozitifliklerini insanın varlık biçimini belirginleştiren sonluluk ile ilgili formlarla birleştirmelerine bağlayan Foucault, bu kategorilerin oldukça büyük bir genelliğin basit deneysel kavramları olmadıklarını, insanın bu kategorilerden itibaren kendisini mümkün bir bilgiye sunabildiğini, insanın bütün olabilirlik alanını kapsayan bu kategorilerin onun hem deneysel hem de aşkın boyutuyla sıkı bir şekilde eklemlenebildiğini düşünür⁶⁶.

Foucault insan bilimlerinin, sistemlerin, kuralların ve ölçülerin düzeni gün yüzüne

61 M.Foucault, *MC*, s.371.

62 M.Foucault, *MC*, s.371.

63 M.Foucault, *MC*, s.371-372.

64 M.Foucault, *MC*, s.372.

65 M.Foucault, *MC*, s.372.

66 M.Foucault, *MC*, s.374.

çıkarılmaya çalışıldığı ölçüde belirginlik kazanmış olan bir *bilinç-bilinçdışı* boyutu- na göre, temsil edilebilir olan unsurun sınırları içinde ancak söz sahibi olduklarını öne sürer. Aynı zamanda, o her şeyin sanki *normal-anormal* dikotomisinin *bilinç-bilinçdışı* çift kutupluluğunun lehine bir eğilim içindeymiş gibi cereyan ettiğine; ve *bilinçdışının* gittikçe artan öneminin temsili önceliğini hiçbir şekilde tehlikeye atmadığının unutulmaması gerektiğine dikkat çeker⁶⁷.

Hayat, çalışma ve dil ile ilgili olan deneysel bilgiler temsili yasasından uzak durmaya özen gösterdiklerine, insanın varlık biçimi temsili alanının dışında belirlenmeye çalışıldığına göre, temsil insanda meydana gelen ve insanda meydana geldiği gibi çözümlenebilecek olan deneysel düzenin bir fenomeni değilse nedir? Temsil eğer insanda meydana geliyorsa, bilinçle onun arasındaki fark nedir? sorularıyla temsili söz konusu önceliğinin yarattığı soruna parmak basan Foucault, temsili insan bilimleri için yalnızca bir nesne olmadığını, insan bilimlerinin alanının kendisi olduğunu ve bu bilgi formunun kendisinden hareketle oluşma imkânına kavuştuğu genel kaide olduğunu vurgular⁶⁸.

Onun bu durumdan çıkardığı iki sonuç vardır:

1) Tarihsel düzenle ilgili olan ilk sonuç, xix. yüzyıldan beri deneysel bilimler ve Modern düşüncenin tersine, insan bilimlerinin temsili üstünlüğünü aşmamış olmalarıdır⁶⁹. Her Klâsik bilgi gibi, insan bilimleri de deneysel bilimlerin içinde barınmakla birlikte, bilginin tüm dış biçiminin değişmiş olması nedeniyle, onların devamı ya da mirasçıları olmamalarına karşın, *epistemenin* alanında önceden var olmayan bir varlığın insanla birlikte görünür hale geldiği ölçüde ancak doğabilmişlerdir⁷⁰.

2) İkinci sonuç ise, insan bilimlerinin, bir *bilinç* ya da *bilinçdışı* formu altında, temsile ait olan şeyi incelerken, kendilerinin mümkün oluş koşullarını kendi konuları olarak incelemiş bulunmalarıdır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, insan bilimleri öteki bilimler gibi genelleşmeye ve kesinleşmeye çalışmaktan ziyade, dolaysız ve kontrolsüz bir apaçıklıktan daha az şeffaf ama daha temelli formlara geçmek suretiyle, sürekli olarak kendilerini yanılılardan uzak tutmaya çalışırlar. Aşkın gibi görünen bu yol da kendini daima gizli olanın örtüsünün kaldırılması biçimi altında gösterir⁷¹.

Her insan biliminin ufkunda, diyor Foucault, insanın bilincini gerçek koşullarına geri götürme, bu bilinci kendisini doğurtan ve kendisinde ana çizgilerini bulmuş olan içeriklere ve formlara iade etme düşüncesi vardır; bundan dolayı da, *bilinçdışı* problemi yalnızca insan bilimlerinin içinde yer almakla kalmaz, onların kendi var oluşlarıyla birlikte genişleyen bir problem olmağını da korur⁷².

67 M.Foucault, *MC*, s.374.

68 M.Foucault, *MC*, s.374-375.

69 M.Foucault, *MC*, s.375.

70 M.Foucault, *MC*, s.375.

71 M.Foucault, *MC*, s.375.

72 M.Foucault, *MC*, s.375-376.

Her halükârda, Foucault'nun düşüncesinde, insan bilimlerinin özünü ortaya koyan, onlara yer açan, onları davet eden ve oluşturanın şu insan denen ayrıcalıklı ve özellikle de anlaşılması güç varlığın değil, *epistemenin* genel düzeninin olduğu, öyle sanıyorum ki, çok açık görünüyor⁷³.

Demek ki, insanın söz konusu olduğu her yerde değil de, onun formlarının ve içeriklerinin koşullarını *bilince* açan *ölçülerin*, *kuralların* ve *anlamalı bütünlerin*, *bilinçdışına* özgü boyut içinde, çözümlendiği her yerde insan biliminin var olduğunu söylemek daha doğru olacaktır⁷⁴.

Foucault'ya göre, Kimya, Tıp ve öteki bilimlerin Modern *epistemeye*, Dilbilgisi ve Doğa Tarihi'nin ise Klâsik *epistemeye* bağlı bulundukları gibi, Modern *epistemeye* bağlı olan insan bilimlerinin bu bilgikuramsal alanın bir üyesi olduklarının söylenmesi, onların sadece pozitifliklerinin köklerini buraya saldıkları, varoluş koşullarını orada buldukları anlamına geliyor, ama bu onların bilim oldukları anlamına gelmiyordu⁷⁵.

Arkeolojik düzeyde ele alınıp incelendiğinde ve pozitiflik düzeyi ortaya çıkartılmaya çalışıldığında, her bilimin dâima kendisini mümkün kılmış olan bilgikuramsal biçimi açığa çıkardığı doğrudur eğer, her bilgikuramsal biçim, pozitifliğinin içinde tam olarak ayırt edilebilir olsa bile, bilim sayılmaz⁷⁶.

Bu tür bilgikuramsal biçimin örneklerine Genel Dilbilgisi ve Klâsik değer teorisiyle birlikte de rastlandığını öne süren Foucault, bunların kartezyen matematikle aynı pozitiflik düzeyine sahip olmalarına rağmen, çağdaşları olan öteki bilimlerin bakımından bilim sayılmadıklarını; bugün, insan bilimleri denen disiplinler için de aynı durumun söz konusu olduğunu, onların arkeolojik çözümlemeleri yapıldığında, tamamıyla pozitif biçimleri gösterdikleri halde, bu biçimlerin Modern *epistemenin* içindeki düzenleniş tarzı belirlendikten itibaren, niçin bilim olmadıklarının hemen anlaşıldığını söyler⁷⁷.

İnsan bilimlerinin doğuşunu *biyoloji*, *ekonomi* ve *filolojiye* belirli bir yakınlık içinde bulunmalarına bağlayan Foucault, onların doğrudan doğruya bilim sayılamayacaklarını, pozitifliklerini belirleyen ve köklerini Modern *epistemenin* içine salan dış biçimin onları aynı zamanda bilim olma durumunun dışına çıkardığını düşünür. O Batı kültürünün insan adı altında, bir ve aynı akıl oyunuyla, *bilginin* pozitif alanı olması gereken ve *bilimin* konusu olamayan bir varlığı oluşturduğunu öne sürer⁷⁸.

73 M.Foucault, *MC*, s.376.

74 M.Foucault, *MC*, s.376.

75 M.Foucault, *MC*, s.376.

76 M.Foucault, *MC*, s.376.

77 M.Foucault, *MC*, s.377.

78 M.Foucault, *MC*, s.378.

Toplum Bilimlerinde Nesnellik Kavramı

Erdoğan Yıldırım¹

Günümüzde bilgi olma iddiasını taşıyan her disiplinler çalışma alanı toplum içindeki itibarını, meşruiyetini ve gücünü sağlayabilmek ve sürdürülebilmek kaygısı içinde ürettiği bilginin 'bilimsel' olduğu iddiasını taşıyor. Bilimsel olmak ise diğer birçok özelliğin yanısıra, öncelikle 'nesnellik' sorunuyla çok yakından ilgili. Habermas (1987: 74), pozitivistizmin özneler-arası alanda kendi geçerliliğini garanti altına alabilmek için bütün bilginin sistematik gözleme dayanan 'duyum kesinliği'ni bir önkoşul olarak kabul ettiğini ve buna göre "duyum deneyiminin olgu alanına erişim sağladığı düşüncesini kabul ettiğini söylüyor. Artık günümüz bilimsel çalışmalarının böylesi safınaye bir pozitivistizmi savunmadığı söylenebilirse de² bu çalışmaların özüne sinmiş bir yaklaşım olarak duyum deneyimlerinin bilimsel bilgi toplama sürecinde esas kaynak olmaya devam ettiğini görüyoruz.³

Konu, bilim olma iddiasındaki toplum bilimlerinde,⁴ ve bunlardan bir tanesi olan sosyolojide ayrı bir önem taşıyor. Toplum bilimleri içinde ilk ayrışan ve pozitifik ve nesnellik iddialarını ilk ortaya atan çalışma alanı olduğu düşünülecek olursa, ürettiğini iddia ettiği bilimsel bilginin hakikatle ilişkisini açıklama görev ve sorumluluğunun ister istemez ilk toplum bilim olan sosyolojiye düşmüş olması anlaşılabilir. Bu konu sosyoloji için o kadar önemlidir ki bilgi sosyolojisi, kültürel çalışmalar, dil ve ideoloji gibi sosyolojide kendilerine önemli yerler açmış alt çalışma alanlarının doğmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Bu nedenle sosyoloji içinde bu konuda yürütülen çalışmaların bütün sosyal bilimlerin bilim felsefesini ya da epistemolojisini kurmada önemli bir rol oynadığı anlaşılır. Ayrıca, toplumbilim çalışmalarında bilgi üreten toplumbilimcinin bizzat kendisinin de ürettiği bilginin nesnesinin kapsamı içinde

1 ODTÜ, Sosyoloji.

2 Giddens (1978: 2), Comte'dan sonra kimsenin kendisini isteyerek pozitivist olarak tanımlamadığını ve pozitivistizm olarak ayrıca adlandırılan herhangi bir teorik yaklaşım olmadığını söylemesine rağmen gene de onun bilimlerdeki etkililiğinin vurgulanması gerektiğini düşünür.

3 Günümüz bilimlerinde adı konmayan ve açıkça ifade edilmeyen epistemolojik varsayımların egemenliği konusunda L. Althusser'in (1985: 90-93) bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi konusunda söylediklerine hatırlamak yararlı olacaktır.

4 Toplum alanında bilgi üreten disiplinlere (disipliner bilgi üretme alanlarına) bilim denmesi bile bu alanların itibarını yükseltmeye yönelik bir çabaya işaret eder.

olması —ki, bu farkındalığa doğa bilimcileri arasında pek rastlanmaz— bilginin nesnelliği konusunun içinden çıkılmazlığını toplum bilimleri alanında daha apaçık ve acil çözüm bekleyen bir sorun olarak ortaya koymuştur.

Ortaya çıktığından bu yana bilim olma iddiasında olan sosyolojide bilginin ‘bilimselliğinin’ olmazsa olmazı nesnellik iki temel anlamda yorumlanır. Birinci anlamında nesnellik, bilim adamının tarafsız gözlemleri sonucu üretilen bilginin nesnesine denk olabileceği/olması —ya da mümkün olduğu kadar ona yakın veya nesnesinin hakikatine sürekli yaklaşan bilgi olması— gerektiği iddiasını taşır. Esas olarak pozitivismin okul ampirisizminden devr aldığı bu iddiaya göre, insan duyuları dış dünyadaki gerçekliği dolaysız olarak algılayabilecek yetidedir ve bu algılar bilgi cümleleri olarak ifade edildiklerinde dış dünyadaki gerçekliği aslına uygun (ya da aslına mümkün olan en yakın) biçimde yansıtır. Böylece duyular yoluyla yapılan sistematik gözlem sonucu elde edilen veriler bilimsel bilginin temelini oluşturur. Bilginin bu şekilde kuruluşu sosyolojiyi positif bir bilim olarak kurmak isteyen Auguste Comte’un en son gelişmiş olan ve bu yüzden de bütün bilimlerin en üstünde gördüğü sosyolojiyi, toplumun bilgisini üreten bilim olarak doğa bilimlerinde o güne kadar artık iyice yerleşmiş olan pozitivist yöntem temelinde kurmasına ve bir çeşit toplum fiziği olarak tasarlanmasına olanak sağlamıştır (Comte, 1974:30).

Yöntemi gözlem, deney ve karşılaştırma olarak beliren sosyoloji (Comte, 1974: 474), sosyal olguları çalışarak genellemelere ulaşacak ve doğa yasalarının bir parçası olan toplumsal yasaları ortaya çıkaracaktır. Positif bir bilim olarak sosyolojinin bu denli geç ortaya çıkması⁵ insan gelişim yasasının bir ürünüdür. Comte’un henüz bir tarih felsefesi olarak nitelendirilemeyecek olan ve insan bilgisinin evrimi esasına oturttuğu insan gelişim yasasına göre, insan düşüncesi teolojik (ya da kurmaca), metafizik (ya da soyut) ve bilimsel (ya da pozitif) olmak üzere üç aşamadan geçmiştir (Comte, 1974: 25). Teolojik aşamada, varlıkların özünü bilmeye çabalayan insan akli bütün olguların doğaüstü varlıkların doğrudan faaliyetinin bir ürünü olduğunu varsayar. Bu, insan akıl yürütmesinin ilk biçimi olduğu için son derece gerekli bir aşamadır. Birinci aşamanın değişikliğe uğratılmış bir biçimi olan metafizik aşamada, insan akli doğaüstü güçler yerine bütün varlıklarda olan hakiki özellikleri (kişileştirilmiş soyutlamaları) arar. Son, yani pozitif aşamada ise, akıl mutlak fikirlerin peşinden boşuna koşmayı bırakarak onları yöneten yasaların yani değişmeyen ardıllama ve benzeşme ilişkilerinin bilgisine yönelir. Comte (1974: 26), pozitif aşama konusunda şöyle demektedir: “İyi bir uyum içinde bir araya getirilen akıl yürütme ve gözleme bu bilginin araçlarıdır”.

5 Comte’a göre sosyoloji, birbirinden inceleme alanlarına göre farklılaşan astronomi, fizik, kimya, fizyolojiden sonra ortaya çıkan beşinci ve son doğal bilimdir (Comte, 1974: 46). Başlangıçta Comte, bu grupta içinde bütün doğa bilimlerinin temeli olarak gördüğü matematiği saymamakla birlikte, birkaç sayfa sonra (Comte, 1974: 50), matematiğin doğa bilimlerinin felsefesinin ve bütün bilimlerin temellerini atan bir ana bilim olması nedeniyle birinci olarak ele alınacağını belirtir. Böylece, onun sınıflandırdığı bilimlerin sayısı altıya ulaşır.

İnsan aklının bu son aşamaya varmasıyla ve artık engelleyici bir nitelik kazanmış olan önceki düşünüş yöntemlerinin⁶ terk edilmesiyle mümkün olan toplumsal fizik genel pozitivist iddialara uygun olarak, 1) toplumsal olguların duyular ve bulgular karşısında değişikliğe uğrayacak bir teorik öngörüş aracılığıyla gözlemlenebileceği (Comte, 1974: 474); 2) bu gözlemlerden elde edilen bilginin gerçekliğe mümkün olan en yakın bilgi olduğu⁷, bu bilginin doğanın sunduğundan daha fazlasını içermediği; ve 3) sosyal olguların da tıpkı doğal olgular gibi bir düzenliliğe, dolayısıyla yasalara bağlı olduğu önermelerine dayanır. Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç, Comte'un kendi toplumsal fiziğini kurarken genel pozitivist epistemoloji çerçevesinde temel ve çok belirgin bir özne tanımına ve özne-nesne ilişkisi anlayışına sahip olduğudur. Her şeyden önce Comte'un öznesi, bilen, bildiği için öngören ve bunlar sayesinde doğayı (ve doğanın farklı da olsa bir parçası olarak düşünülen toplumsal doğayı) değiştirebilen, denetleyebilen güç sahibi bir öznedir. İnsan-doğa/toplum-doğa ilişkisi üzerine Comte şöyle der (1974: 39): “Şüphesiz insanın doğa üzerine olan çalışması onun doğa üzerindeki eyleminin tek temeli olmalıdır; çünkü sadece olguların yasalarını bilerek, ve böylece onları öngörebilerek, biz, aktif yaşamda, onların *kendi yararımıza* birbirlerini değiştirmelerini sağlayabiliriz.” Bu, şu meşhur pozitivist ilkeye uygun olarak formüle edilmiş bir yaklaşımdır: “öngörmek ve denetim altına almak için bilmek!”⁸

Comte'un insan aklına ve bunun kategorilerine ilişkin yaklaşımı Descart ve Kant gibi öncüllerin eleştirisiyle başlayarak, insan beyninin anatomisine doğru uzanır ve bu düşünürlerin insan aklında sadece zekayı ve düşünme ve anlama yetilerini öne plana çıkarmalarını eksik bularak, buna akıl kategorisi içine duygulanımların (*affect*) da eklenmesi gerektiğini vurgulayarak sürer. Ancak, buradan düşünme ve duygulanım yetilerinin karmaşık bir birlikteliği olarak tanımlanan aklın insanın bilgiye ulaşmasında bir engel olarak işlev göreceği sonucu çıkarılmamalıdır. Zaten pozitivist bilgi felsefesine göre bilgi metafizikte anlaşıldığı gibi mutlak olarak değil, ama göreliliğe sahip olarak tanımlanmıştır. Ama burada bilginin hakikatle olan ilişkisini kuran asıl şey, tek tek bireylerin birbirlerinden bağımsız olarak bilgiye ulaşmaları ve onu her bir birey açısından göreliliğe yorumlamaları değil, ancak insan türünün şu anda içinde bulunduğu ve tarihsel bir zorunluluk olarak toplumun değişme yasası çerçevesinde ortaya çıkan pozitivist ya da bilimsel bilgi aşamasında geliştirmiş olduğu bilimsel yöntemlerdir. İnsan aklının düşünme ve bilme yetilerinin çerçevesini yepyeni bir yolla çerçeveleyen bu pozitivist düşünme/bilme yöntemi sayesinde, Habermas'ın da (1987: 75) belirttiği gibi, epistemoloji geride bırakılarak, bilgi-hakikat ilişkisi bir yöntembilim (*methodology*) sorununa indirgenmiş olur. Pozitivist yöntemle bilen ve eyleyen özne ile bilinen ve hükmedilen nesne arasındaki *eyletici hakikat* bağına indirgenen bilgi

6 Comte, 1974: 408.

7 Bu noktada Comte'un 'öncülleyen teoriyi' Kant'ın aklın *apriori* kategorilerinden ayrı olarak düşündüğü, yani onun duyularla deneyimlenen dünyanın bilgisini süzgeçten geçirmek ve böylece bozup değişikliğe uğratmak yerine onu anlaşılabilir bir bütün olarak algılamamıza dayanak sağladığı görüşünde olduğu söylenebilir.

8 İtaliyler bana aittir.

düşüncesinin daha bu aşamada insanın eylemesini (ve hedefine ulaşmasını) sağlayarak hakikati güç yoluyla kurmaya yaradığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, bilgi özne ile nesne arasına eşitsiz, tek yönlü bir güç (doğaya kendi yararımıza güç yetirme) ilişkisi olarak anlaşılır.⁹

Bu noktada, nesnelliğin bilginin nesnesine, onun hakikatine tekabüliyeti şeklinde tanımlanan birinci anlamında bir *kayma* meydana geldiği söylenebilir. Doğanın hakikatini anlamamanın ötesinde, onu *öznenin istekleri doğrultusunda başarıyla kurmasının* (doğaya güç yetimesinin) aracı olarak anlaşılan bilginin nesnelliği ancak onun bu başarısında aranabilir. Yani, bilgi, doğanın hakikatini başarılı bir şekilde kurabildiği ölçüde nesnel olur. Gene de bu durum nesnelliğin birinci anlamını tam olarak bozmaz, çünkü, ister olanı keşfetsin ve hakikatın ardından gitsin, isterse de olacak olanı kursun ve hakikati öncüllesin, her iki durumda da bilginin hakikati temsil ettiği iddiasını sürdürmek mümkündür. Ne var ki, bilen insanın bu şekilde belirlenen bir metodolojiyle onu çevreleyen nesneler dünyasıyla ilişkilendirilmesi, yöntemin vurgusu daha çok biçim üzerine olduğundan, bilgi nesnesinin kendisine özgü özelliklerinin gözardı edilmesine neden olur. Bunun sonucunda, ve bütün bilimler için aynı yöntemin geçerli olması öngörüldüğünden doğa bilimleri ve toplumsal bilimler arasında düşünülen ve düşünülebilecek her türlü fark ortadan kalkar. Dahası, tarih içinde esas ağırlığını toplum bilime özgün bir sorun olarak hissettiren nesnellik, pozitivist aşamada henüz bir sorun olarak 'sosyoloji'nin gündemine gelmeden kalmıştır.

Comtecu düşüncenin temel pozitif prensiplerinden yola çıkan ve onun izinden gittiğini söyleyen Emile Durkheim, bilim olarak sosyolojinin statüsünü sorguladığı kitabı *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları* (1964) başlıklı kitabının daha başında toplumsal olgunun (*fact*) ne olduğu sorunuyla karşı karşıya kalır. Şimdiye kadar toplumsal olgudan —Comte da dahil— kabaca toplum içinde meydana gelen toplumsal olayların anlaşıldığını belirten Durkheim, bunun toplumbilimsel çalışmaya ışıktan tutan bir ayırım olmadığını belirtir. Toplumda meydana gelen her olayın belli bir ayırma tabi tutulmadan toplumsal olgu olarak toplumbilimin nesnesi olarak düşünülmesinin sosyolojiyi kendisine has bir araştırma nesnesinden mahrum bırakacağını söyler. Böylece sosyoloji içinde 'toplumsal olgunun' hazırda verili olarak algılanan toplumsal olaylardan ayrılması gerektiği ve bu ayırımın toplumsal olgunun 'algılama dışı' bir kuramı (kavramsallaştırmayı) gerektirdiği fikri —Comte'un karşı yöndeki bütün çabalarına rağmen kendi izleyicisi tarafından— sosyolojinin gündemine getirilmiş olur.¹⁰

9 Comte (1974: 39) bu konuda şöyle der:

Etrafımızdaki şeyler üzerindeki doğrudan doğal gücümüz çok zayıf ve ihtiyaçlarımızla çok orantısızdır. Ne zaman büyük bir şey yapsak, bu bize bir amilin diğer bir amil üzerinde etkili kılınması—çok zayıf dönüştürücü öğelerin bile geniş büyüklüklerdeki nedenlerin sonuçlarında bir değişiklik meydana getirmesini— sağlayan doğa yasalarının bilgisi sayesinde gerçekleşir.

10 Bu kavramsallaştırma girişiminin Comte'un 'öncülleyen teori' kavramından daha ötede bir girişim olduğunu söylemek gerekir. Çünkü, Comte'a göre 'öncülleyen teori' daha çok toplum olaylarını yöneten yasalara ve bu yasaların içeriğine yönelik yaklaşımlardan oluşur. Durkheim'in durumunda ise doğrudan doğruya bilgi nesnesinin 'ne'liğine ilişkin çok temel bir kavramsallaştırma söz konusudur. Bilindiği üzere Comte açısından, bilgi nesnesinin

Ancak, Comtecu gözlem, deney ve karşılaştırmanın önüne geçen ve onu öncülleyen bu kavramsallaştırmanın toplumbilimde o zamandan bu zamana süregelen nesnellik sorununu da gündeme getirdiğini söylemek gerekir. Burada sorunu yaratan şey, toplumsal olguların 'şeyler' olarak çalışılması gerektiğini söyleyen Durkheim ile toplumda meydana gelen bütün şeylerin toplumsal olgu olarak anlaşılmaması gerektiğini söyleyen Durkheim arasındadır aslında.¹¹ Çünkü Durkheim (1964: 3), bahsettiği olguların çok farklı ve belirgin özelliklere sahip olduğunu söyler: "[Toplumsal olgu] bireye dışsal olduklarından, ve onu kontrol edebildiklerinden dolayı, zorlama gücüne sahip eyleme, düşünme ve duyumsamalardan oluşur." Yani, herhangi bir toplumbilimin konusunu oluşturacak olan şeyler birey olarak insanın dışında, orada, ona rağmen varolan ve onun üzerinde zorlama gücüne sahip toplumsal oluşlardır. Bilginin birey olarak toplumbilimcinin ürettiği bir şey olarak ortaya konusu her ne kadar bilginin öznel olma tehlikesini arttırıyorsa da toplumsal olguların ve giderek toplumun kendisinin bireyden bağımsız kendi başına varlık sahibi (*sui generis*) olarak düşünülmesi, ve onun dayatmalarının bireyin özgür istenciyle biçimlendirdiği değer-yargılarına galebe çeceğinin kabul edilmesi, başlangıçta 'toplumsal olgunun' bizzat kendisinin bir kurama ihtiyaç gösterdiği düşüncesiyle gündeme gelen 'nesnellik' sorununu hak ettiğinden daha kolay bir çözüme kavuşturur. Bir anlamda felsefede ortaya çıkan 'özgür istenç'e karşı, onunla negatif etkileşime giren dışsal etki olarak toplumsal olgu, gücü açısından dışsal olduğu ve bireyin niyet ve isteklerini aştığı ölçüde 'nesnel'/'nesneleşmiş' (*objectified*) bir olgu olarak tanımlandığından, Durkheim açısından toplumun 'nesnel' bilgisi sorunu da ortaya çıktığı gibi çözülmüş olur. Ona göre nesnel olmak için yapılması gereken şey olguyu belirleyip, paranteze almaktan ibarettir.

Ancak, Durkheim'in fazla üzerinde durmadığı şey, bilginin öznesi olan insanın bir yandan toplumsal dünyada ortaya çıkan olguların yaptırıcı gücü altında inlerken nasıl olup da kendisini bu güçten kurtararak olguları parantez içine alabileceği sorusudur. Olguların *sui generis* varoluşunu kabul ettiğimizde onların etkilerini insanın kendi, bilinci ve bilgisi üzerinde de göstermesini, hem de bu etkinin çoğu zaman saptırıcı sonuçları olabileceğini varsaymak çok da yanlış olmayacaktır. Böylesine dış güçlerin etkisi altındaki bir kafa tanımlama işine girdiğinde ortaya çıkacak durum nesnellikten başka her şey olacaktır herhalde. Zaten bu nedenden dolayıdır ki Durkheim'in

'ne'liği pozitivist aşamada artık kurcalanması gereken, yöntemin kendiliğinden belirlediği verili bir durum olarak kabul edilir.

11 Sosyolojik yöntemin ilkesel kurallarını ortaya koyarken Durkheim (1964: 31, 35) ortaya koyduğu iki temel kuralın birbiriyle kaçınılmaz bir gerilim yarattığının farkında değildir bile. Birinci kural, olguların paranteze alınmasını ve böylece oldukları gibi görünmelerini sağlamak üzere bütün önkavramsallaştırmaların ortadan kaldırılması gerektiğini söyler ve böylece toplumbiliminde nesne ile onun bilgisi arasında insanın sahip olduğu *idealar*-dan arınmasını sağlayarak nesnelliğin temelnini atıyor görünürken; ikinci kuralda her toplumbilimsel çalışmanın öncelikle kendi çalışma konusunu *iyi tanımlaması* gerektiğini söyler. Durkheim'in (1964: 35) "nesnel olmak için tanımlamanın olguyla hiçbir zaman fikirlerle değil ama tersine olguya içkin (*inherent*) özelliklerle ilgili olması gerekir. Tanımlama olguları kendi doğalarına ait öğelerle karakterize etmelle, entelektüel bir ideale uygunluk çerçevesinde betimlememelidir," demesinden onun bizzat tanımlama eyleminin kendisinin ne kadar karmaşık bir süreç olduğu ve bunun başlangıçta öngörülen 'olguları şeyler olarak çalışma' işini ne kadar güçleştirdiğini görmediği sonucuna varılabilir.

pozisyonu sosyoloğun 'nesnel' bilgi üretme kapasitesi ve potansiyeli konusunda ikna edici olmaktan uzak kalır. Bu nedenle, pozitif bir bilim olarak doğa bilimleriyle aynı metodolojiyi paylaşması gerektiği düşünülen sosyolojinin, nesnelliğini toplumsal bilginin nesnesine tekabül yeti savı üzerine temellendirme projesinin çıktığını ve kabul edilebilirliğini yitirdiğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte doğa bilimlerindeki gibi kolaycılık nesnelliğini kuramayan sosyolojide¹², sosyolojiyi —ve onu meslek edinmiş erbabı— saygıdeğer kılma kaygısı nedeniyle nesnellik arayışlarının son bulmadığı görülür. Bu konuda ikinci büyük ve etkili çaba düşüncesinde pozitivist fikirlerin olduğu kadar neo-Kantçı fikirlerin, Alman tarihselci okulunun ve Dilthey ve Rickert'in felsefecilerin izlerini bulmak mümkün olan Max Weber'in rolü oldukça büyüktür (Özlem, 1990: 13). Felsefeden özellikle Kantçı ve neo-Kantçı etkilerle bilgi sürecinde aklın rolü konusunda fikir sahibi olan Weber, önerdiği yorumcu sosyolojisinde sosyal gözlemcinin kendisinin de sosyal olayların bir parçası olduğu yorumundan yola çıkarak, toplumbilimleri (*Geisteswissenschaften*)¹³ alanında değer-yargılarından bağımsız bir bilgi olamayacağını söyleyince nesnelliğin bu şimdye kadar tartıştığımız birinci anlamında kuruluşu da tehlikeye düşer. Kısacası, Weber'in bu hareketi sosyolojik bilginin hakikate olan iddiasını oldukça şüpheli bir konuma sokar. Bu durumda Weber'in Dilthey'dan alarak (Özlem, 1990: 29) bu açmaza bir çözüm olarak önerdiği 'anlamacı sosyolojisi'¹⁴ nasıl olup da bilginin hakikate yönelik nesnelliğini savlayacaktır?

Weber'in bu soruya verdiği cevap bizi sosyolojide nesnelliğin ikinci anlamına doğru götürür. Bir kere Weber'e göre insan davranışlarının kendi karakterleri gereği öznel olduğunu kabul etmek,¹⁵ bu davranışların gene de nesnel bir çalışmanın konusu yapılmasına engel olmaz.¹⁶ Bir kere anlamacı sosyolojinin getirdiği yeni yaklaşım gereği sosyoloji ve doğa bilimleri arasında bilgi nesneleri açısından niteliksel bir fark olduğunu öngörmek gerekir. Farklı bilgi nesneleri ise o nesneleri çalışan bilimlerce farklı yöntemlerin benimsenmesini zorunlu kılar. Olaylar arasındaki neden-sonuç

12 Bunun en belli başlı sebebinin toplumsal ve insana ilişkin bilginin eninde sonunda dönüp dolayı kendisi üzerine kıvrılma alışkanlığı olduğunu söyleyelim.

13 *Geisteswissenschaften* ve *Kulturwissenschaften* anlayışları konusunda bkz. Özlem, 1990.

14 İngilizce metinlerde bu terim 'yorumlamacı sosyoloji' (interpretative sociology) olarak geçmesine karşın, biz burada Almanca aslına (verstehende soziologie) daha uygun düşmesi nedeniyle 'anlamacı sosyoloji' terimini tercih ettik.

15 Politika ve bilimin sınırlarını tartışan Weber, pratik görüşlerin toplum bilimleri içine kolaylıkla girebildiğini söylüyor (1949: 61):

... sosyal bilimlerde belirli soruların ortaya konmasının dayanağı gerçekte her zaman pratik 'sorunlar' olmuştur. Bu nedenle, bilimsel bir sorunun varolduğunun kabul edilmesi, kişisel düzeyde özel olarak yönelinmiş motif ve değerlere sahip olmayla ilişkilidir.

16 Kritikleri fazla tatmin etmediğini bilse de Weber, daha sonraki bir yazısında bu iddiayı tekrarlayacaktır (1949: 11): Gerçekte söz konusu olan şey çok basit bir taleptir: araştırmacı ve öğretmen ampirik olguların (araştırdığı ampirik bireyin 'değere yönelik' davranışları da dahil olmak üzere) belirlenmesini kendi pratik değerlendirmelerinden (...) ayrı tutması. Bu iki şey birbirinden mantıksal olarak farklıdır, ve bunlara aynı şeylermiş gibi yaklaşılması birbirinden tamamen ayrı sorunların karıştırıldığını gösterir.

Bu yolla, şimdilik Weber'de de gene bilim adamlarının tarafsızlığı aracılığıyla —Durkheim'daki gibi— bilimsel nesnellikçe ulaşılmış oluyor ki, bu tutum Weber'in de sorunu Durkheim'da çözümediği halıyla bırakmış olduğundan başka bir anlam ifade etmez. Weber (1949: 72), bu tutumunu "Kültürün mutlak 'nesnel' bilimsel bir analizi yoktur..." diyerek daha da pekiştirir.

ilişkilerini evrensel genel-geçer yasalar olarak ifade etmeye ve böylece doğanın yasalarını açıklamaya çalışan doğa bilimlerinin tersine, sosyoloji yasalara bağlı olmayan ve herbiri kendi başına benzersiz olan toplum olayları karşısında bu olayları kendi tarihselliği içinde anlamaya çalışmalıdır. Onun akılcı (akla dayanan – *rational*) eylem teorisi çerçevesinde sosyolojinin asıl hedefi toplumsal aktörün (eyleyen öznenin) eylemini o eyleme neden olan ‘motifler’i çözerek anlamak olur (Weber, 1949: 72).

Anlaşılabileceği üzere toplumsal aktörün eylemini evrensel doğa yasaları yerine bu eylemin meydana geldiği toplumsal ve tarihsel koordinatlar içinde anlamak, eylemi gene bu koordinatlar tarafından belirlenen bir akla-uygunluk (*rationality*) eksenine oturtmak ve bu çerçevede anlamak (eylemin anlamını anlamak), ilk bakışta bilgi ve hakikat arasında ortaya çıkan nesnellik sorununa bir çözüm gibi görünse de aslında değildir. Bunun başlıca nedeni sosyoloğun bizzat kendisinin de böylesi bir toplumsal ve tarihsel koordinatlar evreni içinde var olmasından ibarettir. Yani, 20. yüzyılda ve Türkiye’de yaşayan bir sosyoloğun değer-yargıları bu koordinat tarafından belirleneceğinden, bu sosyoloğun 17. yüzyıl Osmanlı toplumu üzerine yapacağı bir çalışma ister istemez çalışmanın bilgi nesnesine hakim olan değer-yargılarından başka bir değer-yargısı grubunun etkisi altında biçimlenecektir.

Weber’in yaklaşımında (1949: 78) bu sorun gerçekliğin çok yönlü ve sonsuz olduğunun kabul edilmesi ve araştırmacının bu *sonsuz çeşitlilik* içinden *kendi ilgi alanına giren* olguları *kendi değer-yargıları* çerçevesinde seçtiğinin kabul edilmesiyle yeni bir boyut kazanır ve içinden çıkılmaz bir hal alır. Çünkü, yukarıda Durkheim tarafından ‘toplumsal olgu’ olarak nitelenen ve ‘şeyler’ olarak çalışılması gereken şeyler burada karşımıza verili olgular olarak değil, araştırmacının kendi toplumu ve tarihi içinde beliren değer yargılarının kurmacaları (*constructed fiction*) olarak çıkarlar. Bilgi nesnesinin araştırmacının değer-yargılarına göre ‘seçilmiş’ olmasına, yani bilgi nesnesinin seçilmesindeki öznelliğe ve hatta bilgi nesnesinin kendi değer-yargılarının etkisi altındaki araştırmacının *kurmacaları* olarak belirmesine rağmen Weber’in seçimdeki öznellik bir kere seçilmiş olan olguyu nesnel çalışmaya engel olmaz şeklindeki yargısı (*judgment*) bizi içine düştüğümüz nesnellik sorunu karşısında biraz rahatlatıyor görünse de bunun sorunu çözdüğüne ikna olmak güçtür. “Kültürün mutlak bilimsel bir analizi yoktur”, diyen Weber’in bunu şu sözlerle temellendirmesine şaşmamalı (Weber: 1949: 57):

Bilgi ağacını tatmış olan bir dönemin kaderi dünyanın anlamını ne kadar mükemmel olursa olsun onun analizinden öğrenemeyeceğimizi bilmek zorunda olmasıdır; bunun yerine kendisi bu anlamı yaratmak durumundadır. [Böylesi bir dönem,] Yaşam ve evren hakkındaki genel görüşlerin asla artan ampirik bilginin ürünleri olamayacağını, ve bizi böylesine sürükleyen en yüksek ideallerin her zaman, bizimkilerin bizim için kutsal oldukları kadar başkaları açısından aynı derecede kutsal olan diğer ideallerle mücadele içinde biçimlendiklerini anlamak zorundadır.¹⁷

17 İtaliye bana aittir.

Kültür kavramının bir değer kavramı olduğunu ve ancak biz onu değer-yargıları-
la ilintilendirdiğimizde (yani sonsuz sayıdaki öge arasından değer-yargılarına göre
bir seçim yaparak kültürel gerçekliği düzenlediğimizde) bir ampirik gerçeklik olarak
ortaya çıkabildiğini söyleyen Weber'in (1949: 76) yaklaşımına göre hakikate nes-
nel ve tam olarak uygun düşen bir bilgi olanaklı değildir. Böylece nesnelliğin birin-
ci anlamda mümkün olamayacağını ortaya koyan Weber, nesnelliğin ancak ahlaki
tarafsızlık sayesinde mümkün olduğunu söyleyerek ona meslek ahlakı çerçevesinde
yeni bir anlam yüklenmesi gerektiğinin işaretini verir. Bu ikinci anlamında nesnellik
özneler-arası alanda aynı çağı ve toplumu yaşayanlar arasında paylaşılan ortak değer
yargılarının varolduğu varsayımında kendi olanaklılığını bulur. Buna göre, ortak de-
ğer-yargıları sonsuz yüzlü gerçekliğin hangi parçasının *önemli* olduğunu sosyal ve
tarihsel olarak toplumun ve dönemin —ve dolayısıyla da o toplum ve dönemde
yaşayan bütün toplumbilimcilerin— önüne koyar. Kısacası, değer-yargılarının be-
lirli bir toplumda ve tarihsel dönemde o toplum üyelerince ortaklaşa benimsenmesi,
bilgi faaliyetinin, üzerinde hakikate yönelik bir iddia geliştirebileceği özneler-arası
bir zemin sağlamaktadır. Ancak, öncekinden farklı olarak burada vurgu bilgi-haki-
kat ilişkisi üzerine değil, özneler-arası alanda ortaklaşa paylaşılan değer-yargılarının
herkesin gerçekliği aynı (ya da benzer) şekillerde anlamasını (kurmasını) sağlayacağı
beklentisi üzerine yapılmıştır. Böylece, bilgi-hakikat sorunundan kurtarılmış olan
nesnellik özneler-arası bir uzamda görelî/tarihsel bir geçerliliğe (meslek ahlakına)
kavuşur. Bununla birlikte, bu yeni tür nesnelliğin pozitivistizmin ortaya koyduğu nes-
nellik anlayışında da olduğu gibi kendisini 'toplumsala' (özneler-arası alana) taşı-
yan özne ile onun bildiği nesne arasında eşitsiz bir ilişki kurmaktan kurtardığını ve
hatta kurtarmak istediğini düşünmemek gerekir. Bu özneler-arası yeni nesnellik bir
yandan özne-nesne ilişkisini eşitsiz olarak kurmaya devam ederken, eskisindekinin
tersine onu tek yönlü olmaktan çıkarır ve eşitsiz de olsa karşılıklı bir etkileşim süreci
olarak ortaya koyar. Ne ilerleme!

Comtecu ve Durkheimci pozitivist nesnellik anlayışı çöktükten sonra bu görüşün
giderek yaygınlık kazanmasından (fenomenolojik sosyoloji, Touraine'in pozitivist
sosyolojisi, vb.)¹⁸ anlaşılacağı üzere kendisini bir özne olarak düşleyen ve dış dünyayı
'anlamaya/yorumlamaya' çalışan sosyolog, bu dünyadan etkilendiğini kabul etmek
zorunda kalmakla birlikte, ürettiği bilgisinin hakikate olan ilgisini tamamen kaybet-
mek istememektedir. Weber'den sonra geline nokta toplumbilimlerinde (sadece
onda değil aslında diğer bilimlerde de) nesnelliğin ancak özneler-arası alanda kuru-
labilen bir şey olduğu söylenebilir. Nesnellik açısından bakıldığında ise özneler-arası
alanın iki farklı boyutu olduğu görülecektir. Bunlardan birincisi üzerinde iletişimin
sağlandığı dildir. Önceden de gördüğümüz gibi üretilen her bilgi belli bir amacı
gerçekleştirmeye, insanın belli bir edimi gerçekleştirebilmesine yöneliktir ve bunun

¹⁸ Pozitivist sosyolojinin genel bir tartışması için bkz. Giddens, 1978.

önkoşulu bilginin iletilebilir bir şey olarak formüle edilmesidir. Bilginin iletilebilir bir şey olarak formüle edilmesi bizzat bilgi nesnesinin kendisinin de tanımlanması ve bu tanımın öznel-arası alanda paylaşılmasını/anlaşılmasını gerektirdiğinden bizzat bilgi dünyasının kendisinin de kurulması anlamını taşır.¹⁹ Bu ise ancak öznel-arası alanda öznelin birbirleriyle temasını/iletişimini sağlayan dilde gerçekleşir. İkincisi ise yöntem ve yöntemin nesnelliği sorunuyla ilgili olup yöntemin belirlenmesi ve uygulanmasında yerleşik kabuller ve meslektaş uyumuna öncelik verir. Burada önemli olan artık herhangi bir yöntemin herhangi bir bilgi nesnesinin 'hakikatine' uygun olup olmaması değil, o ya da benzer bilgi nesnesi üzerine çalışan meslektaş bilimadamlarının çalışma yöntemi konusunda gösterdikleri uyumdan kaynaklanan yerleşik kabullere göre bilgi üretilmesidir.

Aslında, nesnelliğin öncelikle sosyal bilimlerde sonra da giderek artan oranlarda bütün bilimlerde böylesi dar ve göreceli bir alana sıkışıp kalması başlangıçta bilimlerin vaad ettiği bilgi standartlarının çok altında kalmış olduğundan başka bir anlam ifade etmez. Şeylerin hakikate uygun bilgisini üretmek hedefiyle yola çıkan bilimler (sadece sosyal bilimler değil) geline nokta şeylerin üzerinde anlaşmaya vardığımız haliyle ortaya çıkan *görüngülerinin* bilgisini üretmekle yetinmek zorunda kalmışlar gibi görünüyor. Bu ise, Weber'in bütün çabasına ve uyarılarına rağmen bilimsel faaliyetten ayırmakta güçlük çektiği 'olayların akışına uyarak siyasi müdahalede bulunmaktan' öte bir şey değildir.

Sonuç tatmin edici olmaktan ve bu konuda herhangi bir umut vaad etmekten bu denli uzak olmasına rağmen bu iddianın bir türlü bir kenara atılmasının altında yatan nedeni bir disiplin olarak sosyolojinin (ve genel olarak bilimlerin) toplumsal rolünde aramak yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, sosyolojinin isim babası olan Comte'un sosyolojisi şiddetli sarsıntılar (devrimler) döneminden sonra toparlanmaya çalışan toplumda bir mühendislik sorunu olarak ortaya çıkmıştı. Zaten Comte'da pozitif bilginin birinci işlevinin 'işe yararlık' olduğunu defalarca vurgulamıştı. Bu durum, kendi başına bilimlerin ve onların ne son ve mükemmeli olan sosyolojinin daha doğuşundan itibaren bir bilgi sorunu olarak biçimlenmediği gerçeğini ortaya koyar. Tersine, sosyolojide (ya da kültür bilimlerinde) durmadan gündeme gelen 'düzen' sorununun da ortaya koyduğu gibi, onun işlevi —'anlamacı sosyolojinin' de fazla üzerine gitmeden işaret ettiği gibi— bir kaos olarak düşünülen toplumda anlamın ortaya

19 Bu konuda Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1962) isimli kitabında dünyanın dünyasallığının kurulmasında dilin rolü konusundaki görüşleriyle bir karşılaştırma yapmak ilginç olacaktır. Habermas ve Derrida'nın dil üzerine görüşlerini hatırlamak da ayrıca aydınlatıcı. Özellikle Derrida, her ne kadar epistemolojik açıdan yukarıda sayılan sosyologlardan çok farklı bir konumu benimsese de erken döneminde yazdığı *Of Grammatoloji* isimli kitabında (1976: 76-77) dili içinde nesnenin kurulduğu ve nesnenin nesnel bilgisinin, hakikatin elde edilebilmesinin olası olduğu tek alan olarak betimliyor. Dili öznel-arası alanda benlikten ötekine doğru uzanan, ve böylece benin —ve ötekinin— olası aşkınlıklarının tek mekanı olarak gören Derrida'ya göre, dil, ... mutlak ideal Nesnelliğin ve *hakikatin* kendisinin vazgeçilmez alanı (*medium*) olanaklılık koşuludur. (...) Konuşma (*parole*) artık sadece, kendisi olmaksızın, bir nesnenin zaten oluverdiği, kendi ezeli (primordial) saflığında yakalanmış, bir şeyin ifadesi (*Aussprechung*) değildir: konuşma nesneyi oluşturur, ve hakikatin elle tutulur (*concrete*) hukuki koşuludur.

çıkmasını sağlayan düzeni 'kurmak' olarak belirir. Nesnel olduğu iddiasıyla ortaya atılan ve böylece kendisine fazladan bir güç ilavesinde bulunulan 'toplumsal olayların bilgisi', tıpkı Weber'in işaret ettiği ve Foucault'nun da onayladığı²⁰ gibi gerçekliği kurmakta kendisiyle mücadele içinde olan diğer hakikat iddialarıyla mücadele içinde var olur ve ancak bu mücadelede galebe çaldığı ölçüde kendisini hakikat (hakikatin ta kendisi) olarak kurar ve onun/kendisinin tarihsel/dönemsel anlamını yaratır. Bu, tam da Nietzsche'nin bahsettiği güç istenci değil de nedir?

²⁰ Foucault, *Power/Knowledge* (1980) isimli derleme kitabında yer alan "İki Ders" (1977) başlıklı ders notlarında kapitalist toplumda ortaya çıkan yeni türden gücün kendisini ve hakikati bilgi aracılığıyla kurduğunu savunur.

Kaynakça

- Althusser, Louis, 1984 (1974), *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Birey ve Toplum, Ankara.
- Comte, August, 1974 (1830-42), *The Positive Philosophy*, AMS Press, New York.
- Derrida, Jacques, 1976 (1967), *Of Grammatoloji*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Durkheim, Emile, 1964 (1895), *The Rules of Sociological Method*, Free Press, London.
- Foucault, Michel, (1977), "Two Lectures", *Power and Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, The Harvester Press, Sussex.
- Giddens, Anthony, 1978, *Positivism and Sociology*, Heinemann, London.
- Habermas, Jürgen, 1987 (1968), *Knowledge and Human Interests*, Polity Press, Oxford.
- Heidegger, Martin, 1962 (1926), *Being and Time*, San Harper Fransisco, New York.
- Özlem, Doğan, 1990, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Weber, Max, 1949 (1904), "Objectivity in Social Science", Shils, Edward A. ve Henry A. Finch (düz.), 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press, New York içinde, sh. 49-112.
- Weber, Max, 1949 (1917), "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics", Shils, Edward A. ve Henry A. Finch (düz.), 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press, New York içinde, sh.1-47.

*FELSEFE, BİLİM,
EĞİTİM*

ve

*EDEBİYAT ÜZERİNE
SOSYOLOJİK*

ve

*FELSEFİ
YAKLAŞIMLAR*

Eleştirel Felsefe'ye Fichte'nin Yanıtı: Nova Scientia Olarak Felsefe ya da Wissenschaftslehre

Güçlü Ateşoğlu¹

Felsefe tarihinde filozofların, kendilerini önceleyenlere bir yanıt niteliğinde düştükleri kendi felsefelerini, diğerlerinden apayrı bir biçimde 'yeni bir felsefe' ya da 'yeni bir bilim' diye sunmaya eğilimli oldukları açıktır. Bacon'ın *Novum Organum*'u, Vico'nun *Nouva Scienza*'sı bunlardan birkaçıdır. Johann Gottlieb Fichte'nin, Alman İdealizmi'nin kendi uğrağında Kant'ın Eleştirel Felsefe'sini bütünlüklü bir sisteme, bir başka deyişle, transendental idealizmi idealist metafiziğe dönüştürmeye çalıştığı bilinir. Yaşamı boyunca oluşturmaya çalıştığı ve en önemli eseri olan *Wissenschaftslehre*, böyle bir girişimi amaç edinmektedir. Fichte bu eserinde, felsefeyi bir 'bilim' olarak kurmaya, onu her türden 'bilgelik sevgisi'nden ayırt etmeye çalışır. Bu istek, aynı zamanda kendisinden sonra gelen ve Alman İdealizmi'nin doruk noktası olarak bilinen Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in felsefe anlayışını da yansıtmaktadır. Bu bağlamda, felsefenin bir 'bilgelik sevgisi' mi olacağı, yoksa 'bilim' olarak mı kalacağı tartışmalıdır. *Tinin Fenomenoloji*'sinde vurgu, 'saf aklın eleştirisi'nden 'saf aklın bilimi'ne kaymıştır. İşte tam da bu noktada, Hegel felsefesine geline yolda Fichte'nin felsefeyi bir bilim olarak kurma girişimi olan *Wissenschaftslehre*, yeni bir bilimdir. Peki bu bilimin, eş deyişle *Wissenschaftslehre*'nin diğer tek tek bilimlerden farkı nedir ve hangi öncüllerle ya da ilkelerle *Wissenschaftslehre* yeni bir bilim olup, tüm bilgilenme biçimlerine ve tek tek bilimlerin nesnelerini ele alış şekillerine göre önsel ve onları koşullayan niteliktedir? Bu çalışmada bu ve benzeri türde sorulara yanıt verilmeye çalışılacak; son olarak ise, kendisinden sonra gelen Friedrich Joseph von Schelling'in *Wissenschaftslehre*'ye eleştirisi ele alınarak, bu eleştiri temelinde yükselen felsefe-tarih ilişkisinin ne menem bir ilişki olduğu kısaca açıklanmaya çalışılacaktır.

Kant'ın, felsefede kendisinden önceki anarşiye bir son verdiği, Schelling'in deyişle felsefedeki ilkesizliği ortadan kaldırdığı ve bu sayede de, iflâh olmaz

kuşkuculuk ve sensualizme karşı insan bilgisindeki genelliği ve zorunluluğu savunduğu bilinir. Kant'ın esas tarihi etkisi, onun felsefeyi özneye yöneltmesinde yatmaktadır. Böylece tek bir tözde yiten özne anlayışı, kendine yeni bir temel ve dayanak bulmuştur. Öznenin asıl ayırt edici tarafı, bundan böyle onun özgürlüğü ve otonomisidir.

Fichte, Eleştirel Felsefe'nin görevi için şunları söyler:

Eleştirel felsefenin görevi, zihnimizde beliren her şeyin, zihnin kendisinin temelinde tam olarak açıklanabileceğini ve kavranılabileceğini göstermektir. Eleştirel felsefe, akla aykırı bir soruyu yanıtlamayı tahayyül dahi etmez. Bu felsefe, bize içinden kaçamayacağımız döngüyü işaret eder. Öte yandan, bu döngünün içinde bizi tüm bilgimizin en büyük tutarlılığıyla donatır.²

Fichte, Kant'ın felsefesine özsel olanın, insan aklının kapatıldığı bu döngünün keşfi olduğunu belirtir. Ancak bundan sonraki süreçte *Transendental İdealizm*'in yolu, Kant'ın kendinde-şey [*Ding-an-sich*] kavramının ortadan kaldırılması ile *Mutlak İdealizm*'e doğru evrilecektir. Ne var ki bu evrilme sürecinin ilk başlatıcısı, sanıldığı gibi Fichte değildir. Her ikisi de yaklaşık olarak aynı tarihler içinde boy göstermiş olsalar da, Kant ve Fichte'nin felsefelerinin gerçekten de çağın tinini yakaladığı dönemler arasında Reinhold, Jacobi, Hamann, Schulze ve Maimon gibi önemli düşünürlerin, öğretileriyle yeni ortaya çıkan düşünce iklimine önemli birçok etkileri olmuştur. Bu bağlamda en önemli etkilerden biri, kendinde-şeyin ortadan kaldırılması düşüncesidir. Buna yönelik gereksinim, daha önce Reinhold, Jacobi ve Maimon tarafından dillendirilmiştir. Ne var ki Jacobi, Maimon ve Schulze'nin eleştirilerinden Fichte'nin oluşturmaya çalışacağı felsefe, Reinhold'un 'yalın bir ilk ilke' üzerinde temellenen bir sistem için çağrısına karşılık olacak ve kendinde-şey'in daha güçlü bir eleştirisini ortaya koyacaktır:

Kendi başına şey [ya da kendinde şey], pek belirsiz bir şey olduğu ve öyle varolamayacağı için, bir sonraki adım hiç tartışmasız, geriye sadece öznenin, Ben'in geriye kalmasıdır (zira nesneyi bir şey, gerçek bir şey yapan şey, öznenin gelmektedir). Bu adım, Fichte tarafından atıldı ve şu söylendi: Ben, yegâne tözdür; hem de her bir Ben'in yegâne tözüdür.³

Kant sonrası dönemin yukarıda adlarını anmış olduğumuz önemli düşünürleri arasında, doğa ile akıl, özne ile nesne arasında getirilen Kantçı ayrımın yarattığı dualizmin kökleri transendentalizmde aranmaya başlamıştı. Fichte'nin, ona hiçbir şey eklenmemiş saf bir 'öznel' ilkesinden başlaması ve bundan yola çıkarak varlığı çıkarsaması; dahası, 'kendinde-şey' kavramını bütünüyle reddetmesi ve nesneden değil, mutlak öznenen başlayarak kendi sistemini ortaya koyması, böyle bir 'detransendentalizm', eş deyişle 'transendentalizmin sökümlü'

2 J.G. Fichte (2006) "Aenesidemus'un Eleştirisi", çev. Özlem Barın, *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay.

3 F.W.J. von Schelling (2006) "Kant-Fichte", çev. Ali İrgat, *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde. Schelling'in Fichte'nin felsefesi için yukarıdaki sözleriyle paralellik içinde daha sonra bu ifadeyi, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde "tözün bir özne, öznenin bir töz olduğu" biçimiyle yeni baştan göreceğiz.

için Kant sonrası felsefî hareketin gerekli isteği kendisinde fazlasıyla bulmasına katkıda bulunmuştur.

Kant'tan Fichte'ye gelen yolda, Eleştirel Felsefe'nin yandaşlarının hemen hemen tümünde ortak olan bir düşünce vardır ki, bu düşünceye göre bir kişi, Eleştirel Felsefe'yi bir bilim olarak kurmayı başarmış ya da en azından, böyle bir başarının yolunu en iyi şekilde hazırlamıştır.⁴ Bu kişi, yukarıda adını anmış olduğumuz Karl Leonard Reinhold'tur. Reinhold'a göre felsefe, şimdiye dek en yüksek ve evrensel olarak geçerli bir ilk ilkedен yoksundur ve ancak böyle bir ilke sayesinde felsefe, bilim hâline gelebilir. Reinhold bu kavramı, *Temel Felsefe* [*Elementarphilosophie*] adlı eserinde merkezî öneme sahip bir kavram olarak kullanıyordu. Bu kavramla, 'edilgin sezgi yetisi' ve 'etkin anlık yetisi' olmak üzere, zihnin iki ana yetisi olduğunu söyleyen ve bilginin kaynağı olan bu iki yetinin, ortak bir kökten kaynaklanabileceğine ilişkin 'spekülasyon' yapılabileceğini, ancak bunun bizim tarafımızdan mutlak surette bilinemez bir şey olacağını söyleyen Kant'a karşı gelmiş; dahası, bu ortak kökün 'tasarım kavramı' olduğunu söyleyerek, sezgi ve anlık yetilerini bu kavramda temellendirmeyi denemiştir. Böylece Reinhold, "...transendental felsefenin, her şeyin türetilebileceği yalın, kendinden-kanıtı olarak kesin ve 'mutlak ilk ilke' üzerinde temellenen çıkarsamacı bir sistem formunda yeniden biçimlenmesiyle gerçekten 'bilimsel' olabileceğini belirtmiştir."⁵ Fichte şöyle der:

... Kant'ı izleyerek Reinhold, felsefenin kendi bütünlüğü içinde tek bir ilk ilkeye dayandırılması gerektiğine ve insan zihninin edimde bulunmasını sağlayan kalıcı kiplerin bir sisteminin, sistemin mihenk taşı keşfedilmedikçe keşfedilemeyeceği olgusuna felsefî aklın dikkatini çekerek ölümsüz bir hizmet yerine getirdi (Reinhold olmasaydı felsefî akıl, Kant'ın sisteminin ayırt edici özelliğini dahi keşfetmeden, belki de uzun süre kendini Kant üstüne tekrar tekrar yorum yapmakla meşgul ederdi, çünkü bu, kendi keşfi için kendi yolunu açığa sermeyen biri tarafından keşfedilemezdi). Reinhold'un, kendi namına bizim için açmış olduğu yoldaki ilerlemelerin şunu açığa çıkaracağını farz edelim: Tüm şeylerin en dolaysız olanı, 'Ben varım', aynı zamanda sadece Ben için de geçerlidir; Ben-olmayanların hepsi, yalnızca Ben içindir; yalnızca bir Ben ile ilişkisi aracılığıyla Ben-olmayan, bu a priori varlığın tüm belirlenimlerini elde eder.⁶

Fichte'nin projesi, Ben'in etkin bir şekilde kendisini oluşturan karakterinin yeni bir değerlendirmesi ve Reinhold'un öngörmüş olduğu çizgi doğrultusunda transendental felsefenin yeni bilimsel sisteminin inşâsı tasarısıdır. Ancak Fichte, başlangıç noktası olarak tasarım kavramını almamaktadır; aksine onun başlangıç noktası, Ben'in kendini üretme edimidir ve bu bağlamda amaçlanan şey, teorik Ben (anlık) ile pratik çabalayan Ben arasındaki ilişkinin yeni ve derin bir kavranılışının ortaya

4 J.G. Fichte (2006) "Aenesidemus'un Eleştirisi"

5 Güçlü Ateşoğlu (2006) "Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde.

6 J.G. Fichte (2006) "Aenesidemus'un Eleştirisi"

koyulması olacaktır. Böylelikle, ‘aklın huzur bulduğu hiçbir yerin tekin olmadığı’ önerisinde bulunan kuşkucular karşısında tam anlamıyla bir temellendirme sağlanarak, bilincin olanaklılığı açık ve seçik bir şekilde gösterilecektir.

Fichte’nin tüm ömrünü vakfettiği *Wissenschaftslehre*’nin Almanca’daki karşılığı, dar anlamda bilim kavramının ötesine ulaşır; ve terimi bu anlamda, ‘tüm bilgilenmeyi olanaklı kılan bilgilenme’, ‘bilginin bilgisi’, ‘bilimin bilimi’ ya da *Bilim Öğretisi* diye çevirmek daha doğru olacaktır. Fichte’nin terimi bu şekilde kullanmasındaki amacı, felsefeyi bir ‘bilgelik sevgisi’ olmaktan kurtarmak iste-yerek ona yeni bir isim önermek ve onun bundan daha fazla bir şey olduğunu, ‘kesin ve sistematik bir bilim’ olduğunu göstermektir. Bunun dışında daha dar anlamda *Wissenschaftslehre*, o güne kadar ortaya çıkmış olan felsefeleri idealizm ve dogmatizm şeklinde iki temel kategoriye ayıran Fichte için, ‘transendental idealizm’in ya da ‘Eleştirel felsefe’nin yeni adıdır.

Fichte’nin bu yeni projesi, felsefe kavramını yeni baştan inşâ etmeyi ve pratik felsefeyi yepyeni bir tarzda ve ilk ilkelerini kurarak oluşturmayı amaç edin-mekteydi. Bu yeni projede, “bilim nasıl mümkündür?” sorusu sorulmaktadır ve buna yanıt vermenin ise, ‘bilimin kendisinin bir bilimi’nin ya da ‘Bilimsel Bilgi Öğretisi’nin [*Wissenschaftslehre*] işi olduğu belirtilmektedir. Peki ama, böyle bir bilimin kendisinin bilimini yapmak mümkün müdür? Bunu olası kılan temel-lendirmenin kendisi ne menem bir şey olacaktır? “Bilimin bilimi” kavramının analizi, önerilen yeni bilim için ‘mutlak kesin’ ilk ilke gereğini ve genelde ‘ilk ilke’lerin, özelde ise ‘mutlak kesin’ olanların karakteri üzerine bir dizi refleksiyon-u harekete geçirme talebini ortaya çıkarmıştır. *Wissenschaftslehre* kavramı üzerine daha ileri refleksiyon, onun formu ve içeriği arasındaki ilişkinin bir dü-şüncesine ve de önerilen bilimin biliminin tutarlılığının, biricikliğinin ve tamlı-ğının gösterilmesi ile ilgili problemlerin bir ele alınışına yol açar. Burada incelen diğer konular, önerilen bilimin bilimi ile diğerleri –mantığın da dahil olduğu özel bilimler– arasındaki ilişki ve bu türden bir bilimle insan bilgisi sisteminin kendisi arasındaki ilişkiyi içerir.⁷

Bu minvalde, bilimin biliminin gerçekleştirilebilmesi için diğer bilimlerin form ve içeriklerinden farklı olmasına rağmen onlarla ilişkisinde belirleyici konumda olacak; aynı zamanda da onları olanaklı kılacak bir form ve içeriğe sahip Bilim Öğretisi gereklidir. Böylelikle diğer bilimlerin empirik bilinç edimleri ile onun-kinin ilişkisini ortaya koymak, *Wissenschaftslehre* ile tek tek bilimlerin ilişkisini ortaya koymak anlamına gelecektir.

Her şeyden önce Fichte’ye göre bilim, birlikli ve bütün olmak zorundadır. Bilim,

7 J.G. Fichte (2006) “*Wissenschaftslehre* Kavramı ya da ‘Felsefe’ Olarak Anılan Kavram Üzerine”, çev. Meryem Uçar, *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde.

kendi içinde birçok önermeden oluşan bir yapıdır. Peki bu çoklu ve kendi içinde büyük ölçüde ayrılan çok sayıda önerme, nasıl ve ne şekilde tek bir bilim, bir ve aynı bütün olabilir? Fichte'ye göre olabilir, çünkü

... tekil önermeler kendi başlarına bilimsel değildiler, ancak bütün bağlamında –kendi konumlarının bütün içinde ve bütünle ilişkisi yoluyla– bilimsel oldular. Ne var ki, sadece parçaları birleştirmek suretiyle bütünün parçalarında daha şimdiden mevcut olmayan bir şeyi asla üretemeyiz. Dolayısıyla, eğer birbirine bağlanmış olan önermeler arasında kesin bir önerme olmasaydı, bu önermelerin birbirine bağlanmasıyla üretilen bütün de kesin olmayacaktı.

Sonuç olarak, en az bir önerme kesin olmak zorundadır ve bu önerme kesinliği diğer önermelere, deyim yerindeyse, aktarır. Şöyle ki; ilk önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde o zaman ikinci önerme de kesindir, ikinci önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde, o zaman üçüncü önerme de kesin olur, vs. Bu şekilde, kendi içlerinde belki de çok farklı olan önermeler ortak bir kesinliği paylaşmaya başlayacaklar ve böylelikle sadece bir bilimi oluşturacaklardır, çünkü önermelerin hepsi aynı kesinliği sahip olacak[tır].⁸

Buradan Fichte'nin çıkarttığı sonuç şudur: Birbirine bağlanmış önermeler arasında en az bir önerme vardır ki, o kesindir ve bu kesinliğini diğer önermelere aktarır. Böylelikle, doğası gereği birçok önermeden oluşan bilimin kendi içindeki bütünselliği ve bu bütünün kesinliği de sağlanmış olur. Bunun yanı sıra söylenmesi gereken şudur ki; kendi kesinliğine diğer önermelerden bağımsız olarak sahip olan bir önerme, diğerlerinin kesinliğine bağlı değil ve onlarla ilişkisinden önce onlardan bağımsız olarak kesin bir önermedir. Bu ise, *ilk ilke* olarak adlandırılır. “... Her bilim bir ilk ilkeye gereksinim duyar ... Dahası, bir bilim bir ilk ilkeden daha fazlasına sahip olamaz, çünkü birden fazla ilk ilkeye sahip olmuş olsaydı, bir değil birkaç ayrı bilim olurdu.”⁹

Buradan çıkan sonuca göre, tek tek bilimsel sistemler var ve bu sistemleri sistem yapan, eş deyişle kesinlikli ve bütünlüklü kılan ilk ilkeler bulunmaktadır. Bu ilk ilkelerin kesinliğini kabul ettiğimiz takdirde ancak diğer önermelerin de kesinliklerini kabul edebiliyoruz ve ilk ilkelerin kesinliği ise, diğer önermelerin kesinliğinden türetilebilir bir şey değildir. Peki o zaman, bu ilkelerin kesinlikleri için teminat nedir, bir başka deyişle, bu ilkeler kesinliklerini nereden türetirler? Fichte'ye göre bu soruya yanıt vermek zorunda kalacak olan, genel olarak bilimin bilimidir, yani *Wissenschaftslehre*'dir.

... Bu bakımdan Wissenschaftslehre iki şey yapmak zorundadır. Her şeyden önce ilkin, ilk ilkelerin olanaklılığını belirlemek, bir şeyin nasıl, ne düzeye dek, hangi koşullar altında ve belki de ne derecede kesin olabileceğini ve 'kesin olma' deyiminin ne ifade ettiğini göstermek zorundadır. İkinci olarak ise, olanaklı tüm bilimlerin ilk ilkelerini kanıtlama gibi özel bir görevi –ki bu, bilimlerin kendilerinin yapabileceği bir şey değildir.¹⁰

8 A.g.y.

9 A.g.y.

10 A.g.y.

Wissenschaftslehre'nin kendisinin, Fichte'ye göre bir *bilim* olduğunu söylemiş ve herhangi bir bilgi disiplininin *bilim* olabilmesi için de öncelikle *ilk ilke*yle başlamak zorunda olduğuna işaret etmiştik. Böyle bir öneriye devamında, *Wissenschaftslehre*'nin de bir *ilk ilke*yle başlamak zorunda olacağı açıktır; ancak bir farkla: Tüm bilimlere önsel bir bilimden bahsediyorsak ve tüm bilimleri onun temellendirdiğini göstermek istiyorsak, onun *ilk ilkesi* başka bir bilim tarafından koşullanamaz ve temellendirilemez. Çünkü eğer böyle olsaydı, o zaman *Wissenschaftslehre*'yi temellendirmek için de bir başka *Wissenschaftslehre* gerekecekti. Hâl böyle olunca,

... onun aracılığıyla tüm bilimlerin ve bilginin ilk ilkesi olan bu ilk ilke basit bir şekilde ispatlanamaz. Başka bir deyişle, bu ilk ilke geriye, onunla ilişkisinde kesinliğinin apaçık olacağı, daha yüksek bir ilkeye götürülemez. Ancak bu ilk ilke tüm kesinliğe temel oluşturmak zorundadır. O hâlde kendisi de şüphesiz kesin olmak zorundadır: Kendinde, kendi aracılığıyla ve kendisi için kesin olmalıdır.¹¹

Fichte'nin bu önerisinde, bilimi oluşturan diğer tüm önermelerin, kesinliklerini, kesinliği için başka bir şeye ihtiyacı olmayan o önermeden alacakları apaçıktır. Ancak bu anlamda onlar da kesin olacaklardır. Bu noktayı biraz açarsak: Eğer *Wissenschaftslehre* tek tek bilimlere önsel olaksa ve onun ilk ilkesi koşulsuzca mutlak ilk ilke olacak ve diğer tüm bilimlerin önermelerini belirleyecek ve koşullayacaksa, diğer tüm bilimlerin önermelerinin de onun içinde belirli bir yeri olmalı; bunun yanı sıra, bağlı bulunduğu o bilimin içinde de gösterilebilmelidirler.

Tüm diğer önermeler, bir bakıma bu ilk ilkeye eşit oldukları gösterilebileceğinden kesin olacaklardır. Ancak bu ilk ilke sadece kendisine eşit olduğu için kesin olmak zorundadır. Diğer tüm ilkeler, ancak ilk ilkedен türetilmiş dolayımli bir kesinliğe sahip olacaklardı; ilk ilkeyse; dolayimsız bir kesinliğe sahip olmak zorundadır. Tüm bilgi, bu ilk ilkeye dayanır ve bu ilkeye dayanmayan bir bilgi kesinlikle mümkün değildir. Ne var ki, ilk ilkenin kendisi hiçbir bilgiye dayandırılmaz, o genel olarak bilginin ilkesidir. İlk ilke mutlak olarak kesindir başka bir deyişle o kesindir, çünkü kesindir.¹²

Bunun anlamı, onu önceleyen, ona varoluş imkânı veren nitelikte bir ilkenin olmamasıdır. O, *sui generis* belirleyici olandır, belirlenen değil. Bu yüzden de diğer bilimleri temellendiren bir yapıdadır ve de onun kesinliği, sistemin üstünde inşa edildiği tüm önermelere yayılır. Bütün sistem, bu yalın ve 'kendinden-kanıtlı' [*self-evident*] ilk ilkedен elde edilmelidir. *Wissenschaftslehre*'nin bu mutlak ilkesi "Ben, Ben'im"dir. Bu 'Ben', sistematik bir bütün olarak insanî bilgiyi temellendiren kaçınılmaz bir ilke olarak görünür. Çünkü Ben'i atarsak geriye hiçbir 'bilis' [*cognition*] kalmaz. Bu bilis ister 'duyusal' [*sensitive*], ister 'düşünsel' [*intellectual*]; ister 'pasif', isterse 'aktif' olsun; Ben, bütün bilinç hâllerinde ortaya konur.

11 A.g.y.

12 A.g.y.

Kant'ın olanaklı tüm deneyimin sentetik birliğinin temeli olarak görmüş olduğu Ben'in bu çok anlamlılığı ve her yerde bulunabilirliği, bilginin elde edebildiği her çeşit birliği, tutarlılığı ve sistematikliği sağlamada Ben'in işlevine sıkı sıkıya bağlıdır. Böylece Ben, olanaklı tüm biliş etkinliklerinin zorunlu koşuludur.

Burada bir parantez açar ve konumuz olan *Wissenschaftslehre* ile diğer bilimlerin ilişkisine yeniden dönersek, ilk olarak şunu söyleyebiliriz: *Wissenschaftslehre* bir tek şeyi açıklamaya çalışır. O da, insan bilgisinin genel bir sistemini açıklama işidir. Bunu yaparken o, zihnin genetik (kökensel/temellere dayalı) bir açıklama işine girişmek zorundadır. Bir başka deyişle, zihnin tüm edimlerini ortaya dökmelidir. Zihnin tüm edimleri arasında empirik karakterli olanların dışında, empirik karakterli olmayan bir edim de vardır ve bilincin tüm empirik edimlerinin arasında olan ama empirik olmayan bu edimin gösterilmesiyle, bilincin empirik edimlerine önsel olan ve koşullu olmayan, mutlak ve ilk olan edim de gösterilebilecektir. Tek tek bilimlerin oluşumunu üstlenen Ben, empirik bilinçteki Ben'dir. Bir başka deyişle, kavranılabilir olan herhangi bir şeyle ilişkisinde 'var'dır ve bu düzeye dek 'bağımlı'dır. Hegel'in Kant eleştirisinde de aynı tema iş başındadır: Nesnenin bilgisi anlamında olan; öznenin ya da öznelarasılığın [intersubjektivite] bilinci anlamında olmayan öz-bilinç. Nesnenin bilgisini sağlayan Ben, eş deyişle nesneye bağımlı olan Ben, bu bağımlılık ilişkisinde 'tasarım' oluşturan ve tasarımıyla kendini belirleyen, belirli bir Ben'dir. Bu ise, tek tek bilimleri olanaklı kılan Ben'dir.

O hâlde, eğer tek tek bilimleri olanaklı kılan Ben'in kendisi bağımlı bir Ben'se ve bu bilimleri ortaya koyan önermeler zinciri de kendi içinde bir belirlenim taşıyorsa; bunun yanı sıra, onları olanaklı kılan *Wissenschaftslehre*'deki zihnin özgür ediminin ise daha ileri bir belirlenimin sonucu olamayacağı açıksa –çünkü eğer öyle olsaydı, o da koşullu olurdu ve özgür olmazdı– burada şu soru tekrar gündeme gelmez mi? Zihnin özgür edimini ortaya koyan *Wissenschaftslehre*'nin alanından tek tek bilimlerin belirlenime dayalı önermeler alanına, bir başka deyişle koşullu olmayanın alanından koşulluluk alanına nasıl geliriz? Bu noktada bir zorunlulukla karşı karşıya kalıyoruz, diye düşünür Fichte:

Wissenschaftslehre içinde özgür kalmasına izin verilmiş olan bir edim, tikel bir bilimin ilk ilkesinde belirlenmiş olur. Böylelikle tikel bilim bu özgürlüğü özel belirlenimle sağlarken, *Wissenschaftslehre* ilk ilkeyi kendi zorunluluğuyla ve özgürlüğüyle sağlayacaktır. Ve böylece, aradığımız kesin sınırı keşfettik: Kendinde özgür olan edime özel bir yön verilir verilmez, genel *Wissenschaftslehre*'nin alanından bazı tikel bilimlerin alanına geçmiş oluruz. Kendimi daha anlaşılır kılabilmek için iki örnek vermeme izin verin.

Wissenschaftslehre bize, zorunlu bir şey olarak mekânı ve mutlak sınır olarak noktayı sağlar. Ancak, bu noktayı nereye isterse oraya koyması için imgeleme tam bir özgürlük verir. İmgelem bu özgürlüğü özel bir şekilde kullanır kullanmaz, örneğin noktayı sınırsız mekânın sınırına doğru götürerek ve böylece

bir çizgi oluşturarak artık kedisini Wissenschaftslehre'nin değil, onun yerine 'geometri' olarak adlandırılan özel bir bilimin alanında buluruz. Geometrinin ilk ilkesinin tüm görevi, bir kural uyarınca mekânın sınırlandırılması ya da uzaya dair kurulumu sağlamaktır. Bu yolla geometri, Wissenschaftslehre'den kesin olarak ayrılır.¹³

Wissenschaftslehre'ye göre bilincin tüm olanağı, 'mutlak ben-bilinci'nin olanağıyla koşullanır. Peki bu 'Ben' denilen şey nereden gelmektedir ve ayırt edici tarafı nedir? Ben, bir tür farkındalıktır. Nesneler üzerinden kendi üzerime yansıtmış olduğum düşüncemde [refleksiyon] ortaya çıkan şeydir. Daha doğrusu bir 'şey' değil, bir 'etkinlik', bir 'edim'dir. Fichte'ye göre, "... yalnızca kendime geri dönen bir etkinlik aracılığıyla mümkün olan kendimi koyduğum zaman, salt bundan Ben kavramı çıkar, başka hiçbir kavram değil. Bu sebeple, özgür olsa da bu kavram zorunludur, çünkü onun aracılığıyla oluşan, ondan önce gelen ve dolayısıyla ilk olan edim özgür bir edimdir."¹⁴ 'Ben' denildiğinde, Fichte'ye göre, kişi kendini nesne ve özne olarak öne sürmüştür. Bu ikili, yani özne ve nesne, 'Benlik'i [Ichheit] oluşturur. Özne ile nesnenin özdeşliği mutlak; öğrenilmez ya da deneyimden türetilmez. Ben, bir özne değil, bir 'özne-nesne'dir. Sadece bir özne olsaydı, bilinç üzerine düşünmemiz olanaksız olurdu. Sadece bir nesne olsaydı da, bu nesnenin dışında bir özne aramamız gerekirdi.

Ben ilk özgür ediminde, kendini, kendi olmayandan ayırır. Bu önermeden Fichte; Ben'in olanağının, Ben-olmayan tarafından sınırlandırılması gerektiğini elde eder. Bu aktarım, Ben'in ediminin iki başlı olması gerektiğinin altını çizer: i) Ben-olmayan'a doğru yönelen Ben'in edimi, ve ii) Ben-olmayan'ın, yani Ben'e karşı geri yönelen, onu engelleyen Ben-olmayan'ın edimi. Her ikisi de Ben'in varoluşunun durumları olduğu için Fichte bunları Ben'in edimleri olarak ele alır ve ilkinde 'ideal aktivite', ikincisine ise 'real aktivite' der. Ben, kendini, Ben-olmayan tarafından sınırlandırılmış olarak ortaya koyar. Ben, burada, mutlak özgürlüğü, ah-lâk alanını imlerken; Ben-olmayan, doğayı, belirlenmiş olanı göstermektedir. Bağlı olmayan Ben, 'kendini-koyma'dır, mutlak olarak bağımsız ve otonom olandır. Ben'in kendini ortaya koyması, aynı zamanda Ben-olmayan'ın karşı edimini

13 A.g.y. İkinci örnek ise şudur: "Wissenschaftslehre, bize zorunlu bir şey olarak doğayı –hem kendi varlığında hem de özel belirlenimlerinde bidden bağımsız olarak görülmek zorunda olan bir şey olarak doğayı– verir. Ayrıca Wissenschaftslehre bize, (yine zorunlu bir şey olarak) doğayı onlara göre gözleyebileceğimiz ve gözlememiz gereken yasaları da verir. Ancak yargı gücü, bu yasaları uygulamada ya da onları hiçbir şekilde uygulamamada kendi eksiksiz özgürlüğünü elinde tutar. Ayrıca yargı gücü, nesneler çeşitliliğinden seçtiği herhangi bir nesneye, yasalar çeşitliliğinden seçtiği herhangi bir yasayı uygulamaya özgürlüğünü elinde bulundurur. Örneğin, insan bedenini hammadde olarak, düzenlenmiş bir madde olarak ya da canlı bir madde olarak ele almakta özgürdür. Ancak yargı gücüne, nesnenin yasaya uyup uymadığını ya da hangi düzeye dek yasaya uyup uymadığını belirlemek için, tikel bir nesneyi tikel bir yasaya göre gözlemlene görevi verilir verilmez, artık özgür değil, bir kurala tâbidir. Bundan dolayı, artık Wissenschaftslehre'nin içinde değil, bunun yerine 'doğa bilimi' olarak adlandırılan başka bir bilimin alanındayız. Doğa biliminin ilk ilkesinin tüm görevi, deneyimin tüm nesnelerini, doğanın zihnimizdeki tüm yasalarıyla karşılaştırmaktır. Doğa bilimi tümüyle deneylerden oluşur (ve doğanın bizim üzerimizdeki düzensiz etkileriyle edilgin bir ilişkiden oluşmaz). Biz bu deneyleri gönüllü olarak üstleniriz ve doğa bunlara, belki uyar belki uymaz. Bu şekilde doğa bilimi, genel olarak Wissenschaftslehre'den kâfi derecede ayrılır." (A.g.y.).

14 J.G. Fichte (2006) "Wissenschaftslehre Nova Methodo", çev. Yasemin Çina, *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde.

gerektirir. Kendi üzerine refleksiyonda Ben, ideal ve real aktiviteler arasındaki karşıtlığın farkında olur ki, bu sınır noktası Ben'i, Ben-olmayan'dan ayırır. Bu farkındalık, özne ve nesneyi, onları ayırarak ilişkiye sokar.

Ben'in real aktivitesinin farkındalığı öyle bir şeydir ki; Ben'in ideal aktivitesi, bir direnişle, bir karşı çıkışla karşılaşmakta, Ben'in bu bağımlı ve bağımsız/otonom karakteri bir çatışmaya yol açmaktadır. Kant'ta Ben'in onun kavrayamayacağı/bilemeyeceği kendinde-şeyle ilişkisi –ya da ilişkisizliği– Fichte'de Ben içinde, Ben ile Ben-olmayan ilişkisine taşınır. Ben'in Ben-olmayan'la ilişkisi bir bağımlılık-bağımsızlık ilişkisidir. Ben, önünde duran engelle her daim yüzleşmeye, onu aşmaya çalışır; dahası, kendi içinde barındırdığı idealite ve amaçsallığı ortaya koyabilmek için *çaba* gösterir. Transendental bir başlangıç noktasından bu durum, ideal aktiviteyi real aktivitenin temeli yapar ve 'Mutlak Ben'i' [*Absolute Ich*], Ben-olmayan'ın temeli olarak gösterir. Ayrıca bu, bizi ideal aktivitenin kendisini daha iyi ve kesin bir şekilde belirlemeye iter. İdeal aktivite, henüz ortadan kaldırılmamış olan Ben-olmayan'da ortaya konmuş real aktivitenin tam karşıtıdır, karşısındadır. Böylece Ben'in ideal aktivitesi, Ben-olmayan'a karşı yönelmiş bir çabanın, bir isteğin formunu, bir istek, bir çaba formunu alır. İşte tam da bu, Ben'in pratik olarak eylediğini, onun özünde pratik olduğunu gösterir ve böylece teorik ben, yani 'anlık' [*intelligence*], pratik ben'de, yani 'istek'te temellenir. Bu bağlamda Fichte, Kant'ın aklın pratik olduğunu yalnızca postüle ettiğini, fakat kendisinin bunu ortaya koyduğunu ve tam olarak gösterdiğini iddia eder.

Fichte'nin felsefesinde görmüş olduğumuz gibi, teorik ve pratik bilgi ayrımı, bir Ben ve Ben-olmayan ayrımı çerçevesinde gösterilmeye çalışılır. Pratik bilgidен teorik olanın ayrımı, Ben'in Ben-olmayan'la ilişkiye geçtiği iki yolu düşünmede temellenir. Eğer Ben, Ben-olmayan'la bağımlı bir ilişki içindeyse, Ben 'anlık' [*intelligence*] olarak belirlenir ve ortaya çıkan bilgi teorik bir bilgi olur. Tam tersine, Ben'i, Ben-olmayan'dan bağımsız, ondan özgür bir biçimde ele alırsak bu ilişki, bir yapıp etme, bir çabalama [*striving*] ilişkisi olur ve biz de, *Wissenschaftslehre*'nin, yani Bilim Öğretisi'nin pratik olan kısmı ile ilgileniyor oluruz. Fichte'ye göre aklın pratik kullanımı, teorik yana göre birincildir ve ona temel oluşturur. Akıl, ancak pratik olması hâlinde teorik olur; pratik olmadan asla teorik olamaz.

Pratik bir etkinlikten hareketle kendisini sürekli olarak koyma [*Setzen, posit*], konumlama ve onu sınırlayan kendi yaratısını da arkasına katarak ilerleme; statik bir Ben ve Ben-olmayan (doğa, toplum ya da her neyse) karşılıklı ilişkisinden, öznel etkinliğin nesnel etkinliğe dönüştüğü, tikelliğin kendisini daha yüksek bir bütünlükte ortaya koyduğu diyalektik bir düşünme şeklidir. Sınırsız-sonsuz etkinlik ile onu sınırlayan-engelleyen etkinlik, 'ideal' ve 'real' etkinliklerde terminolojik anlamını bulur. Bu iki etkinliğin karşıtlığı ve bu karşıtlığın bir süreç içinde

aşılması; sürecin başlangıcına ise, hiçbir ‘belkili’ ya da önceden varsayılan bir postülasyonun/koyutlamanın konulmaması, bu felsefedeki fenomenolojik betimlemenin özsel olan yolunu çizer. ‘Kendisini koyma’ ile ‘olmak’ tümüyle özdeş şeyler oldukları için, Fichte’ye göre “Ben, kendisini mutlak olarak koyar”; bu anlamda da Fichte’ye göre varlık, kendisini koyandır, çünkü o etkinliktir [*Tat-Handlung*].

Böylece, tek tek bilimlerin oluşumunu üstlenen Ben, empirik bilinçteki Ben’dir; yani, kavranılabilir olan herhangi bir şeyle ilişkisinde varolandır ve bu düzeye dek o, bağımlıdır. Nesnenin bilgisini sağlayan Ben, eş deyişle nesneye bağımlı olan Ben, bu bağımlılık ilişkisinde tasarım oluşturan ve tasarımıyla kendini belirleyen, belirli bir Ben’dir.

Ben, kavranılabilir olanın tasarımlarını düşünen Ben’in, kendini-koyan Ben ile bir birliğe girmesini sağlamak amacıyla, kavranılabilir olanı kendisine bağımlı kılmak için çaba sarf eder. Aklın pratik olduğunu söylemenin anlamı budur. Akıl, ancak bunların ikisini birleştirmeye çabaladığı sürece pratiktir. Burada hedef, kendini belirlerken, aynı zamanda Ben-olmayan her şeyi de belirleyen bir Ben’in birliğidir. Ancak bu birliğin kendisi, sonsuzluğa atılmış bir hedeften başka bir şey değildir: “Pratik aklın tüm varoluşu, teorik aklın üstünlüğünü tanımak zorunda olmanın çok ötesinde, bizdeki kendini belirleyen unsur ile teorik-bilen unsur arasındaki çelişki üstüne kuruludur. Bu çelişki ortadan kaldırılmış olsaydı, pratik aklın kendisi de iptal edilmiş olurdu.”¹⁵

Tüm empirik bilinç olgularının açıklama temelini, Ben’deki her koyuştan/ileri sürüşten (her yargı bildiren önermeden) önce, tüm bu koyuşlara/ileri sürüşlere önsel olarak Ben’in kendisi yoluyla koyulması gerektiği oluşturur. Bir başka deyişle, yargı bildiren her tür önerme, Ben’in kendisinin o yargıyı ortaya koyması gerektiği öncülünden hareketle oluşturulur. Bu gereklilik –Ben’in kendisi yoluyla yargının ortaya koyulması– tüm diğer yargıların ve bilinç olgularının dayanağıdır. Zihnin her türden edimine önsel olan bu özellik, Ben’in kendisini kendi yoluyla koyuşu, Fichte’nin deyişiyle ‘onun kendi saf etkinliği’dir. Ben, kendisini ancak ve sadece bu *ileri sürüşte, ortaya koyuşta* [*Setzen*] ‘var’ eder. Vardır, çünkü *kendisini koyar* ya da *kendisini koyar*, çünkü vardır. Bir başka deyişle, kendisini koyması/ileri sürmesi bir ‘etkinlik’, bir ‘edim’ ise, ancak ve sadece bu etkinlik ya da edim yoluyla varolur. Etkinliği onun varlığıdır. Varoluşunun, etkin oluşuyla ancak olmasının dışında hiçbir önsel temeli yoktur.

O aynı zamanda [hem] fail/eyleyen [hem de] eylemin ürünüdür; etkindir ve etkinliğin sonucu olan [etkinliğin beraberinde getirdiği –çev. n.] şeydir; [bu bağlamda], eylem ve eylem sonucu olan şey bir ve aynıdır; böylece bir bütün olarak Wissenschaftslehre’den kaçınılmaz olarak görüneceği gibi “Ben varım”, sadece olanaklı tek şeyi, bir Edimi ifade eder.¹⁶

15 J.G. Fichte (2006) “Aenesidemus’un Eleştirisi”

16 J.G. Fichte (2006) “Bilim Öğretisi [*Wissenschaftslehre*]”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde.

Böylece *Wissenschaftslehre*, kendini koyma edimi ile izah edebileceği Ben'in özsel karakteriyle birlikte, onun karşısına zorunlu olarak koyduğu bir Ben-olmayan'ı türetir. Ben ile Ben-olmayan'ın ortaya koyuluşunu içeren tüm olanaklı koşulların kendisi, aynı zamanda onun [*Wissenschaftslehre*'nin] kendi doğruluğunu kanıtlayan koşullardır. Bir başka deyişle bu koşulların ortaya koyulması, insan zihninin kökensel eyleme biçimlerinin ortaya koyulmasıdır.¹⁷ Böylelikle Fichte, zihnin tüm olanaklı ve koşullu edimlerini koşullu olmayan bir Ben düşüncesinden türetebilmeyi dener ve tüm bilgi disiplinlerinin koşullu ve bağımlı yapısını, ilk ilkesi koşullu olmayan ve herhangi bir koşul ya da önsel ilke olmadan diğer ilkeleri çıkarsayan *Wissenschaftslehre* temelinde açıklar.

Dedüksiyona dayanan bir kanıt şu şekilde ilerler: Kendisini koyanın ve kendisine karşıt bir Ben-olmayan'ı koyanın, insan zihninin doğasının ta kendisi olduğunu varsayabiliyoruz; ama bunu varsayıyorsak, bunun dışında pek çok şeyi de varsaymalıyız. Bu 'çıkarsama'dır, yani bir şeyden başka bir şey türetmektir. *Wissenschaftslehre* –kişinin kendini bir Ben olarak koyduğu kesinse– kişinin kategorilere uygun olarak ilerlemesi gerektiğini iddia ederken; Kant, yalın bir biçimde, kişinin her zaman kategorilere uygun olarak ilerlediğini iddia eder.¹⁸ Sonuç aynıdır, ancak *Wissenschaftslehre*, onları daha yüksekte bir şeyle de ilişkilendirir.¹⁹

Bu nokta önemlidir; çünkü Fichte'nin Kant'tan ayrıldığı ve ona yanıt verdiği temel noktalardan biri burasıdır. Kant'ta kategorilerin kesinliği, kişinin ne yapıp yapamayacağını belirlerken, bir başka deyişle kategoriler önsel olarak düşünülürken; Fichte, *kişinin kendini bir Ben olarak koyması kesinse*, kategorilere uygun olarak ilerleyeceğini söyler. Kategorilerin daha yüksek bir şeyle –etkinlik ya da edimle– ilişkilendirilmesi, teorik olanın pratik olana bağlı ve bağımlı olduğunun da göstergesi olmaktadır aynı zamanda.

Sonuç olarak Fichte'nin yapmaya çalıştığı şey, konuları ve yöntemi gereği statik olan bilimlere dinamiklik kazandıran şeyin ardına düşmek ve bu dinamiklik temelinde diğer bilimleri açıklayarak, felsefeyi bir bilim olarak, ama bilimlerin bilimi olarak yeniden inşa etmektir. Çabanın kendisini nahif bir 'bilimcilik' olarak açıklamak zordur. Çünkü Fichte'nin dinamik bir yapıda yeniden kurduğu felsefe, aynı zamanda bilimleri etik olanla birleştirmeyi hedeflemekte; daha doğrusu, bilimsel bilginin olguya bağımlı ve nedensellikçi yapısının pratik ve etik olanı, ideali ve değere bağımlı olanı hesaba katmadan anlaşılmasının önüne set çekmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, tek tek bilimlerin kavrayışa dayalı ve 'tasarım bilinci'nde kalan yapılarına rağmen, Vico'ya kadar geri düşünebileceğimiz bir gelenekte, bu bilişsel bilimlerin kökeni ve etik olanla ilişkisine bizi düşündürbilmiş olması önemlidir. Bu yüzden, Hegel'den Marx'a ve günümüze kadar

17 J.G. Fichte (2006) "*Wissenschaftslehre Nova Methodo*"

18 Fichte'nin göndermesi için bkz. I. Kant, *KRV*, A80/106.

19 J.G. Fichte (2006) "*Wissenschaftslehre Nova Methodo*"

gelen bir geleneğin izlerini yalınkat bir belirlenimcilikle sürmeyeceksek, kökleri Fichte'ye kadar uzanan bu geleneği yeni baştan ama eski gözlüklerimizi çıkarak okumamız gerekmektedir. Çünkü Descartesçı 'ego felsefesi' geleneğinden geldiği düşünülen Fichte'nin, aynı zamanda Descartes eleştirisi üzerinden kendi 'yeni bilimi'ni (*Nouva Scienza*) kuran Vico ile yakınlığı düşündürücüdür. Ben'in kendisini koyması/ileri sürmesi olmadan herhangi bir tasarım bilincinin –aynı zamanda kategorilere göre eylemenin de– olamayacağı ve bu özgürlük bilincinden sonra ancak zorunlu tasarımların gerçekleştirilebileceği söylenerek, Vico'dan Hegel ve Marx'a kadar süregelen bir geleneğin ortasında örtük de olsa Fichte'nin düşüncelerinin köprü oluşturduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. Ancak durum, Fichte'den sonra gelen bir başka Alman İdealisti Schelling için biraz farklıdır. Bu yüzden, bir tarih felsefesi düşüncesinin kendisiyle ortaya çıktığını söyleyen Schelling'in Fichte eleştirisine göz atmamız zorunlu görünmektedir.

Schelling, Fichte'nin felsefeyi bir 'bilim' olarak ortaya koyma düşüncesine her ne kadar katılsa ve onun Kant'tan ayrılmış olduğu noktayı onaylar gözüke de; Ben'in kendini koyma ediminin eksikliğini ortaya koymada gecikmez. Eksikliğin ortadan kaldırılmasına yönelik girişim, ona göre, aynı zamanda bir tarih felsefesinin de yeni bir bakış açısıyla ortaya koyulmasını beraberinde getirecektir. Schelling, bu kendini koyma edimiyle, tüm bireyler için onların dışı anlamında evrenin başladığını ve ayrı ayrı "her birey içindeki bu edim[in], aynı zamanda hem kendisinin hem de evrenin ebedî ve zamandışı başlangıcı"²⁰ olduğunu söyler.

Her insan âdetâ ebedî bir tarzda (modo aeterno) varolmaya başlar; kendisiyle birlikte onun tasarlama yetisi için tüm geçmiş, şimdiki zamanı ve geleceği konulmuş olur. Tüm açıklamayı Ben'e yükleyerek, evreni açıklarken şeylerin nesnel varlığı karşısında felsefî tinin karşılaştığı zorluklardan kaçındığına inanan Fichte, sırf Ben varım ile her birimiz için tüm dış evren denilen şeyin hem zorunlu hem de rastgele bütün belirlenimleriyle birlikte nasıl var olmaya başladığını ayrıntılı olarak göstermek zorunda kalmaktadır. Dolaysız bilinç dışındaki şeyleri, Fichte'nin en azından geçiş noktaları olarak, o kendini koyma ediminin aracılık ettiği şeyler olarak kanıtlamış olması gerekirdi. Ancak durum odur ki, sanki Fichte dış dünyada hiçbir ayırım algılamamıştır. Fichte'ye göre doğa, soyut ve sırf bir sınırı tanımlayan Ben-olmayan'ın kavramında, öznenin karşıtı olmaktan başka onda hiçbir şeyin algılanamadığı tamamen boş bir nesnede yatmaktadır.²¹

Böylece Fichte, Schelling'e göre gerçekten de şeylerin nesnel varlığını açıklama işinde başarılı olamamış; onu sadece, Ben'in kendini üreten edimi ve otonom karakteriyle açıkladığını sanmıştır. Bununla birlikte, her birey için dış dünyanın zorunlu ya da rastgele belirlenimleri vardır ve bu belirlenimlerin nasıl ortaya çıktığının Ben tarafından gösterilmesi işi yarım kalmıştır. Oysaki en önemli görev,

20 F.W.J. von Schelling (2006) "Kant-Fichte"

21 A.g.y.

henüz başarılmamış görünmektedir. Bu da, Ben'in kendini ortaya koyabilmesi ve oluşturabilmesi için gerekli olan şeyin, eş deyişle Ben-olmayan'ın (buna ister doğa, ister toplum, isterseniz de tarih deyin) ayrımlaşmamış ve kendinde sabit bir şey olarak Fichte tarafından düşünülmesidir. Schelling'e göre, Ben'in tüm özgür edimini üzerinde kurabileceği Ben-olmayan'ın, Fichte'nin plânına göre, bu özgür edimin getirdiklerini tamamıyla kabul etmesi, daha doğrusu olumsuzlamaması zorunludur. Ne var ki olgu tam da tersini söylemektedir.

[H]er şey, Ben aracılığıyla ve ben içindir önermesi ilkin insanın ruhunu okşar ve insana tüm dış şeylerden bağımsızlığı verir görünmektedir. Ama daha yakından bakıldığında, varolarak kabul etmek zorunda olduğumuz her şeyin nasıl ve hangi tarzda Ben aracılığıyla ve Ben için olduğu gösterilmediği sürece, Fichte çok büyük konuşuyor gibi görünmektedir. Bu öznelci idealizmin düşüncesi, kendi dışındaki şeyleri Ben'in özgür olarak ve istençle ortaya koyması olamazdı, zira eğer dış varlık Ben'e bağlı olsaydı, o zaman birçok şey onun istemediği gibi olmazdı. En katı idealistin bile, dış dünyayla ilgili tasarımları açısından Ben'i bağımlı olarak düşünmekten başka çaresi yoktur.²²

Schelling'in, Fichte'nin duruş noktasına olan temel itirazı, onun (nesnel varlığa ait) zorunluluk düşüncesi ile birlikte Ben'in bağımlılığını açıklama işinde yetersiz kalmasıydı. Ben'in özgür ve otonom karakteri, onun gerçekten de inkâr edilemez yanındı; ancak iş, yukarıda da belirtildiği gibi, bununla bitmiyordu. Dış varlığın yapısındaki zorunlu ve rastgele belirlenimleri gösterme işinde sorun çıkıyordu. Bu zorunluluğu ve Ben'in özgür istence dayalı yapısını birlikte açıklayabilmek, bundan sonra Schelling'in tek hedefi olacak, iddiasına göre bu nokta, onun felsefeye kendi özgün katkım dediği, tarih felsefesinin yeni bir bakış açısıyla düşünülmesini beraberinde getirecekti. Bu noktayı daha iyi açıklayacak olursak; Fichte'nin şu önerisinde bir hata gözükmemektedir: 'Dış dünya' ya da 'herhangi bir şey' dediğimde, bu şey, benim kendimden bir şeyi ayırma potansiyeli taşıdığım anlamına gelir. Bir başka deyişle, 'bir şey' dememi olanaklı kılan şeyin kendisi Ben'dir. Çünkü 'Ben' ile 'bir şey' arasındaki ayrımın kendisi bir kere 'Ben' tarafından yapılmaktadır. Ne var ki, Schelling'e göre bunun tersini düşünmek de olanaklıdır:

Tabii ki dış dünya, aynı zamanda ben de, burada varolduğum ve varlığımın bilincinde olduğum sürece benim için vardır (bu kendiliğinden anlaşılır bir şeydir), ama aynı şekilde tersi de geçerlidir: Nasıl ki ben kendim için burada varolur olmaz kendimin bilincindeyimdir, aynı şekilde ben varım der demez, dünyayı da önceden –burada– var olarak bulurum; bu yüzden artık kendi bilincindeki Ben, hiçbir şekilde dünyayı üretmez.²³

Bu öneriümden sonra Schelling, dış dünyanın, Ben'in kendisi tarafından oluşturulmadığı bir varoluş anına ve bu varoluş anının süreçsel yapısına gönderme

22 A.g.y.

23 A.g.y.

yapar. Bu önesürümde iki şey vardır: Fichte'nin öne sürdüğü 'kendilik bilinci' ile bu kendilik bilincinin kendisi tarafından *üretilmemiş* olan ve kendilik bilincinin *dışında* ve onu olanaklı kılan bir edimler alanı. Felsefe eğer bu noktada bir süreç düşüncesiyle tanışıyorsa, bu sürecin kendisinin, aynı zamanda kendilik bilincinin kendi dışından kendi içine yansımaları sağlaması ve kendilik bilincini oluşturma-sı gerekmektedir. Schelling bunu, 'kendi-kendine-gelme' olarak açıklar.

Bu eylem, işte bu kendi-kendine-gelme, kendi bilincine varma sürecinden başkası olamazdı; burada kendinin bilinci doğaldır ve bu edim, kendi bilincine ulaşmayla son bulur ve geriye sadece onun sonucu kalır. Kendinin bilincinde durakalan bu sırf sonuç, işte dış dünyadır ve işte bu yüzden dolayı Ben, dış dünyanın bilincine Ben tarafından yaratılmış olarak değil, sadece, dünyanın Ben ile birlikte aynı zamanda varolan olarak bilincine varır. Böylelikle, Ben ile onun tarafından zorunlu olarak tasarlanan dış dünya arasındaki koparılamaz olan bağı bir tek sözcükle, yani bu Ben'in gerçek ya da empirik bilinçten önce gelen transendental tarihi ile açıklamaya çalıştım; bu açıklama sonradan Ben'in bir transendental tarihine götürdü. Benim felsefede attığım henüz ilk adımlar, felsefede tarihsel olana yönelme olacağını gösterdi, en azından kendi varlığının bilincindeki, kendine gelmiş Ben'in tarihi şeklinde.²⁴

Böylece 'Ben olma' ya da 'kendinin bilinci' denen şey, yalnızca 'Ben olma'yla açıklanamayacak bir süreçten geçerek ortaya çıkar. 'Kendinin bilinci' ya da 'kendi-kendine-gelme' hâli ile 'kendi dışında olma' hâli arasındaki fark, Schelling'e göre birey olmayan Ben ile birey olan Ben arasındaki farktır. Hegelci bir terminoloji kullanacak olursak, ilki dolayımlanmış ve öz-bilinç olmuş Ben'ken, diğeri, dolayımlanmış ve bu dolayımlanmışlıkta kendisiyle özdeş kalmış Ben'dir. Schelling için kendi-kendine gelmemiş bu Ben, tüm bireyler için aynıdır.

O, ilkin biri içinde kendine gelmeyle onun Ben'i, onun bireysel Ben'i olur. Kendi bilinci dışında düşünülen Ben'in tüm bireyler için aynı olması ve burada bireyin henüz etkin olmaması, niçin benim dış dünyaya ilişkin tasarımımdan bağımsız olarak ve tüm insan bireyleri arasındaki bir uyumu bu konuda ilkin herhangi bir deneyim yapmadan varsaymamı açıklar (bana herhangi bir nesneyi gösteren küçük bir çocuk da, bu nesnenin hem onun hem de benim için var olması gerektiğinden yola çıkar).²⁵

İzleyen paragrafta Schelling, sıradan bilincin, kendi bilinci dışında düşünülen Ben'den kendine geri dönen ve etkin olan Ben'e kadar nasıl bir süreçten geçtiğini bilmediğini, bu yolun bilincinde olmadığını söyler. Bu yolu gösterecek ve kendinin bilincine sahip olan Ben'in hangi aşamaları arkada bıraktığını izleyip açıklayacak olan ise *filozoftur*. Bu sürecin sonundaki her türden başarı ve kazanım; sürecin ancak sonunu gören, sonuçlarından öğrenilen bir süreçte tatmin bulan sıradan bilincin önünde hazır bulduğu bir şey olsa da, bu başarıların –genel

24 A.g.y.

25 A.g.y.

anlamda düşündüğümüzde insanlık tarihinin başarılarının– nelere rağmen ve ne yolla oluşturulduğunu açıklamak görevi, bilimin görevidir. Tabii Schelling’in burada ‘bilimin görevi’ dediğinde kastettiği şey, aynı zamanda ‘bilimlerini bilimi’ olan *felsefenin* görevidir.

Böylelikle felsefenin bir ‘bilgelik sevgisi’ değil, esas itibarıyla bir ‘bilim’ olarak, ‘bilimlerin bilimi’ ya da ‘ilk bilim’ olarak düşünüldüğü bir geleneğin temsilcileri olarak Fichte ve Schelling’in felsefeleri üzerinden 19. yüzyıl tarih felsefelerine, özellikle de Hegel’in tarih felsefesine geline süreci bir giriş yaptığımızı; ‘mantıksal zorunluluk’ ile ‘tarihsel edimsellik’ kavramlarının buluşma noktasına bir açıdan da olsa değinmiş olduğumuzu düşünüyorum. Bundan sonraki süreç, ‘bilincin deneyiminin bilimi’nin, eş deyişle *Tinin Fenomenolojisi*’nin ortaya çıktığı süreçtir ki, bu ‘keşif yolculuğu’, ‘tarihsel olan’ ile ‘rasyonel olan’ gibi karşıt iki kavramı bir arada açıklamayı amaçlamaktadır. Ne var ki tartışmayı daha ileri götürmek bu yazının sınırlarını epeyce aşacağından, burada son noktayı koymak tercihimizdir.

Sahiplenici Bireyden, Düşünen Yurttaş: Eğitimde felsefenin Vazgeçilmezliği¹

Fatmagül Berktaş²

“Sahiplenici bireyin özellikle maddi şeylere değer verdiği bir devlette...eğitimin değeri olmaz.” Eğitim derken muhasebeyi ya da işletme yönetimini değil de matematik ve felsefeyi kasteden bu kişinin sözleri, kulağıımıza ne kadar zamandaş geliyor! Oysa bu sözlerin sahibi, 2400 yıl önce Devlet diyalogunu yazmış olan Platon’dan başkası değil. Platon’un saptaması, günümüzde çok tartışılan, gerçek eğitimin ya da Sokrates’in deyişiyle “ruhun beslenmesi”nin yerini teknik uzmanlık ve meslek edindirmenin almasının ve bilgi peşinde koşmanın anlamsız bir züppelik sayılmasının epey uzun bir geçmişi olduğunu ortaya koyuyor. Çünkü sorun, başka birçok şeyin yanı sıra, insan doğasına ilişkin. Rekabetçi bir ekonomik ortamda eğitimi, “ruhu mükemmelleştirmek” yerine başarılı ve lüks bir yaşam tarzına ulaşmak için bir araç olarak görmek birçoklarına elbette çok çekici geliyor. Oysa Platon, kişisel mutluluk ve sağlığın, akıl yürütme yetisini kazanarak evrenin ve insan deneyiminin karmaşıklığı sorununa gerçek bir farkındalık, hatta bilgelik ile karşılık vermeye bağlı olduğunu düşünüyordu.

İçinde yaşadığımız post-modern iklim ile epey bağlantılı olarak çağdaş toplumlar, kültür ve eğitime ancak pratik yararları ölçüsünde değer veriyorlar. Bu bağlamda, “bilgi için bilgi” peşinde koşmak, bir “bilgisever” (“*talip-ül ilm*”) olmak kendi başına değersiz bir şey olarak görülmele kalmıyor, Aristofanes’in Bulutlar oyunundaki “sofist/Sokrates” tanımını hatırlatırcasına çoğu kez aşağılanıyor. Bizim toplumumuzdaki “entel” sıfatının kullanımı bu anlayışa çarpıcı bir örnek. Böylesi bir muhafazakar-yararcı yaklaşımda bilgi yalnızca ekonomik gelişmeye, toplumsal mühendisliğe, topluluklara kimlik kazandırmaya, ya da bireye terapi sağlamaya vb. doğrudan yaradığı, bunların aracı olduğu ölçüde kabul görüyor. Bunun sonucunda üniversite eğitimi kendi başına bir değer, bireyin entelektüel potansiyelinin gerçekleştirilmesi ve sınırlarının zorlanması olarak değil, yalnızca gençleri bir an önce meslek sahibi yapıp ekonomiye katkıda bulunmalarını sağlayacak bir araç gibi algılanıyor.

Ekonomik talebin yükseldiği alanlara artan biçimde yatırım yapıp derslerin daha

1 “Düşünen yurttaş”ın gerçek örneği olan ve yaşamını “özgürleştirici kamu alanları” yaratmaya adanmış Bülent Tanör’ün sevgili anısına...

2 İstanbul Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler.

fazla araçsal ve daha az düşünsel hale gelmesinin, üniversitenin kendisini bir akademisyenler topluluğu, *universitas* olarak görmemesinin ve üniversitenin idareci, öğretim üyelerinin çalışan, öğrencilerinse müşteri olduğu ticari bir şirkete dönüşmesinin, başka bir deyişle eğitimin metalaşmasının mazisi epey geriye gitse de, hiç bugünkü kadar yakıcı boyuta ulaşmamıştı. Bugün her toplumda, felsefe eğitiminin, bilgi için bilgi peşinde koşmanın özel savunusunu yapmak, haklılaştırıcı gerekçelerini sayıp dökmek zorunda kalıyoruz. Bilgi edinmenin hazzı için bilgi edinmek, dünyanın “niye öyle” olduğunu merak edip anlamaya çalışmak, insan deneyiminin karmaşıklığını kavrama çabasına girişmek, günümüz dünyasında boş ve hatta zararlı bir uğraş olarak görülebiliyor ve yarıcı argümanlar, uzmanlık eğitimleri, beceri kazandırma kursları, özgeçmiş yazma atölyeleri vb. vb. karşısında bu çaba anlamsız ve gülünç kalıyor. Oysa Sokrates’in “ruhun beslenmesi” dediği eğitim yararsız mıdır? Elbette hayır! Gerçek bir eğitim, analitik düşünmeyi, problem çözmeyi ve etkin iletişim kurmayı öğretir ve geliştirir. Dünyayı merak edip araştırma ve dünyaya ilişkin deneyimimizi yenileyip derinleştirme ihtiyacı, insan olmanın bir parçasıdır. Felsefenin özü olan merak ve anlama kaygısı, bizi yasaların ve kuralların hiçbir zaman yapamayacağı ölçüde yeniler ve değiştirir. Dünyanın değişimine ayak uydurmak ve kendimizin de bir parçası olduğu çevremizde olup biteni anlamak açısından felsefe eğitiminin hep bizimle birlikte olacağını, olması gerektiğini söyleyebiliriz.

Felsefe, soyut ve uzak bir disiplin değil, gündelik yaşamın dokusuna işlenmiş bir düşünme ve sorgulama yöntemidir ve bireylerin kendileri için, kendi kafalarıyla düşünmeye, Sokratik bir sorgulama içine girmeye teşvik edildikleri her yerde ve anda kendisini gösterir. Eğitimin özü, bilginin üretimini mümkün kılmak için öğrenmeyi öğretmek ve kişiye karmaşık zihinsel yetiler kazandırabilmek için sorgulama yöntemini kullanarak onu zengin ve meydan okuyucu düşüncelerle karşılaştırmaktır. Esas işlevi kişiyi hayata hazırlamak olan eğitimin, bir kez başladıktan sonra kendi yolunda yürüyebilecek bireylerin gelişmesine yardımcı olabilmesi gerekir; birey ise, her şeyden önce bağımsız düşünebilen, kendisini yargılayabilen ve özellikle de kendi geleneklerine karşı eleştirel bir tutum takınabilen kişidir. Böyle bir eğitim, yaşamın çoğulluğunu ve çok yönlülüğünü kavrayıp bundan keyif almayı, hem yanıbaşımızdaki çevreyi hem de gezegenimizi başkalarıyla paylaştığımızın ve onlara karşı sorumlu olduğumuzun farkına varmayı, bütün insan varlıklarına eşit değer verip adalet peşinde koşmayı öğretir. İnsan değerlerini yücelten, bireysel ve toplumsal potansiyelin tam olarak ortaya çıkabilmesi için bireyin bütün yeteneklerinin ve yetilerinin geliştirilmesi amacını taşıyan bu eğitimin yeri de üniversitedir. Ama, sözcüğün kökeninde yatan “*universitas*” kavramına uygun bir üniversite!

Universitas, in diversitate³

Üniversite sözcüğü bize, Latince “Universitas Magistrorum et Scholarium”dan miras -yani, “öğreticilerin ve öğrencilerin meydana getirdiği topluluk”. Başka bir deyişle, çeşitlilik içinde birliği barındıran bir bütün. Atina’da İÖ 387 ‘de kurulan ve genellikle Avrupa üniversitelerinin prototipi olarak kabul edilen Platon’un Akademia’sından aşağı yukarı bin yıl sonra, modern üniversite benzeri kurumlar İran’da (Gundisha-pur) ve Kahire’de (El-Ezher) ortaya çıktı. İslam dünyası bu erken dönemde, antik bilim ve düşünce mirasını kendi yapılarıyla bağdaştırma olanağı buldu ve antik düşünce- nin sonradan içine girmiş olduğu kendini tekrarlama eğilimi Farabi, İbni Sina vb. filozoflar aracılığıyla kırılabilirdi. Bu değişim sonucunda Platon’un Akademia’sı, İslam Medrese yapılanmasıyla yer değiştirdi.⁴

Bilimin, bin yıllık bu ilk döneminde bilim üretimi hem Batı’da hem de Doğu’da, felsefe ve bilgelik ile elele gitti. 11. yüzyıla kadar olan dönemde İslam biliminin en önde gelen isimlerinin aynı zamanda en önemli İslam filozofları olmaları bu olgunun bir göstergesi. İslam medreselerinde Müslümanlar ve Araplar dışında birçok Avrupalı öğrenci de okuyordu. Hem Doğu’da hem de Batı’da yüksek öğrenim kurumları, en başından itibaren “çeşitlilik içinde birliği” içeren kurumlardı. Nitekim bu öğrenciler, eğitimleri tamamlandıktan sonra hem İslam bilimi ve felsefesi ile zenginleştirilmiş Aristoteles yorumlarını, hem de bizzat medrese sisteminin kendisini Avrupa’ya taşıdılar. Bilimin bilgelik zemininde gelişmesini ve bire bir öğrenim şeklini içeren medrese eğitiminin bu özelliklerini, Ortaçağ Avrupası’nın eğitim kurumlarında izlemek mümkündür. Menteş’in işaret ettiği gibi, daha önceki yüzyıllarda Avrupa’da teokratik kalıplaşma nedeniyle durağanlaşmış olan bilim üretimi bu kez de İslam ülkelerindeki teokratik kalıplaşma dolayısıyla tıkanır ve tekrar “Batı”ya dönünce getirdiği yeni solukla bir patlamaya yol açar. 12-13. yüzyıllarda birçok yeni üniversite kurulur ve gelişmekte olan Rönesans’ı besler.⁵

Avrupa ortaçağında ilk üniversite, Bizans imparatoru Bardas’ın 849 yılında İstanbul’da kurduğu Magnaura Üniversitesi’ydi. Bunu Bolonya, Paris ve Oxford üniversiteleri izledi. Ortaçağ üniversitesinin gelişimi, Bizanslı ve Musevi öğretmenlerin Avrupa’da Aristotelesçiliği yeniden yaygınlaştırmaları ve Platonculuk ile Yeni Platonculuğun etkisinin azalmasıyla örtüşür. İlk başlarda kilise ve katedraller çevresinde uç veren ve günümüz ölçülerine göre pek küçük olan bu kurumların özünü, “*universitas*” kavramının kökensel anlamını yansıtacak biçimde, çok çeşitli “millet”lerden “öğretmenler ile öğrencilerin kitaplar etrafında buluşması, bir araya gelmesi” oluşturunuyordu. Nitekim bugün Bolonya üniversitesi’nin, kronolojik olarak Magnaura’dan daha sonra

3 Lat. Çeşitlilik içinde birlik.

4 Ali Menteş, *Yeni Üniversite*, Metis yayınları, 2000, s.10-11 ve 14. Bu konuda önemli bir diğer kaynak için bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, Kitap Yayınevi, 2003.

5 Menteş, *aynı eser*, s.12-13.

kurulmuş olmakla birlikte, “üniversitenin doğum yeri” olduğunu öne sürmesinin nedeni, kuruluşundan itibaren dünyanın her yanından öğrenciler barındırmasında ve yönetimin öğrencilerde olmasında açık seçik yansıyan “demokratik ve ulusüstü yapısı ve ruhudur.”⁶

Ortaçağ üniversitelerinin bir “kampüs”ü yoktu; dersler nerede yer bulunursa - kiliselerde, evlerde, hatta han odalarında- yapılırdı; üniversite, fiziksel bir mekan değil, bir topluluk, universitas olarak bir araya gelmiş olan bireyler topluluğuydu ve genelde öğretmenlerin maaşını kimin verdiğine bağlı olan iki tür yapıya sahipti. Bolonya’daki gibi, öğrencilerin öğretmenleri belirleyip maaşlarını verdiği tür, ve Paris’deki gibi öğretmenlerin kilise tarafından atandığı tür. Bu yapısal farklılık başka özelliklere de yol açıyordu. Örneğin Bolonya’da her şeyi öğrenciler yönetiyordu ve bu durum ister istemez öğretmenler üzerinde epey baskı oluşturunuyordu. Paris’de ise okulu öğretmenler yönetiyordu; dolayısıyla Paris üniversitesi Avrupa’nın her yanından öğretmenleri cezbeden bir merkezdi. Burada esas öğretim konusu teolojyidi; parayı kilise verdiği için düdüğü çalan da oydu! Öğrencilerin daha seküler konulara yöneldikleri Bolonya’da ise, temel öğrenim konusu hukuktu. Dersler, konuya ya da temaya göre değil, kitaplara göre yapılıyordu ve bu açıdan İslam medreseleriyle benzerlik gösteriyordu. (Paris Üniversitesi’nde Peter Abelard’ın ünlü Sic et Non -Latince Evet ve Hayır- listesi, üniversite eğitimi için uygun olan metinleri bir araya getirmekteydi). Bu arada önemli bir nokta, Batı Ortaçağı’nın katı hiyerarşik toplumunda üniversite öğrencilerinin de kilise mensuplarına tanınan hak ve ayrıcalıklardan yararlanıyor olmalarıdır. Yapısal olarak üniversiteler, gerçek anlamda özerk kuruluşlardı. Ancak bu özerklik zaman zaman üniversite kentlerinde, öğrenciler ile kentliler arasında şiddetli gerilimler yaşanmasına yol açabiliyor ve bu kurumlar bir yandan da kilise yöneticilerinin sansürüne maruz kalabiliyorlardı. Abelard ve diğerleri, bu koşullar karşısında, Ortaçağ loncası modeline göre örgütlenmiş, geniş çaplı, kendi kendini yöneten özerk ve sürekli bir yüksek öğrenim kurumu olarak universitas’ı oluşturdular.⁷ Bu kurumlar, kavramın içerdiği çeşitlilik içinde birlik anlamına uygun bir biçimde, daha başından itibaren çok sayıda uluslar arası öğrenci barındırır da unutmamak gerekir ki, 20. yüzyıla kadar bu “çeşitlilik” kadınları içermemekteydi. Bu dışlamanın gerekçesi , üniversite öğrencilerinin yararlandığı kilise mensuplarına tanınan hak ve ayrıcalıklardı; kadınlar kilise mensubu olamadıkları için üniversiteye de kabul edilmiyorlardı.⁸

6 Bkz. “Bologna’s Letter”, *Università delgi studi di Bologna* web sitesi. Kutsal-Roma İmparatoru Frederik Barbarossa, 1158 yılında, İtalya’da hukuk okumaya giden Alman öğrencilere güvence, avantaj ve imtiyazlar tanıyan yasa, “okumak için yurdundan ayrılan bütün öğrenciler güven içinde yolculuk etsinler ve barınsınlar. (...) Bilim aşkı uğruna hiçbir çabadan kaçınmadan, canlarını hiçbir tehlikeden sakınmadan gurbete giden, zenginlikten fakir düşen bu öğrencilere kim acımaz ki?” diyordu. Bu yasa, sonradan Ortaçağ’ın bütün Batılı öğrencilerini içine alacak şekilde genişletildi. Bkz. Jacques Verger, “Ortaçağ’ın Gezgin Öğrencileri”, *L’Histoire*, no. 293, Aralık 2004’dan çeviren S.Özen, *Toplumsal Tarih*, Ağustos, 2004.)

7 http://en.wikipedia.org/wiki/Medieval_university.

8 Üniversitelerin kuruluşu gelişmesi ve Rönesans’ın varlığı, kadınlar açısından çoğu kez olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Örneğin geleneksel olarak ebelik ve şifa vericilikte uzmanlaşmış olan kadınlar üniversite diplomasının zorunlu kılınmasıyla bu alanın dışına atıldılar. Meslekte direnmeye çalışanların önemli bir kısmı

Üniversitenin şimdiki lisans eğitimine denk gelen ilk altı yılında “yedi özgür (liberal) sanat” adı verilen aritmetik, geometri, astronomi, müzik teorisi, gramer, mantık ve retorik okutulurdu. Lisans derecesi elde edildikten sonra üç fakülteden- hukuk, tıp ve teoloji- birini seçmek mümkündü. Platon’un ve bugün bizlerin yakındığı konu, yani teknik uzmanlık ve para getiren meslek eğitiminin gerçek üniversite eğitimini gölgede bırakacağı kaygısı, Ortaçağ aydınlarına da uzak değildi. Alan B. Cobban, 12. 13. yüzyıllarda tıp ve hukuk meslekleri diplomalarının “özgür sanatları” kapsayan üniversite eğitiminin yerini almasından korkulduğuna işaret etmektedir. Nitekim 13. yüzyılda Salisbury’li John, “hukuk ve tıp gibi çok para getiren sanatlar şimdi pek moda ve sadece parasal değeri olan şeylerin peşinde koşuluyor” diye acı acı yakınmaktaydı⁹.

18. ve 19. yüzyıllarda, üniversitenin varlık nedeni olan öğrenme eylemini, insan değerlerini ve birlikte yaşamayı ve öğrenmeyi içeren geleneksel “üniversitas” kavramı ile uyumlu biçimde hayata geçiren bir ortam olarak “üniversite” anlayışının savunucuları etkili oldu. Örneğin Kardinal Newman, “Bilgi, ondan herhangi bir sonuç çıkmasa bile, sırf kendi başına bir hazine ve yılların emeğinin sonucu olduğu için değerli ve arzu edilir bir şeydir” diyerek “bilgiseverliği” ve üniversitenin misyonunu savunmaktaydı. Üniversite eğitimi, gene Newman’ın sözleriyle, “zihnin kendi amacı, kendi uygun nesnesi ve kendi en yüksek kültürü için eğitildiği bir öğrenim süreci”ydi.¹⁰ Üniversite öğretiminin temel amacı belli bir meslek edindirmek değil, kişinin, özgür ve akılcı bir “birey” olmasını sağlamaktır.

Bu anlayış akıl, özgürlük ve yurttaşlığı ilişkilendiren antik Yunan demokrasisine ve siyasal felsefesine gönderme yapmaktadır. Yüzlerce yıl önce Aristoteles, bilgi için bilgi edinme anlayışını sağlam bir biçimde temellendiriyordu: “Eğer insanlar felsefeye cehaletten kaçmak için başvurdularsa, bu onların herhangi bir yararçı uygulama için değil de yalnızca bilginin kendisi için bilgi peşinde koştuklarını gösterir. Bu olgu tarihsel gelişme tarafından da doğrulanır. Çünkü konfor ve sosyal incelikler için gerekli olan hemen her şey bu tür bir aydınlanma peşinde koşmadan önce güvence altına alınmıştı. Öyleyse açıktır ki onu başka bir uygulama için istiyor değiliz. Tıpkı yalnızca kendi amaçları için varolan kişiye özgür (liber) nitelemesini yakıştırdığımız ve başkasına özgür demediğimiz gibi, liberal (özgür kişiye yaraşan) bilim adına layık biricik bilim olan felsefe de kendi amaçları için varolan bilimdir.”¹¹

da cadı avı kampanyalarının kurbanı oldu. Bu örnek, tarihe ve topluma ilişkin her olgunun toplumsal cinsiyet kategorisi açısından, yani her dönemde geçerli kadın ve erkek kimlikleri açısından ayrıca incelenmesi gerektiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu konuda bkz. F.Berkay, “Tarih yazımında Farklı Bir Perspektif” ve “Salem’in Cadıları: Bir kerecikliğine Kendi Adını Koymak”, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis yayınları, İstanbul, 2003.

9 Alan B. Cobban, *The Medieval Universities*, Methuen, 1975.

10 Akt. Tim Chandler, “On the University”, *Semper Floreat Online*.

11 Aristoteles, *Metaphysics, The First Book*, T.V.Smith, ed. *Philosophers Speak for Themselves*, From Aristotle to Plotinus, Phoenix Boks, 1956 içinde s.8.

Özgürlük ile Yurttaşlık Arasındaki İlişki

Eski Yunan'da "özgür insan" polis'in yönetimine katılan insan demektir ve eğitimin amacı da bu ayrıcalığa sahip yurttaşların zihinsel gelişimini sağlamak ve içlerindeki potansiyeli açığa çıkarmaktır. (Latince "educare" sözcüğünün tam da böyle bir, kişinin içindeki potansiyeli açığa çıkarmak ve geliştirmek anlamı vardır.) Özgürlük ancak özerklik ile, yani kendi kendini yönetebilme yetisi sayesinde kazanılabilir ve özerklik de diğer yetiler gibi başlangıçta ancak bir potansiyel olarak, gerçekleştirilmeye muhtaç bir şey olarak vardır. Buysa, kişinin içindeki potansiyelin eğitim aracılığıyla ortaya çıkarılabilmesine bağlıdır. Dolayısıyla kişinin mutluluğu, özerkliğinin ve aklın yurttaşlık yaşamı içinde gerçekleşmesini sağlayacak eğitimi almasına bağlıdır. İnsan akıllı, toplumsal bir çevrede doğar ve polis'in beklentilerine karşılık verme sürecinde kendisini gerçekleştirir. Politikanın ilkesi etikdir, politikanın kendisi ise akılcı insanın en yüksek hedefidir. Politikanın kamusal bir eylem olması, yani kamusal alanda gerçekleştirilmesi onun ahlaki bir eylem olmasının temelidir. Klasik çağda "özgür insana yaraşan" öğrenim, düşünceyi ve akıllı özgürleştiren öğrenimdir, çünkü ancak bu nitelikleriyle kişi içinde bulunduğu kamusal ortama katkıda bulunabilir. Özgür tartışmaya, eleştirel (kritik*) düşünceye yer vermeyen kalıplaşmış bir öğretim modeliyle ne bireyin özgürleşmesi, ne de bu özgürlük temelinde kamusal yaşama gerçek bir katkıda bulunması mümkün olabilir. Nitekim günümüzde soru sormayan, sınav çerçevesi dışında öğrenme merakı taşımayan, derste verilen bilgileri kendi eleştiri ve irdeleme süzgecinden geçiremeyen ezberci ve aktarmacı bir yüksek öğrenim kitlesinin aynı zamanda kamusal kaygılar taşımaması, hatta bu anlamda neredeyse bir aldırılmazlık (apathy) içinde bulunması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek.

Antik çağ Atinası'nda demokrasi çok sınırlı sayıda insanı kapsıyordu; günümüz demokrasileri ise, teorik olarak, bütün yetişkinlerin yurttaşlığı esası üzerine kurulu. Ne var ki, bugünün toplumunda demokrasi de, tıpkı eğitimimizi ele alış biçimimiz gibi bir teknik biçimselliğe indirgenebiliyor ve sonuçta teknokratlar egemenliğine varıyor. Oysa demokratik yurttaşlık bir hak değil, sorumluluktur ve klasik eğitim ideali de (eski Yunan'da *Paideia* ve Roma'da *Humanitas*) elitist ve idealist köklere sahip olsa da, daha gelişmiş insanlar yetiştirilmesini ve Cicero'nun sözünü ettiği, insani değerleri ve hoşgörüyü cisimleştiren ve geniş bilgisiyle bu değerler ile uyumlu bir kamusal alan yaratılması için çaba gösteren yurttaş ve filozof-politikacı eğitimi içerdiği ölçüde değerlidir.¹² Bu kendini aşabilen ve hem kendisini hem de dünyayı değiştirebilen bir insan kavramını gündeme getirir, çünkü gerçekleşmemiş insan potansiyellerinin açığa çıkartılıp gerçeğe dönüştürülmesini hedefler. Aynı zamanda her yurttaşın içinde yaşadığı topluma karşı sorumluluğunu ve ileride Rousseau'yu ve Aydınlanma filozoflarını etkileyecek olan kamusal erdem anlayışını vurgular. Burada söz konusu olan,

12 Bu konuda bkz. Çiğdem Dürüşken, "Roma'da Entelektüelliğin Temeli: Cicero'da Humanitas Anlayışı ve Rhetorica Eğitimi", *Klasik Filoloji Seminerleri*, İstanbul, 2003.

öğrencilerin varolan toplumsal sisteme uyumunu amaçlayan ve okulu toplumsal yeniden üretimin basit bir aracına indirgeyen “biçimlendirici” –“eğici”!- bir eğitim değil, adil bir toplumu yaratacak yurttaşların yetişmesini sağlayacak bir eğitimidir. Benjamin Barber’ın dediği gibi, “özgür olmak için kendi kendimizi yönetebilmemiz gerekir, haklarımızın olması için de yurttaş olmamız gerekir.”¹³

- Burada “eleştirellik” derken “ayırt etme, düşünme,ve yargılama” yetilerini simgeleyen Yunanca’daki “*krinein*” sözcüğüne gönderme yapıyorum. Eleştiri, Aydınlanma’nın otoriteyi sorgulama ve kendi entelektüel ve siyasal konumunu gerekçelendirme projesinin önemli bir parçasıydı. Örneğin Kantçı anlamda eleştirelilik, her türlü akılsal, ahlaksal, dinsel, estetik ve diğer egemen düşünceyi eleştirelilik süzgecinden geçirip haklı ve geçerli olup olmadıklarını sorgulamayı içeriyordu. Kantçı eleştirelilik, önyargıdan ve iyi temellendirilmemiş düşüncelerden bağımsızlaşmayı ve aynı zamanda da kişinin kendi temel varsayımlarının, önkabullerinin ve tutumlarının sorgulanmasını gerektirir. Oysa çevremizde genellikle, eleştireliliğin her şeye karşı çıkma, düşünmeden muhalefet etme olarak algılandığını izliyoruz. Bir tür “eleştirel olma dogması” sayılabilecek bu zihinsel ve davranışsal alışkanlığın, düşünmekle ve doğruyu yanlıştan ayırt etme anlamına gelen yargılama yetisiyle ilgisinin olmadığı açık.

Hem yönetimler hem de yurttaşlar, bireysel hakların korunmasından ve “ortak iyi”nin geliştirilmesinden sorumludurlar. Yurttaşın temel sorumluluklarından biri, yönetimin varoluş nedeni olan bireysel hak ve özgürlükleri koruma ve herkesin yararını gözetme amaçlarına uygun davranıp davranmadığını denetlemektir ama bireylerin demokratik yurttaşlığın anlamını bilmedikleri durumda bu rolü yerine getirmeleri elbette beklenemez. Demokratik bir eğitim olmaksızın demokratik bir toplum yaratılması, dolayısıyla da “iyi toplum” ve “iyi yaşam” idealine ulaşılabilmesi mümkün değildir. Bireyin kamusal yaşamda etkin ve sorumlu bir katılımcı olabilmesine ve demokrasinin sağlıklı işlemesine yardımcı olan belirli yetiler vardır. Bunlardan bazıları, ahlaki sorumluluk duygusu, öz-disiplin, bireyin değerine ve insan onuruna saygı ve diğerkamlık gibi kişisel sayılabilecek; bazıları da yasaya saygı, kamusal bir ruha ve eleştirel bir zihne sahip olmak, müzakere ve uzlaşma isteği gibi kamusal nitelikteki özelliklerdir. Bu özelliklerin geliştirilmesi, toplumsallaşmanın çok önemli bir odağı olan üniversite eğitiminin de temel kaygısı olmak zorundadır. Demokrasi, kamusal tercihleri kamusal politikalara dönüştüren politik mekanizmadır ve yurttaşların aktif katılımı olmaksızın demokratik kurumlar istenen politika çıktıларını üretemezler. Dolayısıyla okullarımızda demokrasi için, kamusal birey/yurttaş yetiştirmek yaşamsal önem kazanıyor. Ders programlarının, öğrencilerde “kamusal iyi” konusunda ilgi yaratacak ve onları demokratik beceriler ve yetilerle donatacak biçimde tasarlanması gerekir; başka türlü içinde yaşadıkları toplulukta bir fark yaratmaları nasıl mümkün olabilir?

13 B.Barber, Güçlü Demokrasi, Ayrıntı yayınları, İstanbul.

Anlamak: Doğru eylemin önkoşulu

Bilginin içeriği önemlidir çünkü anlamak, doğru eylemin önkoşuludur. Üstelik giderek daha fazla globalleşen bir dünyada çok farklı kültürler ve yaşam tarzları ile baş etmek zorunda olan gençler yetiştirmek durumundayız. Global eğitim, çeşitliliği ve çoğulluğu özümseyebilen ve bunun gereksinmelerini karşılayabilen eğitim demektir: Öğrencileri, çoğul bağlamlarda etkin biçimde eylemde bulunabilecek biçimde yetiştirebilmek. Günümüzde çeşitliliğe ve çoğulluğa yapılan vurgu sadece bir tercihi veya niyeti belirtmiyor; daha önemli olarak, içinde yaşadığımız kültürel çeşitlilik çağında, kişilerin salt yerel bölge ve grup yurttaşları değil, birbiriyle sıkıca ilişkili karmaşık bir dünyanın yurttaşları olma zorunluluğundan kaynaklanıyor. Üniversitenin, en eski dönemlerden bu yana varolan uluslar arası boyutu bugün merkezi bir önem kazanmıştır, çünkü üniversite eğitimi sadece mesleki uzmanlık edindirmekle değil, aynı zamanda insan varlığını günümüzün yurttaşlık gereksinmelerini karşılayacak biçimde donatmakla yükümlüdür. Bugün iyi bir yurttaş olmak ile dünya yurttaşı olmak, kendi yakın çevresine olduğu kadar içinde yaşadığı dünyanın bütününe karşı sorumluluk bilinci geliştirmek birbiriyle sıkıca ilişkilidir. Kişinin kendi ailesel ve yerel kaygılarını gözden kaybetmeksizin uzak ve farklı dünyaların yaşamlarına ilişkin gerçekliği ciddiye almasını içeren bir dünya yurttaşlığı kavrayışı; açıklığı, sınırların aşılmasını, disiplinler arasında gidiş gelişleri ve farklılığı sahiden dikkate almayı gerektirir. Başkalarını –“öteki”ni- dinlemek ve başka kültürlerin savlarını anlamaya çalışıp bu anlama temelinde onlarla ilişki kurmak, farklılığı dikkate almanın ve onunla baş etmenin önkoşuludur. Kendimizi başkalarının yerine koyabilmeyi ve dünyayı başkalarının gözleriyle görebilmeyi kolaylaştıran edebiyatın ve “*edebi muhayyile*”nin eğitimde o kadar önemli olmasının nedeni de budur. Kendi toplumumuz da dahil olmak üzere dünyanın her yanında kültürel çatışmaların arttığı bir ortamda, başkalarını anlama ve kendimizi onların yerine koyabilme yetisini geliştirmeye ve Aydınlanma’nın gerçekleşmemiş vaatlerine bağlı kalarak barış ve adaletin sağlanması umudunu canlı tutmaya her zamankinden daha çok ihtiyacımız var.

Ne var ki, farklılığın ya da “öteki”nin dikkate alınmasının, söylendiği kadar kolay olmadığını biliyoruz. Heidegger, “başkalarına açık” ve “onlarla birlikte olma”nın temel koşulunun “dinlemek” olduğunu söyler. Otantik dinleme ise, ancak, kişinin *anlamasıyla* mümkündür. Hakikat ve anlama peşinde koşan kişilerin, verili kabuller ve önyargıları devralıp yinelemeleri değil, “kendileri için düşünmeleri” gerekir. Kendisi için düşünmek, öncelikle kişinin bilgisizliğinin farkına varmasını gerektirir, ikinci olarak da içsel ya da dışsal olsun sürekli bir diyalog çabasını... Sokrates’in, erdemin anlamı ve etik bilginin niteliğine ilişkin yorulmak bilmeyen sorgulamasının nedeni budur. Bu bağlamda iyi yurttaş olmak, farklılığın ve çeşitliliğin yarattığı toplumsal, siyasal, ahlaksal, ve hukuksal sorunlar karşısında iyi “sorgulayıcılar” olmayı içeriyor. Demokratik bir toplumun yurttaşlarının salt kanaat belirtmekle yetinmeleri ya da, ne olursa olsun baskın çıkmaya çalışan bir “münazara” mantığıyla tartışmaları, özgürleştirici

kamusal alanların varlığını güvence altına almaz. Bağımsız –“kendisi için”- düşünme yetisi ve rasyonel akıl yürütmenin uygulandığı çok taraflı tartışma yöntemiyle birlikte kendi seçim ve sorumluluklarını daha yüksek bir otoriteye devretmeyen bir yurttaşlık modeli, demokrasi için vazgeçilmezdir. Bu noktada Sokratik sorgulama “kendini sorgulamanın” modeli haline gelir; esas olan kendi kendini yargılayabilmek ve kendi geleneklerine, kendi “tarafı”na karşı eleştirel bir tutum alabilmektir. Her türlü sorunu bağlamı içine yerleştiren ve her bağlamı da sorgulamaya tabi tutan felsefi düşünme yöntemi, en farklı bilgi ve bilinç türlerini anlamanın benzersiz bir yoludur. Bu yolla karmaşık ve dinamik insan sorunlarını sürekli bir ilgi ve merakla ele almak, evrensel sentezler yapmak ve “başımızdaki yıldızlı göklerin sonsuzluğu ve içimizdeki ahlaki yasanın gizemi ve bilginin hem sınırlılığı hem de sınırsızlığı karşısında hayranlık ve coşku” içinde kalabilmek, ancak felsefe ile mümkündür.¹⁴ Burada söz konusu olan, felsefi dünya görüşünün özünü düşünümsel, eleştirel, rasyonel ve yaratıcı bir söylem olarak, hem uzmanlaşmış ve sınırlı, hem de her türlü sınırı aşan bir söylem olarak kurmaktır.

Özgürleştirici bir eğitimin amacı, kendi kendisini eğitmesini, kendi kendisini bilgi ve kültürce zenginleştirmesini bilen ve kendi sorumluluğunu taşıyabilen insanlar, kısacası özgür, akılcı ve sorumlu bireyler yetiştirmektir ve demokratik toplumlar, böyle bireylerin çoğunluğu oluşturduğu toplumlardır. C.W. Mills, çok haklı olarak, böyle toplumların kitlelerden çok kamulardan oluşan toplumlar olarak nitelenebileceğini belirtir.¹⁵ Demokrasiyi yalnızca teknik bir mekanizma, birbirleriyle rekabet eden farklı çıkarlar arasındaki çatışmaların çözümü için bir usulden ibaret değil de, “ortak iyi” için tartışmayı ve sorumluluk yüklenerek eylemde bulunmayı içeren bir düşünsel ve eylemsel sürecin ifadesi olarak ele alırsak, o zaman felsefenin eğitim müfredatının temel ögesi olması gerektiği tartışma götürmez. Sokrates’in herkesi “hakikate ve anlamaya” önem verip “ruhlarını mükemmelleştirmeye” çağırmasının, yani kendi ahlaki gelişimlerini sağlama projesini ve yükümlülüğünü kendi üzerlerine almaları için onları yönlendirmesinin nedeni başka ne olabilir?

Totalitarizme açılan kapı: Düşünme yoksunluğu

Eğer “sorgulanmayan yaşam yaşanmaya değmezse” bu, sorgulanmayan yurttaşlık için daha da geçerlidir. Bizler için yurttaşlık yaşamının sorgulanmıyor oluşu yurttaşlığın çok yoğun yaşanmasından değil, hemen hiç yaşanmamasından kaynaklanıyor. Rousseau’nun 18. yüzyılın ortalarında dile getirdiği gerçek bugün de geçerli: “Günümüzde sürüyle fizikçi, geometrici, kimyacı, astronom, şair, müzisyen ve ressam var ama, aramızda artık yurttaş yok!”¹⁶ Yurttaş olma gereği konusunda çok çeşitli çağrılar

14 İlya kasavin, “Philosophy of Knowledge and the Interdisciplinary Idea”, *Epistemologia i filosofia naiviki*, no.2,2002.

15 C.W.Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, Der yayınları, İstanbul, 2000, s. 307.

16 J.J. Rousseau, Discourse on the Arts and Sciences”, *The Social Contract and Discourses*, E.P. Dutton, 1950, s. 169;akt. R. Dagger, *Civic Virtues*, Oxford University Press, 1997, s.99.

yapılsa da bunların pek azı, kişinin kendisini ve başkalarını sorgulamasını yurttaşlığın tamamlayıcı bir ögesi olarak görüyor. Oysa mutlak ahlaki doğruları sorgulamak anlamında bir kuşkuculuk ve entelektüel dürüstlük, düşünme ve sorgulama yetisini hep ayakta tutmak, gerçek yurttaşın ve özgür bireyin niteliğidir. Nitekim Sokrates'in kaygısı *demos* ile karşıtlığa düşmek değil, kendi kendisiyle çelişmekti—kendi aklı ve kendi ilkeleriyle...*Gorgias* diyalogunda, Kallikles'i çoğunluğun görüşlerinin peşinden gidip kendi eleştirel düşünme ve davranma yetisini koruyamamakla suçlayan Sokrates şöyle der:

“...ben lirimin uyumsuz ve meydana getirdiğim koronun da müzikten yoksun olmasını yeğlerim; evet, öyle ki isterse bütün dünya benimle aynı fikirde olmasın ve bana karşı dursun bunu, kendi kendimle tutarsız olmaya ve kendimle çelişmeye yeğ tutarım.”¹⁷

Burada Sokrates'in başvurduğu ölçüt -çoğunluğun görüşüne ya da gelenek ve göreneklerin empoze ettiğine aykırı biçimde- herhangi bir “doğa yasası”, “insanın içindeki tanrının sesi” ya da herhangi bir *techne*'den elde edilen uzmanlaşmış bilgi değildir. Onun yerine, adaletsizliği önleme konusunda kişinin kendi kendisine verdiği söze bağlı kalma, kendisiyle çelişkiye düşmeme ilkesidir. “Böylelikle, seküler bir vicdan biçimini olanaklı kılan Sokrates, *Apologia*'da, kendi “iç sesi”ne (*daimonion*) ve amansız öz-sorgulama uygulamasına başvurduğu zaman aslında düşünen bireyin “kendi ilkelerini oluşturma kapasitesine”, başka bir deyişle bireyin özerkliğine gönderme yapmaktadır¹⁸. Bu ahlaki tutarlılık , kendisi dışındaki otoritelere boyun eğmenin değil, kendi ilkelerini kendisi oluşturabilen özerk bireyin adalete ve adaletsizliğe ilişkin içsel kavrayışının ve tutarlılık arayışının ürünüdür. Sokrates'in yaptığı gibi kendi ruhunuz için yaşamak (ve ölmek!), tümüyle kişisel karakter ve ahlaki tutarlılık ile ilgili bir şeydir ve herhangi bir “gelecekte” (öte dünyada) ödül kazanma beklentisi ile ilgisi yoktur. Dana Villa'nın işaret ettiği gibi, Sokrates'le birlikte, artık vicdan ve ahlak kişinin dışındaki ve üstündeki otoritelerin ipinden kurtularak sekülerleşir ve bireyselleşir. “Ahlaki öznellik idesini değiştirmekle – entelektüel açıdan uyanık vicdan sahibi “ben”i icat etmekle- Sokrates aynı zamanda yurttaşlık idesini de değiştirmiş” olur.”¹⁹ Yurttaş, salt sitenin verdiği görevleri sorgusuz yerine getiren, uyumlu ve itaatkar bir insan değil, kendisi için düşünebilen, yargılayan ve eyleyen ve bunun sonuçlarını göze alabilen özerk bir bireydir.

Egemen ahlak anlayışının sorgulanmaksızın kabulü, ortak değerlerin eleştirilmeksizin onaylanması, entelektüel ve toplumsal konformizmin temelidir. Topluluğun empoze ettiği ahlakın, “ahlaki çoğunluğun”, bireyin önüne getirdiği ve sonuçta totalitarizme yol açacak olan içkin tehlike de işte tam bu noktada ortaya çıkar. Sokrates'in Kallikles'e yanıtında bireysel ahlaki tutarlılığın sınanması olarak çelişmezlik ilkesine

17 Platon, *Gorgias*, The Project Gutenberg EtextOnline, İng.ve çev. Benjamin Jowett;İng.den Türkçe'ye çev. Fg.B.

18 Dana Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton University Pres,2001, s.41.

19 Villa, *aynı yerde*, s.309.

başvurulması, düşünen bireyin göreceli ahlaki özgürlüğüne, kendisi için düşünme ve yargıda bulunma hakkına tanıklık eder. Bu hakkın kamusal olarak kullanımı ise, birey açısından çoğu kez risklidir. Nitekim, Sokrates'in kamusal düşünme eylemi onun "gençleri yozlaştırma" suçlamasıyla karşı karşıya kalmasına ve sonuçta yaşamını yitirmesine yol açmıştı. Zaten, hemen her gün tanık olduğumuz ve Hannah Arendt'in de bize çarpıcı biçimde hatırlattığı gibi, düşünmenin kendisi tehlikelidir çünkü doğrudan olgusal bir sonuç doğurmaz, alternatif bir inanç ya da norm sunmaz, buna karşılık verili olanı sarsar: "Düşünme...bizi sabit düşünce alışkanlıklarından, taşlaşmış kural ve ölçütlerden, standartlaşmış ifade biçimlerinden arındırır. Yıkıcı etkinliği aracılığıyla düşünme, bir ahlaksal ve estetik ayırt etme ve ayrıştırma 'açık alanı' yaratarak yargıda bulunma yetisini özgürleştirir. Belli bir olayın ve olgunun yeniliğini fark etmemizi ve gerçekten bağımsız yargıda bulunmamızı mümkün kılan, işte böylesi bir açık alanın varlığıdır."²⁰ Verili olanın, statükonun sarsılmasına yol açabilecek düşünceler, "ahlaki çoğunluk" açısından daima bir tehdit olarak algılanır. Ama Sokrates "düşünme"ye içkin olan riski göze almaya değer buldu. Çünkü bilgiyi erdem ile özdeşleştiren ve yaşamının tümünü de adil olmaya çalışmakla geçiren Sokrates adaletsizliğin, çoğu kez, kötülük yapma isteğinden çok, alışılmış genel geçer ahlaki düşüncelerin uygulanmasının sonucu olduğuna, başka bir deyişle gerçek anlamda düşünmemeye bağlı olduğuna inanıyordu.

"Düşüncesizlik" burada körlük ya da aldırmazlık anlamına gelmez, daha ziyade davranışlarımızın çoğunun "ahlaki çoğunluğun" dayattığı geleneklerin, alışkanlıkların, verili görüşlerin ve yargıların bir türevi olduğuna ve bu nedenle de içkin olarak konformist bir nitelik taşıdığına işaret eder²¹. Nitekim Arendt'in düşünme konusunda Sokrates örneğine başvurmasının nedeni budur. Nazi savaş suçlusu Adolf Eichmann'ın 1960'da Kudüs'deki yargılanması sırasındaki gözlemleri, Arendt'in düşünmenin ahlaki ve politik anlamını vurgulamasına neden olur. Milyonlarca Yahudi'nin Nazi ölüm kamplarına sevk edilmesinin sorumlularından olan Eichmann'ın eylemleri canavarca olsa da, kendisi bir canavar değildir; o bir canavar olduğu için değil, belli bir nitelikten yoksun olduğu için insanlık suçu işlemiştir: "Onun geçmişinde ve yargılama sırasındaki davranışlarında saptanabilen biricik özgül nitelik...tümüyle *yok* olan bir şeydi: aptallık değil de hayret verici, ve otantik bir düşünme yetisi yokluğu."²² Eichmann'ın basma kalıp düşüncelere, klişe deyişlere ve "alışılmış standart ifade kodlarına" –hiç yeri olmadığı zamanlarda bile- başvurması, "olağanüstü bir yüzeyselliğin" göstergesiydi.

Bu gözlemler sonucunda Arendt, "doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırt etmeyi içeren yargıda bulunma yetimizin, düşünme yetimize bağlı olduğu" sonucuna varıyordu. Düşünme yetisi ile vicdani karar alma yetisi örtüşen şeyler olunca, "düşünmek" ahlaki yaşam ve politika açısından merkezi önem kazanır. En azından

²⁰ Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, Princeton University Press, 1999, s. 90.

²¹ *Age*, s.21.

²² Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1977, s.70.

“herkesin, düşünmeksizin başka herkesin inandığı şeylerin peşine kapılıp gittiği durumlarda”! ²³ Arendt bu gibi durumları , Sokratik sorgulamanın, bireysel ahlaki yargıyı özgür bırakmak açısından zorunlu olduğu “acil durum”lar olarak nitelendiriyor. Böyle durumlarda “düşünme, politik konularda marjinal bir iş olmaktan çıkar” ve felaketleri önleyebilecek bir nitelik kazanır. Politik kötülüğün önkoşulu, insanları adaletsizliğe göz yummaya ve hatta kötülük yapmaya yardımcı olmaya sevkeden, düşünme yoksunluğudur. Kişilerdeki düşünme yoksunluğu, kendilerine verilen buyrukları sorgulamaksızın uygulamalarında ve çoğunluğun yaptığını düşünmeden yapmak rahatlığında kendisini sergiler. Burada artık “kamu”nun yerini düşünme yoksunu kişilerin oluşturduğu bir çoğunluk, ya da C.W.Mills’in deyişiyle “kitle” almıştır. Karşımızda düşünen, sorgulayan, tartışan ve birbirini anlamaya çalışan bireylerin oluşturduğu bir kamu yoktur. Tersine, bu “kalabalığı” oluşturan insanlar “ötekinin bakış açısını anlamaya çalışmak” yetisinden yoksundurlar. Bu aynı zamanda çoğulluğun ve çeşitliliğin yadsınması anlamına gelir, çünkü benzersiz bireysel kimlikler ancak özgür eylemin gerçekleştiği kamusal alanda ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, bireyselliğin yok olduğu kitle toplumunda, bireysel kimlik ile politika ilişkisi de birbirinden kopar.

Üstelik, hatırlamak gerekir ki hemen hepimiz, topluluk yaşamının sorgulanmayan tutkuları ve nefretlerine kapılabilir, ya da Eichmann gibi ahlaki yaşantımızın bir dizi “parlak klişe” tarafından yönetilmesine izin verebiliriz. Sokratik sorgulamanın ima ettiği şey, sorgulanmadığı ya da sorgulanamaz olduğu anda her ahlaki inancın ve yargının, sahte ve adaletsizlik doğuran bir şeye dönüşebileceğidir.²⁴ Tıpkı, Sokrates’in düşünme yetisini kamusal olarak kullanmasının “gençliği zehirleme” suçlamasıyla karşılaşması gibi, Arendt’in Eichmann’la ilişkili gözlemlerini kamusal olarak açıklaması ve kendi yargı yetisini kullanması da kendi halkına ihanet olarak görüldü. Bu, gerçekten düşünmeye ve düşünmeyi kamusal olarak sergileyip yargı yetisini kullanmaya cesaret eden herkesin göze alması gereken bir risktir. İnsan aklının kamusal kullanımı daima özgür olmak zorundadır çünkü yalnızca özgürlük, gerçek aydınlanmayı sağlayabilir. Bilimi ve bilgiyi mümkün kılan da, araştırmacının “gerçek” için duyduğu kaygıdır. Sokrates’e göre, belirli gerçekler gizlendiği zaman, saf bilgi baskı altına alınmış ve düşünceye sansür uygulanmış olur. Böylesi toplumlarda filozofların ve düşünen yurttaşların yetişmesi elbette beklenemez. Sonuç olarak, elinizde çekiç ve çivi olmazsa, marangoz olabilir misiniz?

C.W.Mills , rasyonel toplumsal örgütlenmelerin , birey ya da toplum çerçevesinde özgürlüğün genişlemesini sağlayacak birer araç olabilmeleri gerektiğini vurgular. Oysa, gerçekte çoğu kez, bu örgütlenmeler tiranlığa ve güdümlenmeye yarayan, akla açılan kapıları inatla kapatan, özgür insanlar olarak eylemde bulunma olanağını ortadan kaldıran araçlar olup çıkmaktadırlar. Toplumun artan rasyonalizasyonu, bu

²³ Aynı yerde, s.72.

²⁴ Villa, age, s.23.

rasyonalizasyon ile insan aklı arasındaki çelişki, akıl ile özgürlük arasında olacağı sanılan uyumun gerçekleşmeyişi, sonunda rasyonelliği olan ama kişisel akıl ve düşünme yeteneği olmayan, gitgide daha çok kendi kendini rasyonalize eden, fakat aynı zamanda gitgide daha çok huzursuzlaşan bir insan yaratmıştır.²⁵ Bu insan tipinin tarih yaratması mümkün olabilir mi? Tarih yapmak için düşünen ve eyleyen özneler olmak gerekir. İnsanlar tarih yapımını kendilerine düşen bir iş saymazlarsa, tarih yapımını kendi ellerinde tutan diğer kimselerin gitgide daha basit birer aracı, tarih yapımının sadece birer nesnesi durumuna düşmeleri kaçınılmaz olur. Bireyliğin yok olmasına ve kitle toplumunun yükselişine yol açan koşullar, düşünerek ve vicdanını dinleyerek hareket etmeyi yok ettiği gibi, rasyonel diyalog ve anlamlı eylem olanağını da ortadan kaldırıyor. Oysa benzersizliğin –bireyliğin- ortaya konduğu alan, politika- nın sürdürüldüğü kamusal alandır ve sosyal bilimler eğitiminin yapması gereken iş, Mills’in işaret ettiği gibi, “gerçek kamuyu yok eden güçlerle mücadele etmek, ya da kendini özgürleştirebilen kamuların oluşumuna ve güçlenmesine yardımcı olmaktır. Toplumun akıl ve özgürlükten yoksun kalmaması buna bağlıdır.”²⁶

Düşünmek ve entelektüel tutarlılık, herhangi bir grubun tekelinde değildir; bunlar, bütün insanların geliştirebileceği niteliklerdir. Bilgiye ve vicdani tutarlılığa ulaşmak her insan varlığının kendi sorumluluğu olduğu kadar, eğitim kurumlarının misyon- larını gereğince yerine getirmelerine de bağlıdır. Bireyselliğin, yurttaşlık ve toplum- sal adalet bilincinin teşvik edilmesini ve hayatın her alanında demokratik katılımın arttırılmasını sağlayacak bir eğitim, “tüketici taleplerince şekillenen bir sosyal bilim piyasası ve medyatik kamu alanının” egemen olduğu günümüz ortamında²⁷ daha da önem taşıyor. Sonuçta her yeri kaplayan “sahiplenici birey”in yerini alacak “düşünen yurttaşlar” yetiştirip yetiştiremeyeceğimiz sorusu, toplumumuzun geleceği açısından canalcı nitelikte bir sorudur. Çünkü bugün “universitas” idealini savunmak ve ha- yata geçirilmesi için mücadele etmek tektipleştirmeye, bağnazlığa, şovenizme, dar kafalılığa, kısacası totalitarizmin yolunu döşeyen her türlü belaya karşı da mücadele etmek ve kendi toplumumuzda Adolf Eichmann’ların yetişmesini önlemeye çalışmak anlamına geliyor. Ya da, Paolo Freire’nin “daha az çirkin, daha az habis, daha az oto- riter, daha çok demokratik, daha çok insani” bir dünya yaratılması düşüne katkıda bulunmak...²⁸

25 C.W. Mills, *age*, s.227-278.

26 *Aynı yerde*, s.308.

27 Ayşe Öncü, “Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis, 1998, s.51.

28 Akt. Douglas Kellner, “Toward a Critical Theory of Education”, <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/edCT2003.htm>.

Husserl'in Felsefesinde Psikolojizmin Yeri

Kamuran Gödelek¹

Psikolojizm 19. yüzyılda psikolojinin bilimsel bir nitelik kazanmasıyla ortaya çıkmış bir akımdır. Psikolojizme göre bir bilim olarak psikoloji mantık ve bilgi teorisindeki sorunları çözebilecek farklı bir yöntem olarak felsefedeki idealist, özellikle de Hegelci yaklaşımlara bir alternatif oluşturur (Abbagnano, 1967, s.520).

Psikolojizm aynı zamanda deneyimciliğe de (empiricism) de yakındır. Psikolojizm adı altında anılan birçok teori ve eğilim psikolojinin deneysel olduğunu varsaydığı için psikolojizmin bir nevi deneyimcilik olduğu fikri yaygındır. Aynen sosyal ve doğal bilimlerde olduğu gibi, psikolojide de hakikat ve bilgi yalnızca deney yoluyla edinilebilir. Dolayısıyla psikolojistler de aynen empirisistler gibi deneyin yalnızca “kontrol aracı” veya “bilginin doğruluğunun kriteri” olmadığına, aynı zamanda “bilginin kendisinin psikolojik kökeni” olduğuna inanırlar (age., s. 520). 18. yüzyıl doğal bilim anlayışının bütün alanlarda olduğu gibi psikoloji üzerinde de etkili olmasıyla doğal bir bilim olma çabası içine giren psikolojide bütün zihinsel hayatı duyumlardan hareketle açıklama eğilimi belirmiştir. Bunun çarpıcı örneklerinden birisi çağrışımcılık psikolojisidir.

Psikolojinin bu şekilde bilimselleşme idealinin yanlış olduğunu düşünen Brentano, psikolojiye doğa bilimlerinin yöntemini taklit etme ya da bir başka deyişle bilimselleşme imkanı veren yeni ve kendine özgü bir yöntem kazandırmaya çalışmıştır. Buna göre, Brentano kendisini psikolojik fenomenleri incelemeye adanmış ve bunu yaparken teoriyi şeylerin kendisine dayanarak kurmaya girişmiştir. Mantık ve epistemolojinin psikoloji temeline dayandığını iddia eden psikolojizmin çeşitli savunucuları da bu eğilimi gösterir.

Husserl de önceleri hem bir deneyimci hem de psikolojist olan hocası Brentano'nun etkisinde kalarak psikolojizme yönelmiştir. Brentano'nun Husserl üzerindeki en önemli etkilerinden birisi felsefenin bir bilim, hem de diğer bilimlere temel olacak kadar sağlam bir bilim olduğu fikrini kazandırmasıdır. Ancak Husserl'in psikolojizmle ilgilenmesine yol açan esas etki Brentano'nun Ortaçağ Skolastiklerinin kullandığı 'yönelmişlik' (Intentionality) kavramıyla zihinsel (mental) veya ruhsal (psychic) fenomenleri temellendirmesidir.

Husserl'in fenomenolojisinin gelişmesinde ve şekillenmesinde Brentano'nun görüşlerinin oynadığı rol birkaç yönden ele alınabilir. Bunlardan birisi, betimleyici (descriptive) psikolojinin, Kant'ın transandantal idealizmine, veya daha metafiziksel (Hegel'ci) anlamda mutlak idealizme veya geleneksel Skolastisizmdeki rasyonel spekülasyon ve mantığa karşı olarak temel felsefi yöntem olarak benimsenmesi gerektiği görüşüdür. Diğer, Brentano'nun zihinsel işlevlere ilişkin geleneksel çağrışımıcılığa karşı olarak "psişik fenomenlerin" kriteri olarak yönelmişlik kavramını ortaya atmasıdır. Böylece, İngiliz deneyimciliğinin pasif yaklaşımının yerine yüksek zihinsel işlevleri ereksel bir yaklaşımla açıklamak mümkün olmuştur. Husserl'in görüşlerinin gelişmesinde etkili olan üçüncü etken de apaçık (kesin) deneysel bilginin kendisine dayanarak kurulabileceği "işsel algılama"nın betimleyici psikolojinin ana yöntemi olduğu görüşüdür.

Husserl'in fenomenolojik felsefesinin çıkış noktası gerçekten de tarihsel olarak Brentano'nun öğretisidir. Husserl için yönelmişlik bilincin özüdür. O yüzden bilinç, Husserl'e göre her zaman bir şeyin bilincidir. "Ama her bilinç "...ın bilinci" olduğuna göre, bilincin neliğinin incelenmesi, aslında bilincin anlamının ve bilincin nesneliliğinin kendisinin incelenmesini de kapsar" (Husserl, 1997, s. 22). Ancak Husserl, psikoloji "psişik olanın, bir doğayı temsil etmekten çok, kendine özgü ve her türlü psiko-fiziksel olandan önce, kesin ve tam aslına uygun biçimde araştırılacak bir "neliği" olduğunu göz önüne almayı ihmal etti[ği]" (age., s. 32) için psikolojinin bilince ilişkin açıklamalarının yeterli olmadığını söyler.

Husserl psikolojizmi deneyimcilikten çok fazla etkilendiği ve yönelmişlik ve bilinçle ilgili açıklamalarının yetersiz olduğunu düşündüğü için reddeder. Ancak kendisi de özellikle Frege tarafından psikolojizme düşmekle suçlandığı için *Ideas'a (Ideen) Giriş* kısmında aşağıdaki açıklamayı yapma gereğini duymuştur: "İlk kez *Mantıksal Araştırmalar*' da ortaya atılan ve son on yılda üzerinde düşündükçe anlamı gittikçe derinleşen ve zenginlik kazanan, s a f fenomenolojinin psikoloji olmadığını ve onun da terminolojinin rastlantısal kısıtlamalarından dolayı değil, aksine ilkesi bakımından psikoloji olmadığını en baştan vurgulamak amacıyla bu çatışmaya değiniyorum. Fenomenolojinin psikoloji olması için sahip olmak zorunda olduğu şeylerin önemi ne kadar büyük olursa olsun, ideler bilimi olarak fenomenoloji psikolojiye geometrinin doğa bilimine yakın olduğu kadar yakındır. Gerçekten de farklılık kendisini bu karşılaştırmadan çok daha derin bir şekilde ortaya koymakta. Fenomenolojinin Ben'le, "bilinç"le, bütün yaşantı türleriyle, edimlerle, edimlerin bağlantılarıyla ilintili olması olgusu hiçbir şeyi değiştirmez (Husserl, 1962, s. 38).

Dolayısıyla, Husserl, tamamen bireysel deneye ve gerçek, olgusal dünyaya dayanan psikoloji bilimi ile nesnel doğruya ulaşmak mümkün olmadığı için psikolojizmi reddeder ve onun yerine deneyimin zorunlu ve tümel doğrularını çıkarsamak ve betimlemek amacıyla bilincin özsel yapılarını inceleyen fenomenoloji bilimini geliştirir. Bu

yazı Husserl'in transandantal fenomenoloji yöntemini geliştirmesinde psikolojizmin oynadığı rolü ayrıntılarıyla incelemeyi hedeflemektedir.

Husserl'in psikolojizme karşı çıkışı ve reddedişi birbirini izleyen üç safhada değerlendirilebilir. Bunlardan ilki psikolojinin mantığa temel olabilecek bir bilim olduğu savına karşı çıkışını sergileyen *Mantıksal Araştırmalar*'ı (*Logical Investigations*) yazdığı dönemdir. İkinci dönem aynı zamanda Husserl'in Brentano'nun betimleyici psikoloji görüşünü terk ederek kendi fenomenolojik felsefesini kurmaya başladığı dönemdir. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'yi yazdığı bu dönemde Husserl bir nevi doğalcılık eleştirisi ile psikolojizmi epistemoloji veya bilgi felsefesi içinde eleştirir. Üçüncü dönem de psikolojizmi tamamen reddederek kendi fenomenolojik felsefesini geliştirdiği *Ideas*'ı yazdığı dönemdir.

Ancak Husserl'in psikolojizme getirdiği eleştirilerin ayrıntılarına girmeden önce onun psikolojizm eleştirisinin kavramsal çerçevesini vermek gerekir. Husserl'e göre, insanlar, dünyayı ve dünyanın içindeki şeylerin birbirinden bağımsız olarak kurulduğunu eleştirmeksizin varsayan bir “doğal tutum” içinde birlikte yaşarlar ve birbirleriyle ilişkide bulunurlar. Doğal tutum içinde dünyanın özneler arası varlığı sorgulanmaz. Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da (*Cartesian Meditations*) vurguladığı gibi günlük hayat doğaldır; ister düşünme veya değerlendirme veya eylemde bulunma olsun, bütün yaşantılar zaten verilmiş bu dünyanın içindedir. Fenomenoloji doğal tutumun ötesine gitmeyi amaçlar ve Husserl'in geliştirmeye çalıştığı “fenomenolojik tutum” gerçek bilimsel yaklaşımla kendini, diğerlerini ve dünyayı kurmayı hedefler. Husserl, sadece psikolojizm eleştirisinin ötesinde daha geniş bir perspektiften doğa bilimlerinin yöntemini bilinç alanını da içermek üzere, diğer bilgi alanlarına ve incelemelerine uygulamayı öngören doğalcılığa karşı çıkar. Psikolojizmden, doğalcılıktan ve bununla bağıntılı olarak pozitivistizmden kurtulmak için Husserl, doğal tutum içinde dünyayı kavramaya ilişkin inancın terk edilmesi anlamına gelen fenomenolojik epokhe yöntemini geliştirmiştir. Husserl, bir fenomenolojistin bütün kendiliğinden açık inanç ve iddialara karşı bir nevi Kartezyen şüphecilik sergilemesi, yani bu varsayımları ve deneyimsel dünya içindeki her şeyi tırnak içine alması gerektiğini söyler. Fenomenolojist, fenomenlerin kendilerini bilince sundukları açık görünüşler üzerinde yoğunlaşabilmek için önceden inandığı ve varsaydığı her şeyi bir yana bırakmalıdır. Bu fenomenolojik indirgeme tamamlandıktan sonra geriye sadece saf bilinç kalacaktır.

Bilincin fenomenolojik bir biçimde ya da saf fenomen olarak veya görüldüğü şekliyle incelenmesi gerektiğini söyleyen Husserl'e göre, fenomenoloji, gözlemden çok, algıyı içerir; bilinç akışının bireysel bileşenlerini gözlemek yerine zihinsel fenomenlerin özünü sezgi (intuition) yoluyla kavrar. Her ne kadar her ikisi de bilinçle ilgili olsalar da Husserl, fenomenolojiyi “gerçekten de bilincin bilimi olan ama yine de psikoloji olmayan bir bilim –bilincin doğa biliminin karşısında bir *bilinç fenomenolojisi*” (1997, s. 23)—olarak

tanımlar. Ona göre, “psikoloji “empirik bilinç”le, doğa bütünlüğü içinde var olan bir şey olarak ve deneysel tavır almış bilinçle ilgili [iken] fenomenoloji “saf” bilinçle, yani fenomenolojik tavrın bilinciyle ilgili[dir]” (age., s.23).

Husserl’e göre saf olan ve doğa hakkında varoluşsal hiç bir sav öne sürmeyen bilim olarak fenomenoloji, yalnızca nelik araştırması olduğu için, her türlü iç gözlem ve böylesi deney temeline dayalı yargı onun çerçevesinin dışındadır. Fenomenolojik araştırma nelik araştırması olduğuna göre hakiki anlamda a priori’dir. Oysa psikolojinin yasaları bilim ve deneyimciliğin etkisi altında oldukları için doğal yasalardır; ve doğal bir yasa “a priori” olamaz. Husserl, *Mantıksal Araştırmalar*’da da “bir doğal yasa ne a priori bilinebilir ne de yalnızca sezgi ile kurulabilir. Bir doğal yasanın kurulabilmesi ve doğrulanabilmesi yalnızca tek tek deney yaşantılarından indüktif çıkarım yoluyla gerçekleşebilir” (1970, s. 99) demiştir. Dolayısıyla psikolojik yasalar kesinlik ve orijinallikten yoksundur, çünkü “deneyden çıkarsanan belirsiz genellemelerdir” (age., s. 137).

Mantıksal Araştırmalar’ın üçüncü bölümden sekizinci bölüme kadar olan kısmı psikolojizmin saf mantık açısından eleştirisini içerir. Önceki bölümlerde mantığın sınırlarını belirleyen Husserl’in stratejisi üçüncü bölümden sekizinci bölüme kadar olan kısımlarda psikolojinin istenen mutlaklıkları vermekteki yetersizliğini göstermektedir. *Mantıksal Araştırmalar*’da Husserl’in temel amaçlarından biri, gerçek olanı (deneysel, psikolojik, antropolojik, halen olmakta olan, olası olan) ideal olandan (nesnel, mutlak, soyut, teorik, a priori olan) açıkça ayırmak, bilimlerimizi doğrulamak ve bilgi sahibi olabilmek için hakikati ideal olanın altında sınıflamaktır. Ancak, bir yandan da psikoloji alanını saf teorik mantığın tamamen nesnel alanı ile ilişkilendirmek zorunda olduğu için psikolojiyi olduğu gibi göz ardı etmeme konusunda da dikkatlidir.

Üçüncü bölümün ilk paragrafında şu soruyu sorar: “Hangi teorik bilimler bilim teorisinin esas temelini oluşturur?” (age., s. 90). Bunu sağlayabilecek iki bilim psikoloji ve saf mantıktır. Husserl’e göre, genellikle psikolojinin düşünmeyle gerçekte olduğu şekliyle ilgilendiği, mantığınsa düşünmeyle olması gerektiği şekliyle ilgilendiği düşünülür. Psikolog, her türlü düşünmeyi, doğru yargılar da dahil olmak üzere, kişinin psiko-fiziksel süreçlerinin temellendirdiğini savunur. Bu görüşe göre, düşünme çalışan beynin doğal bir ürünü olduğu için, her hangi veya bütün düşünme doğrudur, yani insan düşündüğünden başka şeyi düşünemez. Eğer hiçbir olasılık yoksa, o zaman yanlış seçme olasılığı da yoktur. Psikoloji her hangi bir şeyi doğru olarak yargılamanın ancak nedensel olarak açıklanabileceğini ve böylece mantığın psikoloji sayesinde olanaklı olduğunu iddia eder. Husserl psikolojizmin bu temel argümanını birkaç yoldan çürütür. Öncelikle, mantığın, psikoloji de dahil olmak üzere, her hangi bir bilimsel teoriyi oluşturmak üzere gerekli kuralları sağladığını söyler. Ama bu durumda, mantığın kendisi nasıl var olur? Mantık kendi olanaklılığını da sağlamak zorundadır. Psikolojist bunu mantığın kurallarının açıkça mantığı kurmak üzere var sayıldığı bir kısır-döngüsel çıkarım olarak değerlendirecektir. Ancak Husserl burada

varsaymanın ikili anlamına karşı uyarır (age., s. 95). Mantıksal kurallardan hareketle mantıksal akıl yürütme kısır-döngüdür, ama yalnızca onlara göre akıl yürütme kısır-döngü değildir. Mantıksal kurallara göre akıl yürütme kişinin mantıksal kuralları öncül olarak varsaymasını gerektirmez; kurallar akıl yürütmenin temelini oluşturur, akıl yürütmenin içinde yer almaz. Biz mantığın kurallarını mantığı bir bilim olarak kurmak için varsaymayız; mantık zaten o kurallardır. Mantık böylece, bütün bilimler için temel bilim olma özelliğini korur.

Husserl, *Mantıksal Araştırmalar*'ın dördüncü bölümünde psikolojizmin yol açtığına inandığı radikal deneyimcilik veya şüphecilik (scepticism) akımını ve böyle bir yaklaşımın herhangi bir bütünlükçü teori kurma olanağını nasıl engellediğini inceler. Psikoloji deneyimsel bir bilimdir; incelemeleri ve savları gözlenebilen olgulara dayanır. Dolayısıyla psikolojinin yasaları tamamen deneyime dayanan genellemeler olduğu için değişkendir ve kesin değildir (age., s. 98). Bu şekilde onlara yasa demek bile mümkün değildir ve kesinlikle hiçbir şekilde teorik bir temel oluşturamazlar. Çünkü böyle bir temeli ancak a priori yasalar oluşturabilir. Nedensel yasalar indüktiftir ve kesinliğin gerektiği yerde yalnızca olasılıklara götürürler. Oysa mantıksal yasalar a prioridir ve asla tekil olgular hakkında değildir (age., s. 104-106). Biz mantıksal yasaları psikolojik sezgi (intuition) yoluyla biliriz; ancak bir yasa ile o yasanın bilgisi birbirinden farklı şeylerdir. Yasa yönetirken, yasanın bilgisinin bununla ilgisi yoktur (age., s. 108). Eğer psikoloji temel olacak bir bilimse, o zaman psikolojinin yasaları da incelemeyi amaçladıkları olgularla aynı düzeyde olgular olmalıdır. Olgular, hakikatlerin aksine varoluşa gelip gittikleri için, yani değiştikleri için, psikolojik yasalar da kendilerini varoluş ve yoklukta yöneterek aynı şekilde varoluşa gelip giderler, yani değişirler. Psikoloji her ne kadar temel bir bilim olma iddiasında bulunuyorsa da, psikolojinin yasaları, görüldüğü gibi, böyle bir olanağı imkansız kılmaktadır.

Beşinci ve altıncı bölümleri, temel mantıksal ilkelerin ve kıyasların psikolojik kavramlarındaki hataları göstermeye ayıran Husserl, yedinci bölümde psikolojizmi şüphecilik göreceliğine (sceptical relativism) düşmekle suçlar. Husserl, psikolojinin temel bir bilim olma iddialarına en güçlü eleştirileri bu bölümde görecelik bağlamında verir, çünkü göreceli olan bir şey hiçbir şekilde mutlak bir temel olamaz. Husserl'e göre şüpheciliğin antik felsefedeki biçimleri "doğru yoktur, bilgi yoktur, bilginin haklı bir temeli yoktur" anlamına gelir (age., s. 136). Günlük anlamda şüphecilik "salt görüşlerin arkasında doğru bir gerçekliğin olabileceğinden şüphe duymak" (Patocka, 1996, s. 33) anlamına gelir. Husserl şüpheciliğin "saf epistemik şüphecilik" olarak "bilgiyi zihinsel varoluşa indirgeme ve kendinde şeylerin bilinebilirliğini ya da varoluşunu reddetme" anlamına geldiğini söyler (age., s. 137).

Görecelilik Husserl'e göre, Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" formülüne dayanır (age., s. 138). Göreceliğe göre, kişi veya özne bütün hakikatin, yargının ve önermelerin ölçüsüdür. Dolayısıyla, hakikat görecelidir, çünkü bireyler duruma

göre yargıda bulunurlar; çünkü “her kişi için ona doğru görünen doğrudur, kişinin nasıl gördüğüne bağlı olarak bir şey birisi için doğru görünürken, diğerine doğru görünmez” (age., s. 138). Göreceliliği bireysel görecelilik ve özel ya da antropolojik görecelilik olarak ayıran Husserl, hangi tür olursa olsun görecelilik içinde kimsenin “ideal birliğe” ulaşamayacağını söyler. Sadece mantıksal yasalar bu “ideal birliği” sağlayabilir. Husserl’in psikolojizme karşı çıkışının en önemli sebeplerinden biri, böylece, psikolojizmi bir nevi görecelilik (relativizm) olarak değerlendirmesidir. Çünkü psikolojinin yasaları olgulara dayandığı için genel geçer olmaktan ziyade “duruma bağlıdır ve bireyseldir, dolayısıyla da geçici olarak belirlenmiş” (age., s. 141) yasalarıdır. Bundan dolayı, Husserl’e göre, olgulara dayanarak hakikate varmak imkansızdır. Olgular hakkındaki doğrular ancak olasıdır, asla kendinde-doğru değildir. Psikoloji de gerçek ve olgusal dünyanın dışında bilginin olanaklı olduğunu inkar ettiği için göreceliliğe düşmekten kurtulamaz.

Husserl’in psikolojizme yönelttiği şüpheci görecelilik eleştirisini daha iyi anlayabilmek için Husserl’in sekizinci bölümde ele aldığı psikolojik akıl yürütmedeki üç “önyargıyı” incelemek gerekir. Psikolojizmin bu önyargıları Husserl’e göre, psikolojizmin özünü oluşturur. Aynı bölümde, Husserl, ayrıca çok açık bir biçimde katı anti-psikolojizme de karşı olduğunu ve mantığın nesnel mi yoksa psikolojik bir temeli mi olduğu hususunda orta bir pozisyonu tercih ettiğini belirtir (age., s.175). Husserl psikolojistik önyargıları tartışmaya başlamadan önce hem psikolojistleri hem de anti-psikolojistleri mantıksal yasaların özsel olarak teorik olduğu ve normatif kullanımlarının onların ikincil işlevi olduğu olgusunu göz ardı etmekle suçlar.

Psikolojistik argümanın ilk önyargısı “zihinsel olanı düzenleyen reçetelerin zihinsel bir temele sahip olması gerektiği apaçıktır” şeklinde ifade edilir (age., s. 168). Bir başka deyişle, hakikatin yasaları bizim zihinsel yapımızdan bağımsız olarak doğru yargılama becerimizi düzenleyemezler ve bizim zihinsel yapımız içinde yer almak zorundadırlar. Ancak bu, mantığın normatif yasalarının, hakikatlerle birlikte, bir zihinsel düzenden diğerine değişeceği anlamına gelir ki bu da bunlara herhangi bir reçete demek bir yana, yasa bile deme olanağını ortadan kaldırır ve mutlak hakikat kavramını inkar eder. Husserl’e göre, “her zaman için, bilgi faaliyetlerimiz için norm olarak kullanılan yasalarla, normu kendi düşünme içeriğinde bulunduran ve onun evrensel yaptırımlarını ifade eden yasaları birbirinden ayırmak gerekir (age., s. 168). Mantığın yasaları düşünmenin normları olarak kullanılır, ama sırf norm olarak kullanıldıkları için, aynı zamanda psikolojik içeriğe de sahip oldukları zannedilir. Oysa, Husserl mantığın yasalarının özsel olarak norm olmadıklarını, sadece norm olarak kullanılabildiklerini belirtir.

Husserl ayrıca psikolojizmin “saf mantığın normları” ile “özel olarak insana özgü düşünme sanatının teknik kuralları” arasındaki farkı görmezden geldiğini belirtir (age., s. 171). Bunlardan ilki bilişsel faaliyetlerde normatif olarak kullanılırken ikincisi bizim

bilgi faaliyetlerimizin normları olarak kullanılır. Mantığın yasaları “ideal”dir, “doğrudan apaçık aksiyomlardan çıkarılır” ve “tamamen teorik”tir (age., s. 171). Oysa diğeri “gerçek”tir, “deneysel olgulardan çıkarılır” ve tamamen uygulamaya yöneliktir.

İkinci önyargı, yargılama, sunma, kanıtlama gibi zihinsel eylemlerin bize nesnel hakikatler yerine zihinsel olgular hakkında bilgi verdiğidir (age., s. 177). Bu önyargı “mantığın olgusal içeriği ile bağlantılıdır” (Patocka, 1996, s. 34). Husserl mantığın yasalarının her hangi bir olgusal içeriği olmadığını iddia eder. Husserl bunu şöyle dile getirir:

Biz teorik bir disiplin olan saf mantığın zihinsel olgularla, veya psikolojik olarak yorumlanabilecek olgularla herhangi bir bağlantısı olduğunu reddediyoruz. Birisi saf mantığın kanunlarını psikolojik olarak yorumlamaya kalkışrsa, onların esas anlamını tamamen yitirdiğini görüyoruz. O halde bunlar ve bunlar gibi yasaların hiçbir deneysel yanı olmadığı daha baştan bellidir. Bir başka deyişle, onlar kapsamı bireysel tekiler olan genel kavramlarla aynı nitelikte değildirler, aksine onların kapsamı bireysel tekilerin ötesinde, ideal tekilliklerdir (age., s. 181).

Husserl mantığın saflığını, hem mantığa yakın olan hem de saflığı konusunda şüphe edilmeyen matematikle bir benzerlik kurarak göstermeye çalışır. Ona göre, aynen toplama ve çarpmanın bize apaçık nesnel sayıları verdiği gibi, yargılama, ispatlama gibi zihinsel eylemler de bize nesnel hakikatleri verir (age., s. 179-80). Ayrıca, Husserl’in daha önce de vurguladığı gibi, mantığın olgusal bir içeriği olamaz, çünkü mantık “ideal bilim” sınıfına aitken psikoloji “gerçek bilim”ler içindedir. İdeal bilimler a priori’dir ve nesneleri de ideal türlerdir; aynı zamanda “belli genel kavramlar hakkında sezgisel bir kesinlikle temellenen ideal genel yasaları ortaya koyarlar” (age., s. 185). Oysa gerçek bilimler deneyseldir ve nesneleri deneysel olgulardır.

Psikolojizmin üçüncü ve son önyargısı onun “apaçık verilmişlik teorisidir” (Patocka, 1996, s. 37). Bu önyargıya göre, “bütün hakikat yargıyla bağlantılıdır” ve doğru yargılarda bulunduğumuzda hissettiğimiz “içsel apaçıklık duygusu” enteresan bir şekilde zihinsel bir nitelik taşır (age., s. 187). O zaman, Husserl’e göre, “mantıksal yasalar doğru yargı ile bağlantılı olan içsel apaçıklık duygusuna sahip olmanın zorunlu psikolojik şartlarının sınırlarını çizen psikolojik önermelerdir. Ancak, Husserl:

Saf mantık yasaları içsel apaçıklık ya da onun şartları hakkında kesinlikle bir şey söylemez. Biz onların bu ilişkiyi ancak bir uygulama veya dönüştürme süreci ile başarabileceğini gösterebiliriz. Bu süreç, gerçekte her saf olarak kavramsal yasanın kendisi yoluyla genel olarak düşünölmüş deneysel durumlar alanına uygulanmasına izin verdiği süreçtir. Bu şekilde ortaya çıkan içsel apaçıklık hakkındaki önermeler kendilerinin a priori özelliğini korurlar ve ifade ettikleri içsel apaçıklık şartlarının psikolojik olanla veya gerçek olanla bir ilgisi yoktur. Onlar her benzer durumda olduğu gibi, ideal uyumsuzluklar veya olasılıklar hakkındaki önermelere dönüştürülebilen tamamen kavramsal önermelerdir (age., s. 189) der.

Kısaca, Husserl’in psikolojinin mantığa temel olabilecek bir bilim olduğu veya mantığın psikolojinin bir dalı olduğu savına karşı çıkışının sebebi bu iki disiplinin birbirinden

tamamen bağımsız ve birbirine indirgenemeyecek bilimler olmasıdır. Bu iki disiplini birleştirme çabası yalnızca şüphecilğe yol açabilir, çünkü yasaları doğrudan deneyime dayanan psikoloji mantıksal yasaların mutlak zorunluluğunu temellendirebilecek bir bilim değildir. “Doğrudan deneyim sadece tekil elemanlar verir; hiçbir şekilde genelliklere ulaştırmaz, dolayısıyla da yetersizdir. Psikoloji özün sezgisine hiçbir şekilde yönelemez, çünkü onu reddeder” (Husserl, 1962, s. 77). Ancak burada Husserl’in karşı çıktığı psikolojinin doğalcı (naturalistic) ve nesnelci (objectivistic) psikoloji olduğu göz ardı edilmemelidir.

Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe’de Husserl’in genel eğilimi, deneysel psikolojinin temel hatalarının ancak felsefe ile deneysel psikoloji arasındaki boşluğu dolduracak fenomenolojik bir psikoloji ile düzeltilebileceği yolundadır. Felsefenin kesin bir bilim olarak kurulması, kesin bilim olma koşullarını sistematik tartışmalarla kararlı bir şekilde açıklığa kavuşturmakla mümkündür. Husserl’in karşı çıktığı yanlışlık kesin bir bilim olarak felsefenin doğalcılık üzerine kurulmasıdır. Pozitivizm felsefeye kesin bir bilim sıfatı kazandıramaz ve ne fiziksel doğa bilimi ne de esasında fizyolojiye dayanan psikoloji felsefenin temeli olamaz. Husserl’e göre deneysel psikolojideki temel hata, “başkalarının deneyimlerinin, özdeşleyen anlamıyla gerçekleştirilen çözümlemelerini ve aynı şekilde vaktiyle gözlemlenmemiş kendi yaşantılarına dayanan çözümlemelerini, fizik doğa biliminin deney çözümlemeleriyle (dolaylı çözümlemeler olsalar da) aynı düzeye yerleştirmesi ve bu şekilde, fizik doğa bilimi nasıl fizik olanın deneyinin bilimi ise, psişik olanın da temelde aynı anlamda deneyin bilimi olduğuna inanmasıdır” (1997, s. 28). Bu, bütün işleri deneysel çözümlemeler yapmak olan, Husserl’in doğalcı psikologlar adını verdiği grubun tutumudur.

Oysa, fenomenolojik nelik çözümlemesi aslında deneysel çözümlemede göz ardı edilen kavramsal çözümlemelerdir. “Ruh”un değil de daha çok “psişik fenomenlerin” bilimi olmak isteyen modern psikoloji, bunu başarmak istiyorsa “bu fenomenleri kavramsal kesinlikle betimlemeli ve belirleyebilmeli ve gerekli kavramları sistemli çalışmayla elde etmiş olmalıdır” (age., s. 30). Ancak Husserl sağın (deneysel) psikolojide böyle bir sistematik çalışma olmadığını söyler. Daha da önemlisi psikoloji “psişik olanın bir doğayı temsil etmekten çok, her türlü psiko-fizik olandan önce, kesin ve tam aslına uygun biçimde araştırılacak bir neliği olduğunu göz önüne almayı ihmal etmiş ve psikolojik deneyin anlamında neyin yattığını ve psişik olanın anlamında varlığın yöneme hangi talepleri kendiliğinden getirdiğini” tartmamıştır (age., s. 32). Deneysel sağın psikolojideki anlayışa göre, psikoloji, psikolojik olarak belirsiz olanı doğa bilimlerindeki deneysel yöntem aracılığıyla nesnel geçerli belirlenime kavuşturmalıdır.

Ama, “doğa bilimi örneğini izlemek bilinci şeyleştirmek demektir” (age., s. 33). Psikolojideki doğalcı tavır hem psişik fenomenlere psiko-fizik açıdan bakarak onları saf bakış açısıyla görüsel araştırmanın nesnesi yapmaya engel olmuş hem de tümüyle bilimsel bir psikoloji için temel koşul, öte yandan da hakiki bir akıl eleştirisi alanı olan bir bilimin yolunu kapamıştır (age., s. 39).

Oysa Husserl'e göre, sezgiye (intuition) sahip olma nereye kadar uzanırsa ona denk düşen ideleştirme veya neliği görmenin olanağı da oraya kadar uzanır. Sezgi ne kadar saf, geçici başka öğeler kapsamayan bir sezgi ise görülen nelik de o kadar aslına uygun görülendir, mutlak bir verilmiş olandır. Saf sezginin egemenlik alanı, psikoloğun psişik fenomenler alanı olarak kendine ayırdığı bir alanı kapsar (age., s. 39). Ancak neliği görme hiçbir şekilde algı, anımsama vb. gibi edimler anlamında deney değildir, o aynı şekilde hiçbir şekilde deneysel ayrıntıların teklifinde varlığı kendi anlamında varoluşsal olarak koyan deneysel bir genelleme de değildir. Hume'un *Deneme*'de söz konusu ettiği sorunların fenomenolojik inceleme alanına ait olduğunu söyleyen Husserl'e göre önemli soru şudur: "çeşitli algılar veya görünüşler bir ve aynı nesneyi nasıl görünüşe getiriyorlar ki bu nesne onlar için ve onları bağlayan birlik bilinci veya aynılık bilinci için aynı olabiliyor?" (age., s. 42).

Psikolojinin yanlışlığı bu soruyu deneysel yöntem aracılığıyla yanıtlamak istemesindedir. Oysa bu soru ancak fenomenolojik nelik araştırması ile yanıtlanabilir. Husserl, fenomenolojik görmenin iç gözlemle, iç deneyle karıştırılmaması gerektiğini ve *Mantıksal Araştırmalar*'da da belirttiği gibi fenomenolojinin betimsel bir psikoloji olarak görülmesinin tamamen bir yanlış anlama olduğunu söyler (age., s. 43). Doğa hakkında varoluşsal hiçbir yargı öne sürmeyen fenomenoloji varoluş araştırması değil, yalnızca nelik araştırmasıdır; her türlü iç gözlem ve deneye dayalı yargı onun çerçevesi dışındadır. Dolayısıyla çağdaş psikolojinin, onu hakiki ve bilimsel anlamıyla psikoloji olmaktan alı koyan temel hatası fenomenolojik yöntemi tanımaması ve geliştirmemesidir.

Husserl'in yaptığı deneysel psiko-fizik temelli bir psikolojiye bağlı bir bilgi teorisi yerine – ki psikolojizmin iddiası budur – fenomenoloji yönteminin bilimsel akıl teorisi ve yeterli bir psikolojinin yolu olduğunu göstermektir. *Ideas*'da Husserl açıkça saf fenomenolojinin psikoloji olmadığını söyler. Fenomenoloji Husserl'e göre, psikolojinin ve diğer zihin bilimlerinin temel (asıl) eidetik temelini oluşturur. Dolayısıyla onun amacı yeni bir psikoloji geliştirmek değil, psikoloji dahil bütün zihin bilimlerine de temel teşkil edebilecek bir bilim geliştirmektir ki saf veya transandantal fenomenoloji işte bu bilimdir (1962, s. 73).

Kaynakça

- Abbagnano, N. 1967. "Psychologism", The Encyclopedia of Philosophy, Vol 5-6, s. 520-521.
- Husserl, Edmund. 1962. *Ideas*, London: Collier Macmillan Publishers.
- Husserl, Edmund. 1970. *Logical Investigations*, London & Henley: Routledge & Kegan Paul; New Jersey: Humanities Press Inc.
- Husserl, Edmund. 1997. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (Çev. Abdullah Kaygı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Patocka, Jan. 1996. *An Introduction to Husserl's Phenomenology*, Illinois: carus Publishing Company.

Fenomenolojideki “Yönelmişlik” Kavramı Açısından Edebiyat ve Sanatın Konusunun Yorumlanması

Servet Gözetlik¹

Fenomenolojideki en temel ve etkili slogan ‘her bilinç bir şeyin bilincidir.’sloganıdır. Bu sloganın epistemolojik ve ontolojik yorumlanması şöyle olabilir; bilinç nesnesine, nesne de kendisi üzerine dönmüş bilince aittir. Yani Husserl fenomenolojisinde özne yani bilinç ile nesnesi arasındaki ilişkiyi değişik bir bağlamda kurmaya çalışmıştır. Ve “ her bilinç bir şeyin bilincidir” önermesinden iki felsefi sonuç çıkar:birincisi fenomenolojide ki yönelimsel ilişkilerde nesnesi olmayan bir bilinç edimini, mental edimini düşünmek mümkün değildir. Bu sonucu ilk çıkaran kişi Franz Brentano’dur. Brentano’ya göre her mental fenomenin içinde bir fiziksel fenomen vardır. Yalnız fiziksel fenomenle kastedilen nesnel obje değil, duyuşal fenomenlerdir, örneğin tat, koku, ses ve renk gibi.Bu sonucu Brentano Skolastik felsefeden yorumlayıp da çıkarmıştır.Brentano’dan bu yana fikir, ‘yönelmişlik ilkesi’ olarak adlandı.

İkinci sonuca gelecek olursak birincisini destekleyici nitelikte olup o da şudur. Bilinçsiz bir nesne olmaz çünkü, nesne ile bilinç yaşantıları eş zamanlıdır ve bu dünyada birlikte bulunurlar.Husserl hem Mantıksal Araştırmalar da (Logical Investigations) hem de İdeas’da önemle nesneye yönelen ve yönelimsel ilişkiyi anlamlandıran fenomenolojik bir bilinç ya da egodan bahseder.Aslında Husserl yönelinen objeyi epoche’yle paranteze alırken bilnce yönelip onu irdeleyerek aşkın transcendental bir ben’e, ego’ya ulaşmaya çalışmıştır.Transcendental bilinç arayışı nesneyi de aşp essenslere yani özlere ulaşmanın yollarını bulmaya çalışmıştır.Husserl’de öz bir türe bağlı tekileri tanımlayan genel kavramsal yapılar olarak anlaşılmalıdır.

Zaten yukarıda bahsedilen iki felsefi sonuç aslında Kant’da belirli bir epistemolojik bağlamda ele alınmış ve savunulmuştur. Kant bilginin olanaklılığını a priori zihin formları ile duyuşal dünyanın karşı karşıya duruşu ve sonrada etkileşime girmesi ile açıklamıştı.Nesneyi bilincine, bilinci de nesnesine bağlama çabası Kant için de epistemolojik

ilişkinin kurulabilmesinin şartı olarak görülmüştür. Kant'ın farklı olarak savunduğu bilincin kendi başına bulunabilirliği çünkü, Husserl epoche'den sonra bile her zaman nesneden kendisine yönelinen bir nesneden bahseder. Yalnız burada vurgulanması gereken şey, bilinç edimlerinin her zaman bir nesneye yönelimsel bir iliki içinde bulunduğunu söylerken, Husserl fenomenolojisini nesnenin ontolojik varolma koşullarının anlaşılabilmesi gerektiğini de savunuyoruz. Bu yüzden yönelimsel ilişkinin objesi her türden olabilir, zorunlu olarak bir maddesel nesne olmak zorunda değildir, bir sayı bir manzara, bir figür, bir müzik ritmi dahi fenomenolojik anlamda nesnedir. Ancak paranteze alınan nesne (free in the garden) bahçemde ki ağaç şeklinde anlaşılırsa, fenomenolojinin anlaşılması ve savunulması güç kazanır.

Husserl fenomenolojisinde bilinç eylemleri, edimleri 'Noesis' olarak adlandırılır. Noesis bir anlamlandırma ögesidir. Husserl'in yönelmişlik teorisinde ancak anlamın kendisi değildir. Noesis yönelinen objenin bilinmesi, bilgisinin edinilmesi bağlamında bir yönelimsel içerik ya da anlamın belirleyicisi olması yanında daha önce de söylendiği gibi kendi başına bir gerçekliği yoktur ve onun üzerinde bilimsel, empirik bir çalışma yapmak mümkün değildir. Yani bilinç edimleri ve mental edimler empirik ya da türü itibarıyla psikik varlıklar değildir. Yalnız bu söylem erken dönem Husserl söylemi olup, geç dönem Husserl fenomenolojisinde, ideas yazıldığında bu fikir modifiye edilmiştir. Çünkü epoche ile geline nokta elimizde kalan mental, bilinç alanı ampirik olmaktan çıkar ve artık transcendental bir alan olur ve bu alanın prensiple özlere (essences) ulaşarak özlere ulaşmaya kavranmaya çalışılır. Yönelinen alan dışında ki her fenomenolojik öge ideadır. Hatta yönelinen objenin kendisi bile ideal bir obje olabilir, ama Husserl fenomenolojiden bahsederken bildiğimiz bahçedeki ağaçtan bahser. Bilinç edimleri yani noesis dinamik bir yapı olmakla birlikte hem objesine yönelen mental bir edimdir yani, sevmek, düşünme (thinking), hayal etme (imagining) duyma (hearing), görme (seeing) biçiminde bir eylemdir. Husserl'in yönelmişlik teorisinde bir şeyi görüyorum derken mutlaka belli bir türden nesneyi (ne türlü olursa olsun) görüyorum demek zorundayız. Görme eylemi görüleni bilinç alanında anlamlandırmadır.

Bu anlamlandırma alanı da başlı başına farklı bir alandır. Husserl bu ögeye Noema adını vermiştir. Noema yönelimsel ilişkide nesnenin kavranması esnasında bilincin yönelimsel ilişkiye kazandırdığı anlamdır, örneğin Atatürk Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusudur, Atatürk Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanıdır, Atatürk Selanikli Zübeyde Hanım ile Ali Rıza Efendi'nin oğludur. Bu üç ifade biçiminde fenomenolojik öğeleri elementleri şöyle ayırabiliriz. Yönelinen obje, nesne Atatürk'ün kendisidir. Üç ifadenin kastettiği kişi Atatürk'tür. Ve bu dilsel ifade biçimlerinin her birinin anlam bütünlüğünün yansımasına Noema diyoruz. Yani üçünde de Atatürk farklı anlam bütünlükleri içerisinde dile getirilmiştir. Kolay bir ifade ile Atatürk'ü nasıl dile getirdiğimiz ya da dile getirme biçimi noema'nın belirlenmesiyle eşdeğerdir.

Husserl Noema'nın objenin kendisini yoksa ifadedeki anlam biçimleriyle kalacağı konusunda bence çok muğlaktır. Çünkü bunu destekleyen bir paragraf Mantıksal

Araştırmalar (Logical Investigation) adlı eserde mevcuttur. Fakat noemanın kendisine yönelinen bir nesne olduğunu vurgulayan yorumculardan Aron Gurwitch'i görüyoruz. Ona göre noema sadece bir obje değil aynı zamanda algısal bir objedir. Bunun nedeni Husserl'in bu konudaki muğlaklığı, kesinlikten yoksunluğudur. Fakat Dagfın Follesdal Husserl'i destekler ve Husserl'in üçlü fenomenolojik öge ayırımına netlikle bağlı kaldığını vurgular, bu ögeler noesis, noema ve yönelinen nesneydi hatırlat-yacağımız üzere. Follesdal noemanın soyut ideal kavramsal bir anlam muhteva-sı olduğunu vurgularken Gurwitch noemanın algısal perspektifli ve obje olduğunu vurgular. Aslında Husserl'in daha sonraki dönemlerinde noemanın ideal, abstract ve tikel bir bilinç ögesi, dilsel varlık olduğunu savunur.

Eğer noema bir anlam yapısı içinde bir fonksiyon gösteriyorsa, noemanın asıl görevi nedir? Husserl göre noema noesis ve mental edim ile yönelinen obje arasındaki yönelimsel ilişkiyi kurmakla yükümlüdür. Benzer bir değişle noesis yönelinen nesneye, yani bahçedeki ağaca noema aracılığı ile yönelir ya da yönelimsel ilişki içerisine girer. Bilincin yönelmişliğini olanaklı kılan noemanın anlamlandırma çabasıyla başarılı. Ideas da Husserl noema ile noesisin bir korelasyon içerisinde bulunduğunu söyler. Noema epogheden sonra yani ideas da artık reel bir varlık değildir ve bilinç alanının ögeleri ve alanın kendisi doğal, naturel bağlamlarda ifade edilemez. Çünkü artık bilinç psikolojik ben, ego olarak ele alınamayacak bunu yerine modifiye edilmiş ve bizi özlere taşıyacak bir transcendental alana ulaştıracaktır. Ideas'da Husserl noesisden transcendental egeya eşlik eden atemporal bir elemet olarak bahseder.

Bilincin noeması dönerdolaşır ve yine noesisin bütünsel yapısı üzerine yansımada bulunur. Bilincin noeması sadece ideal olmayıp aynı zamanda dilsel yapı ve bütünlük gösterir daha önce de söylendiği üzere. Husserl için bilinç edimi noemanın kendisine hiçbir şekilde yönelinemez ya da yönelimsel ilişki içerisinde bulunamaz. Noemanın soyut ve ideal karakteri içerisinde nesnel bir ilişkinin ögelerini bulmak mümkün değildir.

Bir başka şekliyle ifade edildiğinde bir terim örneğin "ağaç" tırnak işareti içine alındığında artık biz objenin kendisi aracılığı ile yönelinen noemanın soyut ideal düzenlemesine başvuruyoruz. Böyle artık indirgenmiş tırnak işareti içerisindeki "ağaç" ifadesi bir noetik anlama dönüşmüş oluyor. Bahçedeki ağaç yanıp kül olabilir ama ağaç noeması asla yanmaz o soyut, ideal ve sonsuzdur. Husserl bu tasvire noematik tasvir diyor. Ayrıca noemanın bağlı bulunduğu bir diğer düzenlemede duyusal yani hyle düzlemidir. Hyle yani (sensory) duyusal data ve veriler algıda noemanın belirlenmesinde önemli rol oynar. Beş duyu organına dayanan bilinç edimlerinde noema duyusal verinin içinin bir anlamla yani noemayla anlamlandırılmasıyla gerçekleştirilir. Duasal verilerin değişikliğe uğraması aynı zamanda oluşacak noemanın anlamının değişmesine de neden olur.

Ayrıca daha önce de görüldüğü üzere farklı noemalar aracılığı ile aynı nesneye yönelmek durumunda kalabiliriz. Atatürk örneğinde olduğu gibi. Öte yandan noemanın değişmesi bilinç edimlerinin değişmesiyle eş zamanlıdır.

Şimdi de fenomenolojik üçlü öğenin yani noesis, noema ve yönelinen nesne üçlünün son ayağına yani nesneyebakalım. Husserl nesneden daha öncede söylendiği üzere bahçedeki ağacı ya da evi anlar. O felsefenin ana temasını bu ve benzeri örnekleri üzerinde derinleştirir. Ancak fenomenolojideki nesne türünlerle sınırlı olmayıp bir müzik ritmi dahi nesne mahiyetindedir. Husserl'e göre transcendent object her zaman belli bir açıdan perspektiften bilinir. Yani o bütünlüğü içerisinde kendisini her zaman bize belli bir açıdan verir. Ve mental ya da bilinç edimlerinin sayısı sonsuzda olsa bunların bir grubu ya da çoğunluğu tek ve belli bir objeye yönelme durumunda olabilir. Bu da bize belli bir nesnenin farklı noemalarla algılanması ya da kavranması sonucunu doğurur. Aslında transcendent nesne her seferinde belli bir bilinecekse bu bize her seferinde farklı bir noema ile işe başlayacağımız bir düzlemi de yaratır, mental edşimin zorunlu olarak değişmesini gerektirmeksizin. Noemanın değişmesi nesneye bağlı olduğu gibi niteliklerin her defasında belli bir bilinç eylemine konu oluştururken de noema değişikliği olabilir. Aslında nesnenin belli bir açıdan verilmesi ya da konu edilmesi Husserl'e göre transcendent objenin bir defada ancak kısmen bilinebileceği fikriyle alakalıdır. Transcendent objenin sayısı kadar olduğu gibi niteliklerinin yani kısmi algı konusu kadar da bilinç eylemi düşünülebilir.

Bunun yanı sıra transcendent epoche ile paranteze alınsa da Husserl'in yönelmişlik teorisinde çok önemle yerini korur. Epoche ile Husserl'in yapmaya çalıştığı saf bilinç yani noesis alanını ele alıp onun prensiplerini edindikten sonra bu prensipler doğrultusunda yönelmişlik teorisini oluşturmaktadır. Aslında bunu özlere ulaşma adına büyük ölçüde başarmıştır. Epoche'den sonra bile noesis yani bilinç dış dünya ile yakın ilişki içerisinde, aksi taktirde bu tavır Husserl'in "her bilinç bir şeyin bilincidir" sloganı ile çelişir duruma gelebilirdi.

Bilim ve Hayatı Anlamak

Ali Osman Gündoğan¹

Modern bilimin doğuşuyla birlikte geçen süre içerisinde bilim teriminden genelde doğa bilimi veya pozitif bilim anlaşılmış ve bu bilim çok yaygın kabul görmüştür. Bunun en önemli nedenleri olarak; elde ettiği bilgilerin kesinliği, bu bilgilerin yararcı bir tarzda kullanılabilmesi, metafiziğe karşı oluşan olumsuz bakışın yaygınlaşması gibi hususlar sayılabilir. Bütün bu nedenlerin birleşmesiyle birlikte her türlü bilgiyi pozitif bilime ve bu bilimin ölçütlerine taşıma, ona indirgeme, pozitif bilimin ister doğal olsun ister tarihsel/toplumsal/kültürel olsun her türlü gerçeklik alanının incelenmesi için tek otorite olduğu anlayışına yani bilimcilik anlayışına gidilmiştir. Pozitif bilimin bulup doğruladıklarının dışında herhangi bir bilgi ve gerçeklik alanı da kabul etmeyen bu anlayışa göre pozitif bilimin metodolojisi tek metodoloji olarak her türlü gerçeklik alanına uygulanmalı ve bu metodolojinin uygulanma alanının dışındaki her şey de ya inkar edilmeli veya yok sayılmalıdır. Bunun en güzel ifadesi de pozitivismdir. Bunların gözünde sosyoloji bile bir “sosyal fizik”tir.

17. ve 18. yüzyıllardan 20. yüzyılın ortalarına kadar durum böyle olmasına rağmen, bütün bir bilim, felsefe ve düşünce tarihine bakıldığında bilimin çok farklı tanımlarının yapılmış olduğunu görüyoruz. En geniş anlamıyla ele alındığında teorik bilginin her türüne bilim denildiği gibi nesnelerin doğası veya onların var oluşunun nedenleri ve koşullarını araştıran rasyonel ve kesin bilgiye de bilim denilmiştir. Bu anlamda Yunan filozofları özellikle Sokrates öncesi filozofların yaptığı da bir bilimdir. Ayrıca bilimsel bilginin bütünü bilim olarak adlandırıldığı için bu türlü bilgiler belli bir metodik çerçeve ve süreç içinde elde edildiklerinden dolayı bu çerçeve ve süreç göre organize olmuş bilgilerin bütününe de bilim denilmiştir.

Bilimler konu, metot ve amaçları göz önünde bulundurulmak suretiyle teorik ve uygulamalı, doğa bilimleri/pozitif bilimler ve manevi bilimler biçiminde sınıflandırılmaların yapıldığını görüyoruz. Doğa bilimleri fiziko-şimik bilimler iken; manevi bilimler beşeri bilimler, insan bilimleri, tin bilimleri biçimindeki adlarla anılmışlardır. Bilimler içerisinde bütün bir bilim tarihi boyunca, hakkında bazı tartışmalar yapılmakla birlikte en ön plana çıkan matematik olmuştur. Matematik, uygulamalı tarafı olmakla birlikte hipotetik-dedüktif olan, tanımlardan ve aksiyomlardan bir

sistem oluşturup bu sistemin hipotezlerinden bir seri sonuçlar çıkaran bir bilimdir. Doğa bilimlerinin inceleme alanındaki olgular arasında değişmez nitelikteki ilişkileri kesin olarak ifade etmede başvuru alan en önemli bilim matematik olmuştur. Zira ilkçağdan itibaren matematikteki kesinlik, kesinlik arayan bütün bilimler için bir model olarak alınmıştır.

Bilimin en önemli amacı, evreni anlamak ve açıklamaktır. Bundan dolayıdır ki bilim, öncelikle sırf bilmek için bilmek amacına yönelmiş bir etkinliktir. Ancak elde ettiği sonuçlardan pratik olarak yararlanma imkânı sunduğu için de yararlı bir tarafı vardır.

Doğa bilimleri, doğadaki olguları ve olguların nedenlerini belirlemeye, olgular arasındaki ilişkileri mantıksal, nesnel, genelleştirici ve aynı zamanda ölçülebilir bir tarzda ortaya koymaya çalışan determinist-mekanist nitelikleriyle karşımıza çıkan bilimlerdir. Bilim bu amacı gerçekleştirmeye çalışırken olguların gözlemi, olguların açıklanması, hipoteze ulaşma ve hipotezi doğrulama olarak aşamalarını sayabileceğimiz deneysel metodu kullanır. Acaba bu deneysel metodu kullanarak her türlü gerçeklik alanının mantıksal, nesnel, genelleştirici, nedenselci ve ölçülebilir yani nicelci bilgisi elde edilebilir mi? Bilimci bir metodoloji ve pozitif bilimlerin epistemolojisi ile doğal gerçeklik alanının dışındaki insan ve onun hayatının anlaşılması mümkün müdür? Bu soru çerçevesinde oluşan tartışmaların başında tarihselci filozofların yaptığı pozitivizm eleştirisi gelir. Bu eleştiriye benzer bir eleştiri de Bergson tarafından yapılmış, pozitif bilimin insan hayatını anlamadaki yetersizliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada üzerinde durmak istediğim, Bergson'un hayatı anlamak isteyen bilim karşı-sındaki tutumudur. Ancak bilim ve insan hayatının anlaşılması sorununda en büyük güçlük, insan varlığının ikili yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, biyolojik bir varlık olmak bakımından doğal varlık alanına ait ve bu alanın determinasyonlarına tabi iken, doğal varlık olma yönünü aşan ve tinsellik boyutuyla da başka disiplinlerin konusu olmaktadır. İnsan hayatı denildiğinde de her iki boyut birlikte düşünülmeli ve ne sadece biyolojik ne de sadece tinsel hayat söz konusu edilmelidir. Bundan dolayıdır ki insan, bir yönüyle pozitif bilimin konusu olmaya müsaitken, diğer yönüyle pozitif bilimin inceleme alanını aşmaktadır.

Bergson felsefesi ikilikler felsefesidir. Bu ikiliklerin başında da madde ve hayat gelir. Hayat, bilinç tarafından doğrudan doğruya kavranan saf süre veya bununla aynı anlama gelen oluş ile mekândan bağımsız olan hareketlilikten ibarettir. Asıl gerçeklik de budur. Bu gerçeklik, "yapılmış şeyler değil, yapılmakta olan şeyler; kendini koruyan durumlar değil değişen durumlar"dır.² Bu durum, özellikle "derin psikolojik olguların bir cinsten olmadıkları ve bunlardan iki tanesinin bile birbirlerine tamamen benzeyemeyecekleri" anlamına gelir.³ Böyle bir anlama bizi taşıyan ise süredir. Süre,

2 Bergson, *Metafizik Giriş*, çev., Barış Karacasu, Ankara, Billm ve Sanat Yayınları, 1998, s., 42.

3 Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev., Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s., 182.

zamandan farklı olarak, hayat olayları ve ruhsal durumlar söz konusu olduğunda nedenselliğin ve tekrarın işlemediğini, her anın yeni bir an olarak ortaya çıktığını, hayatın bir yaratmadan ibaret olduğunu gösterir. Sürekli yaratma, hareket, değişme ve oluştan ibaret olan hayatın karşısında madde bulunur. Hayatı oluşturan yaratıcı evrim, maddenin direnciyle karşılaşır ve madde hayatı sınırlandırır. Çünkü madde, hayata karşıt olarak durgunlaşma, hareketsizlik eğilimini gösterir. Madde, davranışından başka türlü davranamayan bir yapıda olduğu için zorunluluğa tabidir. Hayatta ise özgürlük vardır. Zorunluluk ve durgunluk eğilimini temsil eden maddede tekrar mümkündür. Maddeyi bilme vasıtası zekânın ürünü olan bilim, hayatı anlama vasıtası ise içgüdü ile zekânın kaynaşmasıyla ortaya çıkan ve bir sempati olarak tanımlanan sezgidir.

İki bilme vasıtası olarak ortaya çıkan zekâ ile sezginin yönleri de birbirinden farklıdır. Sezgi hayat yönünde giderken zekâ, tabiatı icabı maddenin hareketlerine göre davranır. Çünkü Bergson'a göre zekâ, "madde üzerinde mekanik olarak etkin olmak için vardır; o halde zekâ, şeyleri mekanik olarak tasavvur eder; evrensel mekanizmayı ilke olarak ileri sürer ve hareketin başladığı anda amaca ulaşmadan önce rastladığı her şeyi önceden kestirmesini sağlayan bir bilimi potansiyel olarak tasarlar".⁴ Doğal halinde pratik bir amaç peşinde koşan zekâ, durgunluk ve hareketsizliğe sahip olan maddeye bağlanır, sadece ve sadece hareketsizliği tasarlar. Zekâyı alet yapma ve kullanma yeteneği olarak da tanımlayan Bergson'a göre zekâ, pratik bir amaç peşinde koştuğu için bu amacını ancak bilim sayesinde gerçekleştirebilir. Madde üzerinde egemenlik kuran bilim yapan zekâ, fizik olayları keşfetmeye çalışır ve hayata dair herhangi bir başarı elde edemez. Çünkü hayat, önceden kestirilmesi imkânsız olan yeni şekiller yaratarak kendini geleceğe taşır. Böylece hayat, zekânın ilgilendiği ve bilimim konusu olan maddenin sınırlarını aşar. Madde konusunda tahminde bulunan zekâ, hayat konusunda geleceğe dair hiçbir öngöründe bulunamaz. Hayatın mahiyeti gereği öngöründe bulunulamayacağı gibi zekânın yapısı gereği de böyle bir imkân gerçekleştiremez. Zekâ ve dolayısıyla onun yaptığı bilim dıştan görünüşler elde eder, kavramsal ve sembolik sonuçlara ulaşır. Bilimin ulaştığı sonuçlar, gerçeğin özüne ait olmadıkları için bilim bizi maddeye dikkat ettirmekle yetinir ve sinematografik bir metotla çalışır. Bu metot, varlığın yerine varlığı temsil eden sembolleri koymaktan ibarettir. Böylece bilim, gerçeğin durgun bir görünüşünü elde eder. Oysa gerçek oluş, değişme, yaratıcı bir evrimdir. Hayat, bu evrim, değişme ve oluştan ibarettir. Bilim yapan zekâ, evrimi düşünmek için yaratılmadığından oluşu da, "bir durumlar dizisi biçiminde saptamak üzere" iş görür.⁵ Russel'in madde ve hayat karşısında zekânın durumunu saptamak üzere yaptığı bir benzetmeye göre "evrenin, kablolarla inip çıkan bir dağ treni olduğunu tasavvur edebiliriz. Yaşam, bu kablolarla yukarı doğru çıkmakta, maddeyse aşağı inmektedir. Zekâ, içinde bulunduğumuz çıkan trenin, inen treni

4 Bergson, Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı, çev., M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2004, s., 124.

5 Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (Yeniçığ), Muammer Sencer, İstanbul, Say Yayınları, 2000, s., 156.

gözlemesinden doğar.”⁶ Bilim de bu gözlemin sonucudur. Aşağı inen tren otomat ve mekaniktir. Böylece zekâ, hayatın sonunda ortaya çıkan bir yetenek olmakla birlikte maddeyi tasarlamak üzere yaratıldığı için hayattan kopar. Çünkü onun ilgilendiği dünya, her an ölen ve yeniden doğan bir dünyadır ve böyle bir dünyada bir süreklilik söz konusu değildir.

Bilim, ilgilendiği olguları ölçmek niyetiyle hareket eder. Çünkü öngörmek, eylemde bulunmak ve yarar sağlamak için kesinlik peşinde koşar ve bunun için de ölçmeye ve hesaplamaya ihtiyaç duyar. “Önce varsayar, daha sonra evrenin matematiksel yasalarla yönetildiğini saprar.”⁷ Acaba hayata dair olgular ölçülebilir mi?

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, Bergson tarafından hayattan kastedilenin insana ilişkin ruh ve bilinç durumları olduğu, mekânda yer işgal eden bedenin organik varlığının söz konusu edilmediğidir. Bir bakıma insan hayatından, sürenin bilinç ve ruhumuzda bıraktığı etkiler anlaşılmaktadır. Bilinç ve ruh durumları ise niceliksel değil, niteliksel durumlardır. Buna rağmen özellikle bazı dış uyarıcıları ölçtüğümüzü iddia ederiz. Çünkü bizde etki bırakan duyumun şiddetini miktarla, sayıyla yorumlamaya kalkarız. Bu ise niteliğin yerine niceliği koymak anlamına gelir. Sağ elimizle sol elimize bir iğne batırdığımızı, sağ elin şiddetini gittikçe artırdığımızı düşünelim. Duyduğumuz ve giderek artan acının “birbirinden keyfiyet farklarıyla ayrıldıklarını, birbirlerinin çeşitlerinden başka bir şey olmadıklarını göreceksiniz. Böyle olduğu halde yine gittikçe yayılan, gittikçe şiddetlenen bir tek ve aynı batırılış duyumundan bahsedebilirsiniz. Çünkü iğneyi batıran sağ elin gittikçe artan şiddetini iğneyi yiyen sol elin duyumuna katıyor, daha doğrusu neticenin içine sebebi koyuyor”sunuz.⁸ Bu yanılmanın tek nedeni, yer kaplamayanla yer kaplayan arasında yani nitelik ile nicelik arasında hiçbir ilişki olmadığı halde, bir ilişki varmış gibi düşünmemizden başka bir şey değildir. Bu yanılmadan ötürü bilim ve özellikle psiko-fizik, duyumu uyarıcı ile karıştırdığı ve uyarıcının şiddetiyle duyumun şiddetini bir tutup, ölçtüğünü farz ettiği uyarıcının şiddetiyle duyumu açıkladığı için, içsel durumlar da dâhil olmak üzere, insan varlığına ait her şeyi açıklayabileceğini düşünmüştür. Böyle bir düşünme biçimi doğru ise yani bilimcilik iddialarında haklı ise felsefeye ne gerek vardır? Bilimin ele aldığı madde evreniyle yaşanan hayat evreni arasındaki farkı görmeden ve her iki evren arasındaki mahiyet farkına işaret etmeden insan ve hayatı hakkında ortaya konulan her türlü düşünce eksik, hatalı veya indirgemeci olmaktan öteye gidemez. Doğa bilimci tutum, söz konusu farkları dikkate almadığı için eksik, hatalı veya indirgemeci bir insan ve onun hayatı bilgisi sunmaktadır. Hatta gerçeği kendi tarzınca belirleyen ve sınırlandıran bilimci bir tutum, hayat evrenine ait olup da madde evreninde bulunmayan her şeyi bir kuruntudan ibaret görme ve yok sayma hatasına düşmektedir. Nitekim Bergson felsefesinde evrim, oluş, yaratma, özgürlük ile aynı

6 A.g.e., s. 157.

7 Bergson, a.g.e., s., 151.

8 Bergson, Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, s., 44.

anlamlara gelen süre bilim tarafından bir kuruntu olarak görüldüğü için yok sayılmış ve onun yerine zamanı mekânlaştıran zamandaşlık fikri geçmiştir.

Bilim yapan ve aletler üretip onları kullanan zekâ, sabit ve değişmeyen destekler arar. Bundan dolayı da “uzun aralıklarla gerçeğin bölünmemiş devimliliğinin hemen hemen anlık görüntülerini alır... Bu yolla sürekliliğin yerine süreksizliği, değişme sürecindeki eğilim yerine değişim ve eğilimin yönünü gösteren sabit noktaları geçirir.”⁹ Bu durum, pozitif bilim için zorunludur. Maddi algılar ve durağan kavramlarla ilerleyen bilim, hareketsiz olandan başlayıp hareketi, hareketsizliğin bir işlevi olarak dile getirir. Bu ise asıl gerçeği bozmaktır.

Buraya kadar zekâ ve bilim hakkında söylediklerimizden şu sonucu çıkarabiliriz: Zekâ ve bilim tek başına ne hayatı ne ruhu ne yaratmayı ne oluşu ve süreyi hatta ne de bütün olarak evreni anlayabilir. Eğer felsefe de sadece akıl ve zekâyı dayanıyor, onun da yaptığı şey, bilimin yaptığından daha farklı bir şey olmayacaktır. Oysa felsefenin görevi ve amacı bilimsel ve görece hakikatlere varmak değildir. Felsefe, mutlak'ın peşinde olmalı ve hakikati doğrudan kavrayan bir bilme vasıtasıyla mutlak olanın hakikatine ulaşmalıdır. Bergson'a göre böyle bir yeti vardır ve bu yetinin adı sezgidir. Bütün bu düşünceleriyle Bergson'un söylemek istediği şudur: Bilimsel bilgiden başka bir bilgi çeşidi daha vardır. Bu bilgi felsefi bilgidir. Zekâdan başka bir bilme vasıtası vardır. Bu bilme vasıtası da sezgidir. Sezgi metodunu öne sürmesiyle Bergson hayatın, oluşun, bütün bir evrenin akli aştığını, evrimin nitelik halinde bir çokluk olarak gerçekleştiğini ifade etmiş olur. Onun bu tutumu irrasyonalist bir tutum olarak ortaya çıkar.

Sezgi, zihinsel duyumdur. Bu duyumdur, içgüdü ile zekânın sempatisidir. Ancak bu duyumdur, kolay gerçekleştirilebilir bir şey değildir. Zira zihnin belli bir düşünme alışkanlığı vardır. Bu alışkanlık, zihnin kavram ve sembollerle düşünme alışkanlığıdır. Oysa içgüdü ile zekânın sempatisinde zihin bizzat varlığın, evrenin sürekliliği içerisine yerleşir ve bu sürekliliği kendi akışkanlığı içerisinde dolaysız olarak kavrar. Öyleyse felsefe yapmak, düşüncenin alışkanlığının tersine çevrilmesiyle mümkün hale gelmektedir Bergson'da. Bize göre ve kavramsal bilginin ötesinde mutlak olanın bilgisini verecek olan metafiziğin anahtarı da, zihnin alışlagelmiş düşünme alışkanlığından kurtulması olarak belirlenebilir. Buradaki mutlakdan kasıt, Mutlak Varlık ve onun hakkındaki bilgi değildir. Hayat ve bütün bir evren hakkında görünüşe ait kavramsal, sembolik soyut bir bilgisi değil; öze ait, varlığı içten kavrayan ve bizi varlığın en iç özüne nüfuz ettiren bir bilgidir.

İçgüdü ve zekâyı sezgide bir araya getiren Bergson bu yolla bilim ve metafiziği de bir araya getirmiş olur. “Gerçekten sezgisel bir felsefe, bilim ile metafiziğin çok arzulanan birliğini gerçekleştirecektir. Böylesi bir birlik, bir yandan metafiziği bir pozitif bilime

9 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s., 42.

–yani ilerleyen ve belirsizce kusursuzlaştırılabilir bir şeye- dönüştürürken, diğer yandan da pozitif bilim diyebileceklerimizin gerçek alanının düşleyebileceklerinden çok daha geniş olduğunun bilincine varmalarını sağlayacaktır. Metafiziğe daha fazla bilim, bilime daha fazla metafizik katacaktır.”¹⁰ Dikkat edilecek olursa Bergson, bilime karşı değildir. Bilimin madde evrenindeki başarısını ve elde ettiği bilginin meşruiyetini onaylar. Ancak bilime bir sınır çekmenin zorunluluğuna işaret ederek, kendi alanının dışına çıktığında karşılaşacağı başarısızlığı engellemek ister. Böylece de bilimin, hayat alanına ait olguları incelemekte ve anlamakta uğradığı başarısızlığı göstermek suretiyle ona gerçek alanını işaret eder.

¹⁰ Bergson, a.g.e., s., 47.

Kai Nielsen ve Bir Sosyal Eleştiri Olarak Felsefe

Hakan Gündoğdu¹

Nielsen'in geniş felsefi ilgilerinin² başında felsefenin ne olduğuna ve ne olabileceğine, onun kendine özgü doğasına ve işlevine dair meta-felsefi³ ilgiler gelir. Ona göre, gelecekteki olarak metafizik ve epistemoloji ile ilgilenen felsefe yapma tarzının ardındaki temelci yaklaşımın kendisinin temelsiz olduğu ortaya çıktığından bu yana "*felsefenin esas işi*" ne metafizik yapmak ne de epistemolojik araştırmalarda bulunmak olabilir. Nielsen burada temelcilik ile doğrulukları kendilerinden başka hiçbir şeye dayanmayan, dolayısıyla kendi başlarına dolayimsız olarak doğru olan bir takım apaçık inançlar bulunduğunu ve kendileri dışındaki diğer tüm inançların doğruluklarından kuşku duyulamayan bu temel inançlardan türetilebileceğini öne süren özcü (klasik) temelciliğe işaret eder.⁴

Böyle bir temelciliğin tekil öznenin duyu kesinliklerine veya apriori sezilerine dayandırılan temel inançlar olduğu iddiasını⁵ verilmişlik söylencesi olarak adlandıran⁶ Nielsen'a göre, bizim ne söyleyebileceğimizi, düşünebileceğimizi, neye inanabileceğimizi ve en temel epistemik otoritenin ne olduğunu toplum belirler sözünde bir doğruluk payı vardır.⁷ Hem temelcilik, kolayca uygulanabilir bir şey de değildir. O, o kadar katı bir standart talep etmektedir ki eğer uygulanacak olursa bırakalım felsefi inançları sağduyu inançlarını bile haklı çıkarmada zorluk çekilir.⁸ Kaldı ki eğer temelcilik gerçekten haklı çıkarılmış olsaydı bile, bir kültür ve toplum eleştirisi için gerekli zemini sağlayamazdı. Çünkü sosyal konularla ilgili tartışmalar temel önermelerin değil, farklı varsayımların kabulüne dayanmaktadır.⁹ O halde, temelcilik ne felsefenin eleştirisi rolünün yürütülmesinde ne de hakikatin peşinde olma şeklindeki Sokratik

1 Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri.

2 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, Humanity Books, New York, 2003, s. 12-13.

3 Nielsen, "Felsefe nedir?" sorusunun kendisini Adorno gibi bir felsefe sorusu olarak gördüğü için, "meta-felsefe" ifadesini sadece pratik olarak kullanmaktadır. Bkz. Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, Prometheus Books, New York, 1996, s. 158.

4 Nielsen, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, Ottawa, 1989 s. 5.

5 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 59.

6 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 29.

7 Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy: A Metaphilosophical Inquiry*, Westview Press, Colorado-USA ve Oxford-UK, 1995, s. 139-140; Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 30.

8 Nielsen, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, s. 6.

9 Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy*, s.121-122.

idealin gerçekleştirilmesinde bir yarar sağlar. Bu durumda, deyim yerindeyse felsefe bir bakıma işsiz ve idealsiz kalıyor.

Öyleyse meta-felsefeyle uğraşan filozofun karşısında, eğer filozof olarak kalmak istiyorsa, yanıtlaması gereken önemli bir soru vardır: Temelciliğin çöküşünden sonra, felsefenin esas işi ne olmalıdır? Witgeinstein, Habermas, Foucault, Derrida ve Rorty'nin dahil olduğu felsefenin sonu tartışmalarına katılan Nielsen, geleneğin felsefe problemlerinin terk edilmesi fikrinde onlardan destek alır¹⁰ ve onlarla birlikte felsefenin dönüştürülmesi gerektiğini ilan eder ama bunu post-modernistlerin tersine aşırı göreceliğe, teori karşıtlığına, sübjektivizme ve nihilizme düşmeden pragmatistlerin yaptığı gibi yapmayı seçer.¹¹ Ancak, bu onu Rorty gibi pragmatistlerle her konuda aynı düşünmeye de götürmez. O, eski felsefe problemlerinin, geleneksel felsefe yapma tarzının, temelci yöntemin terk edilmesi konusunda Rorty'nin yeni pragmatizmini izlese de felsefenin neyi başarabileceği ve başarması gerektiği noktasında ondan ayrılır. Habermas gibi, o da Rorty'nin "felsefenin aklın bekçisi ve hamisi olma" rolünü terk etmesi gerektiği fikrini kabullenmede gönülsüzdür.

Ona göre, Fransız post modernistleri ve Rorty felsefenin temelci olamayacağı, doğa bilimsel bilgiyi tüm bilginin modeli olarak kullanamayacağı, metafizik yapamayacağı veya Nihai Gerçekliğin neye benzediğini bize anlatacak bir İlk Felsefe inşa edemeyeceği; sonul bir Doğru ya da Hakikat diye bir şey olmadığı iddialarında haklıdır,¹² ama Habermas'ın kendilerini "felsefe karşıtı felsefeciler" olarak nitelemesine yol açan "felsefeyi başlarından atan, "felsefeye-hoşçakal" diyen yaklaşımları da kabul edilebilir değildir. Felsefe ne bir edebiyat türüdür¹³ ne de Wittgeinstein'in iddia ettiği gibi salt bir betimleme etkinliğidir.¹⁴

Yalnızca kavramsal analiz yapmak onu bir filozof olarak tatmin etmez. Bir filozofun etkinliğinin amacı, ona göre, yaşamın problemleri karşısında argümantatif bir düşünme olmalıdır. Nielsen, bu kanaatiyle, Austin'e katılarak felsefede betimleme ile olduğu üzere, "açıklıkla" da yetinilemeyeceğini öne sürer.¹⁵ Ona göre, felsefe pratiğine bakıldığında, görülür ki, felsefi konuşma argümantasyondan ve bir şeyleri haklı çıkarmaya yardımcı olan tartışmadan başka bir şey olarak hareket edemez.

Bundan dolayı, Nielsen, Habermas'ın felsefeye verdiği üç meşru rolün de felsefenin esas işi olmadığını düşünür. Ne "bilimlerin memuru" olarak felsefe anlayışında, ne felsefenin "bilimlerin vekili" olması fikrinde, ne de ayrılaşmış bilim, din, sanat, politika, ahlak, yaşam ve kültür dünyaları arasında "arabulucu ve yorumlayıcı" olan bir felsefe tasavvurunda felsefeye özgü ve ondan başkasının yapamayacağı bir şey vardır.¹⁶

10 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 171.

11 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 295-296.

12 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 324.

13 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 385.

14 Nielsen, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, The Macmillan Press, Great Britain, Glasgow, 1971, s. 7-10.

15 Nielsen, Kai, *Philosophy and Atheism*, Prometheus Books, New York, 1985, s. 107-109.

16 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 397-402.

Peki, Nielsen için felsefenin esas işi ne olmalıdır? Yanıt açıktır: Ona göre, felsefe bir *sosyal eleştiri işlevi* görebilir ve görmelidir de.¹⁷ Görmelidir; çünkü sosyal hayatta varili olarak bulunan gelenek bireyin inançları üzerinde yönlendiricilik işlevi görmek suretiyle onu çoğunlukla ön yargı sahibi kılmaktadır.¹⁸ Oysa rasyonel varlıklar olarak bizim her şeyden önce kim olduğumuz, ne olduğumuz ve ileride ne olacağımıza dair bir öz-düşünüme, bir kendilik bilincine ihtiyacımız vardır.¹⁹

Böyle bir kendilik bilincine ulaşmada ideoloji eleştirisinin önemli bir yer tutabileceği düşünülebilir. Nielsen, bunun felsefe için önemli bir görev olduğunu kabul eder. Eski ve yeni ideolojiler toplumun temellerini derin düşünmenin nesnesi kılmayı engellediklerinden dolayı, felsefe, ideolojinin toplumun üzerindeki örtüsünü kaldırıp bu engellemeyi bertaraf edebilirse eğer, Sokrates'ten bu yana felsefenin tarihsel görevinin önemli bir parçası olan, özgürleştirici bir işlev görmüş olur.²⁰ Habermas kadar Nielsen için de "ideoloji kritik", metafizik sistemlerin ve teolojilerin üzerindeki ideolojik örüntüyü açmakla uğraşmak yerine öncelikle doğrudan siyasal meşruiyet, adalet, eşitlik gibi toplumsal problemlerle ilgili olarak yapılmalıdır. O, aslında egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden ve sanki herkesin çıkarına imiş gibi sunulan toplumsal inanç, uygulama ve düzenlemeleri ideoloji kritiğin esas konusu olarak niteler.²¹

Bununla beraber, ideoloji kritiğe verdiği öneme ve filozofun, filozof olarak ideolog olmaması gerektiği görüşüne rağmen²² onun felsefenin esas işini sadece ideoloji kritik olarak gördüğünü söylemek doğru olmaz. Öyle görünüyor ki, ideoloji kritik onun sosyal problemlerle ilgilenen felsefe anlayışının ancak bir kısmıdır.²³ O, ideoloji kritik yapmaktan öteye, Dewey gibi, insanların yaşamlarındaki sorunları çözmeye odaklanan ve yaşam dünyasıyla ilgili kuşatıcı, doğalcı bir felsefe tasavvuruna sahip olmak ister.²⁴ Burada, "doğa" sözcüğü, insan ve toplum dahil evren içindeki her şeye işaret edecek şekilde kullanıldığı için doğalcı felsefe ifadesi de bütün olası insan bilimlerini içine alan geniş bir anlama sahiptir.²⁵

Yine de, doğalcılık, genelde temelcilik ve pozitivizm ile ilişkilendirildiğinden dolayı ilk bakışta katı ve sert bir felsefi tutumu akla getiriyor ve doğalcı bir felsefenin insanın sosyal problemlerinin çözümüne fazla bir katkısı olamayacağını düşündürüyor. Oysa Nielsen, doğalcılıktan söz ettiğinde onun "temelsiz bir doğalcılık" olduğunu vurgulamaya özen gösterir ve temelci bir bilim anlayışına dayanarak, bilimin (-ki o bununla doğa bilimini kast ediyor-) bilemediği bir şeyin başka hiçbir şekilde bilinmeyeceğini öne süren "bilimci" iddiayı reddeder.²⁶

17 Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy*, s.145-146 vd. özellikle ss. 145-180.

18 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 71.

19 Bkz. Nielsen, Kai, "The confirmation of critical theory: The role of reflectiveness", *Human Studies*, Oct93, c. 16, n. 4, s. 381 vd.

20 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 413

21 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 414

22 Nielsen, Kai, *Philosophy and Atheism*, s. 107.

23 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 159.

24 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 71.

25 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s.25.

26 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s.27.

Nielsen bu bilimci olmayan “temelsiz doğalcılığı”, tarihselci, bağlamsalci, yanılabilir, değerden bağımsız olmayan bir doğalcılık olarak tanımlıyor; “kesin bilgiye ulaşmamıza yardım edecek” ölçütleri ya da standartları olmadığını söylüyor, ama buna rağmen sübjektiflikten, görecelikten ve nihilizmden, uzak olduğunu vurgulamaya da özen gösteriyor.²⁷

Dolayısıyla, Nielsen için kesinliğin reddi, post-modernistlerin tersine, rasyonelliğin inkarı anlamına gelmiyor, yalnızca rasyonelliğin standartlarının çok kuvvetle, en azından kısmen tarihsel döneme ve kültürel bağlama tabi olduğu demek oluyor.²⁸ Nielsen’a göre, tarihselcilik, yanılabilircilik, bağlamsalcılık ve rasyonellik mükemmel bir arada bulunabilen şeylerdir.²⁹

Burada, dikkat edilmesi gereken, onların pragmatizm çerçevesinde bir araya getirilmiş olmasıdır. Nielsen’in pozisyonunu, örneğin Adorno’nunki gibi diğer tarihselci ve bağlamsalci felsefi pozisyonlardan ayıran Deweyci, Piercecı bir pragmatizmdir. Böyle bir pragmatizme yakınlığı Nielsen’in şöyle bir öne sürümde bulunmasına yardımcı olur: Tüm inanç ve uygulamaların rasyonel haklı çıkarım bakımından aynı kayıktaki oldukları şeklindeki eşitlik iddiası ancak temelciliğin felsefenin yegâne haklı çıkarım yöntemi olduğu kabul edilirse doğrudur.³⁰

Oysa Nielsen’in pragmatist doğalcılığı temelsiz olmasına karşın yöntemsiz değildir.³¹ O, tıpkı temeller olmadan daha iyi felsefe yapabileceğimiz gibi yöntem olmadan da daha iyi felsefe yapabileceğimiz iddiasını doğru bulmaz³² ve doğrusal bir haklı çıkarım mantığına sahip temelciliğin yerine, dönüşlü düşünmeye dayalı bir haklı çıkarım mantığına sahip tutarlılıkçı bir yöntem kullanır.³³ Nielsen bunu “Kapsamlı, Derin Düşünmeye Dayalı Denge (KDD)³⁴” olarak adlandırıyor. Ona göre, bilim felsefesi dahil bir çok alanda kullanılan KDD’nin esas yaygın kullanım alanı etik ve sosyal felsefedir³⁵ hatta, deyim yerindeyse KDD, sosyal felsefenin öz yöntemidir.³⁶

Peki, KDD nasıl işler? KDD kabul gören yargılardan hareket eder, bilinen olguları, bizim için ulaşılabilir en doğru açıklamaları, sahip olduğumuz en iyi sosyal, bilimsel, felsefi teorileri dikkate alarak kabul gören yargılarımızı ve teorilerimizi dünyaya, insana ve topluma dair bildiklerimizle en tutarlı tasarımı elde edecek şekilde hep yeniden gözden geçirmemizi talep eder;³⁷ böylece bizi, önceden kabul görmüş yargılardan,

27 Bkz. Nielsen , Kai, “On Being a Secularist All The Way Down”, *Philo*, Fall-Winter 1998, c. 1, n. 2, ss. 6-21; Nielsen, Kai, *Naturalism and Religion*, Prometheus Books, New York, 2001, ss. 56-74.

28 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 28.

29 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 29.

30 Nielsen, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, s. 5.

31 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 64.

32 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 57.

33 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 64.

34 Bundan sonra KDD olarak ifade edilecektir.

35 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 13.

36 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 12.

37 Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, rev. edition, 1990, s. 21.

var olan sosyal gelenekten hareketle kapsamlı, birbirleriyle tutarlı, öznel-arası olası doğrulukları olan inançlar bütününe, buradan da yeni sosyal, ahlaksal, siyasal teorilere götürür ama bununla yetinmeyip bu süreci sürekli açık tutar ve her yeni bir yargıda bulunma durumunda veya eski bir yargımızdan kuşkulandığımız durumda aynı prosedürü tekrar eder. Çünkü tutarlılıkçı bir haklı çıkarım yöntemi olan KDD çelişik yargılara hoşgörüyü bakamaz.³⁸ KDD’de, kabul görmüş en sağlam yargılarımız bile, ilkece, değişiklikten ve reddedilme ihtimalinden muaf olamazlar.³⁹

Bu noktada, KDD’nin sadece bir yöntem değil ama aynı zamanda bir hedef de olduğunu görmek önemlidir. Nielsen, bir yandan bir yöntem olarak KDD’nin sınırları içinde felsefe yaptığından söz ediyor, öte yandan da felsefenin içinde bulunduğu mevcut koşullarda bir KDD durumuna ulaşmanın felsefi açıdan en arzu edilir şey olduğunu öne sürüyor.⁴⁰ Fakat o bir KDD durumunun yani filozofun varacağı kapsamlı derin düşünmeye dayalı bir denge durumunun hiçbir zaman tamamlanmış nihai bir durum olmayacağını da kabul ediyor.⁴¹ Belli bir anda bir KDD durumunu temsil eden tutarlı yargılar demetimiz, başka bir anda bir KDD durumu olma özelliğini yitirecektir.⁴² Ama bir yöntem olarak KDD sayesinde her zaman için yeni bir KDD durumuna ulaşmak da olası olacaktır.

Bir yöntem olarak KDD’nin felsefeye ve özelde de sosyal felsefeye katkısı her zaman yeni bir KDD durumuna ulaşma imkânının, böylece de felsefe yapma imkânının sürekli açık tutuluyor olmasıdır. Nielsen için, “kesinlik olmadan da akla uygun yaşamak” mümkündür. Çünkü, KDD ile benimsenen yargılar, telaşa verilmiş karmakarışık, birbiriyle uyumsuz hükümler değildir; tersine, akla uygun yargılardır. KDD’nin sağladığı daha az özsel ve daha fazla izleksel bir rasyonellik veya daha doğrusu makullük der Nielsen, eldeki yargıları sürekli olarak eleştirmeye ve değiştirmeye yarayan açık bir prosedür vermesinden dolayı, KDD’yi göreceliğe, öznelliğe ve etnosentrizme düşmekten kurtarır.⁴³

Sürekli tutarlılık peşinde olan KDD, bu niteliğiyle bize bir tür “nesnellik” zemini sağlar ve bu zeminde ortaya çıkan yargılarımız da bir tür nesnellığe sahip olurlar. Ama bu, mutlak değil, derece kabul eden bir nesnelliktir.⁴⁴ Bir yandan “içerden bakış açısına”, öte yandan da “özneler arasılığı” dayanmayan “Tanrı’nın yerinden bakmak” gibi bir nesnelliğin var olamayacağını düşünen Nielsen için, o, mevcut koşullarda, etikte, politikada, sosyal felsefede elde edilebilecek ve ihtiyacımız olan en iyi nesnellik türüdür.⁴⁵

38 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 65.

39 Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, s. 21.

40 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 66.

41 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 27-28.

42 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 65.

43 Nielsen, Kai, *God, Skepticism, and Modernity*, s. 232; Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, s. 24; Nielsen, Kai “**Relativism and wide reflective equilibrium**” *The Monist*, July 1993 c. 76 n. 3, s. 316-333.

44 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 15.

45 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 407.

Elbette, böyle bir nesnellik bağlamında KDD içindeki yargılarımızın bazıları hatta çoğu için başında etnosentrik olabilir. Ama KDD sürecinin sonunda başlangıç düzeyinde etnosentrik olan yargılarımız, süreç içindeki elemelerden sonra varlıklarını sürdürmeye devam edebilirlerse eğer, artık etnosentrik olmayacaklardır; böylece, KDD içinde başta var olan etnosentrizm sürecin sonunda aşılabilecektir.⁴⁶

KDD süreci içinde çelişmeye izin verilmemesi etnosentrizmin aşılmasının yanı sıra bir inancın geçerliliğini onun kökeniyle ilişkilendiren “genetik yanlışın”⁴⁷ aşılmasına da yardımcı olur. Ancak, bunu sağlayan, sadece KDD’nin tutarlı ve dönüşlü düşünmeyi önemseyen bir yöntem değil aynı zamanda Pierceci ve Deweyci kökenleri nedeniyle “gerçek dünyanın somut problemlerini çözüme kavuşturmaya da odaklanan bir yöntem”⁴⁸ olmasıdır.

O yüzden, KDD’nin sınırları içinde felsefe yapmaktan söz edildiğinde yalnızca tutarlılığa ve dönüşlü düşünmeye değil, somuta yani deneysel olana başvurmak da önemlidir. “Felsefe” der Nielsen “reflektif bir etkinliktir ama reflektif olmayı deneysel olmanın karşısına koymak zorunda değiliz.”⁴⁹ Sosyal olgular üzerine düşüneceksek, deneysel olana başvurmak durumundayız.⁵⁰ Sosyal konularda, deneysel olanı, somut olanı göz ardı edersek eğer, mağaraya yani dolaylımsız bilgi edinme iddiasına, Platon’a, Descartes’e ve Husserl’e geri dönmek zorunda kalırız.⁵¹ KDD’nin Husserl ve Brentano gibi özü görülemeye değil, “eleştirel bir sağduyuya” dayandığına işaret eden Nielsen’a göre, bundan kaçınmanın yolu, somut bir problemi çözmek için KDD’nin sınırları içerisinde ondan daha az problemlili bir durumu kullanmaktır.⁵²

Hem deneysel olana hem de reflektif olana yer veren KDD, böylece, sosyal felsefede “işsel bir eleştiri”⁵³ olanağına kapı açar. Bununla birlikte, KDD Nielsen’in eleştirel bir sosyal felsefe yapmak için gerek duyduğu üç öğeden sadece biridir. Ona göre, eleştirel bir sosyal felsefe için sadece KDD gibi tutarlılıkçı, işsel bir eleştiri yöntemi yetmez. Onun yanı sıra, *—elbette KDD’nin sınırları içinde oluşturulmuş olan veya oluşturulmaya devam edilen—* hem sosyal bilimsel bilgiye hem de eleştirel bir sosyal teoriye ihtiyaç vardır.⁵⁴ O, sınıf, cins ve etnik ayrımcılığı reddeden aydınlanmanın ve modernliğin idealleri olan sosyal adalet ve siyasal eşitlik fikrine dayalı bir dünya vizyonunu gerçeğe dönüştürecek bir eleştirel teori için pragmatizmden destek alan analitik Marksçılığa ve tarihsel materyalizme başvurur.⁵⁵ Ona göre, bir eleştirel toplum teorisi olarak hem

46 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 68.

47 Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, s. 17-18.

48 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 59.

49 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 74.

50 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 71.

51 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 72.

52 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 60.

53 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 180.

54 Bkz. Nielsen, Kai, “The confirmation of critical theory: The role of reflectiveness”, *Human Studies*, Oct93, c. 16, n. 4, s. 381 -398.

55 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, Humanity Books, New York, 2003, s. 14; 110

pragmatizmde⁵⁶ hem de Marksçılıkta⁵⁷ teori ve praksis birliğinin kabul edilmiş olması böyle bir sentezi kolaylaştıran unsurlardan birisidir.⁵⁸

Dolayısıyla, Nielsen da, Habermas gibi, sadece modern koşullar altında, toplumda hangi inançların meşru hangilerinin meşru olmadığını sorgulayarak,⁵⁹ sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan adil, eşitlikçi ve meşru bir toplumsal yapının ne olacağına dair bir açıklamaya ulaşmayı istemez aynı zamanda mevcut durumdan böyle bir toplum durumuna nasıl ulaşılacağı, sosyal evrimin nasıl gerçekleştirileceği hakkında da makul bir açıklama talep eder.⁶⁰ Ancak o, Habermas'ın ahlaki normlara dayalı ve evrensel geçerlilik iddiasında bulunan bozulmamış söylem idealinin kapitalist toplumda sosyal evrim için işlevsel olmadığını düşündüğünden⁶¹ dolayı Marks'ın sosyal evrim hakkındaki tezine geri döner⁶² ve üretim güçlerinin gelişiminin üretim ilişkilerinde değişmeye yol açtığı şeklindeki Marksçı iddiada içerimlenen iki ayrı savın, Habermas'ın tersine, bilimci olmayan bir şekilde okunabileceğini ileri sürer: Birisi, üretim güçlerinin tarih boyunca gelişme eğiliminde olduğu şeklindeki "gelişme tezi"; diğeri de bir toplumdaki üretim ilişkilerinin doğasının üretim güçlerinin gelişimiyle açıklanacağını söyleyen "öncelik tezi"dir. Nielsen, gelişme tezinin her zaman her yerde geçerli olduğuna dair bir ispat bulunmadığını söyleyerek, onu bilimci değil, tarihselci ve yanılabilirici bir çerçeveye oturtur;⁶³ öncelik tezine gelince, burada da onun üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasında kurduğu "kaçınılmaz" nedensel ilişkiyi tarihsicilikten kaçınacak ve insanın rasyonel varlık olmasıyla uyumsuz olmayacak şekilde yorumlar. Ona göre, kaçınılmazlıklar, insanın yaptıklarına "rağmen" var değildirlir, sadece insanların ön-deyide bulunabilen rasyonel varlık olarak yapmak durumunda kaldıkları şeylerden dolayı vardır.⁶⁴

Böylece, Nielsen üretim güçlerinin gelişimi ile insanî fakültelerin, yetilerin ve özgürleşmenin gelişimi arasında doğrudan bir uyum olduğunu öngörür. Üretim güçlerinin gelişmesi, doğanın üzerinde büyük bir kontrol kurulmasını sağlar; bu da sırasıyla büyük bir sosyal refaha, entelektüel gelişime, aydınlanmaya ve özgürleşmeye yol açar.⁶⁵ Halbuki, üretim güçlerinin ayrıcalıklı egemen bir sınıfın elinde olması bu süreci, belli bir azınlığın lehine ve çoğunluğun aleyhine, kesintiye uğratacağından dolayı özgürleşme yolu önünde engel oluşturur. Sürecin kesilmesi, sonunda toplumun cinsiyet, ırk,

56 Nielsen burada Pierce'ı dışarıda tutar.

57 Nielsen, hem Marks'ın her söylediği tikel şeyin takipçisi olmadığını vurgulamak için, hem de Marks'ın düşüncemizin "yanılabilirici" doğasına işaret eden "bilimsel tutumuna" atıfta bulunabilmek için "Marksçı" nitelemesini "Marksist" nitelemesine özellikle tercih etmektedir. Ona göre Marks, düşüncesinin özü bakımından bilimci değil, bilimsel bir yaklaşıma sahiptir. Bkz. Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 36.

58 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 14.

59 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 331.

60 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 14.

61 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 98, 100.

62 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 106.

63 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 107-108.

64 Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy*, s. 265; *Globalization and Justice*, s. 109.

65 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 110.

sınıf bakımından ayrımlaşmasına ve Marks'ın "gerçekten insanî bir toplum" dediği şeyden uzaklaşılmasına neden olur.⁶⁶

Kapitalist toplumun süreci kesintiye uğratarak böyle insani bir toplum ideali önünde engel oluşturduğunu düşündüğü için Nielsen, analitik Marksçılıktan hareketle,⁶⁷ bir kapitalist toplum eleştirisi yapar ve bunun doğal bir sonucu olarak –küreselleşmenin kendisine değil⁶⁸ ama- adil, demokratik bir dünya, insani bir ulus devlet için tehlike arz ettiğine inandığı kapitalist küreselleşmeye⁶⁹ karşı çıkar. Kapitalist toplumda, doğası gereği, ne biçimsel bir demokrasinin ötesine giden hakiki siyasal bir meşruiyete ulaşılabilir⁷⁰, ne de biçimsel bir fırsat eşitliğini aşan "adil bir fırsat eşitliği" yani eşit otonomi için gereken sosyal koşullara dair "bir durum eşitliği" elde edilebilir.⁷¹ O nedenle, der Nielsen insanî bir toplum idealinin gerçekleşmesi Habermas'ın radikal demokrasisinin yanında radikal sosyal devlet anlayışına da sahip çıkan kapitalist olmayan bir toplum projesini gerektirir.⁷²

Olabilirliğin söz konusu olamayacağı yerde gereklilikten de söz edilemeyeceğine göre, Nielsen'in eleştirel teorisinin hedefine ulaşması için sosyal değişimin dinamiklerine, toplumda ne tür değişikliklerin mümkün olduğuna, mümkün değişiklikleri gerçekleştirmek için ne tür araçlar gerektiğine ve hangi değişikliklerin gerçekten özgürleştirici olduğuna ilişkin açıklamalarda bulunacak bir sosyal bilime ihtiyacı vardır.⁷³ Ancak, pozitivist bir sosyal bilim Habermas gibi Nielsen için de kabul edilebilir değildir. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin bir alt bölümü olmadığını düşünen Nielsen sosyal bilimcinin, pozitivist doğa bilimciden farklı olarak, inceleme yaptığı toplumun bir üyesi olduğuna, onun beklentilerini, korkularını, problemlerini paylaştığına,⁷⁴ bunun da onun toplumsal sorunların çözümüne ve iyi toplumun nasıl olacağına dair düşüncelere sahip olmasına yol açtığına işaret eder.

Şimdi, sosyal bilimcinin toplumsal konularda bir uzman olduğu dikkate alınacak olursa eğer, onun iyi toplumun nasıl olacağına dair fikirlerinin başkalarından daha fazla önemsenmesi gerekecektir.⁷⁵ Üstelik sosyal bilimcinin, bir sosyal bilim uzmanı olarak içinde yaşadığı topluma karşı taşıdığı sorumluluk⁷⁶ onun sadece sosyal araştırma yapmakla yetinmeyip sosyal araştırmanın amaçlarını da sorgulamasını gerektirir. O, toplumla ilgili yalnız betimleyici açıklamalar değil aynı zamanda eleştirel ve haklı çıkarıcı açıklamalar da yapmalıdır.⁷⁷ Özgürleşmeye ilgi duyulan, eleştirel teorisinin

66 Nielsen, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, s. 11.

67 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 117.

68 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 33.

69 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 13.

70 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 355-360.

71 Nielsen, Kai, *Equality and Liberty : A Defense of Egalitarianism*, 1985, s. 132 vd.

72 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 15.

73 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 92.

74 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 84.

75 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 85.

76 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 82.

77 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 84.

ciddiye alındığı ve KDD'nin sınırları içinde felsefe yapılmaya çalışıldığı bir yerde bu tür açıklamalarda bulunan bir sosyal bilim doğal olarak özgürleştirici ve eleştirel bir sosyal bilim olmalıdır. İnsanın kendine ilişkin öz-düşünüme dayalı bir bilgiye ulaşmakla kendisine özgü tarihsel koşullarda belli bir otonomiye kavuşturulması ancak bu tür bir sosyal bilim anlayışı ile mümkün olabilir.⁷⁸

Böyle bir sosyal bilim anlayışına, onun sosyal bilimciyi nesnellikten uzaklaştıracağı söylenerek itiraz edilebilir; fakat Habermas için olduğu gibi Nielsen için de bu itiraz bilimci bir sözde-sosyal bilim düşüncesine dayanmaktadır.⁷⁹ Nielsen'a göre, nesnellik, kişinin uzman olduğu bir konuda taraf tutmaması ve yargıda bulunmaması demek olmayıp savunduğu görüşleri herkes tarafından izlenebilir, eleştirilebilir ve reddedilebilir özneler arası tartışmaya açık bir çerçeve içinde dile getirmesi demektir. Dolayısıyla, bir sosyal bilimci hem analiz hem de eleştiri işini aynı anda yapabilir ve yapmalıdır da. Habermas'ın, rasyonel değerlendirmeden bağımsız, pozitivist sosyal bilim anlayışının ardında toplumda statükoyu koruyarak sosyal eleştiriye önlemek gibi ideolojik bir varsayım bulunduğu görüşüne katılan Nielsen'a göre,⁸⁰ bu, sosyal bilimciyi pratikte her amaca hizmet edebilen bir sosyal bilim teknisyenine dönüştürür ve onu felsefeden uzaklaştırır.⁸¹ Buna karşın, özgürleştirici ilgileri olan eleştirel bir sosyal bilim, sosyal bilimciyi temelcilik sonrası felsefenin esas işi olan toplumsal problemlerle ilgilenen *eleştirel bir sosyal felsefe* anlayışına yaklaştırır.⁸²

Denebilir ki, böyle bir sosyal bilimci için, deneysel olanı reflektif olanın karşısına koymaktan kaçınmak, sosyal bilimlerde en fazla tutarlı inanca sahip çıkmak, kendimizi ve toplumu KDD'nin sınırları içerisinde sürekli eleştirel değerlendirmeye tabi tutmak ve böylece insanın özgürleşmesine katkıda bulunmak yapılacak en iyi iştir. Sosyal bilimler, eleştirel bir sosyal felsefeye yaklaşarak böyle bir işi başarabilirlerse ancak o zaman hem kendileri hem de toplum adına bir ilerleme sağlayabilirler.

78 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 92.

79 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 86.

80 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 89.

81 Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, s. 84.

82 Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 72; Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy*, s. 146vd.

Kaynakça

- Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, Humanity Books, New York, 2003.
- Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy: A Metaphilosophical Inquiry*, Westview Press, Colorado-USA ve Oxford-UK, 1995.
- Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, Prometheus Books, New York, 1996.
- Nielsen, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, Ottawa, 1989.
- Nielsen, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, The Macmillan Press, Great Britain, Glasgow, 1971.
- Nielsen, Kai, *Philosophy and Atheism*, Prometheus Books, New York, 1985.
- Nielsen, Kai, *Naturalism and Religion*, Prometheus Books, New York, 2001.
- Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, rev. edition, 1990.
- Nielsen, Kai, Equality and Liberty : A Defense of Egalitarianism, 1985.
- Nielsen, Kai, "The confirmation of critical theory: The role of reflectiveness", Human Studies, October 1993, c. 16, n. 4, s. 381-397.
- Nielsen , Kai, "On Being a Secularist All The Way Down", *Philo*, Fall-Winter 1998, c. 1, n. 2, ss. 6-21.
- Nielsen, Kai "Relativism and wide reflective equilibrium" *The Monist*, July 1993 c. 76 n. 3, s. 316-333.

“Olmak” Kavramının İçeriği ve Bu Kavramın Kapsadığı Boyutlar Üzerine Bir İnceleme

Meral Işıldak¹

Giriş

Bu çalışmanın amacı, insan varlığının varoluşsal sorunları ve onun doğumu ile ölü-mü arasında yer alan “olmak” mücadelesi ve sürecine ilişkin ileri sürülen görüşlerin tümüne birden olmasa da, en önemli olarak kabul edile gelmiş olanlarına topluca bir göz atmak ve üzerlerinde tekrar düşünerek, onları yeni değerlendirmelere açmaktır.

İnsan olmak kavramının içeriği ve bu kavramın kapsadığı boyutlar irdelenirken ilk olarak, insanı, öncelikle bir doğa varlığı olarak kabul eden ve onun gelişiminde or-gan ikelliğinin rolü olduğunu ileri süren düşünceler üzerinde durulacaktır. Biyolojik temele dayalı bu görüşe göre, insan her ne kadar ahlaksal, ussal, tinsel, toplumsal, tarihsel, ve kültürel bir varlık olsa da, o, her şeyden önce bir doğa varlığıdır. Bu görüşe göre, yaşamını doğada sürdürmek durumunda olan, doğa tarafından etkilenirken, do-ğayı da etkileyen insanın, kendi içindeki doğasını aydınlatmaya çalışmadan yapılacak bir inceleme, sağlam bir temelden yoksun bir inceleme olacaktır. Bu temelden sonra, Kant ve Hegel’in düşüncelerinden hareketle insanı, ussal-ahlaksal bir özne olarak ka-bul eden ve daha sonra da, Max Scheler’in düşüncelerinden hareketle, insanı bir geist varlığı olarak ele alan görüşler üzerinde durulacaktır. İnsanı *belirli bir yönü ile* ele alıp inceleyen bu görüşlerin son durağı, Varoluşçu felsefenin insan anlayışı olacaktır.

Çalışmamızın son bölümü, insanı anlamaya çalışırken, onun tarihsel, toplumsal ve kültürel boyut ve koşullarının da bu incelemelere dahil edilmesinin gerekliliğine dikkat çekerek insanı, *tüm varlık koşulları ile* bir arada ele almaya çalışan Hermeneu-tik ve Antropolojik görüşlere ayrılmıştır.

Çalışmamızın, insan varlığını kavramaya yönelik bir çalışma olması nedeniyle, in-sanı, varoluşsal sürecinin bütünselliği içinde ele almaya çalıştık ve insanın kendinde

barındırdığı olumlu-olumsuz potansiyel güç ve olanakların hiç birini dışlamaksızın, tümüne gereken önemi veren düşünürlerin ve düşünce okullarının görüşlerini yansıtmaya özel bir önem verdik. Çünkü ister olumlu olsun, ister olumsuz, insan varlığını oluşturan katmanlarının tümünün bir işlevi vardır ve bunlardan birinin göz ardı edilip dışlanması, insan varlığının yoksullaşması ve olanaklarının daraltılması ile sonuçlanacaktır. Ayrıca kanımızca, insan varlığını oluşturan katmalardan özellikle olumsuz olanlarına ilişkin yargıların, içinde bulunduğumuz tarihsel koşullar ve tinsel dünyamız içinde ortaya çıkan yargılar olduklarını, dolayısıyla onların belirli bir çağın, içinde yaşadığımız çağın bir yorumu olmaktan ileri geçemeyeceklerinin unutulmaması da önem taşıyan bir başka konudur. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde, insana ilişkin birer olumsuzluk örneği olarak değerlendirdiğimiz özelliklerin, gelecekte de aynı şekilde değerlendirileceğine ilişkin bu günden bir ön deyide bulunmamız mümkün değildir. Dolayısıyla, insana yönelik bir araştırmada bu gerçeğin de gözden uzak tutulmamasının önemli olduğunu düşünmekteyiz.

İnsanın Gelişiminde Organ İllikliğinin Bir Rolü Olabilir mi?

Bu incelemeye başlarken önce, insanı doğadaki varlığıyla ele almakta yarar görmekteyiz, çünkü insan, olduğu her şeyin ötesinde, öncelikle bir doğa varlığıdır ve doğadan kopması mümkün değildir. Geçirdiği evrim ve gelişme sürecinin başlarında insan, doğanın kendisine belki de en cimri davrandığı bir varlıktı. O da diğer tüm varlıklar gibi, dünya üzerinde yaşamını sürdürmek zorundaydı, ancak diğer canlılara verilen doğaya uyum gücü, insanda yoktu. Örneğin pek çok hayvanla karşılaştırıldığında onun, ne güçlü kasları, ne üşümesini önleyip korunmasını sağlayacak olan postu, ne de yırtıcı ya da sınıksız kavrayıcı pençeleri vardı. Hayvanların, el olarak da kabul edilebilecek olan organları, aynı zamanda belli bir açıdan hünerli bir araçtırlar da, ne var ki, bu araçlar yalnızca belli bir göreve uygundur ve o görev bittiğinde, bu araçlar yararsız bir ayrıntıya dönüşürler. İnsanın elleri ise, hiçbir belli, özel iş için uygun değildir ve işte tam da bu nedenden dolayı, sayısız işlere yatkın hale getirilebilme gibi eşsiz bir olanağa sahiptir. Bu özelliği, insanın, daima aynı konumda yaşamlarını sürdüren hayvanlardan farklı olarak, alet yapan insan (homo-faber) haline gelmesinde yardımcı olacaktır. Bu eller, biteviye olarak yetenekli olduğu aynı işi tekrarlamak yerine, değişen gereksinimlere göre, çok çeşitli işlerin aracı durumuna gelecek ve düşünen insana giden yolu açacaktır. Bu kısa açıklamadan sonra, artık “insan nedir?” sorusunu sorabilir, insanın doğadaki durumunu da göz önüne alarak, insanı diğer doğa varlıklarından ayıran özellikler üzerinde yoğunlaşabiliriz.

İnsan Nedir? Ayırt Edici Özellikleri Nelerdir?

İnsana ilişkin söz edeceğimiz ilk özellik, olumsuz bir özelliktir. İnsan, uyumsuz bir varlıktır ve yaşamını sürdürmek durumunda olduğu doğaya uyma süreci içinde, bu uyumu sağlayan en temel öge olan içgüdü, insanda yok denecek kadar azdır. İçgüdüsel donanımındaki bu eksikliği, insanda, akıl denen yetinin oluşmasına yol açan

etkenlerden biri olarak düşünmek de mümkündür. Çevre şartlarının uyumlu bir parçası olabilme becerisinden yoksun olması nedeniyle, çevreye uyum sağlayamaması, onu, çevreyi kendine uydurmak durumunda bırakmıştır. Dolayısıyla, insanın bu içgüdüsel donanımının yetersizliği karşısında, bir başka yeti olan zekanın ortaya çıkması kaçınılmazdı. Görüldüğü gibi, insanın bu biyolojik yoksunluk ve zayıflığı, onun kuvvetinin temeli olmuş ve böylece kendisini diğer doğa varlıklarından ayırt edecek olan özel insani yetenekleri gelişmeye başlamıştır. İnsanın yaşamını sürdürmesi, onun pek çok şey yapıp, pek çok şey öğrenmesine bağlıdır. İnsanda organlarını kullanma yetisi soya çekim yolu ile gelmediği gibi, yaşamını sürdürmesi için gerekli olan bilgi, beceri ve yetiler de ona doğuştan verilmiş değildir. İnsan aletlerini kendi yapar, onlarla doğmaz. Onları kullanma yetisini doğuştan gelen bir miras olarak taşımaz. İnsan, yaşamını sürdürmek için yapmak zorunda olduğu her şeyi, onu bilen birilerinden öğrenmek zorundadır.

Kısacası insan, aklını ve zekasını doğadan, başlangıçta ona verilmiş bir armağan olarak almamış, yine doğa içinde ama kendi çabasıyla kazanmak durumunda kalmıştır. İçinde bulunduğu dünya, onu devamlı yeni mücadelelerle karşı karşıya bırakmış ve doğanın içinde olmakla birlikte, yine de bir bakıma doğadan dışlanan, apayrı bir varlık olduğunun bilincine varmaya zorlamıştır. Böylece insan, zaman içinde kendisini, kendisi gibi olmayanlardan ayırt ederek, kendi bilincini kazanmış, nesneleri dönüştürmeyi, onları ve eylemleri simgelerle gösterebilmeyi, geçmişini hatırlamayı ve bu arada geleceği de gözünde canlandırabilmeyi yani soyutlama yeteneğini kazanmıştır. Tüm bu mücadeleler, insanın aklının ve zekasının gelişerek, kavrayış ve anlayışının artmasının yanı sıra, insanı duyarlarının çok ötesine taşıyabilecek bir yeti olan hayal gücünün de gelişmesiyle sonuçlanmıştır. Diyalektik bir biçimde gelişen bu tarihsel-varoluşsal serüven, doğa varlıkları içinde en zayıfı ve güçsüzü olarak yola başlayan insanın, zaman içinde doğa varlıklarının en üstünü ve güçlüsü haline gelmesiyle günümüze kadar devam etmiştir.

Bu süreç hâlâ sürmektedir ve sonunun nasıl biteceğini bugünden kestirebilmek, yine insanın doğası ve ilk insandan günümüze dek taşıdığı miras nedeniyle pek kolay değildir. Çünkü insan, yalnızca akıllı bir varlık değildir. O aynı zamanda duygusal ve az da olsa, yine de içgüdüsel bir varlıktır. Ayrıca insanda, bilincin yanı sıra bir bilinçdışı da bulunmaktadır ve bilinçdışının içeriği konusunda bir genelleme yapmak mümkün değildir. Bilinçli yönüyle insan, içinde yaşadığı kültür ve toplumun sınırları içinde düşünür ve eyley. Ancak bilinçdışı konusunda aynı şeyin söylenmesi mümkün değildir. Fromm'a göre bilinçdışı, tüm karanlık ve aydınlık yönleri ve tüm olanaklarıyla insanın bütünlüğünü kapsamaktadır ve insanın varoluş sürecinde, ortaya çıkabilecek her türlü soruna verilebilecek çok çeşitli ve birbirinden çok farklı yanıtların özü, bilinçaltında bulunmaktadır. Yani her insanın bilinçaltında, bir soruna verilebilecek pek çok farklı yanıt vardır ve son çözümde o insanın hangisini seçeceğini baştan kestirebilmek mümkün değildir. Çünkü belirttiğimiz gibi her insan, kendisine her yöne

gelişebilme olanağı veren tarihsel, kültürel ve genetik bir mirası içinde taşımaktadır². İşte bu nedenle, insanın varoluşsal serüveninin, bundan sonra nasıl gelişebileceğini bugünden kestirmek, mümkün değildir. İnsanın geleceğine ilişkin bu belirsizliğin nedenini biraz daha iyi anlamamız için, insanın geçmişine çevirdiğimiz bakışlarımızı, artık insanın ayırt edici özellikleri üzerinde odaklamamız gerekmektedir.

Kendi bilincine varma, akıl ve hayal gücü, insanı doğanın, doğadaki uyumun dışına atan en belli başlı özellikleridir. Doğanın bir varlığı olmak, ama aynı zamanda o doğanın dışına itilmek, deyim yerindeyse, insanı adeta bir tabiat garibesi haline getirmiş ve anormalleştirmiştir³. Çünkü o, bir yandan doğanın bir parçasıdır, onun fizik yasalarına bağlıdır ve bu yasaları değiştirme gücü yoktur, onlara uymak zorundadır, ancak diğer yandan o, bu doğadan dışlanmıştır, ayrıdır. Hem bu alanda yaşamakta, hem de bu alanı aşmaktadır. Parçası olduğu tabiatın dışına taşarak kendine bir yaşam alanı yaratmak zorunda kalan yersiz, yurtsuz, ancak yine de o doğaya zincirlenmiş bir varlıktır. Gelişigüzel bir yerde ve zamanda fırlatılmış olduğu bu dünyadan, yine gelişigüzel bir şekilde çıkıp gideceğini, güçsüzlüğünü, varlığının sınırlarını bilmekte ve kendi sonunu gözlerinin önünde canlandırabilmektedir. Aklı ve ruhu birbirine zıt kutuplar içinde gidip gelen dalgalanmalarla onu bunaltmaktadır, ama ne aklından, ne de ruhundan kurtulması mümkün değildir. Kendi varoluşuna, varlığının sınırlarına ilişkin bu bilinç, ona yaşadığı bu bunalımlar nedeniyle ruhundan kurtulmak isteği verse bile, bu kez bedeni, onun yaşamayı istemesine ve seçmesine neden olmaktadır. O, insanlık öncesi dönemindeki uyum haline dönme isteği ile, bilinçli bir varlık olarak varolmak isteği arasında sıkışıp kalmış bir varlıktır.

Aklının ortaya çıkışı onun, yaşamını güvenlik içinde sürdürmesini ve doğanın cimrilliğini aklının yardımıyla gidermesini sağlamıştır. Bu sayede insan, içinde rahatlık ve güven içinde yaşayabileceği bir dünya yaratmaya çalışmıştır. Ancak, ulaştığı her basamakta o, yeni hoşnutsuzluklar, yeni sorunlarla karşılaşmış, yeni şeyler öğrenmek ve yeni çözüm yolları bulmak durumunda kalmıştır. Dolayısıyla insanın en ayırt edici özelliği olan akıllı, bir yandan onun gelişmesinin ve büyük uygarlıklar meydana getirmesinin temelinde yatan ilke olduğu gibi, diğer yandan da o, yani akıl, insanın varoluşsal sorunlarının da kaynaklandığı ilkedir.

O halde, insanın en belirgin özelliğinin "akıl", en büyük varoluşsal sorunun ise, "varlığında taşıdığı çelişme" olduğunu söylemek mümkündür. İnsana ilişkin temel çerçevemizi böylece belirledikten sonra, şimdi artık insanı ussal- ahlaksal bir varlık olarak kabul eden görüşü incelemeye geçebiliriz.

2 Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Zen Budizmi*, Çev: İlhan Güngören, Onur Basımevi, 3. Baskı. İstanbul, 1981.

3 Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk-Ahlak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme*, Çev:Dr. Ayda Yörükkan. T.İş B. Kültür Yayınları, 4. Baskı. 1997.

İnsanı Ussal-Ahlaksal Bir Özne Olarak Kabul Eden Görüş

Kant'a göre, insanı yaratırken tabiatın varmaya çalıştığı amaç ya da göz önünde tuttuğu erek insanın mutluluğa erişmesi olsaydı, insana yalnızca itkileri yeterdi. Oysa insanda, onu, mutluluğa götürmekten çok, tam tersine bir çok çatışkı ve çelişkilerin içine sürükleyen ve her şeyi, kılı kırk yaran bir titizlikle incelemeyi seven, dolayısıyla insanı mutluluktan çok, mutsuzluğa mahkum eden akıl yetisi de vardır ve bu yeti, duygu ve itkilerle bir arada yürümez, daima onların önüne geçer ve onlara baskın olmaya çalışır. Akıl insana sürekli, memnuniyet hissinin verdiği gevşemeyi bir kenara bırakmasını ve yeniden yola koyulmasını hatırlatır, çünkü zihnin dikkati hep, çözmesi gereken sorunların üzerindedir. Dolayısıyla, istenilmesi gereken şeyin ne olması gerektiği konusunda, duygular ya da itkilerle aklın hemfikir olması, sık görülen bir şey değildir.

Kant'a göre, tüm yaratılmışlar arasında yalnızca insana bağışlanan akıl, insanı fenomenler dünyasının üzerine çıkarır ve insanın değeri ve haysiyeti de sahip olduğu bu yetiden gelir, çünkü insan, numenal dünyaya ait olan ahlak kanununun, yani kategorik imperativin sesinin duyabilmesini, sahip olduğu bu yetiye borçludur. Kant'ın irade adını verdiği ve kuramsal olmayan bu saf us, kendisinin belirlediği kurallar vasıtasıyla hem insan varlığını ve hem de onun hareket alanını denetler ve yönlendirir.

Numenal dünyaya ait olan ve karşımıza bir zorunluluk olmaktan çok, bir gereklilik olarak çıkan ahlaksal yasanın varlığı, Kant'a göre istenç için evrensel bir gereksinimdir. Kant'a göre insan, özerkliğini ancak akla uygun hareket etmek suretiyle, iradenin kendi kendisi için koyduğu yasaya itaat etmesi ile kazanabilir. Şan, şeref gibi dışsal ya da haz, mutluluk gibi insanın duyuşsal- duygusal yönünden etkilenmemesi gereken bu yasa, pratik us'un bir olgusudur ve ahlakın rasyonel ve evrensel ilkelerine, yasa ve ödevlerine uyma yükümlülüğü ile belirlenmiştir. Dolayısıyla irade, dış koşullar tarafından belirlenmeyip, kendi yasasını kendisi koyması nedeniyle özerktir ve insan da, bu nedenle özgür bir varlıktır ve insanlığın yaşamının ahlaksal kurallarca belirlenmesi zorunludur. Kant'ın amacı, ahlak yasasına saygıyı, ödev olarak zorunlu kılmak ve ahlakın, istencin bir dışa vurumu olduğunu göstermek suretiyle, istencin bağımsızlığını tesis etmektir. Çünkü istencin hareketlerinde özerk olabilmesi için, gerçekten serbest, yani bağımsız olması gerekmektedir. Kant'a göre bağımsız olmak, yani özgürlük ile, koşulsuz uygulamalı yasa karşılıklı olarak birbirlerini içermekte ve gerektirmektedirler ve bu yasa, her türlü duyuşsal ve duygusal koşulların egemenliğinden tümüyle bağımsızdır.

Kant'a göre, insan varlığının öznel dürtülerinden kaynaklanan nedenlerin, zorunlu ve evrensel bir yasanın temelini sağlamaları mümkün değildir. Çünkü kişisel hoşnutluk ve doyumun ilkesi bize, olsa olsa, "maksimleri", yani "öznel kuralları" vereceklerdir. Oysa, öznel kurallar, evrensel bir ahlakı içerecek yasalar değildir, dolayısıyla, tüm insanlığı içerecek koşulsuz ve kesin ahlaklılık ilkesinin gereğini karşılamaları

mümkün değildir. Kant'ın amacı, insanlığın tümüne yararlı olabilecek evrensel bir yasaya ulaşmaktır ve bu amacın gerçekleşmesi, insanlığın aynı amacı benimseyerek, tüm çabaların, insanlığın bütününe kuşatan belli ve tek bir "evrensel amaca" yöneltilmesini gerektirmektedir⁴. Kant'ın da işaret ettiği gibi, herhangi bir öznel arzu ya da çıkar gözetken bir istencin, evrensel yasanın buyruğu olarak kabul edilmesi mümkün olamaz, olmamalıdır. Zira böyle bir kabul, adeta, bencilliğin evrensel bir yasa olarak değer kazanması sonucunu doğuracaktır. Ahlak yasasınca belirlenen ödev kavramının amacı, *bireyin kendi istekleri ve eğilimleri arasında* var olan çelişki ve çekişmeyi ortadan kaldırmaktır. Aksi halde birey, her tür yasa ve kuralın anlamını, basit bir anlam düzeyine indirgeyerek, yasaları, kendine göre yorumlamaya başlayacaktır. Bunun anlamı ise, ahlak kurallarının yok olması ve herkesin istediği gibi hareket etmeye başlamasıdır. Kant'ın, belirleyici bir neden olarak tüm maddesel koşulları ve öznel ilgileri, özgürlük tasarımı dışında bırakmasının nedeni budur. Kant'ın ifade ettiği istencin özgürlüğü bu nedenle ahlakın koşulsuz buyruğuna sıkı bir bağlılık ve itaatten geçmektedir.

Ancak öte yandan bu ahlak, insana, tüm doğasını geri plana iterek, kendisini ahlakın evrensel yasasına bağlamasını buyurmakta ve onun içinden geleni, arzuladığı şeyleri yapmasını men etmekte, duygularını ve eğilimlerini bastırmasını buyurmaktadır. Yani, bu yasayı dile getirirken Kant, insandan, doğasının, düşünce ve eylemleri üzerindeki tüm etkilerini reddetmesini, yalnız ve yalnız, evrensel bir yasa koyucu olarak belirlediği uygulamalı saf usun buyruklarına itaat etmesini istemekte, ona, insan yaşamının amacının mutluluk ya da doyum değil, usun buyruklarına uymaktan ibaret olduğunu söylemektedir. Kant'a göre insan, doğasını, ahlaksal bilincini egemenliği altına sokmalıdır.

Kısacası Kant, insanın her türlü doğal dürtüsünü reddederek, ondan, yalnızca içindeki numenal yön olan evrensel ahlak yasasının sesine kulak vermesini istemektedir. Kant'a göre, insanın doğal yönü ile ahlaksal bilinci; duysal ve duygusal dünyası ile, ussal dünyası birbirinden titizlikle ayrılmalı ve birincileri, ikincilerin buyruğu altına girmelidir. Çünkü Kant'a göre gerçek özgürlük, ahlak yasalarına uymaktan ibarettir⁵.

Peki, gerçekten insan varlığını, sadece ahlaksal bir varlık olarak tasarlamak, yani çok boyutlu bir bütünü, onu oluşturan öğelerden sadece bir tanesine indirgeyerek, onu, yalnızca o öğe ile tanımlamak ve o öğenin buyruğunu, yaşamı boyunca yapması gereken tüm seçimlerde temel belirleyici olarak belirlemek mümkün müdür ya da ne derece mümkündür?

İnsan varlığının yapısını bir bütün olarak düşünen Hegel'e göre Tin, tek başına *ruh* ya da *us* veya *bilinç* olmayıp; bunların üçünün bileşimi, sentezidir. Dolayısıyla, Kant'ın

4 Yenişehirlioğlu, Şahin. Felsefe ve Sanat, Alkım Kitapçılık Yayıncılık, İstanbul. s.50-51.

5 Yenişehirlioğlu, Şahin. *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Ümit Yayıncılık, İkinci Baskı, Ankara, 1995, s.31-36.

aksine olarak, insan varlığına ilişkin geliştirdiği görüşlerine Hegel, insanı, içinde varolduğu zaman ve mekanın bir ürünü olarak düşünerek başlamıştır.

Hegel, duyarlık ile uygulamalı us arasındaki çelişme ve karşıtlıkların, onlar arasında yapılabacak bir ayırım ve birini diğerine bağımlı kılmakla çözülmesini anlamlı bulmamaktadır⁶.

Zaten bildiğimiz gibi Hegel'e göre, doğa ile ahlak (tin) arasında gerçek bir ayrılık yoktur. Onlar birbirlerinden kopuk, bağımsız ve apayrı iki gerçeklik alanı değildir. İnsan varlığının duyarlığı ile usu arasında karşılıklı ilişkiler vardır. Bu nedenle, insanın varlığını nesnel gerçekliğin dışında sürdürmesi nasıl mümkün değilse, aynı şekilde nesnel gerçekliğin de tek başına oluşması mümkün değildir. Nesnel gerçeklik, Hegel'e göre, yalıtılmış, tek başına kalmış öznel niyetten çok daha güçlü bir gerçekliktir; ancak yine de onun, insan varlığı olmaksızın, tek başına var olması mümkün değildir⁷.

İnsanı Geist Sahibi Bir Varlık Olarak Kabul Eden Görüş

Scheler insanın yapısını, varlığındaki uyumlu-uyumsuz tüm öğeleri ile ele almış ve her birine gereken önem ve özeni göstererek incelemiştir. İnsanda, onu yüceltecek güçler kadar, onun yücelmesine engel olan, onu aşağı çeken güçler de vardır. Scheler'e göre her bir insan, insan türünde bulunan tüm özelliklerin bir taşıyıcısıdır. Bu nedenle her bir insanın, hem kendisine destek olan yukarı varlık basamaklarının gücünü, hem de onu engelleyerek aşağı çeken varlık basamaklarının gücünü kendi varlığında taşıdığını bilmesi ve tüm bu varlık basamaklarının sınır ve kapsamlarına ilişkin bir kavrayış geliştirmesi önemlidir.

Max Scheler'e göre, zeka sahibi tek varlık, insan değildir, çünkü hayvanlar, sadece bir itki mekanizminden ibaret olmayıp, heyecan ve zeka bakımından aslında insana, sanılandan daha yakındırlar. Dostluk, uzlaşma, paylaşma gibi davranışlar ve belli bir dereceye kadar da olsa zeka, hayvanlarda da bulunmaktadır. Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran ve onu "insan" yapan özsel farklılık, seçme yetisi ve zeka ile karşılanamayacak olan, yalnızca insana özgü olan başka bir ilkededir. İçsel yönüyle psişik, dışsal yönüyle vital olarak isimlendirilen bu ilke, en geniş anlamıyla, hayatın dışında bulunan bir ilkedir⁸. İnsanı insan yapan bu ilke, hayatın karşıtı olan bir ilke olması nedeniyle, doğal hayat evriminin hiçbir biçimiyle açıklanması mümkün değildir. Bu ilke, aslında bilinmeyen bir ilke olmayıp, Greklerde "akıl" terimi ile karşılanmıştır. Ancak Scheler, bu ilkeyi "Geist" terimi ile karşılamış ve şöyle tanımlamıştır:

"Bu sözcük, akıl kavramını içine aldığı gibi, ideleri düşünmeyi; temel fenomenlerin, varlığın algılanması gibi belli bir algılamayı; emosyonel ve istemeye dayanan, örneğin iyilik, sevgi, pişmanlık, saygı vb. gibi aktarı da içine almaktadır".

6 A.g.e. , s. 38-39.

7 A.g.e. , s. 47-55.

8 Scheler, Max. *İnsanın Kosmos'taki Yeri*, Çev: Tomris Mengüşoğlu, Yaprak Kitap Yayın Pazarlama, İstanbul., s.40.

9 A.g.e. , s. 40.

Scheler'e göre, insanı insan yapan şey, işte bu ilkedir, Geist'tir. Geist'a sahip bir varlığın temel özelliği, onun her türlü bağdan kurtulmuş, çözülmüş, özgür olmasıdır. Onun varlık merkezi, organik olanın, yani hayatla ilgili tüm şeylerin, vital itkiye dayanan zekanın baskı yapan bağlarından özgürdür¹⁰.

Görüldüğü üzere, Kant'a olduğu gibi, Scheler'de de Geist varlığı, itkiye ve çevreye bağlı değildir, çevre bağlarından kurtulmuştur. Geist sahibi bir varlık, çevresindeki direnç ve karşı koyma merkezlerini bir obje haline getirerek, bu objelerin "nasıllıklarını" ilke bakımından kavrayabilir. Dolayısıyla Geist'in en önemli niteliklerinden ikisi, objektiflik ve şeylerin nasıllıklarını kavrayabilmesidir.

Scheler'e göre insanın ayırt edici özelliği de burada yatmaktadır. İnsanın gerçeklikle bağları, ilke bakımından, hayvanının tam tersidir. Vital olmayan ve itkiyi ilgilendirmeyen şeyler, hayvana zaten verilmemiştir. Dolayısıyla, hayvanlar dünyasında fark edilip kavranan şeyler, yalnızca doğrudan doğruya vital itkiye dayanan ve onunla sınırlı şeylerdir.

Geist'a sahip olan varlık ise, bu davranış şeklinin tam tersine hareket etmektedir. İnsan hareketinin başlangıç noktası, obje yaptığı bir algı kompleksinin nasıllığını kavrama çabasıdır. İnsanın insan olmasını sağlayan bu başlangıç noktası, insan organizmasının fizyolojik hallerinden, vital itkilerinden ve çevrenin etkilerinden tamamen bağımsızdır. Demek ki insan, insan olmaya önce, dünyada var olan şeyleri bir obje yaparak, sonra onlarla arasına bir mesafe koyup onları adlandırarak ve "çevreyi", "dünyaya" çevirerek, daha sonra da "dünyada" var olan şeylerin nasıllıklarını kavramaya çalışmakla başlamıştır. Şu halde, "kendi hakkında bilinci olma", "ben-bilinci", vital itkiye karşı koyan direnç merkezlerini obje yapma yeteneği, birbirinden ayrılmayan bir yapı birliği gösterirler ve sadece insana özgüdürler¹¹.

Scheler'e göre İnsanın tüm itkilerinin ardında, bu itkileri dengeleyip, düzenleyebilecek ve hatta onları başka yönlere yönlendirebilecek bir irade olarak geist, her türlü vital itki merkezini susturan saf bir isteme, istenç ilkesidir¹². O halde Scheler'e göre, insanı "insan olduran" niteliklerinden en önemlisi, insanın, gerektiğinde hayattan vazgeçmesini, uzaklaşmasını bilen bir varlık olmasıdır. O, kendi vital itki ve tepkilerine mesafe koyarak, onları objeleştiren; onların istenmeyen algılar ve imgelerle beslenmesine engel olarak, kendisini şiddetle sarsan hayattan ilke bakımından vazgeçebilen, yani hayatla arasına mesafe koyarak, ondan uzaklaşabilen bir varlıktır. O, her türlü gerçekliğe körü körüne boyun eğmeyip, gerektiğinde "hayır" diyerek, ondan vazgeçebilecek bir varlıktır. Hayatı, yalnızca günlük kaygılarla sınırlı değildir. Ve yine insan, itkilerini bastırarak, algı dünyasının üstünde bir düşünce dünyası kurabilen, ama diğer yandan, bastırılan itkilerde uyumakta olan enerjiyi geist'in hizmetine verebilen ve böylece insan itkilerinin enerjisini düşünsel başarılarla yükselten bir varlıktır.

10 A.g.e. , s.41.

11 A.g.e. , s. 44.

12 A.g.e. , s. 45.

Peki, yalnızca insanda ortaya çıkabilen bu ilke, varlığını nereden kazanmaktadır? O, insanda başlangıçta yoktur da, daha sonra, insanın hayattan vazgeçip, itkilerini bastırmasıyla mı ortaya çıkmaktadır? Yoksa o, insan varlığının kendisinin bir niteliği midir?

Scheler'e göre, bu ilke, daha en başında insanda vardır, onun bir niteliğidir. İnsanın gerçeklik karşısında "hayır" diyen olumsuz tutumu, insanda zaten var olan, ama henüz ortaya çıkmamış olan geist'i, enerji ile besler ve onun kendisini açığa vurmasını, göstermesini sağlar. Geist insanda, bir ilke olarak, en başından beri mevcut olmakla birlikte, saf bir form olarak o, her türlü güç, kuvvet ve aktiflikten yoksundur. Onun en küçük bir hareketi için bile, itkilerin devreye girmesi ve yükseltilmesi gerekmektedir.

Max Scheler'e göre insan, geist ve iradenin gücü konusunda, biraz daha mütevazı olmalı ve itkilerin gücünü fazla küçümsememelidir. Çünkü, belirtmiş olduğumuz gibi, geist, herhangi bir vital itkinin enerjisini ne meydana getirebilir, ne de yok edebilir. İnsanın tüm düşünsel ve davranışsal eylem ve başarıları, varlıklarını enerjiye borçludurlar. Geist bu enerjiyi sağlayamaz. Onu yok da edemez. Geist'in elinden gelen tek şey, bu itkileri yönetmek ve kendi amacına uygun yönle çevirmektir. Bunu ise, söylediğimiz gibi, vital itkilerin karşısına, iradeyi koyarak yapmaktadır. Geist'in ya da saf iradenin, itki güçleriyle doğrudan doğruya savaşıması olanaksızdır. Bu, onun kaybetmeye baştan mahkum olduğu bir savaşa girmesi anlamına gelecektir. İrade, itkilerle böyle bir savaşa girdiğinde, istediğinin tam tersi olacak; önlemeye, bastırmaya çalıştığı güçler direnecek ve daha da güçleneceklerdir¹³.

Scheler'e göre, insana ilişkin olarak en büyük, en yüksek yüceltme, insanın "insan olmayı başarması"dır. "İnsan olmak" kavramı, içinde, doğanın tüm varlık katmanlarını barındırmaktadır. İnsan yalnızca us ve irade sahibi bir varlık değildir. Onun içgüdüleri, eğilimleri, duyum ve duyguları da vardır ve tüm bu öğeler birbirleriyle derinden bağlantılıdır. Bunlardan bazılarının, bir takım nedenlerle insan varlığından dışlanması, insanı daha değerli yapmayacak, tam tersine onu yoksullaştıracak ve güçsüz bir konuma düşürecektir. Çünkü insan varlığının öğeleri arasında geist, en incelmış ve en rafine öğe olmakla birlikte, aynı zamanda bu öğeler arasında en güçsüz olanıdır da. Onun gücü, daha kaba ve grotesk olan itki ve içgüdülerin enerjisine bağlıdır. Dolayısıyla, bu öğeleri bastıran ve bu enerjiyi yok etmeye çalışan geist, kendi varlığını da tehlikeye atacaktır. Geist ve irade ile, içgüdü ve istekler arasında bir gerginliğin, bir karşıtlığın bulunduğu doğrudur. Ancak, her şeyin temeli olan varlık, kendinde bulunan irade ve değerleri gerçekleştirmek istiyorsa, önce varlığının bütünselliği içindeki gerginliği dizginlerinden boşaltmalı, onların rahatlamalarına izin vermelidir. Onun kendi varlığını koruması, kendi amacını, ide ve değerlerini gerçekleştirmesi buna bağlıdır çünkü. Kısacası o, kendi varlığını gerçekleştirmek istiyorsa, içgüdü ve

13 A.g.e. , s. 42.

itkilerin varlığını da kabul etmek durumundadır. Onları yok sayarak kendi varlığını gerçekleştirmesi pek mümkün değildir¹⁴.

Kısacası Scheler'e göre de, insanı insan yapan şey Geist'tir. Ancak bu Geist, varlığını ve bütünselliğini oluşturan ve koruyan öğelerin hiç birini dışlamayan; onları zor yoluyla ezmek, bastırmak yerine, onların gücünü ve önemini dikkate alarak, kendi amacına uygun olarak onları yönlendirmekle yetinen ve varlığını onların enerjisine borçlu olan bir ilkedir.

Scheler'in Değerlendirilmesi

Görüldüğü gibi son çözümde, Kant ve Scheler arasındaki fark çok büyük değildir. Kant'a göre, bir "doğa varlığı olarak" insanın özgür olmaması gibi, Scheler'e göre de, "psiko-vital bir varlık olarak" insan, özgür değildir. Özgür olan varlık, Kant'a göre, "ussal-ahlaksal" olan; Scheler'e göre ise, "geist sahibi" olan insandır. Dolayısıyla, insanı iki yönlü bir varlık olarak ele almak bakımından bu iki filozof benzeşmektedirler. Birbirlerinden ayrıldıkları yön, Kant'ın, insanın ussal olmayan yönlerini tümüyle us'a bağımlı kılmasıdır. Scheler ise insanın bu yönlerini, göz ardı edilmesi ya da bastırılması gereken yönler olarak görmez ve insan başarılarının ardında yatan tek öğenin "us" olmadığına dikkati çeker. Scheler'e göre bu yönler, yok sayılması, feda edilmesi değil; yumuşak bir şekilde, ama ustaca, zekice yönlendirilip, istifade edilmesi gereken yönlerdir.

İnsanı Bütün Varlık Koşulları İle Birlikte Ele Alan Görüşler

İnsanın sahip olduğu her şeyin başlangıcı, çok uzak zamanlarda, tarihin karanlıklarında bulunmaktadır. Bizler, çoğu zaman bu başlangıcı saptayabilecek bir durumda bile değilizdir. Bugünkü insan başarılarına bir çok eski uluslar, insan grupları, eski uygarlıklar katılmıştır ve bu ulus ve uygarlıkların bir çoğu, bugün artık var değildirler. Bunlar ya kaybolup gitmişler ya da başka uluslara katılmışlar ve zaman içinde, içlerine karıştıkları diğer ulusların içinde başka ve yeni şekiller kazanmışlardır. Fakat onlar tarafından meydana getirilen başarılar, onlarla birlikte yok olup gitmemiştir. Bu başarılar, onlardan sonra gelen ulusları etkilemişler, onların başarılarına katılmışlar, dolayısıyla bize kadar gelmişlerdir. Tarihin ilk zamanlarından beri, insanların tüm yapıp ettikleri, amaçları, hedefleri, değerleri, dinsel inançları, kriz ve savaşları, sanat, teknik, bilim ve felsefe alanındaki başarıları ve başarısızlıkları hep, insanın tarihselliğini oluşturmuştur.

Demek ki insan, yalnızca doğal, ussal ve ahlaksal olmayıp, aynı zamanda tarihsel, toplumsal ve kültürel bir varlıktır. Tarihsellik boyutu, bir süreklilik boyutudur. Bu boyut içinde gelmeler-gitmeler, yükselişler-çöküşler, ilerlemeler ve gerilemeler olduğu gibi,

14 A.g.e. , s. 70.

tüm bu değişimler içinde yine de kalıcı olan, sürüp giden, kaybolmayan, insana ait bir şeyler de vardır. Bu süreklilik, hiçbir yerde kesilmez. Bu sürece ilişkin var olduğu kabul edilen kesintiler, söz konusu sürecin kendisinde değil, bu sürece ilişkin bilgimizdedir. Bu nedenle insanın ödevi, bu sürüp giden tarihselliği incelemek ve bu sürece ilişkin bilgi boşluklarını doldurmaktır. Böylece, insana ait bu sürecin kesintiye uğramış gibi görünen noktalarındaki bilgi eksikliklerini tamamlayabilmek ve kendi geçmişine daha doğru bir bakış açısından hareketle, daha isabetli yeni değerlendirmeler yapabilmek mümkün olabilecektir. Çünkü insanlık tarihini tanıırken insan, kendini de tanıyacaktır. Bu, o tarihin hermeneutik bir yöntem ve antropolojik bir görüşle, kısacası insanı bütün varlık koşulları ile birlikte ele almayı gerektirir. Bu insan, ister şimdinin, isterse uzak bir geçmişin insanı olsun, insanın kendi başarılarının temeline inebilmesi için, onun kendisini çağının düşünce akımlarının ve görüşlerinin etkisinden kurtarması gereklidir. Tarihselliğin hiçbir yerde kopmayan bağıni yeniden gün ışığına çıkarmanın tek yolu budur. Eğer insan, içinde yaşadığı çağın etkisinden kurtulup, ona mesafe alamazsa, o zaman, insanın kendi çağı onun için engelleyici bir nitelik kazanır. Çünkü geçmişte yaşayan bir insanı, o insanın kendi varlık koşulları içinde anlayamaması, onun kendisini de tam anlayamaması ile sonuçlanacaktır. Kendi çağının düşünce akımları ve görüşlerinden hareketle, belli bir dereceye kadar bile olsa, içinde bulunduğu çağın insanlarını anlaması mümkündür; ancak tek bir dönemin görüşlerince belirlenmiş insanları anlamak, *insanı* anlamak değildir.

Felsefi antropolojiye göre, insanı anlamak istiyorsak eğer, bunu yapmanın tek yolu insanı ussal ya da ahlaksal bir varlık, bir cogito, bir geist yahut başka bir ide ile belirlemek yeterli olmayacaktır. Buna göre insan, *insan olmak* istiyorsa, varlığını tüm boyutları ile tanımalı, anlamalıdır. Çünkü içinde yaşadığımız çağda bulunan, birbirine geçmiş çok çeşitli kültür öğelerinin hepsi sadece bizim çağımızın ürünü olmayıp, çoğu bizden önceki kültürlerden günümüze gelmiştir.

Çalışmamız boyunca, insan başarılarını organ ikelliği gibi biyolojik bir etkene, us gibi bir yetiye ya da geist kavramı gibi metafizik bir kavrama bağlamak isteyen görüşleri inceledik. Felsefi antropolojiye göre, insan başarıları için böyle etkenler aramak yanlıştır. İnsanı iki alana bölmek ve onun bir organik, bir de ruhsal yanından söz ettikten sonra, bunlardan sadece biri üzerinde yoğunlaşmak, birbirinden kesin çizgilerle ayrıştırılan bu iki alan arasındaki organik bağın gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Felsefi antropolojiye göre insan başarılarının temeli, insanın varlık bütünlüğündedir. Bu başarılar dille saptanarak, kuşaktan kuşağa aktarılır. Dilin gelişmesi, insanın simgesel etkinliğini geliştirerek, onun fiziksel gerçekliği gittikçe arka planda bırakması ve dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylence bilimsel simgeler geliştirmesi, giderek tarihsel bir boyut kazanması ile sonuçlanır¹⁵.

15 Cassirer, Ernst. *İnsan Üzerine Bir Deneme*, Çeviren: Necda Arat. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980. , s. 33.

İnsanın başarısı ve doğa karşısındaki bambaşkalığı, diğerlerinden soyutlanan tek bir etkenin, alanın, yeteneğin ya da kavramın işi olmadığı gibi, tek bir çağın ya da tek bir toplumun işi de değildir. Bu başarıda, en eski uygarlıklardan itibaren tüm insanlığın payı vardır. Çünkü insan, bir yapıp etmeler zenginliği içindedir. Tek bir insan ya da toplumun, bunların hepsini birden gerçekleştirmesi mümkün değildir, buna ne gücü yeter ne de ömrü. O halde insan ne yapar? Tüm yapıp etmelerini bir düzene sokar ve sonra öncelik ve önemlerine göre bunları gerçekleştirmeye çalışır. İnsanın yaşama biçimi genellikle böyledir. O, kendine özgü böyle bir girişim gücünün yanı sıra, bir de seçim gücüne sahiptir. İşte insanın bu imkânı, onun özgürlüğüdür. Antropolojinin anladığı anlamdaki özgürlük budur ve bu özgürlük, insana doğuştan hazır olarak verilmemiştir. Başka bir deyişle, bu özgürlük, hayvanlardaki içgüdüsel davranışlardan farklı olarak, her insanın aynı oranda kullanabildiği bir şey değildir. Diğer yetenekleri gibi özgürlük de insana, baştan hazır olarak verilmediği gibi, insan türünün her bireyine eşit olarak da dağıtılmamıştır. Kısacası özgürlük insana, yalnızca bir imkân olarak verilmiştir. Bu imkânı, ancak birey olabilen insanlar, kendi çabalarıyla geliştirebilmişlerdir. İnsanın bu imkânının gerçekleşmesinden sorumlu olanlar, tek tek yetenekler, us ya da geist değil, bir bütün olarak insandır. Dolayısıyla felsefi antropolojiye göre, sadece bir imkân olarak var olan özgürlüğün gerçekleştirilmesi yalnızca iradeyle, us'la, geist'le ilgili olmayıp; insanın tüm yapıp etmeleri ve yetenekleriyle ilgili bir olaydır. Çünkü özgürlük, bir ya da birkaç yeteneğe özgü olmayıp, insan varlığının tüm yeteneklerinin işbirliğiyle ortaya çıkan bir sonuçtur. İnsan olmak, hem kendini ve hem de içinde yaşadığı ortamı, kültürü, uygarlığı, dünyayı, evreni tanıyıp, anlamaya, yorumlamaya ve değiştirmeye çalışmaktır. İnsan olma sürecinde insan, kendisine “ben neyim, neydim, ne olmalıyım” gibi sorular sorar¹⁶. Ama dünya ve evrenin yapısını, tarihini bilmeden, insanın kendisini de tam olarak anlaması mümkün değildir. Çünkü insan kendisini etkileyen ve aynı zamanda kendisi tarafından etkilenen bir dünyada bulunmaktadır. Kendisi gibi var olan başka varlıklarla ilişkileri onu etkileyip değiştirdiği gibi, o aynı zamanda varlığını kendisine zorla kabul ettiren bir dünyanın da içindedir¹⁷. Ayrıca insanın içinde yaşadığı toplumun kültürel öğeleri yalnız kendi çağına ve coğrafyasına ait değildir. Farklı çağlardan ve coğrafyalardan gelen pek çok unsurlar vardır. Bu unsurların kökenlerini ve ideallerini tanımadıkça insan, kendisini de tanıyamayacak, anlayamayacak, dolayısıyla tam bir insan olamayacaktır. İnsan, kendini tanıyabilmek için, içinde bulunduğu dünya ve evrenin yapısını, tarihini, koşul ve olanaklarını bilmeye ve çözümlemeye çalışmalıdır. Çünkü insanın hem kendine ilişkin bu miras ve hem de içinde bulunduğu evrenin olanak ve zenginlikleri, insan onların üzerindeki örtüyü kaldırmadıkça, tüm tarihselliği ile dünya ve evreni tanımaya çalışmadıkça, onun için çözülememiş bir giz olarak kalacaktır.

16 Felsefe ve Sanat, s.12

17 Yenişehirlioğlu, Şahin. *İmgelerin Sisi*, Alkım Kitapçılık Yayıncılık, İstanbul, s.5.

Sonuç

Toparlarsak, insanın insan olması, bir imkân, bir potansiyel olarak her insan için mümkün olmasına karşın, insanın dünya ve evreni, kendi tarihselliği içinde tanıyıp anlama çabasına girmeden, yalnızca kendini tanımaya yönelmesi boş bir çabadan öteye gidemeyecektir. Olmuş olduğu kendisini oluşturan dünya ve evreni ve insanlık tarihini tanımaya çalışmadıkça, kendisini de anlayamayacaktır. İnsanın *özgürlük* ve *olmak* imkânını somutlaştıran kişiler, ancak, içinde bulundukları kültürden yola çıkarak, giderek evrensel olana açılanlar, insanlığı ve doğayı, kendi tarihselliği içinde anlamaya çalışanlar olacaktır. Böylece onlar kendilerini, dünyayı ve evreni tanımakla kalmayacak, imkan olarak varolanı, somut olarak var olduracaklardır.

Kaynakça

- Akarsu,Bedia. *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitapevi,4. Baskı. İstanbul,1998.
- Akarsu,Bedia. *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*,İnkılâp Kitapevi, 4.Baskı. İstanbul,1999.
- Bilim ve Teknoloji Ansiklopedisi*, Copyright 1991. Milliyet Tesislerinde Basılmıştır.
- Bozkurt, Nejat. *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, Birinci Basım. İstanbul, 1990.
- Bozkurt, Nejat.20. Yüzyıl Düşünce Akımları-Yorumlar ve Eleştiriler, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren: Necla Arat. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
- Doğan, Özlem. *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Basımevi. İzmir,1984.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk-Ahlak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme*, Çeviren: Dr. Ayda Yörükkan. T.İş B. Kültür Yayınları, 4. Baskı. 1997.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Zen Budizm*, Çeviren:İlhan Güngören, Onur basımevi, 3. Baskı. İstanbul, 1981.
- Kant, Immanuel.*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Metni Çeviren: İoanna Kucuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları. Ankara,1982.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi. İstanbul, 1988.
- Sarte, Jean Paul. *Varoluşçuluk*, Çeviren:Asım Bezirci. Say Kitap Pazarlama, 8. Basım. İstanbul, 1985.
- Scheler,Max. *İnsanın Kosmos'taki Yeri*,Çeviren:Tomris Mengüşoğlu. Yaprak Kitap Yayın Paz. İstanbul.
- Yenişehirlioğlu, Şahin.*Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*,Ümit Yayıncılık, Birinci Basım. İstanbul, 1992.
- Yenişehirlioğlu, Şahin.*Düşünce Kozmosu*, Alkım Kitapçılık Yayıncılık, Birinci Basım. İstanbul, 1992.
- Yenişehirlioğlu, Şahin.*İmgelerin Sisi*, Alkım Kitapçılık Yayıncılık, İstanbul.
- Yenişehirlioğlu, Şahin. *Felsefe ve Sanat*, Alkım Kitapçılık Yayıncılık, İstanbul.

Üniversite, A. Ş. & Ersatz Bilim

Hasan Ünal Nalbantoğlu¹

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

“Bunları saymazsak bizim cephede her şey yolunda. Yeni evimiz muhteşem. Üniversite can sıkıcı. Öğrenciler dar kafalı ve belirli bir motivasyondan yoksun. Olumsuzluk sorunuyla fazlasıyla haşır neşir olduğumdan, *Hiçliğin* nasıl bir şey olduğunu çalışmak için burada en iyi imkâna sahibim.”²

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

Anımsarsak, Heidegger Nietzsche'nin önceden uyardığı modern dünyada 'hiçlikçiliği'n [Nihilismus] yerleşmesinde azımsanamaz payı olduğunu düşündüğü üniversitenin şiddetli bir eleştirisini ünlü 1929 kürsü konuşmasında dile getirmişti.³

Özellikle bu kürsü konuşması üzerinde durursak, her zaman derslerde sözlü öğretmeye – ki bu noktanın önemine birazdan döneceğiz – öncelik veren Heidegger herşeyin bireysel ya da kolektif bir 'özne'nin bakışı altında 'nesne'ye indirgendiği, bu yüzden de özgürce ama yoğunca başını alıp giderek 'düşünme' ve sorgulamanın köktoprağında kurumaya yüz tuttuğu bir çağda, 'nesnelci' (objektif) bilim ve teknolojinin ve hele

1 ODTÜ, Sosyoloji.

2 »Sonst geht es uns gut. Die neue Wohnung ist herrlich. Die Universität langweilig. Die Studenten bieder, ohne besondere Antriebe. Und da ich mich viel mit dem Problem der Negativität beschäftige, habe ich hier die beste Gelegenheit zu studieren, wie >das Nichts< aussieht.«, Martin Heidegger / Karl Jaspers, Briefwechsel, 1920-1963, Herausgegeben von Walter Blumel und Hans Saner (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 69 [ing.: The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963), tr. Gary E. Aylesworth (New York: Humanity Books, 2003): 71.]

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

onun teknik örgütlenişi olan üniversitenin artık bazı temel soruları unuttuğundan, hatta bilerek bu sorulara sırt çevirdiğinden yakınmaktaydı. Bu sorulardan biri de 'Batı Metafiziği'nin gitgide unuttuğu şu canalcı Varlık (*das Sein*) ve onun öteki yüzü olan Hiçlik (*das Nichts*) sorusuydu. Özellikle de modern teknobilimin yüzleşmekten kaçındığı Hiçlik sorusunun önemini öne çıkaran Heidegger'in sözcük oyunu yüklü şu özet cümlesi konumuzla ilgili olduğundan çok anlamlı:

"Bilim Hiçlik (*Nichts*) hakkında hiç bir şey bilmek istemez." (*»die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen.«*)⁴

Denecektir ki, irdelenecek işlenecek onca teknolojik ve bilimsel konu ve soru varken, üstelik de modern üniversiteler ve araştırma merkezlerinde sürdürülen binlerce araştırmanın yol açtığı ilerleme ve kazanımlar her gün gözler önüne serilmekte, bunların uygulamaları da bir çok yaşam alanında rahat ve konforumuzu arttırırken "Hiçlik (*das Nichts*)" gibi fuzuli bir metafizik soruyla neden iştigal edelim ki? Zaten milyonlarca insan ve de aralarında bilim insanları etmiyor da. Zaten bu yazıda dedim bu sorunun üzerine gitmek değil. Ama Üniversite ve teknobilimin varoluşumuzu giderek niteleyen 'hiçlikçilik' karşısında ne gibi bir tutum içinde olup olmadığını en başta da biz bilimcilerin sorgulamaya hakkımız yok mu? Varsa, neden bunu konulaştırıp sorgulayarak üzerine gitme cüret ve cesaretini çoğumuz göstermiyor?

Bir başka metin, Max Weber'in öğrenciler önündeki büyüleyici 1918-19 konuşması »Wissenschaft als Beruf« da bizim için bir pusula rolü oynayabilir bu hususda. Heidegger'in Karl Jaspers'e Freiburg'tan 8 Aralık 1932 gibi geç bir tarihte gönderdiği mektubunda yeterince bilmediğini, muhtemelen de sonuna dek kendi düşüncesine yabancı kalacağını teslim ettiği⁵ Weber'in bu konuşması bilim ve akademik alanın günümüzde vardığı noktaların izlerini daha o günlerden sürmesi nedeniyle üzerinde çok durulmuş bir metindir.

"Nietzsche'nin 'mutluluğu icad eden' 'son adam'ı yerden yere vuran eleştirisinden sonra, bilim temelinde yaşama hükmetmek tekniğiyle mutluluğa erişilebileceğini müjdeleyen safdil bilim iyimserliğini artık bütünüyle bir yana bırakabilirim. Kim inanır ki buna?—üniversite kürsülerini ya da editörlük koltuklarını işgal eden bir kaç koca çocuktan başka."⁶

Kuşkusuz Weber'in vurguladığı altta yatan gerçek modern insanın antiklerden farklı olarak kutsallıktan arınmış bir dünyada [*Entzauberung der Welt; entzauberten Welt*]

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

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

6 Mektup no. 111, Heidegger / Jaspers, Briefwechsel, 1920-1963: 113 [ing.: The Heidegger-Jaspers Correspondence: 148.]

yaşıyor oluşu.⁷ Bilim insanı da bu koşulların dışında kalmaz. Gene de Weber yazısında bu koşullar altında bile dünyanın anlamının [*S i n n der Welt*] arandığını, gerçek bir üniversite araştırma ve eğitimin de aynı arayışın bir parçası olduğunu, dolayısıyla da bu işi salt dar bir meslek edinmeyip yaşam boyu uğraşı [*Beruf*] yapanların can(ruh)larını kaplayan *daïmon*'un⁸ yerini (*daïmonion*) keşfedip de onun çağrısına uyarak, yemin etmişçesine çalışmalarıyla gerçekleştirdiğinin altını çizmektedir. Denebilir ki, modern çağ koşullarında Amerika ve Avrupa bilim çevreleri ve üniversitelerinin karşılaştırması üzerinden giderek, bir yanda günün gereklerine uymak ile öte yanda *daïmon*'unun çağrısına uyarak bilim yapmak arasında bir denge sağlama çabasında olan Weber konuşmasını şöyle bitirir:

“Çalışmaya koyulacak ve insan ilişkilerinde olduğu ölçüde uğraşımızda da ‘günün gerekleri’ni karşılayacağız. Eğer her birimiz özyaşamının dokularını [diri] tutan *daïmon*'unu [*Dämon*] bulur ve de ona boyun eğerse bu çabanın ne denli apaçık ve yalın olduğu görülecektir.”⁹

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

Artık çoğu şirket-üniversitenin günümüzde girdiği bu yolu erkenden farkedene ve

- 7 »Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum G l ü c k gefeiert hat, – dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an Jenen »letzten Menschen«, die »das Glück erfunden haben«, ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran? – außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?«, »Wissenschaft als Beruf«: 540. [ing.: ”Science as a Vocation,”: 143]
- 8 »Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne.«, A.g.y.: 546. [ing.: 148]
- 9 Sokrates ve Nietzsche ile ilgili olarak da öne sürülen *daïmon* ve Türk aydınında bu enerjinin bulunmadığı konusunda Prof. Şerif Mardin’in yazdıkları önemli ama kanımca ihtiyatla yaklaşılması gereken bir savdır. Mardin’in iddiası şöyle: “»Daemonic« insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın »daemonic« uzantılarının örnekleridir. »Daemonic« bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın »daemon«unu şuurlunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır. »Daemon«un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız »kötü« ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkumdur. İslam (resmî) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, »Daemon« »şer-şeytan«la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur...Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir Nietzscheen’i yaratabildiğimizi sanmıyorum...Türk ruhbilimcilerinin de ekseriyeti »daemon«u kabul etmezler. Psikologlarımızın ekserisi ise »Kutu« psikolojisine (kutu doldurmakla yapılan psikolojiye) ve behaviorism’e özel bir eğilim gösterir.” ”Aydınlar” Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi,” Toplum ve Bilim, No. 24 (Kış 1984): ss. 13-15. Biraz ileride Hannah Arendt’in mektuplarını örnek verirken behaviorism dahil gününün baskın bazı Amerikan eğilimlerine de değinmiş olacağız. Bu vesileyle Nietzsche’nin arapça ’cin’ sözcüğüne karşılık olarak latince ’spiritus’ sözcüğünü kullanması [’gin ist arabisch und heißt spiritus (=g’inn).«, Kritische Studienausgabe, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Band 12: Nachlaß 1885-1887 (Berlin: Verlag de Gruyter, 1988): 1 [24], 16.]düşündürücü – ki ’dehâ’ demek olan ’genie’nin oradan geldiğini biliyoruz – ama Nietzsche bu notunda ’cin’e (=spiritus) vurgu yaparken *daïmon*’la aynı şey olarak mı düşünüyor, henüz bilemiyorum

ikazda bulunan çok kişi var. Alıntıladığımız Heidegger bunlardan yalnızca biri. Elli yıl önceden yordananların nasıl da yerleşmiş olduğunu bizzat kendi yurtdışı deneyimimde tüm soğukluğuyla yaşadığım belirli bir akademik bağlam hakkında Hannah Arendt'in getirdiği gözlem ve değerlendirmeler tartışmamıza daha da ışık tutabilir.

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

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

Bir kere, Arendt Berkeley kampusundaki işleyişi bir 'makine' olarak niteliyor (19 Şubat).¹⁰ Ona göre hiç bir kişilik içermeyen bürokratik işleyişin hüküm sürdüğü böyle bir ortamda her hangi birinden dışıl/eril kişiliğe işaret eden yunanca *autós* sözcüğüyle söz etmek imkânsızdır; çünkü bir 'otokrasi'nin de egemen olduğu bu çarkta herkes bir *autón* (cansız 'şey') gibi işlem görmektedir. Bunun modern çağdaki 'şeyleşme' ve 'insan malzeme'ye dönüşmekle bir olduğunu söyleyebiliriz.

Bir kaç kez ziyaret ettiği, Palo Alto'daki Stanford Üniversitesi – ki kampusu bol Kaliforniya Üniversitesi'nin tersine, özel üniversitedir ve Berkeley'in spor ve bilimde rakibidir – ve oradaki Hoover Kütüphanesiyle bir karşılaştırma yapmadan da edemiyor Arendt. Stanford'u ultra-modern suçluların ıslahevi olarak işleyen ultra-modern bir cezaevine benzeterek, oradaki bilim adamlarını da "abuk subuk düşlerini her sabah birbirlerine saçmalayarak para kazananlar" olarak niteliyor ve kendisine ne kadar fazla para ödeseler dünyada böyle bir yere gönderemeyeceklerini ekliyor. İkinci bir ziyaretinde de Palo Alto'yu tam bir taşra buluyor ve kendisini götüren öğrencinin de yolda hisselerinden (<"stocks">)¹¹ söz açıp da bunları en iyi nasıl işleteceğini öğrenmek için orada devam ettiğini sanki çok normalmiş gibi safdilce açıklaması tuz biber ekliyor. Fransızca "Bak şu manzaraya!" [*Tableaux!*] diye yazmış Arendt, "En azından bu hususta yoksul öğrencilere kapısını açan Berkeley'deki devlet üniversitesini tercih ederim. Bu yer gerçekten de iğrenç." (1 Mart ve 26 Nisan tarihli mektuplar).¹²

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

11 Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blüchner, 1936-1968, ed. and with an intro. by Lotte Kohler, tr. by Peter Constantine (New York: Harcourt, Inc., 2000): 228

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

Arendt'in 16 Mart tarihli mektubunda ise Berkeley'deki öğrencilerle hocalara eleştiriler yönelttiğini okuyoruz. Öğrencilerin çalışkan ama biraz aptal, şaşkın olduğunu yazmaktan çekinmiyor. (daha sonra 24 Mart tarihli mektubunda da lisans öğrencilerinin [*<undergraduates>*] lisansüstü öğrencilerden [*<graduates>*] daha iyi ve daha açık fikirli olduklarını yazacaktır Arendt). Kendisi öğrencilerin sallapati rahatlığının asla hoşgörüle karşılanmaması gerektiğini vurgularken bu konuda bugün bizlere 'geçmiş olsun!' dedirtecek çok basit bir kural öne sürüyor: "Rahat giyim olsun ama herkes düzgün giyinmeli; blucin ya da dağınık saç vb. yok" (s. 239) Fazla rahat Amerikalılık karşısında fazla Avrupalı bir tavır olarak düşünülebilecek bu nokta bir yana koyulursa, Blüchner'in ders verdiği Bard College'deki öğrenciler hakkındaki gözlemleri (20 Mart tarihli mektubu) bütün bu öğrenci hallerinin esas toplumsal-psikolojik zemini ne dikkatimizi çekmekte. Şöyle yazıyor Blüchner: "[Bard College]'daki atmosfer öyle ki herkesin seks ve psikolojik problemleri hakkında sürekli gevezelik yapmasından öğrenciler artık gerçek bir iş çıkaramıyorlar. Bu genç kuşağın sırf kendisiyle uğraşmasının [*<self-indulgence>*] sınırı yok. Öğrenim programı da bu düşün vahşilerinin yaşamı için bir kılıfa dönüşmüş bulunmakta pratikte."

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

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

Blüchner'in karısına yazdığı önceki bir mektubunda da (6 Mart), bizim kampuslardaki şimdiki inşaat furiasını önceleyen bir gelişme aktarılmakta. Doğu yakasında çalıştığı *New School for Social Research*'te insan bilimleri için başta düşünülen [söz verilen?] paraların esamesi okunmuyor. Kütüphaneye, ders geliştirmeye ve hocalara ayrılması gereken paralar "genişlersek her şey yoluna girer" yönünde boş bir düşünceyle büyük inşaat işlerine aktarılmış. Blüchner "aslında" diyor "adamlar haklı bile

olabilirler... şimdiki doğum patlamasının getireceği öğrenci dalgası düşünüldüğünde kolejleri kapamaları imkânsız.” Blüchner eserlerini karısı yoluyla bildiği Heidegger’i andırırçasına hem üretimin hem de işsizliğin yükseldiği ve “robotların artan hızda işi devraldığı” bir dünyaya girdiklerini hatırlatmadan da edemiyor. Öte yandan önüne gelen herkes de öğretmen eksikliğinden söz edip duruyormuş.¹³

Arendt’in mektupları ilginç bir çok ayrıntıyla dolu. Walter Benjamin’in hazin akıbetinden sorumlu tuttuğu ve hem bu mektuplarda hem de hocası Karl Jaspers’le yazışmalarında haklarında ağzına geleni söylediği Frankfurt Okulunun Berkeley’de kalmış mensuplarından, pek akıllı ve karakter sahibi bulmadığı Leo Löwenthal’i kendisini gezdirmek ve bazı işlerini gördürmekten kaçınmamış anlaşılan.¹⁴ Öte yandan öğrencilerin ve derslerini dinlemeye gelen bazı hocaların onu çok beğendiklerini yazıyor. Örneğin öğrenciler başlarda despotik görünen hocalığı hakkındaki beğenilerini sonradan yüzüne karşı ‘müthiş’ [*“terrific”*] diye nitelemişler. Hatta derslerini sık sık dinlemeye gelen tarih bölümünden kıdemli bir profesör Arendt’in ders, konferans ve sohbetleri hakkında kendisine şöyle demiş: “bu yerleşkede bugüne dek gerçekleşen en iyi şeydi.” [*“is the best thing that ever happened on this campus”*>] (19 Mayıs tarihli mektubu). Arendt aynı mektubunda şu kısa yarıyıl için konuk bulunduğu bölüm başta olmak olmak üzere bir çok fakülte mensubu ile nerdeyse selam sabahı kestiğini, onların da bilimsel nasırlarına basan kendisinden iyice nefret etmeye başladıklarından dem vuruyor. Ama dersine girdiği anda mutlu yüzlerle karşılaşmak ona yetiyor anlaşıldığı kadarıyla. “Bu cehennemde” diye yazıyor Arendt, “bu da benim zevkim olsun.” (s. 258)

Arendt’in kartlarını esas son dersine sakladığı anlaşıyor. Berkeley’den ayrılmadan Haziran başında kalem aldığı mektubu onun Amerikan tarzı toplum bilimleri karışısındaki tutumunu göstermesi bakımından çok ilginç. Şöyle yazıyor Arendt:

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

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

“İkimizin de [bildik] akademiye ait olmadığımız yalın bir gerçek. Onların çoğu da bizim gibileri istemez zaten. Ama aralarına aldılar bir kere; böyle olunca da akademik yaşam bizim ellerimizde dönüşüyor ve kişisel bir ton kazanıyor ki bu onlara hiç uymayan bir şey. Yavaş yavaş bizleri çokertse de öğrencilere uyuyor gene de. Hiç bir yönetim

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

14 A.g.e.: 235.

bizim gibilere sürekli tahammül etmek istemez; burada Bard'daki bazıları örneği, meslekdaşlarımız da hasetten çatlamamak için iyi geçinmeyi seçiyorlar.” (s. 246)

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

“Derslerimde ilk haftayı geride bıraktım. Yalnızca şunu diyebilirim: merakiler mebzul sayıda. Felsefe fakültesine gelince: giderek kötüleşti, ama belki de bu her yerde böyle.”[altını ben çizdim]¹⁵

Şimdi sorulabilir, hâl böyleyken bu gibi gerçekler karşısında bazılarımız neden hâlâ değişik düşün uğraşlarına onmazcasına sarılıyor, mecazi ya da gerçek anlamda şirketleşmesini nerdeyse tamamlayan günümüz kitle üniversitesi ve öteki akademik çatılar altında ya da dışında inatla sürdürmeye çalışıyor? Sanırım bazılarında boş çaba gibi görünen, gene de onları merakı kılan böylesine ‘uğraş’ların, Aristoteles’in her şeyin başı gördüğü, şeylere karşı saygı ve hayret ve coşku dolu bir başka tür merakla yakın ilişkisi olsa gerek.¹⁶

Bugün akademik çatılar altında iş gören bir bilim insanı Nietzsche'ninki denli yakıcı olmasa bile Weber'in tartıştığımız konuşmasında vurguladığı şiddette bir *daimon*'a sahipse bu bilginin ilerleme ve derinleşmesi düşünüldüğünde çok önemli. Bu hasleti çoğu zaman akademik yaşam dışında kalmış ya da oraya düşmüş bazılarının da sergilediğini görüyoruz. Uzun bir gelecek için kalıcı gibi görünen ‘uzmanlaşma’yla gelen

15 Mektup no. 74, Heidegger / Jaspers, Briefwechsel, 1920-1963: 110 [İng.: The Heidegger-Jaspers Correspondence: 107.]

16 Heidegger 1936 yılındaki bir dersinde, uzak geçmişte, başlangıçta felsefenin orataya çıkışında oynadığı önemli role karşın, günümüzde aynı gerçek anlamda yaşanmadığını öne sürdüğü, insan-özne istenciyle açıklanamayacak “hayret”i [*das Erstaunen*] *Dasein*’in tipik *Angst* ve sıkıntı [*Langweile*] gibi köksalınımları arasında sayar: özellikle şu ifadeye olduğu gibi: »Diese Grundstimmung ist das Er-staunen«. Antik Yunan dilinde ‘*thaumazein*’ olarak ifade edilen ‘hayret’ (*das Er-staunen*) ile bu sözcüğün hem zamanla Almanca’da kendiliğinden oluşmuş türevleri hem de Almanca’dan Heidegger’in kendisinin yaptığı türetmeler, üstelik Heidegger’in çabasının gerisindeki esas dert bu yazının kapsamında tartışılmayacaktır. Gene de, şimdilik bu sözcüklerin bazılarını, düzeltmeye açık Türkçeleştirmelerimle birlikte burada vermiş olalım: *das Er-staunen*: hayret (süreçte bir anda, birden kişiyi kaplayan); *das Staunen*: çarpılma, şaşır kalakalma (daha somut şeyler karşısında); *das Bestaunen*: şaşkınlıkla bakış (sürpriz karşısında ve yargısız); *das Wunderliche*: müthiş (nerdeyse büyüleyici); *das Sichwundern*: şaşırma (beğeni yok); *das Verwundern*: şaşırtıcı; *das Bewundern*: hayranlık (uzun süreli, kalıcı). Bkz. Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): »Das Wesen des Er-staunens, Wiederholung«, § 38, 172, 180; ayrıca, 154-180. [İng.: Basic Questions of Philosophy: Selected “Problems” of “Logic”, tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 133-156. Aynı temanın günümüzde bile bazılarımız için taşıdığı önem Gadamer’in şu yazdıklarında da vurgulanmaktadır: “Kendisini tümüyle sanatın oyununa teslim eden izleyici ile sadece merakı niteleyen arzu arasında özden gelen bir fark bulunduğu açıktır. Gördüğünün sözcüğümleri kendini alıp götürmesi, gördüğü şeyde kendini unutturması ve ondan kurtulamaması merakın da bir özelliğidir. Ama merak nesnesinin ayrıklığı, onun temelde kimseyi ilgilendirmeyişi ve etkilemeyişi. Gözleyen için bir anlamı yoktur onun. Kendisini toplamak için gerçekten geri gelmesine yol açacak hiçbir şey yoktur nesnede. Çünkü burada imgenin çekimini yerleştiren şey sadece biçimsel bir yenilik yani soyut bir baskınlık [die formale Qualität der Neuheit, d. h. der abstrakten Andersheit]. Çekimin diyalektik tamamlayıcısının sıkıntı ve duyarsızlaşma olması gerçeği de bunu açık göstermektedir. Buna karşı durumda ise, izleyicisine kendini sanatın oyunu olarak sunan her ne ise, o andaki kopuşumuzda kendini bitirmez; tersine, kendi için kalıcılık talep ettiği kadar [kendiyile gelen] bu talebin kalıcılığını da saklı tutar kendinde [sondern schließt einen Anspruch auf Dauer und die Dauer eines Anspruches ein].” Bkz. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode [Hermeneutik I], Gesammelte Werke, Bd. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990): 131. [İng.: Truth and Method, tr. by William Glen-Doepel, ed. by John Cumming and Garrett Barden (London: Sheed and Ward, 1979): 111-112.]

sterilleştirme hiç kuşkusuz modernlik gereği bilime (*Wissenschaft*) içkin geleneklerin de düşmanı. Bu gerçeklik karşısında 'dışarıdakiler'in ne denli kırılğan konumlarda olduklarını da görmemek elde değil. Gene de, insan bilimlerinde şimdiki doğa bilimlerinde kullanıldığı anlamda 'teori' yapılabileceğine pek inanmayan,¹⁷ buna karşılık insanlığa ilişkin en ufak ince ayrıntıyı kutsal sayan, 'söz'ü 'yazı' önüne koyarak ona öncelik tanıyan Steiner'in şu yazdıkları insanın içine bir ölçüde su serpiyor:

"Belli başlı denence ve içgörüler 'çokbilmiş' [*the dilettante*], genellemeci ve amatör olanlardan gelebiliyor (örn., eski yunanca Lineer B yazısının şifresinin çözülmesi). Esin progarama gelmez. En temel içsezi 'canı çektiğinde çıkar gelir ve arzularımıza kulak kabartmaya gerek bile duymaz.'...yaratıcı başarı Eflâtun'un '*mania*' dediği şeyden kaynaklanır."¹⁸

Bugün akademik çatı altında önemli olan sanırım kişinin iyi bir 'uzmanlık'la değindiğimiz coşku dolu 'delilik' halini içiçe geçmiş olarak yaşaması olsa gerek (klasikler alanında bir Moses I. Finley ya da Jean-Pierre Vernant akla gelsin).¹⁹ Böyle bir kişi sözelimi endüstriyel yazma furmasına boğulmuş bir 'yuppie'- ya da âtıl bir memur-akademisyenliğe sıkışıp kalmak yerine, öncelikle düşünmeyi öğrenen ve zevk alarak öğreten bir hoca olmayı hedeflemişse, işte o zaman hoca ile öğrencileri arasındaki sözlü alışverişi ve ilişkide de Steiner'in olumlu 'ideal senaryo' olarak nitelediği 'karşılıklı

- 17 Örneğin: "İnsanla ilgili çalışmalarda [*humane letters*], 'teori' dedikleri içsezinin [*intuition*] sabırsızlığından başka bir şey değildir." ya da "[insan bilimlerinde teori] bilimlerin kazandığı prestij karşısında sinirlerin bozulmasıdır." Bkz. George Steiner, *Errata: an examined life* (London: Phoenix, 1998): 5. Ama konumu bir zamanlar Max Weber'in eleştirdiği, tarihte nedensellik yerine raslantının hüküm sürdüğünü savunan Eduard Meyer'inkiyle benzeşen Steiner'in iltiraz etmeyeceğini düşündüğüm önemli bir noktayı atlamamak gerekir. 'Teori' denen şeyi geçmişteki anlamıyla, örneğin Gadamer'in anladığı gibi düşünürsek ve günümüzde insan bilimlerinde öğretime taşırsak ne olacak? Teoriyle haşır neşir olmak tipki bir kutsama/kutlama gibi bir derdi, bir meseleyi başkalarıyla paylaşan kişinin o anda meseleye gözünü kapırmaması ve düşünümünde onunla birleşmesi [*> Bei der Sache sein <*] ise buna ne demeli? Gadamer şöyle yazmıştı: "*Theoros* [özgün anlamıyla] bir festivale gitme görevini üstlenen heyette yer alan kişidir... Böylece *theoros* sözcüğün tam anlamıyla görendir, [*Der Theoros is also der Zuschauer im eigentlichen Sinne des Wortes*] ... *Theoria* da öncelikle öznelliğin tutumu, öznelliğin kendi kendini belirleyişi olarak kavranmamalı, tersine her ne ise görülen onun üzerinden anlaşılmalıdır. *Theoria* hakiki anlamda bir paylaşmadır; etkin değil ama edilgen bir *pathos*, yani kişinin kendini görüne kapırmaması, onunla hemhâl olmasıdır. [*Theoria is aber nicht primär als ein Verhalten der Subjektivität zu denken, als eine Selbstbestimmung des Subjekts, sondern von dem her, was es anschaut. Theoria ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden* (pathos), nämlich das hingerissene Eingekommensein vom Anblick.]" *Wahrheit und Methode*: 129-130. [İng.: Truth and Method: 111.]
- 18 George Steiner, *Lessons of the Masters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003): 177. Steiner'in örtük göndermede bulunduğu kişi 34 gibi genç bir yaşta trafik kazasında ölen ve amatör bir filolog sayılan İngiliz mimarı Michael Ventris'dir. Karşılaştırılabilecek başka hiç bir metin yokluğunda ve amatörcü içseziyle Lineer B alfabesini çözmesi çok büyük yankılar uyandıran Ventris'in bu eşsiz başarısında mesleği mimarlık tekniklerinin dolaylı bir katkısı olmuş mudur, bilmiyorum. Ama tam da Steiner iddia ettiği anlamda "amatör" ruhunun neler başarabileceğinin kanıtıdır Ventris'in bu aşk, sevdâ dolu uğraşının semeresi. Zaten "*amatore*" sözcüğünün bir anlamı da 'aşık' değil midir. Bu konuda şimdilik şu kitap eleştirisine bkz.: John Ray, "Great decipherers: Ventris, Chadwick and Linear B after fifty years," *The Times Literary Supplement*, No. 5074 (June 30, 2000): 8-9.
- 19 Yukarıda başvurduğumuz yazısında Max Weber de akademik yaşamı vahşi bir oyuna benzetmiyor mu? [*»Das akademische Leben ist also ein wilder Hasard.«*], Weber, "*Wissenschaft als Beruf*", A.g.e: 530. [İng.: "Science as a Vocation," A.g.e.: 134.]. Hatırlanması belki de yararlı bir başka nokta ise, adlarını örnek getirdiğim yazarlardan Moses I. Finley'in Antik Yunan *polis*i üzerine bazı geç dönem yazılarında giderek Max Weber'in *Wissenschaft*ına yer verdiği, bu nedenle de özellikle bazı İtalyan ve Fransız katı Marxçı tarihçileriyle tartışmaya girmek zorunda kaldığıdır; bkz. M. I. Finley, "Max Weber and the Greek City-State" ve "Epilogue," *Ancient History: Evidence and Models* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1987 [1985]): 88-103; 104-108; C. R. Whittaker, "Qui êtes-vous, Sir Moses," *London Review of Books*, VI/3 (6 March 1986): 10-11.

güvenin *eros*'undan da söz etmeye başlayabiliriz.²⁰ Her tür öğretilenin geçici olduğu gerçeğinden hareketle, bu sürecin hocanın olası hatalarını da düzeltici bir muhalefete açık olması gerektiğini belki burada eklemeye bile gerek yok.²¹

Bu kuşkusuz çok çeşitli görünümelerde karşılaşılan 'usta – çırak' ilişkisinin yalnızca biri, akademik dünyadaki bizlere özgü türdür; ama mecazi anlamda diğerlerine de damgasını vuran *eros* ve onunla damgalanıp renklenen ilişkinin sergilediği tüm iç çelişkiler 'hoca – öğrenci' ilişkisini büyük ölçüde belirleyen sözlü alışverişte de kendilerini dışa vururlar. İdealde öğrenciyi zenginleştirerek hocanın gölgesinden kurtulup (ve de olumlu anlamda ona ihanet ederek - çünkü çocuklar da büyürler) bağımsızlaştırması beklenen, hoca-öğrenci etkileşiminde *eros*'un yıkıcı, yakıcı değil, yapıcı rol oynayacağı varsayılan bu ideal senaryonun ille de sözlü diyalog üzerine kurulması gerekmez. Müzik, resim, plastik sanatlar, dans vb. alanlarında hocanın etkisi sessiz, kendi icrasıyla gelen ve öğrenci tarafından öykünülen örneklerde bolca görülebilir.

Aslında poetik-felsefi bir kurgu, bir *figura* olarak alınması gereken Eflâtun'un Sokrates'inin 'söz'e dayanan diyalogundaki karşılıklı etkileşimi her zaman 'yazı'ya tercih eden Steiner²² Batı kültürü(ndeki) dahil, geçici saydığı tüm eğitimin ve ona içsel gelenekler ve onlarla oluşan belleğin züccaciyeye dalan fıl örneği bir 'uzmanlık kültürü'nün tehdit ve işgali altında oluşundan oldukça tedirgindir. Bu noktada onun da Weber'in kısaca değindiğimiz yazısına göndermede bulunduğunu belirtmiş olalım. Weber gibi Steiner de *kendi başına* uzmanlığı iyi ve hatta hayranlık uyandıran bir bilgililik olarak görmektedir. Klasikler, arkeoloji, karşılaştırmalı edebiyatın ya da belirli bir bölge ve kültürün tarihi gibi bilgi alanlarında sürekli öğrencilik yapan 'akademisyen-uzmanlar' karşısında elbette şapka çıkarmamız gerekir – ki yakın bir örnek olarak pekâlâ bir zamanlar üniversitede saygın bir yer işgal etmiş bulunan Nietzsche'yi gösterebiliriz.

Ama kapitalizme özgü kültür pazarının öteki meta alanlarının izinde kendi bünyesinde geliştirdiği şirketler dünyasına gereken uzman yani kalifiye - bu da kuşku götürür

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

21 Stelner, Lessons of the Masters: 177.

22 Stelner'in gözünde (A.g.e.: 32vd.) 'yazı' söylemin acıklılığına, devinimine son vererek onu tutsak kılar. Bellekhanımı da yerinden eder yazı, hele bilmemişlik ve dağınıklığın egemen olduğu günümüzde. Yazıya dönüşmüş sözün okuyucusunu dinlememe özgürlüğü vardır. Kanımca diyebiliriz ki, yazılandan sonradan meydan okunsa bile söyleşinin karşılıklı dinamikmi bu yarım-ilikilde görülmez. Üstelik kurnaz gerekçelere bile imkân tanır yazı. Çünkü sözlü eğitim yanlış içerdiğinde bile bu 'yaratıcı bir yanlış'tır. Oysa yazıyla düşünce mermere dönüşmektedir yazılan abidevi görünümlü bir mermer olsa bile.

ya²³ - işgücünün böylesine iğne oyası yapan uzmanlardan çok farklı olduğunu, bilen 'usta'ya özgü bilgi üretiminin artık bir de teknolaşan bilim alanında seri imalata dönüşmesinin getirdiği kalıplara dayalı tekdüzelik ve kısırlaşmanın içsel gelenekler ve bellek üzerinde ölümcül bir etkisi bulunduğunu da gözardı edemeyiz.

Buna insanbilimleri alanından getirilebilecek iyi bir örnek de ilk bakışta pozitivist söylemlere karşıymış görünen cafcacı söylemleri çabucak – hele *epigone*'leri elinde – sıradan metaya dönüşen postmodern, kurgusökmücü ve çokkültürlülüğü pazarlayan akademik-kültürel uzmanlıklardır. Sözde devrimci bu tür kültür uzmanlıklarının aslında alttan alta her tür statükonun yordakçısı olduğuna aymak için fazla mesai harcamak gerekmez. Max Weber'in de öğrenciler önünde yaptığı konuşmasında, tanrılar, peygamberler ve bilgelerin terk-i diyâr eyledikleri, kutsallıktan ârî, kime ve neye hizmet edeceğimiz belli olmayan şu modern dünyamızda devletin ayrıcalıklı kulları olarak ve benzeri zayıf ikameleri üniversite sınıflarında kehânetde bulunmak üzere peyda olan binlerce profesörü [*Tausende von Professoren als staatlich besoldete oder privilegierte kleine Propheten in ihren Hörsälen ihm seine Rolle abzunehmen versuchen*], 'büyüden arınmış' aynı kuru dünyada dinsel-mistik (ya da değil) boy atarak kitap pazarını [*der Büchermarkt*] yaşantılara ilişkin saçmalıklarıyla işgal eden zayıf ikameleri [*das Surrogat*] ya da gösteriştten ibaret tüm *»Ersatz«*ları [*als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens* (altını ben çizdim-HÜN)] tel'in edercesine söyledikleri, sanırım biraz da bugün benzer vak'alar karşısında şu çılgın akademik uğraşı seçenlerce sergilenmesi gereken tutuma dikkatimizi çekiyor. Onca, örneklerini verdiği durum düpedüz ya üçkağıtçılık ya da kendini-aldatmadır.²⁴ Belki de bazı durumlarda ikisi birden.

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

"Üstad ele geçirir; kapıları kırar açar; arındırarak yeniden inşa etmek üzere dümdüz eder geçer. Zayıf öğretim, pedagojik rutine sarılıp kalma, bilinçli olsun olmasın salt yararçı amaçları gereği alaycı [*cynical*] bir öğretme tarzı ise yokedicidir. Böylesi umut denen şeyi kökünden söküp atar. Kötü eğitim neredeyse kelimesi kelimesine bir cinayet, mecazi anlamda da bir günahtır."²⁵

23 Siegfried Kracauer de 1920'lerin sonunda bu gidişatın tümüyle bilincinde olarak 'uzman kültürü' denen şeyin uzmanlaşan dar alana hapsedildiğini, dolayısıyla daha geniş toplumsal manzara karşısında kağıtılmaz olarak miyopluğa düştüğünün, bunun da özellikle siyasi çalkantılı bir dönemdesorumsuzlukla bir tutulması gerektiğinin altını çizmekteydi. Üstelik, 'uzmanlık' olarak nitelenen uğraşların hiç de gerçek anlamda bir uzmanlık sayılamayacağına [*»in Wahrheit kein Sondergebiet ist«*] dikkatleri çeken Kracauer, bugünün "disiplinlerarasılık" çağrılarını neredeyse öneleyerek, "uzman kültürü"nün bir anlam taşıyabilmesi için uzmanlaştığı ayrıntıları daha kapsamlı bir model besleyecek biçimde seferber etmesi gerektiğini vurgulamaktaydı. Bkz. »Der Fachmann« [1931], Schriften, Band 5/2 [Aufsätze 1927-1931] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990): 404; aynı nokta için bkz. Thomas Y. Levin, "Introduction" to S. Kracauer, *The Mass Ornament: Weimar Essays* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995): 10.; ayrıca bkz. benim "Üniversite A.Ş.'de bir 'homo academicus': 'Ersatz' yuppie akademisyen," *Toplum ve Bilim*, 97 (Yaz 2003) [*Homo academicus alla turca* özel sayısı]: ss 18-19 ve not 23

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

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

Hoca ne denli sonunda seçkinyalnızlığa mahkûm olursa olsun, düşüncesinin önemli kırılma noktalarında, yol ayrımlarında ona refakat ettiğini hissettiren *daïmon*'u hazır-giyimcilerin gözünde umutsuz bu uğraşının tam tersine bir umut kaynağı olduğunu hatırlatacaktır ona. Oynak güvensizliği umutsuzluk ve inanç yoksunluğu sergileyen, üstelik kurnaz 'kuşku stratejileri'yle yüklü kurgusöküm ve postmodern anlatıların (Steiner) akıntısı karşısında kürek çektirten de, varsa eğer işte bu kendi *daïmon*'unun sesine kulak vermekten geçer. Bu süreç salt, okumak, öğrenmek, araştırma yapmak olmayıp başkalarıyla iletişim içerir. Bu iletişimin de köşe taşlarından biri, belki de en önemlisi, sözel olanın öne geçtiği, cemaat ruhunun yükseldiği ders ve seminer ortamlarıdır. Hoca ve öğrencilerin paylaşmayı da karşılıklı öğrendiği duygu, tutku, hatta reddedişlerin yeşerdiği bu ortamlar aynı zamanda da, özellikle insan bilimlerinin uçsuz bucaksız alanında en önemli, şaşırtıcı 'içgörü'lerin [*insights*] de çoğu kez farkında olunmadan ortaya çıkıverdiği deneyimlere sahne olurlar. *Daïmon*'unu dinleyerek, Steiner'in çarpıcı ifadeleriyle, nerdeyse psikosomatik bir kavrayışla ister istemez gebe ruhların ebisi rolüne soyunan, dolayısıyla 'Varlığın unutulmuşu' bile diyebileceğimiz bir 'amnesia'dan kurtularak belleklenmemizde aracılık yapan hoca tipinin günümüzün pozitivist mozaiksinin rahibi olamayacağını düşünmek hiç de zor değil.

Aynı ortamlar ve deneyimlerin hem yekdiğerine ve ileride daha iyi bir 'yer' için (yani her tür gelecekteki 'öteki'ne) güven, umut ve inancı güçlendirdiğini de teslim etmek gerekir. Steiner de İngilizce '*confidentiality*' sözcüğünün barındırdığı üç anlam [*confiding/trust*=güvenme; *confidence*=umut; *fide*=inanç]²⁶ üzerinden bir başka önemli noktayı ön plana çıkarmaktadır – ki o da bilginin hatırlamaya, belleklenmeye dönüşmesidir. Bir ustanın yaratıcı uykusuzluğuyla tetiklenen tüm bu paylaşımın, mecazi anlamda "eros'un repertuarı"nda olduğunu yazmayı da ihmal etmiyor aynı söz ustası.²⁷

Bir üniversitede eylemliliğin sürekli bir objektif baskı olmayı sürdürdüğü, alınınca da tam bir trankilizan olarak işlev gördüğü 'yeni çağ'ın insan bilimlerinde bu 'eros'un kimimizi hâlâ tavlatabildiğini öne sürerek bitireceğim. Akademik endüstrinin esnek koşullarında kalabalık sınıfların zaten parasız hocalara düşünme araştırma için gereken zaman ve enerjiyi boşuna tükettiği - ki çoğu durumda ikisi de doğrudur – iddiasıyla karşılaşsanız bir yere kadar ciddiye alabilirsiniz. Ama sürekli parasızlığı öne sürerek ders vermek yerine ağırlıklı proje peşinde koşmak gerektiği gevelemesiyle - ve hele uygun koşullara sahip üniversiter ortamlarda²⁸ - sürekli karşılaşsanız eğer,

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

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

28 Burada "uygun koşullara sahip üniversiter ortamlar"la kastedilen, pazarın boyunduruna girmek üzere beğenmediği devletten bağımsızlığını ilân ederken aynı devletten olabildiğince arpalanmayı ihmal etmeyen sözümona 'vakıf' ama aslında 'şirket-üniversite' ortamları olmayıp, tüm kuşarılmasına karşın akademik 'çalışanlar'ına hâlâ görecek nefes aldırarak devlet üniversiteleridir. Aynı çalışanların bu 'görece' özerk ortamı demokrasinin kişilerden gerektirdiği sorumlulukların bilinciyle hakkını vererek (ya da kendi bireysel çıkarları uğruna kötüye) kullanıp kullanmadıkları elbette ayrı bir tartışma konusudur. Gene de Max Weber'in başvurduğumuz yazısındaki şu cümle şimdilerde daha da geçerliliğini koruyor: "Demokrasi gerekli olduğu yerde kullanılmalıdır yalnızca." / »Die Demokratie da, wo sie hingehört.«, Weber, »Wissenschaft als Beruf«, A.g.e: 529. [İng.: "Science as a Vocation," A.g.e.: 134.]

naçizane tavsiyem kötü bir ‘*sophistes*’in bile yapmayacağı pervasız bir safsataya dönüştürülecek bu gibi kurnaz yavansöylemlere kulak asmamanızdır; hele ‘asude’ bilim yapabileceği yalanıyla demokrasi korsanlığı yaparak ders vermekten hep kaçanlara raslarsanız hiç... Dilerseniz, “öyleyse üniversitede hâlâ ne arıyorsun?” diye bile sorabilirsiniz bu gibilere – tabii, *daímon*’unuz kabarıkça.

Eh, dememiş miydi şu bizim çılgın Efesli, “insanın karakteri meşrebidir” [*étbos àn-thrópoi daímon*]²⁹ diye.

29 Herakleitos, Fragman 119 (Diels-Kranz tasnifi)

Newton ve Kuantum Felsefelerinin Eğitim Programlarına Etkisi

Mükerrem Akbulut Taş¹

Bu çalışmada; Newtoncu bilim anlayışı ile Kuantumcu bilim anlayışının günümüz eğitim programlarına etkisi üzerinde durulacaktır.

İnsanın, eğitim ve felsefenin ortak ilgi alanında olması, eğitim ve felsefe arasında güçlü bir bağ kurulmasını gerektirmektedir. İnsan varlığı felsefi araştırmaların en temel inceleme alanlarından biri olagelmıştır. Felsefi araştırmalarda, insanın temel fenomenleri bilen, eyleyen, tavır takınan, isteyen, tarihselci, yaratıcı, inanan, değer veren, eğitilen ve eğiten, kendini bir şeye adayan, seven, yaptıklarını-yapacaklarını, ettiklerini-edeceklerini ideleştiren özgür bir varlık olarak sıralanmaktadır. Mengüşoğlu insanın bu temel fenomenlerini “insanın başarılar alanı” olarak tanımlamaktadır. Bu başarılar alanının temelini oluşturan biopsişik yeteneklerin ise ancak eğitim yoluyla geliştirilebileceğini belirtmektedir (Mengüşoğlu, 1998). Kant’a göre de “insan olanaklar varlığıdır”. İnsan doğasındaki olanaklar ancak eğitim yoluyla açığa çıkartılıp geliştirilebilir. Çünkü insan değişen-değiştirebilen, gelişen ve geliştirebilen bir varlıktır. Felsefenin insana ve insanın yapıp etmelerinin sonucu olan bilgiye bakış açısı eğitim ile felsefenin arasındaki düşünce kardeşliğini kuvvetlendirmektedir. Her zaman bize bir üst görüş geliştirme (Özlem, 1998) olanağı sunan felsefe, eğitim sisteminde “nasıl bir insan, nasıl bir eğitim” sorusunu düşünmede ve yanıtlarını oluşturma da rehber olma sorumluluğunu üstlenmektedir. Bu bakış açısıyla felsefenin eğitim programlarının özü olduğu söylenebilir. Çünkü eğitimde temel aldığımız ya da savunduğumuz felsefe, eğitim programının amaçlarının belirlenmesi, içerik, öğrenme ve öğretme sürecinin seçilmesi, düzenlenmesi; okulda ve sınıfta kullanılacak deneyimlerin ve etkinliklerin belirlenmesi, ders kitaplarının ve diğer ders materyallerinin seçilmesi, öğrencilerin nasıl değerlendirileceği gibi konularda önemli bir kaynak oluşturmaktadır (Ornstein ve Hunkins, 1998). İşlenen felsefe sadece okulları ve onların programlarını daha iyi anlamamızı sağlamaz aynı zamanda kişisel algılarımızı, değerlerimizi, inançlarımızı, dünyada önem verdiğimiz şeyleri nasıl tanımladığımızı da

etkilemektedir (Ornstein ve Hunkins, 1998;31). Eğitim felsefesi, sadece eğitimin gerekliliğinin analizi ile sınırlı değildir. Aynı zamanda problemleri aydınlatmak, eğitim durumlarında bulunan çelişkileri ortaya çıkarmak; eğitimin onlar olmadan olamaya-çağı ve analizinin onlara dayanmadan ilerlemeyeceği bir dizi prensibi belirlemek ve eğitimin imkânlarını araştırmak gibi görevleri de vardır (Mialaret, 2001;70).

Çağdaş okullar ve toplumlar, eskisinden daha hızlı ve köklü bir şekilde değişmektedir (Ornstein ve Hunkins, 1998). Çünkü eğitim başta bilimdeki değişimler ve gelişmeler olmak üzere birçok disiplin alanında yaşanan gelişmelerden etkilenmektedir. Bu nedenle eğitim felsefesinin sürekli ve yeniden değerlendirilmesi çağın düşüncesine uygun yeniden şekillendirilmesi özel önem gerektirmektedir. Bu önemle, eğitim programlarını temellendirilmesini ve hazırlanmasını etkileyen bilim felsefesi anlayışlarının bilinmesi gerekmektedir. Bu kapsamda, bu çalışmada ülkemizdeki eğitim programlarının hazırlanmasında temel alınan iki bilim anlayışı; Newtoncu felsefi anlayış başka bir deyişle pozitivist anlayış, diğeri ise kuantumcu felsefi incelenmiştir. Burada bu iki bilim anlayışının tüm boyutlarıyla eğitim programlarını ve uygulamalarını nasıl etkilediği üzerinde durulacaktır.

Newton ve Kuantum Felsefesi

Evrenin modern tasarımı ile ilgili ilk çalışmaların 16. ve 17.yy.da yapıldığı görülmektedir. Copernicus, Galileo ve Kepler'in evrenin işleyişi -dünyanın ve güneşin hareketleri, gezegenlerin yörüngeleri ve hareketleri- üzerine yaptıkları çalışmalardan yararlanarak, onları yeniden düzenleyen Newton, kendi hareket yasalarını oluşturmuş ve ortaya koyduğu yer çekim yasalarını tüm evrene yaymıştır. Newton'un üç hareket yasası, nesnelerin birbirleriyle elektron alışverişlerini ve nesnecik hareketlerinin çarpışma sonucu uğradığı değişiklikleri açıklamaktaydı (Kuhn, 2003). Newton'a göre evren sadece Tanrının tüm olarak düşünülebilen bir eseri değildi. Güneş merkezli sistem, yalnızca modern bilimin doğuşuna değil, insanın evren içindeki yerini saptamada yeni ve daha ölçülü bir görüşün ortaya çıkmasının da başlangıcıdır (Bixby, 1997). Daha önce doğaüstü güçlerle yapılan açıklamalar, 17.yy.dan itibaren mekanik yasalarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Newton'un teorisinin temeli, kuvvetler ve kuvvetlerin hareketinin yol açtığı mekaniktir. Evren'in işleyişi bir makinenin işleyişine benzetilerek, sistemin uyum içinde çalışmakta olduğu kabul edilmektedir. Newton, iki cisim arasındaki çekim kuvvetinin onların kütlelerinin çarpımıyla orantılı olduğunu ve belirli bir yerçekimi durumunda bütün cisimlerin aynı şekilde davrandıklarını belirtmiştir.

Newton, çekim yasalarını kullanarak, Dünya'nın, Güneş'in, gezegenlerin ve Ay'ın hareketlerine açıklama getirmiştir. Yerçekiminin, Ay'ın yörüngesini ve gezegenlerin Güneş çevresindeki hareketlerini kontrol ettiğini, Ay'ın ve Dünya'nın yıllık hareketlerinin Güneş'in çekim kuvvetinden kaynaklandığını ve Dünya'daki gel-git olaylarının bu çekim etkisinin sonucu olduğunu bulmuştur. Newton gökyüzündeki cisimlerle

ilgili çalışmalarını tamamladıktan sonra ışık üzerinde de çalışmalar yapmış ve ışıkla ilgili parçacık teorisini ortaya koymuştur. Newton ışığın parçacıklardan oluşan bir akıntı olduğunu ve parçacıkların çok küçük olduğunu belirtmiş ancak karakteristik özelliklerini tanımlamamıştır (Bixby, 1997).

Newton mekaniğinde, doğada olup biten her şeyin, tüm süreçlerin belli yasalar çerçevesinde, maddesel parçacıkların devinimine indirgenerek açıklanabileceği varsayıyordu (Yıldırım, 1995;40). Dolayısıyla mekanik yasalarının, doğadaki tüm olaylar arasındaki olup bitenleri matematiksel bir dille açıklaması, doğada sıkı bir düzen olduğu fikrini sağlamlaştırmıştır. Bu düzen ise “nedensellik” ilkesiyle (determinizm) açıklanmıştır (Yıldırım, 1996). Nedensellik ilkesi, tüm olguları kapsayan ve açıklama gücü yüksek olan evrensel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Nedensellik ilkesine göre, her olayın bir ya da birkaç nedeni vardır; doğa yasaları, olaylar arasındaki bu gibi sıkı ilişkileri gösteren ifadelerdir. Eğer bir olayın nedeni yok gibi görünüyorsa, bu bizim güçsüzlüğümüzden ya da kullandığımız yöntemin bozuk veya yanlış olmasından kaynaklanmaktadır. Bütün doğa olayları sıkı bir neden-sonuç ilişkisiyle birbirlerine bağlanmışlardır (Heisenberg, 1987). Nedensellik ilkesine bağlı kalarak Newton mekaniğinde, aynı doğrultuda tekdüze devinin olduğu söylenebilir. Yani empirik gerçeklik (olgusal alan) ile mantıksal yapı arasında tam bir uygunluk ve eşbiçimlilik olduğu kabul edilmektedir (Özlem, 2003)

Newton teorisinin empirist görüşe dayandığı görülmektedir. Newton, gözlemlemeyen şeyin ölçülemeyeceğini ve ölçülemeyen şey üzerinde de deney yapılamayacağını, deney yapılamayan şeyin ise bilimsel bir gerçekliğinin olmayacağını öne sürmüştür. Ancak yerçekim kuvvetinin neden var olduğunu bilmek isteyenlere söyleyememiştir: “Yerçekiminin özelliklerinin nedenini olgulardan çıkarabilmiş değilim; ...Yerçekiminin gerçekten var olduğunu ve açıkladığımız yasalar uyarınca işlediğini bilmek yeterlidir” (Bixby, 1997; 175). Newton deneyi, doğa araştırmalarında tek doğru bilim yöntemi olarak göstermiştir. Bu görüş daha sonra tüm bilim alanları için de geçerli olacaktır.

Newton’un yaptığı çalışmalar, modern bilim anlayışı üzerinde bir dünya görüşü (paradigma) değişimine de neden olmuştur. Modern bilimde, daha önce ele alınan sorunların bilimsel çözümü, metafiziksel anlayıştan ya da matematik eğlencesinden farklıdır. Yüzyılın yeni bilimi, Newton’dan önce maddesel varlıkların özüne ilişkin bir dil kullanan Aristoteles’ci ve Skolâstik açıklamalardan kurtulmayı başarmıştır (Kuhn, 2003). Newton mekaniğine olan bu aşırı güven 20. yüzyılın sonlarına doğru sarsılmaya başladı. Kimi gözlem verilerine göre, hem makro dünyada hem de mikro dünyada, Newton teorisine açıklanamayan gözlem verilerinin elde edilmesi sonucu iki teori ortaya atılmıştır. Bunlardan biri Einstein’ın görecelik kuramı diğeri ise M. Planck’ın ortaya attığı kuantum kuramıdır. M. Planck’ın kara cisim ışıması üzerinde yürüttüğü çalışma sonuçları, Newton mekaniğinin yeniden sorgulanmasını gerektirmiştir (Yıldırım, 1995; 40–41).

Kuantum Felsefesi

Doğa bilimcileri, mekanik doğa tasarımı konusunda özellikle Newton'un mekanik fiziğini temel almışlardır ve bu fiziğin teknik yarara dayalı uygulamalarının getirdiği başarılar Newton fiziğine ve nedensellik ilkesine olan inancı pekiştirmiştir. Ancak 20.yy. ikinci çeyreğinden sonra Newton mekaniğinin, "makrokosmos" alanda ve aynı zamanda "mikrokosmos" alanda bazı olguları açıklamakta yetersiz kalması fizik biliminde sarsıntılara ve eleştirilere neden olmuştur (Özlem, 1996; Yıldırım, 1995; Love ve Estanek, 2004).

Newton mekaniği, "uzam", "zaman", ve "kütle" gibi kavramları mutlak sayıyordu. Oysa Einstein, bu kavramların mutlak değil, görel olduğunu öne sürmüştür. Einstein'a göre, "uzam" ve "zaman" birbirlerinden mutlak anlamda bağımsız olamazlar (Akt; Özlem, 1996). Yer kaplayan bir cismin kütlesi, hızına yani zamana bağlı olarak değişir. Işık hızına yaklaştıkça cismin kütlesi azalır. Ayrıca ölçme sürecinde zaman gözlemciden bağımsız tekdüze bir süreç değildir. Işığın fiziksel dağılımına bağlıdır. Işık hızının sonlu olması nedeniyle mutlak zaman-eş zamanlılık diye bir şeyin olmadığı belirtilir. Bu bağlamda her gözlemcinin belirlediği zaman ve uzay yerel ve öznel olarak kabul edilir (Yıldırım, 1996; 50-51). Einstein'ın sayesinde üç boyutlu cisimler dünyasına "uzam" ve "zaman" boyutu da eklenerek, fiziksel olgu ve olaylar dört boyutlu bir uzam içerisinde incelenmeye başlanmıştır (Özlem, 1996).

Newton fiziği, cisimlerin saldıgı ısı ve ışığın sürekli bir akış olduğunu belirtirken; M.Planck, ışınan bir atomun enerjisini, kesintisiz değil, kesintili olarak atımlar halinde saçtığını göstermiştir ve ışığın "kuanta" adını verdiği süresiz ve kesik parçacıklar olduğunu ileri sürerek kuantum kuramını geliştirmiştir (Heisenberg, 1987). Newton fiziği, hareket halindeki cisimlerin yer ve hız yönünden aynı anda saptamanın mümkün olduğunu belirterek doğa bilimlerinin en önemli ilkesi olan nedenselliği ortaya koymuştur. Oysa Heisenberg, atom altı parçacıkların yani kuantaların, herhangi bir andaki durumlarını saptamanın olanaksız olduğunu kanıtlayarak kuantum kuramının en temel özelliklerinden biri olan belirsizlik (indeterminizm) ilkesini ortaya koymuştur (Heisenberg, 1987, Özlem, 1996). Bir elektronun yerini belirlemek için gönderilen ışığın elektronun hızını değiştirdiği için yerlerini tam olarak saptamanın mümkün olmaması belirsizlik ilkesinin açıklaması olarak gösterilmektedir.

1930'lara kadar kimyasal atomların üç ögeden, proton, nötron ve elektronlardan meydana geldiği kabul ediliyordu. Ancak daha sonra bu üç parçacığın dışında başka parçacıkların da olduğu ve sayılarının korkunç bir oranda arttığı bulunmuştur. Bu yeni parçacıklar, kısa süreli, kararsız parçacıklardır. Parçacıkların birbirleriyle çarpışmaları ya da başka müdahalelerle yeni bir parçacığa dönüştüğü, değişime uğradığı görülmüştür. Bu parçacıkların bazıları, proton, nötron ve elektron gibi durağan ve kararlı bir yapı gösterirken bazıları da kararsız bir yapı göstermektedir (Heisenberg, 1987). Bir atom parçacığının hem konumunu hem de hızını öngörülen herhangi bir

kesinlik derecesiyle aynı anda ölçmenin olanaksız olduğu keşfedilmiştir. Ya konumu ölçer hızı ölçemeyiz ya da hızın dakik ölçümünü alır konumu ölçemeyiz (Heisenberg, 1958, akt; Bolles, 2003). Basit bir deyişle, eğer bir taneciğin nerede olduğunu kesin olarak biliyorsak, aynı anda taneciğini nereden geldiğini veya nereye gittiğini kesin olarak bilemeyiz. Benzer şekilde bir taneciğin nasıl hareket ettiğini biliyorsak onun nerede olduğunu belirleyemeyiz. Bu durum Heisenberg'in belirsizlik ilkesiyle açıklanmaktadır. Einstein kuantum kuramındaki bu belirsizliğe karşı çıkmıştır ve kuramın temelindeki olasılıklı yapıyı "Tanrı'nın mükemmelliği" ile hiçbir zaman bağdaştıramamış ve "Tanrı zar atmaz" diyerek bu kuramı önemli ölçüde eleştirmiştir (Akyüz, 2000; 37). Einstein'ın kuantumda kusur olarak gördüğü "belirsizlik ilkesi" doğadaki nedenselliği ortadan kaldırıyor görüntüsü verse de aslında doğadaki mikro belirlenimciliği ortaya koyan temel bir ilkedir. Heisenberg' in belirsizlik ilkesi, bir sistemin durumunun tam olarak ölçülemeyeceğini, bu yüzden onun gelecekte tam olarak ne yapacağı konusunda kestirimde bulunulamayacağını göstermiştir. Tüm yapılabilecek şey, farklı sonuçların olasılıkları hakkında kestirimde bulunmaktır.

Kuantum kuramının bir diğer önemli özelliği de olasılıktır. Olasılık kavramı ile kastedilen; fiziksel sistemle ilgili olarak kesinlikle bilebileceğimiz şeylerin, içinde bulunduğu koşullar altında gösterebileceği kalıcı ve kararlı durumlardan hangisinde bulunduğu değil de herhangi birinde bulunma olasılıklarıdır (Akyüz, 2000: 37). Kuantum kuramında, bir atomun ancak bir durumdan başka bir duruma geçerek değişebileceği varsayılmaktadır (Oppenheimer, 1953, akt; Bolles, 2003). Burada önemli olan, geçiş anını neyin saptadığı değil, geçiş olasılığını neyin saptadığıdır. Yani atom sistemlerinin kendi başlarına bırakıldıklarında nasıl davranacaklarını ve onlara müdahale edildiğinde nasıl tepki vereceklerini istatistiksel olarak kestirmek olanaklı olsa da böyle bir sonucu veren bir deneye rastlanmamıştır. Bu da Newton fiziğinin nedensellik ilkesini sona erdirmiştir (Oppenheimer, 1953, akt; Bolles, 2003). Kuantum kuramının olasılık özelliğine bağlı olarak, atom ve atom altı düzeydeki nicel değişkenlerin birlikte belirlenmesine olanak olmadığı için ölçme sonuçlarının ortalama değerlerinin ancak istatistiksel yöntemlerle hesaplanabileceği belirtilmektedir (Heisenberg, 1987).

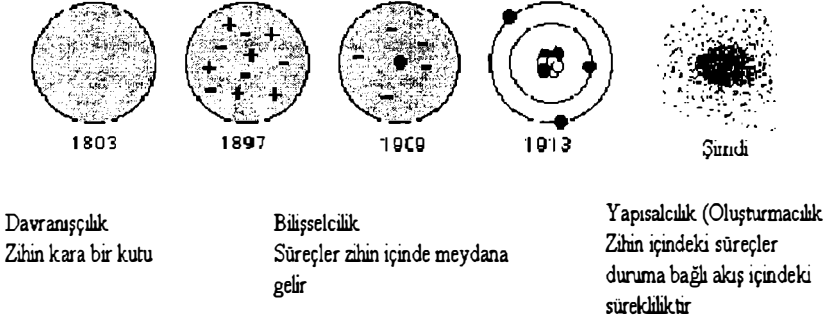
Kuantum kuramında bir başka önemli nokta ise, kuantum gerçekliği, kısmen gözlemcinin yarattığı bir gerçekliktir. Max. Born'un da ifade ettiği gibi "*kuantum teorisine göre, insanın amacı fiziksel dünyanın yapısını etkilemektir*". Yani, bağımsız değiştiremez yasalarla açıklanan nesnel fiziksel bir dünyanın var olduğu inancı sarsılmıştır (Pagels, 1982, akt; Bolles, 2003). Örneğin klasik fiziğin ilkelerine göre bir elektronun konumunu ve momentumunu ölçmek istediğimizde, yaptığımız deneyin ve ölçümün elektronun hareketlerini ve durumunu değiştirebileceğini hesaba katmayız. Çünkü gözlenen gerçeklik gözlenenden ve ölçüm aracından bağımsızdır. Ancak kuantum fiziğinde durkarmaşıklığın basitliğe, subjektifliğin objektifliğe üstün gelmesi gibi).

Bugün artık birçok doğa bilimci bile dünyanın Newton yasalarıyla açıklanaöğretilmemektedir. Bu durumun Tanzimat döneminde yerleşen ve Cumhuriyet döneminde batılılaşmayı sağlayacağı düşüncesiyle benimsenen ve uygulamaya konulan pozitivist düşüncenin sadece biçimsel olarak algılanıp, özü anlaşılmadan uygulamaya konulmasından kaynaklandığı belirtilmektedir. Hatta batılılaşmayı sağlayacağı düşüncesiyle pozitivistizmin Türkiye'nin adeta dini fetişi haline getirildiği ileri sürülmektedir (Kale, 2003;84). Sayıların, istatistiklerin giderek önem kazandığı çağımızda, teknikleşen dünyada Batılılar, yavaş yavaş bireyin yok olduğunun farkına varıp, bilim çağındaki insanın yeri nedir? Yeni insan tanımı nasıl yapılmalı? gibi sorgulamalara başlamışlardır. Bu sorgulamayı yapabilme yetisi, değişimi, reformist düşünmeyi ve reformist davranmayı da beseriyle başladığını iddia etmektedir. Kant'a göre zihin, bilginin oluşturulması sürecine aktif olarak katılır. Bu nedenle bilme etkinliği sonucu ortaya çıkan şey, aklın inşa ettiği şeydir (Akt; Jonassen,1992). Kant'a göre nesnel gerçeklik vardır ancak bu gerçeklik nesnenin kendisinde değil, nesnenin özneyle olan ilişkisinde yatmaktadır (Günay, 2004). Yapısalcılıkta bilginin hem biyolojik/nörolojik hem de sosyal, kültürel ve dil temelli etkileşime dayalı kökleri olduğu kabul edilmektedir (Dewey, 1916/1980; Garrison, 1997, 1998; Gergen, 1999; Maturana&Verela, 1992; akt; Doolittle, 1999).

Yapılandırmacılıkta, dünyanın yapısı dünyadaki etkileşimler aracılığıyla zihnimizde yaratılır ve yorumlara dayalıdır. Bu yorumlar ise, bireyin içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel değerlerden, inançlardan etkilenir. Birey bu değerler, semboller ve inançlar doğrultusunda kazandığı deneyimler ve bilgiler ışığında yeni bilgileri yorumlar. Yapılandırmacılar için öğrenme, anlam oluşturmaktır. İnsanlar, eylemleri aracılığıyla çevrelerine ilişkin anlamlı yorumlar oluştururlar ve dünyayı yeniden yorumlarlar ve gerçeğin yeniden yorumlanması süreci, bireyin önceki deneyimleriyle de ilişkilidir. İnsanın eylemleri ve tercihleri bu yorumlama sürecinin bir sonucudur (Blumer, 1969, akt; Vrasidas, 2000, Jonassen, 1994, akt; Deryakulu, 2002). Öğrenci, dünyayı yorumladığı için, eğitimciler onların yorumlamalarını ve bakış açılarını öğretim sürecinde dikkate almalıdırlar ve öğrencinin önceki bilgilerini ve geçmiş deneyimlerini öğrenme-öğretme sürecinde önemli bir kaynak olarak değerlendirmelidirler (Vrasidas, 2000; Deryakulu, 2002).

Mergel (1998), yapıcı öğrenme kuramının kuantum kuramıyla ilişkisini kurarak öğrenme kuramlarının gelişiminin, atomik kuramların gelişmesiyle paralellik gösterdiğini belirtmiştir. Aşağıda öğrenme kuramlarının gelişimiyle, atomik kuramların gelişiminin karşılaştırmasını gösteren şekil yer almaktadır.

Öğrenme Kuramlarının Gelişimiyle Atomik Kuramların Gelişiminin Karşılaştırılması



Şekil-1. Öğrenme kuramlarıyla atom kuramlarının gelişiminin karşılaştırılması

Kaynak: Dorin, Demmin ve Gabel, 1990; akt; Mergel, Brenda, 1998, Instructional design and Learning Theory.

Yukarıdaki şekilden de anlaşılacağı üzere fizik bilimi alanındaki gelişmeler diğer bilim alanlarını ve o alanda hâkim olan felsefi anlayışını da etkilemekte ve değiştirmektedir.

Yapılandırmacı kurama dayalı öğretim uygulamalarında öğrenme ürününden çok öğrenme sürecine vurgu yapılmaktadır. Yani neyin nasıl öğretileceğinden daha çok öğrencilerin hangi koşullarda daha iyi öğrenebileceği üzerinde durulmaktadır (Driscoll, 1994, Deryakulu, 2002). Bu nedenle, sınıf ortamında öğrencinin bilgiyi yapılandırmasını kolaylaştıracak otantik etkinliklere; sosyal etkileşimi geliştirecek, öğrencinin kendisini ifade etmesini sağlayacak tekniklere ağırlık verilmesi gerektiği belirtilmektedir (Driscoll, 1994). Yine gerçekliğin yerel ve çoklu olduğunu kabul eden yapılandırmacı görüşe göre, gerçek dünyayı tek ve nesnel bir yöntemle anlayamayız. Çünkü gerçek dünya, zihnimizin yapılandığı dünya sonucu oluşur (Vrasidas, 2000; Jonassen, 1992). Dolayısıyla öğretim uygulamalarında, çoklu bakış açısının geliştirilmesini sağlayacak öğretim tekniklerine yer verilmelidir. Çoklu sunumları geliştirmek için öğrencilere birincil ham kaynaklar sağlanmalıdır. Sosyal etkileşimler ve deneyimler bu bakış açısını geliştirmek için büyük bir fırsat sunmaktadır. Yapılandırmacı öğrenmede, bilişsel farkındalığı (metacognitive) geliştirecek beceriler işe koşulmalıdır. Yani öğrencinin biliş bilgisi (ne bildiğini bilmesi, yapabilme yeteneğini bilmesi, neyi, ne zaman, nasıl yapacağını bilmesi) ve biliş düzenlemesi (öğreneceği ödevi planlama, öğrenmesini izleme ve değerlendirme) gibi öğrenme becerileri geliştirilmelidir (Brown, Palincsar, 1987; akt; Doolittle, 1999).

Yapılandırmacı öğretim uygulamaları, öğrencilerin problem çözüme ve akıl yürütme

becerilerini geliştirecek öğretim tasarımlarına ya da konularına dayanmaktadır. Karmaşık problem durumları, otantik öğrenme ortamlarını oluşturulmasında bir yöntem olarak kullanılmalıdır (Driscoll, 1994). Yapılandırmacı öğrenmede, bütünden parçaya doğru (tümdengelimci) bir öğretim yöntemi izlendiği için öğrencilere, öncelikle bütüncül ve karmaşık sorunları çözmelerini gerektiren ödevler sunulur; bu sorunlar, öğrencinin gerçek yaşam deneyimlerini kapsayacak nitelikte olmalıdır. Öğretmen ise bu süreçte uzman desteği sağlayarak öğrencilere rehberlik eder (Deryakulu, 2002).

Yapılandırmacı öğretim uygulamalarında, öğretmen, öğrencilerin doğal merakını besleyecek, araştırma, inceleme, uygulama etkinliklerine ağırlık vermelidir. Öğrencilerin bilgiyi, kavramları zihninde doğru bir şekilde yapılandırıldığını öğrenebilmek için, onlara kendini yansıtırma imkânını sunmalıdır. Bu amaçla açık uçlu, anlamlılığı ve derinliği olan sorular sorarak, sınıf içi tartışmalar yaptırmalıdır. Öğrencilerin bir problem durumunu çözerken ya da bir ödevi yaparken, “karşılaştırma”, “sınıflama”, “çözümleme” ve “yeniden oluşturma” gibi üst düzey bilişsel becerileri kullanmasına ve geliştirmesine; sorunu bir bütün olarak incelemesine önem vermelidir (Brooks&Brooks, akt;Deryakulu, 2002).

Sonuç olarak bilim tarihinde, özellikle -doğa bilimleri alanında- meydana gelen bilimsel devrimler (Kuhn, 2003) bütün diğer bilim alanlarını da etkilemektedir. Eğitim bilimi de ve dolayısıyla eğitim öğretim uygulamaları ve programları da çağın yükselen paradigmasından derinden etkilenmektedir. Bu etkilenme eğitim programları aracılığıyla okul ve sınıf ortamına aktarılacak durumundadır. Bu durum ise öğretmenlerin eğitim felsefesi ile yani bilgiye, bireye, öğrenme ve öğretme sürecine ve değerlendirme sürecine bakış açısıyla yakından ilişkilidir. Eğitim ve öğretim programlarını şekillendiren öğretmenin sınıf içi uygulamalarıdır diyebiliriz.

Bilim ve teknoloji alanında yaşanan devrimler ve ortaya çıkan yeni bakış açıları ülkelerin eğitim felsefelerini de yeniden düzenlemesi ihtiyacını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda son beş yıldır Amerika, İngiltere, Kanada, Avustralya, Avusturya, İsrail, Yeni Zelanda vb.gibi (Aşkar ve diğerleri, 2005) ülkeler yapılandırmacı anlayış doğrultusunda eğitim ve öğretim programlarında yeniden bir yapılandırmaya yapmışlardır. Eğitim felsefesi devletin politikalarıyla ve eğitimden beklentileriyle uyumlu olduğu kadar başka ülkelerdeki eğitim politikalarıyla da denklik içinde olmalıdır (Aşkar ve diğerleri, 2005). Ülkemizde de Avrupa Birliğine girme çalışmalarının hız kazandığı bu son yıllarda birçok alanda olduğu gibi eğitim ve öğretim programlarında yeniden bir yapılanmaya gidilmiştir. Bu değişim sürecinde de yapılandırmacı yaklaşım (otoritelerin ifadesiyle kuantumcu yaklaşım) temel alınmıştır. Bu yeni yaklaşım dolayısıyla yeni bir dünya görüşünün kabul edilmesini ve sınıf içi ve okul uygulamalarının bu bağlamda yeniden düzenlenmesini gerektirmektedir. Ancak bu süreçte en önemli rol programın uygulayıcısı olan öğretmenlere düşmektedir. Fakat bu taraftan bakışımızda aklımıza şu soru gelmektedir. Acaba öğretmenlerimiz bu felsefi yaklaşımı

ne düzeyde biliyorlar? Yine öğretmenlerin eğitim felsefeleri bu yeni anlayışla ne düzeyde örtüşmektedir? Türkoğlu ve Taş tarafından (2005) “Yeni Sosyal Bilgiler Ders Programını Değerlendirme” adlı yapılan nitel araştırmada öğretmenlerin yeni felsefi yaklaşım hakkında çok az bilgi sahibi olduğu, bazılarının ise hiç bilgi sahibi olmadığı görülmektedir. Görüşme yapılan öğretmenlerin çoğunluğu, felsefi yaklaşımı benimsediklerini ancak bu konuda yeterli bilgilerinin olmadığını belirtmişlerdir. Burada şöyle bir soru da sorulabilir. Acaba öğretmen adaylarının yetiştirildiği eğitim fakültelerinde okuyan öğrencilerimiz, bu felsefi yaklaşımın temel varsayımlarını, bilgiye, bilime yaklaşımını ne kadar biliyorlar ya da ne kadar haberdarlar? Bu soruların da araştırılması ve cevaplandırılması gerekmektedir.

Eğitimle felsefe arasındaki bağ teorik olarak her ne kadar koparılamayacak denli güçlü olsa da, uygulamaların felsefi yaklaşıma uygunluğu gözden geçirilmesi gereken sorunsallar olarak ele alınmalıdır.

Kaynakça

- Akyüz, Ömür R. 2000, "Kuantum Kuramı ve Belirlenimcilik". Ankara: Bilim Teknik Dergisi, S.395, s.36-38. TÜBİTAK Yayınları.
- Aşkar, P., Paykoç, F., Korkut, F., Olkun, S., Yangın, B., Çakıroğlu, J. (2005). Yeni Öğretim Programlarını İnceleme ve Değerlendirme Raporu.
- [Online] <http://www.tuba.gov.tr/habergoster.php?>
- Bixby, William, (1997). Galileo ve Newton'un Evreni. Çev. Nermin Arık. İstanbul. TÜBİTAK Popüler Bilim Yayınları-Yapı Kredi Yayınları. Birinci Basım.
- Bolles, Edmund B. (2003). Galileo'nun Buyruğu. Çev. Nermin Arık. Ankara. TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları. Beşinci Basım.
- Deryakulu, Deniz, (2002). "Yapıcı Öğrenme". Ed.Ali Şimşek, Sınıfta Demokrasi. Ankara. Eğitim Sen Yayınları. Üçüncü Basım.
- Doolittle, Peter E. (1999). "Constructivism and On Line Education" <http://edpsychserver.ed.vt.edu/workshops/tohe1999/tohe2.html> adresinden 15.9.2003 tarihinde alınmıştır.
- Driscoll, Marcy P., (1994). Psychology Of Learning For Instruction. Allyn&Bacon, Boston.
- Erol Işık, Nuran, (2003). "Bilim, Etik ve Eğitim İlişkisi Üzerine". Ankara: Türkiye Mühendislik Haberleri Dergisi 423 (1) 25-26 <http://www.karto.itu.edu.tr/derslerimiz/etik/NElsik.pdf> adresinden 15.09.2005 tarihinde alınmıştır
- Frank, Philipp, (1985). Pozitivizmi Eleştirmek. (Çev. Yılmaz Öner). İstanbul. Metis Yayınları.
- Günay, Mustafa, (2004). Metinlerle Felsefeye Giriş. Adana. Karahan Kitabevi.
- Heisenberg, Verner, (1987). Çağdaş Fizikte Doğa. (çev.Vedat Günyol, Orhan Duru). Ankara Verso Yayınları. Birinci basım.
- Jonassen, David H. (1992). "Objectivism versus Constructivism: Do We Need a New Philosophical Paradigm". Educational Technological Research & Development. 39 (3) 5-14
- Kale, Nesrin, (2003). Nasıl Bir İnsan? Nasıl Bir Öğretim? İstanbul: Ütopya Yayınları.
- Kaya, Yahya K., (1996). Eğitim Yönetimi Kuram ve Türkiye'deki Uygulama. Ankara. Bilim Yayınları, 6.Basım.
- Kızılcılık, Sezgin, (1996). "Postmodernizm-Pozitivizm Karşıtlıkları-2". Bilim ve Ütopya Dergisi. İstanbul. 26.sayı 40-41

- Kuhn, Thomas S. (2003). Bilimsel Devrimlerin Yapısı. Çev. Nermin Arık. İstanbul. Alan Yayıncılık. Altıncı Basım.
- Kuş, Elif, (2003). Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri: Sosyal Bilimlerde Araştırma Teknikleri Nitel mi? Nicel mi? Ankara: Anı Yayıncılık.
- Love, Patrick G., Estanek, Sandra M., (2004). Rethinking Student Affairs Practice. USA: Jossey-Bass Higher and Adult Education Series.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, (1998). "Felsefi Antropolojinin Işığında Eğitim". İstanbul: Ders Belgeliği. Sayı:8 (13-18).
- Mergel, Brenda, 1998, "Instructional design and Learning Theory". www.usask.ca/education/coursework/802papers/mergel/brenda.htm-.86k
- Mialaret, Gaston, (2001). Eğitim Bilimlerinin Gelişimi. (çev. Hüseyin İzgar ve Musa Gürsel) Ankara: Nobel Yayınları.
- Olssen, Mark, (1993). "Science and Individualism in Educational Psychology: Problems for Practice and Points Of Departure". Educational Psychology 13 (2) 155-173.
- Ornstein, Allan C., Hunkins, Francis P. (1998). Curriculum Foundations, Principles And Issues. Allyn and Bacon. Third Edition. USA.
- Özlem, Doğan, (1996). Felsefe ve Doğa Bilimleri. İstanbul. İnkılâp Kitabevi. İkinci Basım.
- _____, (1998). Bilim, Tarih ve Yorum. İstanbul. İnkılâp Yayınları.
- _____, (2002). Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi. İstanbul. İnkılâp Yayınları.
- _____, (2003). Bilim Felsefesi. İstanbul. İnkılâp Yayınları.
- Senemoğlu, Nuray, (2003). Gelişim Öğrenme ve Öğretim. Ankara. Gazi Kitabevi.
- Sunar, İlkey, (1999). Düşün ve Toplum. Ankara: Doruk Yayınları. Birinci Basım.
- Şimşek, Hasan, (1997). 21.Yüzyılın Eşiğinde Paradigmalar Savaşı; Kaostaki Türkiye. İstanbul. Sistem yayınları, Birinci Basım.
- Şimşek, Nurettin, (2004). "Yapılandırmacı Öğrenme ve Öğretime Eleştirel Bir Yaklaşım". Ankara: Eğitim Bilimleri ve Uygulama Dergisi. 3 (5) 115-139
- Varış, Fatma, (1985). Eğitim Bilimine Giriş. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları No:146 Üçüncü Basım.
- Vrasidas, Charalambos, (2000). "Constructivism Versus Objectivism: Implications For Interaction, Course Design and Evaluation In Distance Education". International Journal Of Educational Telecommunications 6 (4) 339-362.

Wallerstein, I., Juma, C., Keller, E.F., Kocka, J., Lecourt, D., Mudimbe, V.Y., Mushakoji, K., Prigogine, I., Taylor, P.J., Trouillot, M.R., Lee, R. (1996). Gulbenkian Komisyonu Raporu: Sosyal Bilimleri Açın (çev.Şirin Tekeli). Metis Yayınları. Birinci Basım.

Yıldırım, Ali, Şimşek, Hasan, (1999). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara. Seçkin Yayınevi. Birinci Basım.

Yıldırım, Cemal, (1995). “Bilim ve Eğitim”. Bilim ve Ütopya Dergisi. İstanbul.11, 40-41

..... (1996). “Bilimin Gelişim Süreci 3: Çağdaş Atılımlar” Bilim ve Ütopya Dergisi. İstanbul.14, 40-41.

Edebi Metinleri Felsefeyle Okuma Üzerine

Bir Deneme:

Macbeth'in Etik Boyutu

Demet Kurtoğlu Taşdelen¹

Herhangi bir edebi metni felsefeyle okumak, bu metinde gösterilenlere felsefeyle bakmak, felsefi sorgulama etkinliğini metne taşımaktır. Bu bildirinin amacı da bu felsefi sorgulama etkinliğini örneklemektir. Bu amacı gerçekleştirebilmek üzere Shakespeare'in eserlerinden biri olan Macbeth seçilmiştir. Macbeth bize bir çok etik sorular sordurmaktadır. Edebi metinlerdeki kurgusal söylemin gerçeklikle ne kadar örtüştüğü tartışma konusu yapılabilir. Ancak edebiyatın böyle bir derdi yoktur. Roman, hikaye, tiyatro oyunu ve şiirlerde anlatılanlar anlatıdan ibarettir ve anlatı olarak da kalacaktır. Edebi metinler gerçeklikle ilgili açıklama getirmek üzerine değil betimleme yapmak üzerine kuruludurlar. Onlar, her biri kendine özgü söylemiyle gösterirler, işaret ederler. Yine de bu anlatılar felsefi bazı görüşlerin örnekleri olarak okunabilirler. Bir sosyolog, bir tarihçi, bir psikolog, her biri kendi araştırma alanından yola çıkarak edebi metinleri, örneğin Macbeth'i, kendi araştırma alanının bir örneği olarak ele alabilir. Sözgelimi, bir psikolog Macbeth'deki karakterlerin davranışlarının tahlilini yaparak, bir tarihçi eseri yazıldığı dönem içerisinde ele alarak, bir sosyolog toplumu oluşturan öğeler ve toplumsal tabakalaşma açısından değerlendirmeler yaparak kendi araştırma alanları açısından Macbeth'e bir yer bulabilirler. Bu bağlamda felsefeci de felsefi araştırma alanının gerekleri açısından edebi metinlere yaklaşabilir. Felsefi problemlere edebi metinler aracılığıyla bakmak felsefi araştırma alanına zenginlik ve derinlik katacaktır. Aynı şekilde felsefi söylemi edebi metinler söylemine taşımanın yolunu bulmak da bu metinleri zenginleştirecek, genel olarak insanı ve dünyayı anlamamızda bize bakış açıları kazandırabilecektir.

Bu bildiride Macbeth'deki ana karakter olan Macbeth'in eylemlerinin etik düzlemde bir değerlendirmesi yapılacaktır. Bu değerlendirme iki boyutta yapılacaktır:

1) Kantçı etik, Aristoteles'in erdem kuramı ve klasik yararcılık kuramları içerisinde ve

2) Bergson'un kapalı ahlak kavramı açısından. Bu bildiri edebi bir metnin incelemesini amaçlamadığı için Macbeth'in konusu bütünüyle ele alınmayacaktır. Bildiri amacı gereği bilmemiz gerekenler şunlardır: Macbeth bir savaş kahramanıdır. Savaşta büyük bir zaferle dönülmesinde en büyük rolü olan savaşçıdır. Bu zaferinden dolayı İskoçya kralı Duncan kendisine ödül olarak idare etmesi için yeni bir beylik vermeye karar vermiştir. Bu esnada cadılar Macbeth'e bir oyun oynamak isterler ve onu diğer bir savaşçı olan Banquo ile birlikte ormanda yakalayarak bazı kehanetlerde bulunurlar. Macbeth'i hem Glamis beyi, hem Cawdor beyi, hem de yarının kralı olarak selamlarlar. Banquo'ya ise "kral olmasan da krallar yetiştireceksin!" derler. Macbeth, Glamis beyliğinin başındaki kişi ölünce Glamis beyi olmuştur. Bu doğrudur. Ancak Cawdor beyi ve İskoçya kralı Duncan henüz hayattadırlar. Dolayısıyla nasıl Cawdor beyi ve kral olacaktır? Macbeth'in kafası karışır. Ancak cadılar başka bir şey söylemeden ortadan kaybolurlar. Macbeth, kısa bir süre sonra, Cawdor beyi olduğunu öğrenir. Cadıların kehanetinin doğru olduğunu düşünmeye başlayan Macbeth, İskoçya kralı olabileceğini de düşünmeye başlar ve heyecanlanır. Durumu karısıyla paylaşan Macbeth, karısının da kışkırtmasıyla hem kral yetiştirememesi için Banquo'yu hem de kral olabilmek için kral Duncan'ı öldürme planları yapmaya başlar ve bunu başarır. Bu çerçeve içerisinde bildirimin birinci bölümünde yukarıda saydığım etik kuramları doğrultusunda savaşta insan öldürerek kahraman ilan edilen ve daha sonra ise kralı öldürme planları yaparak bunu başaran bir savaşçının bu eylemlerini tartışacağım. İkinci bölümde ise Macbeth'i içinde yaşadığı toplumun kapalı ahlakı açısından ele alacağım.

I

Kant'a göre eylemlerimizin arkasında yatan niyetler "maksim" lerdir. Bir eylemin ahlaki bir eylem olup olmadığı maksimin ödev duygusuna dayanıp dayanmaması ile belirlenir. Bu durumda bir savaşçının ödev duygusuyla eylemesi ahlaki bir eylem sayılmalıdır. Peki bu ödev koşullu bir ödev midir yoksa kategorik bir ödev midir? Kralın verdiği buyruk doğrultusunda bir savaşçının "kahraman olmak istiyorsan ya da saygınlık kazanmak istiyorsan adam öldürmelisin!" maksimiyle eylemesi ile aynı savaşçının "savaşta adam öldürmelisin!" maksimiyle eylemesi arasında fark olacaktır. Birinci eylem koşullu bir ödevden kaynaklanır ve bu anlamda Kant'a göre mutlak bir ödev değildir. Mutlak bir ödevin koşulu olamaz. Mutlak bir ödev, sonucundan bağımsız olarak her koşulda geçerli olan bir ödevdir. Bu durumda aslında tek bir kategorik buyruk vardır: "Sadece, aynı zamanda evrensel yasalar olmalarını isteyebileceğin maksimlere göre eyle!" Böylelikle eylemin arkasında yatan niyetin yani maksimin evrenselleştirilebilir olması gerekmektedir.

Savaşın meşruiyetini bir kenara koyarsak, bir savaş esnasında savaşçının mümkün olduğunca çok adam öldürmek dışında bir seçeneği var mıdır? Belki bu soruyu Sartre'ın felsefesi içerisinde değerlendirecek bir savaşçının bile her zaman seçenekleri

olduğundan bahsedebiliriz. Örneğin, bir savaşçı öldürmek yerine öldürülmeyi seçebilir. Kategorik buyruk açısından baktığımızda ise öldürmek bir seçenek bile olamaz. “Asla adam öldürmemelisin!” koşulsuz buyruğundan yola çıkarsak, savaşçının savaş esnasında bile adam öldürmeyi reddetmesi ve yerine kendisinin ölmesi gerekecektir. “Asla adam öldürmemelisin!” maksimi gerçekten evrenselleştirilebiliyorsa ve dolayısıyla her savaşçının da bu ilkeye göre eylemesi bekleniyorsa, bir savaşçıdan nasıl söz edilecektir? Adam öldürmemek kategorik bir buyruk ise savaşın rasyonel bir temeli olamaz. “Savaşta adam öldürmelisin!” maksimi evrenselleştirilebilir ancak ahlaksız bir eylem olmak durumundadır. Belki de daha doğrusunu söylemek gerekirse, bu türden eyleminin koşulsuz değil koşullu olduğunu söylemek yerinde olur çünkü bir savaştaki insanlar bir amacın yalnızca araçları olarak vardılar. Oysa “asla adam öldürmemelisin!” buyruğunda insan araç değil amacın kendisidir.

Bu durumda Macbeth bir savaş kahramanı sayılmakla birlikte ahlaksız eylemiş olan bir insandan başka bir şey değildir. Macbeth’in sahip olduğu ödev duygusu aslında mutlak ve koşulsuz bir ödev değil, koşullu bir görevdir. Peki kral adına öldürmek ile kral olmak için öldürmek arasında ahlakça bir fark var mıdır? Nihayetinde her iki eylem türü de ahlaksız eylemler ise neden bir fark olmalıdır? Macbeth giderek daha da mı ahlaksızlaşmaktadır yoksa onun eylemleri zaten başından beri ahlaksız mıdır?

Kant etiğine göre, ister savaşta ister normal şartlar altında olsun, adam öldürmek ahlakça yanlış olmak zorundadır. Ancak yanlış olmasının sebebi eylemin sonucunda yatmaz. Kategorik buyruk ahlak ile mantığı birleştirir. Kant’a göre yalan söylemek, hırsızlık yapmak, adam öldürmek gibi eylemler kendi kendilerini çürüten eylemlerdir. Bu eylemlerin arkasında yatan maksimler evrenselleştirilemezler. Bu türden eylemlerin başarılı olabilmeleri için eylemin sadece eyleyen kişi tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Örneğin yalan söyleyen bir kişinin eyleminin başarılı olması için bir tek onun yalan söylemesi gerekmektedir. Herkesin yalan söylediği bir durumda yalan söylemekten bahsedilemez. Dolayısıyla “her zaman yalan söyle!” maksimini evrenselleştirme imkansız olacağı için yalan söyleyen kimse ahlaklı eyliyor olmayacaktır. Aynı şekilde “her zaman adam öldürmelisin!” maksimi de evrenselleştirilemez. Bu anlamda ahlaki açıdan yanlış olan eylemlerin evrenselleştirilemez olmaları zorunludur. Ahlaksız eylemler kendi kendilerini çürüttükleri için mantıksız eylemlerdir. Bu sebeple “yalan söylemeliyim!”, “adam öldürmeliyim!” türünden kategorik buyruklar olamaz. Bu açıdan bakıldığında Macbeth başından beri ahlaksızca eylemekte ve dolayısıyla giderek daha da ahlaksızlaşmamaktadır.

Diğer taraftan Kant etiğinin sorunlarından bir tanesi ödev çatışmasıdır. Örneğin Macbeth’in bir savaşçı olarak ülkesini korumak, kralına hizmet etmek görevleri vardır. Aynı zamanda adam öldürmemek gibi mutlak bir ödevi de vardır. Bu ödevler birbiriyle çatıştığı için aslında Kant etiği bir kimsenin böyle bir durumda ne yapacağına karar vermesinde pek yardımcı olmaz. Bu sebeple kral adına öldürme eylemini

değerlendirmek problemlidir. Kral olmak için öldürmek ise, bu eylemi Kant etiği içerisinde değerlendirmek açısından problemsizdir çünkü hem bu eylem kişisel çıkarlar söz konusu olduğu için evrenselleştirilemez hem de kategorik buyruğun diğer bir formülasyonu olan “başka insanları hiçbir zaman bir amacın araçları olarak değil, kendi başına amaçlar olarak görmelisin!” formülasyonuna uygun düşmez. Şüphesiz Macbeth kral Duncan’ı ve Banquo’yu tahta geçme amacının gerçekleşmesinde birer araç olarak görmek ve bu sebeple onları öldürmektedir. Macbeth’in savaşta adam öldürme eyleminin, ödevlerin çatışması durumunu doğurduğu için ahlak alanı içerisinde nasıl değerlendirileceği problemlidir ancak Macbeth’in kralı ve Banquo’yu öldürme eyleminin ahlaki olmayan eylemler olduğu açıktır.

Erdem teorisi içerisinde bakacak olursak Macbeth, kendi yaşamı açısından önemli olduğu için doğru duyguların bir sorgulamasını yapıyor gibi görünür ancak bu sorgulamanın akla dayalı bir yargıyı içerdiğini söylemek pek mümkün değildir. Örneğin Macbeth kendi kendine şöyle konuşur: “Yapmakla olup bitseydi bu iş, hemen yapardım, olup biterdi. Döktüğüm kanla akıp gitse her şey, bir vuruşta sonuna varılsa işin, bir anda bu dünyayı olsun kazanırsen, zaman denizinin bir kumsalı olan bu dünyayı öbür dünyayı gözden çıkarır insan. Ama bu işlerin daha burda görülüyor hesabı. Verdiğimiz kanlı dersi alan gelip bize veriyor aldığı dersi. Doğruluğun şaşmaz eli bize sunuyor içine zehir döktüğümüz kupayı. Adam burada, iki katlı güvenlik: Bir kere akrabası ve adamıyım: Ona kötülük etmemem için iki zorlu sebep. Sonra misafirim: değil kendim bıçaklamak, el bıçağına karşı korumam gerek onu. Üstelik bu Duncan, ne iyi yürekli bir insan, ve ne bulunmaz bir kral.” Macbeth hırslarına kapılıp gitmek ile doğru eylemde bulunmak arasında bocalamaktadır. Karısının da yanına gelmesiyle konuşması şöyle devam eder. Öncelikle karısına “kalsın bu iş, gitmeyelim daha ileri. Şana şerefe boğdu beni. Halk arasında, dört bir yanda, öylesine ün saldım ki şimdi, taze taze tadalım bunu, bayatlamadan” demekte, daha sonra “yeter, sus artık! Bir insana yaraşan her şeyi yapmaya varım. Ondan ötesini yaptım mı, insan olmaktan çıkarım” demekte ancak Lady Macbeth’in “daha ileri git şimdi, daha fazla insan olmak istiyorsan” demesinden sonra önce “ya başaramazsak?” diyerek hırslarına yavaş yavaş teslim olmaya başladığını göstermekte ve nihayetinde “sebeup yok onu öldürmem için, beni mahmuzlayan tek şey, kendi yükselme hırslarım... Caymam artık, bitti. Canım kanımla bu işe veriyorum kendimi. Gel gidelim, en tatlı yüzümüzle boyayalım gözünü herkesin. Kalles bir yüreği kalles bir yüz gizlesin. Yalancı bir yüreğin içindekini” demekte ve hırslarına kapılarak doğru eylememeyi seçmektedir. Böylelikle duyguların sorgulaması zaafına yenilmekle sonlanır.

Peki Macbeth tamamen erdemsiz bir kişi midir yoksa sahip olduğu bir takım erdemler onun bir karakter olarak erdemli olmasına yetecek nitelikte ve nicelikte değil midir? Belki de kimi durumlarda belirli erdemlerin ve erdemsizliklerin diğer bazı erdem ve erdemsizliklere göre daha önemli olduğunu söylemek mümkün olabilir. Örneğin bir savaşçının sahip olması gereken cesaret ve sadakat erdemleri onun bir

insan olarak sahip olması gereken cömertlik ve iyilikseverlik erdemlerinden çok daha önemli olmaktadır. Bu durumu kabul edersek toplumsal rollerin erdem listelerini oluşturmada önemli olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Ancak bu açıdan bakmak bile Macbeth'in erdemli yahut erdemsiz olup olmadığına karar vermeye yetmez çünkü Macbeth bir savaşçı olarak sahip olduğu cesaret erdemine kral Duncan'ı öldürürken de sahip gibi görünmektedir. Eksilen ise onun sadakat erdemidir. Diğer taraftan Macbeth'in iyilikseverlik, yardımseverlik yahut cömertlik erdemlerine sahip olup olmadığına dair pek bir ipucu yoktur. Oysa bir insanı erdemli bir insan olarak nitelendirebilmemiz için Aristotelesçi açıdan bu insanın tüm erdemleri birbiriyle uyumlu hale getirmiş olduğunu söylememiz gerekir. Bunu söyleyemiyoruz ancak diğer taraftan Macbeth'in sadakatsiz ve haince davranarak ahlaksızca eylediğini de görüyoruz. Demek ki aslında bir insanın erdemli olmadığını söyleyebilmek için bir durum bile yetebiliyor. Macbeth'in savaşta gösterdiği cesaret erdemini kralı öldürmek için göstermemesi gerekiyor. Savaşta ülkeyi korumak adına gösterilen cesaret ile normal şartlar altında bir insanı öldürmek üzere gösterilen cesaret arasında ahlaki açıdan bir fark görülüyor. Nitekim Aristoteles de sadece ilkinin gerçek cesaret olarak nitelendiriyor.

Cesaret, Aristoteles'te bir karakter erdemidir (Aristoteles'te farklı erdem türleri vardır. Sophia ve phronesis üzerinde temellenen entelektüel düşünme ve eyleme erdemleri ile duygu ve eylemlerle ilgili olan karakter erdemleri vardır). Karakter erdemleri duygu ve eylemlerle ilgilidir. Cesaret erdemi, örneğin, korku duygusunun, korkunç olana verilen tepki eyleminin ve güven duygusunun erdemidir. Cesur bir insan korkunç olandan korkar ancak bu korkuyu doğru bir şekilde ve soylu eylemek adına aklın yönlendirdiği şekilde sürdürür. Bu erdemin amacıdır (*Ethika Nikomakheia*, III, 7, 1115b11-13). Yani cesur insanı aklı yönlendirecektir. Herhangi bir şekilde eylemek soylu eylemek olduğunda korkusunu yenecektir. Diyebiliriz ki her erdemli eylemin güdüsü soylu eylemektir. Cesareti bu şekilde çözümlediğimizde Macbeth'in savaşta gösterdiği cesareti soylu eylemek güdüsüyle göstermiş olduğu için erdemli bir şekilde eylediğini söylemek mümkündür. O savaşın getirdiği korku duygusunu ve savaşın korkunçluğuna verdiği tepkiyi aklın yönlendirmesiyle yani kralına hizmet ederek ülkesini korumak için cesarete çevirmiştir. Diğer taraftan, kralı öldürmek üzere yaptığı plan sırasında hissettiği korku duygusunun ve kralını öldürmek gibi korkunç bir olaya vereceği tepkinin cesarete dönüşürken onu aklının yönlendirerek soylu davrandığı söylenebilir mi? Macbeth'i bu korkunç olayda aklı değil zaafı yönlendirmektedir. Savaştan döndüğünde kahraman olarak nitelendirilen ve ödül olarak kral tarafından kendisine idare etmesi için yeni bir beylik verilen Macbeth'in bunlarla yetinmeyip tahta göz dikmesi, daha fazla güç isteme zayıflığından başka nasıl değerlendirilebilir? İçinde yaşadığı toplumda ihanetin en ağır suç sayıldığını bile bile yıllardır kendisine hizmet ettiği kişinin canını almaya kalkışarak soylu eylememeyi seçmek zayıflık güdüsünden kaynaklanan cesarettir ve dolayısıyla gerçek cesaret değildir. Soylu eylemek erdemli bir eylemdir. Erdem listesini oluşturmak her ne kadar sorunsal olsa da masum

bir insanın canını almanın, kendi çıkarları için adam öldürmenin erdemsizlikler listesinde yer aldığını söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle Macbeth kralı öldürerek erdemsiz bir davranışta bulunmuş ve dolayısıyla soylu bir şekilde eylememiştir.

Yararcılık, mutlak ödev kavramını reddettiği, her eylemi kendi içinde değerlendirdiği ve eylemin niyeti yerine doğurduğu sonuca baktığı için Macbeth'in ahlaklı yahut ahlaksız olup olmadığını belirlemek bu kuram içerisinde daha zor olacaktır. Eylem yararcılığı olarak bilinen klasik yararcılığın ilkesini şöyle tanımlayalım: A gibi herhangi bir eylem A'ya alternatif olacak herhangi başka bir eyleme göre, eğer çoğunluğun mutsuzluğu yerine mutluluğunun gelişmesinde bir denge yaratacak şekilde yardımcı olursa A eylemi ahlaki açıdan doğru bir eylemdir. Bu ilke temel alındığında herhangi bir eylemi değerlendirirken kaçınılmaz olarak bir hesaplama zorluğu yaşanacaktır. Mutluluğu nasıl ölçeceğiz ve bir insanın ya da bazı insanların mutluluğunu ya da mutsuzluğunu diğer başka insanlarınki ile nasıl kıyaslayacağız? Savaşın savaşan toplumlar açısından kimlere ne kadar yarar sağlayacağı, yaratılan mutsuzluğun mutlulukla dengelenip dengelenemeyeceğini belirlemek, klasik yararcılık kuramı içerisinde oldukça güç olacaktır. Macbeth'in kral Duncan'ı ve Banquo'yu öldürmesinin doğurduğu sonuçlar muğlaktır. Macbeth'in niyeti ne olursa olsun sonuç olarak ülkenin başındaki kişiyi öldürerek kendine sağlayacağını düşündüğü mutluluk/yarar yanında tüm ülkenin insanların mutsuzluğu çok daha fazla olacak gibi görünmektedir. Üstelik Macbeth eyleminde çoğunluğun mutluluğunu değil kendi mutluluğunu gözetmektedir. Eser soylu denebilecek sınıfa ait insanlar üzerine kuruludur. Halktan kimseyle neredeyse hiç karşılaşmaz. Bu sebeple burada ölçülecek olan mutluluk bu zümrenin mutluluğudur. Eser Macbeth'in öldürülmesinden hemen sonra tüm soyluların yeni kralı selamlamak adına "yaşasın İskoçya kralı!" demeleri ve yeni kral Malcolm'un onları bekleyen tüm işleri Tanrı'nın izniyle yerine getireceklerini söylediği coşkulu konuşması ile biter. Öldürülen İskoçya kralı Duncan'dan sonra soylular Malcolm'un kral olmasını istemekte ve bunun için uğraş vermektedir. Malcolm'un ne kadar ahlaklı olduğunu sorgulamayı bir kenara koyarsak onun eski kral Duncan'dan çok daha iyi bir kral olması, ülkeyi daha iyi yönetmesi, Duncan'dan daha cesur, iyiliksever olması mümkündür ve eğer bu durum mümkünse Macbeth'in Duncan'ın ölümüne sebebiyet vererek ülkenin geleceği için, halkın daha mutlu olması için ahlaklı eylediğini söylemek olanaklı değil midir? Nitekim klasik yararcılık mutlak ödev kavramını reddettiği için, kralın öldürülmesini tek başına bir durum olarak değerlendirmek zorundadır ve Macbeth'in kralı öldürmesiyle yarattığı mutsuzluğun daha büyük bir mutlulukla dengelendiği yahut dengeleneceği pekala söylenebilir. Üstelik tahta yeni bir kral gelmesinin, o sırada kral olan kişinin ölmesinden başka bir yolu da yoktur. Bu durumda kralı öldürme eylemini A eylemi olarak kabul edersek, A'ya alternatif olacak başka bir eylem yoktur. Bu bağlamda, ülkesi adına savaşarak yani sonuç olarak ülkesini koruyarak ve halkına mutluluk getirerek ahlaklı eyleyen Macbeth, Duncan'ı öldürerek ondan daha iyi krallık yapabilecek bir kralın gelmesi sonucuna

yol açarak ahlaklı eylemiş olabilir. O halde klasik yararcılık açısından baktığımızda, savaşta adam öldürmek ile masum bir insanı öldürmek arasındaki fark, doğrudukları sonuç açısından muğlaktır.

Görülüyor ki Macbeth'in savaşta adam öldürme eylemi "asla adam öldürmemelisin!" kategorik buyruğu açısından ele alındığında ahlaki olmayan bir eylem olurken, "ülkeni koru ve kralına hizmet et" buyruğu açısından ele alındığında bir ödev çatışması doğurduğu için ahlaki olup olmadığı bir sorun oluşturuyor. Diğer taraftan kralı öldürme eylemi Macbeth'in çıkarları söz konusu olduğu ve ödev duygusuyla eylemediği için ahlaki bir eylem olamıyor. Erdem teorisi içerisinde baktığımızda Macbeth'in savaşta adam öldürme eylemi, savaşması ve soylu bir ölümle yüz yüze gelme kaygısı sonucu gösterdiği cesaret doğrultusunda soylu yani erdemli olurken, kralı öldürürken gerçekleştirdiği soylu olmayan eylemi erdemsiz sayılıyor. Yararcı etik açısından ele alındığında ise Macbeth'in her iki eyleminin de doğrudukları ve doğuracakları sonuçları açısından belirsiz oldukları için ahlaki eylemler olup olmadıkları tam olarak belirlenemiyor. Şimdiye kadar Macbeth'i bireysel düzlemde, yaptığı eylemler açısından değerlendirmeye çalıştım. Macbeth'i, içinde yaşadığı toplumun niteliği açısından da değerlendirebiliriz. Bunun için Bergson'un kapalı ahlak kavramından yararlanabiliriz. Böylelikle birey bazında Macbeth'i değerlendirmenin yanısıra, belirli bir toplumun üyesi olan Macbeth'i de değerlendirebiliriz.

II

Macbeth, bireysel kendi ile toplumsal kendi'nin neredeyse özdeş olduğu, yalnızca belirli bir toplum için geçerli olduğundan evrensel geçerliliği olmayan toplumsal değerlerin korunmaya çalışıldığı ve bireyler üzerindeki baskı ile oluşan kapalı toplumların kapalı ahlakını örnekler. İyi ya da doğru davranış, içinde yaşanılan toplumun değerlerine uygun olarak davranma ile ölçülür. Görevini yerine getirme doğru bir davranıştır. Krala hizmet asli görevdir. Yabancı toplumlara karşı kendi toplumunu müdafaa etme davranışı kendi içinde en değerli davranış şeklidir. Bu davranışın aksi toplumdan dışlanma ile sonuçlanır. Krala itaatsizliğin sonucu ölümle cezalandırılır. Nitekim Cawdor beyi Glamis Norveç kralına yardım etmiş ve bunu öğrenen kral Duncan onun hemen öldürülmesini emretmiştir. İtaatsiz davranan birey bir taraftan bu itaatsizliğini sonuna kadar götürmeye çalışırken diğer taraftan içinde bulunduğu topluma ait olmaya devam etmek ister. Suç işleyen kimse, pişmanlık, korku, kendini cezalandırma ve itiraflar şeklinde kendini topluma kabul ettirmeye çabalar. Kapalı ahlak, bireyin uyumlu bir şekilde görevini yerine getirmesi ile mutlak otoritenin baskısı sonucu içinde bulunduğu duruma isyan etmesi arasındaki gerilimi ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, bireysel kendi ile toplumsal kendi'nin özdeşliği ciddi sıkıntılar doğurmaktadır. Bu sıkıntılar iki şekilde kendini gösterir: Diğer toplumlarla savaş ve iç savaş. Birinci açıdan bakıldığında, toplumunun değerlerine sonuna kadar sahip çıkan bireylerin/savaşçıların her durumda savaşmayı göze aldıkları ve bireysel kendi'lerini savaşta gösterdikleri kahramanlıklarla ortaya koyduklarını görürüz. Bu

kahramanlıkları ortaya koyarken savaş zamanında olanı Bergson en güzel şekilde dile getirmiştir: “Öldürme ve yağma, ihanet, sahtekarlık ve yalancılık yalnızca meşru olmuyorlar, aynı zamanda övgüye layık oluyorlar. Savaşçılar, Macbeth’in büyücüleri gibi şöyle haykıracaklardır: Adil olan haindir, ve hain olan adildir.” Ne pahasına olursa olsun kendi toplumunu yabancı güçlere karşı korumak o toplum için kabul edilebilecek en doğru davranıştır. Bu sebeple de “savaş” istisnai bir durumdur. Şöyle der Bergson: “toplum, kendisi tarafından belirlenen ödevlerin ilke olarak insanlığa karşı ödevler olduğunu ama ne yazık ki istisnai durumlarda bu ödevlerin askıya alındığını söyler” (*Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, s. 27-28).

İkinci açıdan bakıldığında savaşçıların yükselme hırslarının onları mahmuzladığı, emrinde olmanın emir vermeyi istemeye kışkırtabildiği, ihanetin yüreklilik ve “daha fazla insan olma” anlamına geldiği anlaşılır. Bu yüzdendir ki Macbeth bir taraftan savaştan döndükten sonra kral Duncan’a “kralıma hizmet boynumun borcu. Bu işin karşılığı kendi içinde. Görevlerimizi kabul etmeniz yeter bize...yaptıklarımız yapılması gereken şeyler sadece” demekte, diğer taraftan, cadıların kehanetlerinin çıkmaya başladığını gördükten ve karısının onu kışkırtmasından sonra “sebeup yok onu öldürmem için, beni mahmuzlayan tek şey, kendi yükselme hırslarım...Caymam artık, bitti” demektedir.

Kapalı ahlak, bireylerin ait oldukları toplumun kural ve değer yargılarına uyum sağlayarak katıksız görev yerine getirdikleri kişisel olmayan baskı ahlakıdır. Kapalı ahlakta, doğa kanunlarına benzer bir şekilde katı gelenek göreneklerden oluşan bir baskı vardır. Bu gelenek görenekler bireye toplumun diğer bireyleri tarafından baskıyla uygulanır. Macbeth’in konu edindiği kral ordusunun sahip olduğu ahlak kapalı bir ahlakıdır. Ordunun katı gelenek ve görenekleri ordunun her bir üyesini bir diğerine baskı yoluyla bağlar. Toplumsal bağlılığı garanti eden, üyeleri bir arada tutan bu adetlerdir. Bu sebeple bu düzene uyum sağlamada başarısız olduğunda bir kimse yalnızca diğer insanlardan değil kendisinden de uzaklaşmış olur. Dolayısıyla birey toplumunun kural ve değer yargılarının baskısını, bunlardan kurtulmaya ya da bunları ihlal etmeye çalıştığında da hisseder. Kısacası kapalı ahlakta baskı unsuru topluma aidiyet anlamına gelmektedir. Macbeth’in delirmeye başlaması aslında kendisini topluma kabul ettirmek için cezalandırması olarak yorumlanabilir. Gerçekleştirdiği eylemin yanlış olduğunu başından beri bilen ancak yükselme hırslarıyla dolan Macbeth delirmeyi bu yanlışını düzeltebilmenin bir yolu olarak görmüştür. İşlediği suçun yarattığı korku onun hayaletler görmesine sebep olur. Karısıyla birlikte misafirlere yemek verdiği bir zamanda Banquo’nun ismini her andığında Banquo’nun hayaleti ona görünür. Böylelikle işlediği suçu unutmaya çalışan Macbeth’e bilinci bu suçunu unutturmamaktadır. Macbeth bu şekilde kendisini cezalandırarak topluma ait olmaya devam etmektedir. Toplumun ona verdiği ceza ise hainlere verilen cezadır. Macbeth öldürülür ve dolayısıyla topluma aidiyeti sonlandırılır. Bu açıdan ele alındığında Macbeth, kapalı ahlakın beraberinde getirdiği sıkıntıları örnekleyen bir eser olarak da okunabilir.

III

Bu bildiride Macbeth'in eylemlerinin bazı etik kuramları içerisinde ve kapalı ahlak kavramı açısından bir değerlendirmesi yapılmıştır. Felsefi problemlere edebi metinler aracılığıyla bakma ve felsefi söylemi edebi metinlere taşımanın yolunu bulma amacıyla örnek olarak Macbeth seçilmiştir. Bu bir felsefe yapma biçimi olarak ele alınmamıştır. Burada amaçlanan felsefi bazı problemlerin örneklerinin edebi metinlerde bulunabileceği ve/veya edebi metinleri okurken felsefeden yararlanılabileceğidir. Örneğin, Bergson'un kapalı ahlak kavramını açıklarken Macbeth'den bahsetmesinin sebebi şüphesiz onun Macbeth'in kapalı ahlaka bir örnek teşkil etmesini düşünmesidir. Benzer örnekler başka bir çok felsefecinin eserlerinde de görülür. Örneğin Nietzsche, Apollos-Dionysosca sanatın yaratıcı gücünü araştırırken Grek tragedyasından yararlanmıştır. Kierkegaard, yaşamsal ikilemleri anlatırken Antigone'yi ve Goethe'nin Clavigo'sundaki Marie Beaumarchais karakterini kullanmıştır. Bu durum felsefeye zenginlik katmaktadır. Diğer taraftan, edebi metinleri okurken felsefeden yararlanmak eğitim açısından da ele alınabilir ve şüphesiz çok öğretici olacaktır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Ethika Nikomakheia*. Çev. Saffet Babür. Ankara : Ayraç Yayınevi, 1997.
- Bergson, H. *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*. Çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı, 2000.
- Bochenski, I. M. *Contemporary European Philosophy*. Translated by Donald Nicholl and Karl Aschenbrenner. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated by H. J. Paton. New York: Harper & Row, 1964.
- Kolakowski, L. *Bergson*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2001.
- Shakespeare, W. *Macbeth*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981.
- Singer, P. (ed.). *Ethics*. Oxford : Oxford University Press, 1994.

TARİH
YAZILARI

Çağın Yükselen Paradigmasının Tarih Öğretimine Yansımaları

Erinç Erdal – Çiğdem Koçoğlu*

Giriş

Günümüz toplumlarının düşünme biçimlerini ve davranışlarını belirleyen dünya görüşü, bakış açısı, modeli; diğer bir ifadeyle çağın yükselen paradigması, her şeyi etkilediği gibi bilimsel düşünceyi, tarih ve öğrenme-öğretme alanında yapılan çalışmaları da etkilemektedir. Bu makalede; bilimsel düşüncedeki değişimin tarih ve öğretme-öğrenme alanına yansımaları tartışılarak bunlara bağlı olarak değişen “tarih öğretimi” konusunda oluşturduğumuz anlamlar sunulmuştur.

Bilimsel Düşüncedeki ve Tarih Anlayışındaki Değişimler

19. yüzyılın bilimsel anlayışı olan, bugün de etkileri devam eden pozitivism; nesnel gerçekliğin, araştırmacıdan bağımsız olarak deneysel süreçlerle incelenebileceği, önceden kestirilebileceği, bilginin keşfedilerek ortaya çıkarılabileceği görüşlerine dayanıyordu ve bu yolla birtakım evrensel doğa yasalarına ulaşmak hedefleniyordu. Bu anlayış doğrultusunda, insan eylemlerinin de doğa olaylarının araştırma yöntemleriyle incelenebileceği görüşü hakimdi. Tarihin bilim olarak kabul görmeye başladığı bu dönemde tarihçiler de pozitivist yöntemlerle nesnel bilgiye ulaşılabilceği görüşünü paylaşıyorlardı. Ayrıca farklı yaklaşımları benimseseler dahi tarihçiler arasında bir diğer ortak nokta, tek çizgili zaman kavramıyla çalışmalarıydı. Başka bir ifadeyle “tarihte bir süreklilik ve yön olduğu, bir tarihler çokluğunun tersine tek bir *tarih* bulunduğu” kabul ediliyordu. Buna ek olarak, pozitivistlere dayalı tarih anlayışı, geçmişte yaşananların değer yargılarından sıyrılarak ve tarafsız biçimde olduğu gibi aktarılması görüşüne dayanıyordu (Iggers, 2000, s.4).

Buna karşın özellikle Alman idealistleri, tarihin dayanağı olan insan eylemlerinin, doğa bilimlerinin pozitivist yaklaşımlarıyla incelenmesinin mümkün olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, doğa bilimlerinin amacı evrensel yasalara ulaşmak iken; insan bilimlerinin amacı tekil olanı anlamak, her olayı kendi biricikliği içinde betimlemektir. Dolayısıyla, insanın doğasına ait olanların, doğa biliminin katı kurallarıyla açıklanamayacağı iddia edilmektedir (Aysever ve Barutça, 2002). Tarihsel/toplumsal gerçekliği konu alan bilimleri, pozitivistlerin kullandığı “toplum

bilimleri-sosyal bilimler” terimini özellikle kullanmayıp “tin bilimleri” adı altında toplayan Dilthey, bu bilimlerin birlik halinde doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını çizmede önemli katkılar sağlamıştır.

“Bir bilimsel yöntem; tekil olayların özgüllükleri ve aralarındaki ayrımları bizzat tekilerde kalarak ve tekilden tekile giderek de araştırabilir, ayrımların derecelerini saptayabilir; yakınlıkları ve benzerlikleri genellemeyle değil, tipisel yoldan ortaya koyabilir. Böyle bir bilimsel yöntem, ayırım ve benzerlikler kadar tek olanla küme, bireyle grup arasındaki ilişkileri, bunlardaki değişimleri anlamlı kılan temel eğilimleri ortaya açıklıkla koyabilir.” (Dilthey, 1999, s. 71)

Bununla beraber, 20. yüzyılda doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerle birlikte pozitif bilim anlayışı değişmeye, bu paradigmanın temel taşları da sarsılmaya başlamıştır. Örneğin; Fizikte Einstein’ın “Görelilik Kuramının” ve Heisenberg’in “belirsizlik ilkesi” etkisiyle bu paradigmanın “nesnellik ilkesi” sorgulanır hale gelmiştir. Schwartz ve Ogilvy’nın belirttiği gibi, günümüzde pozitivist paradigma yerini “pozitivizm ötesi/yorumlayıcı ve akılcılık ötesi” paradigmalara (aynı ölçüde de modern ötesi, yapıcı ötesi, endüstriyel ötesi, kapitalizm ötesi, görgülcülük ötesi paradigmalara) bırakmaktadır(1979, akt. Yıldırım ve Şimşek, 1999). Bilimsel düşüncüyü etkileyen pozitivist ötesi/yorumlayıcı paradigma; gerçeğin öznel olduğu, kendi bağlamından kopararak incelenemeyeceği ve bilginin ancak yorumlanarak oluşturulabileceği görüşüne dayalıdır. Ayrıca, bu paradigmanın etkisiyle, bilimsel araştırmalar yoluyla ulaşılmaya çalışılan “evrensel doğa yasaları” yerine, “duruma özgü bulgulara” ulaşılabileceği ve “önceden kestirilemezlik” görüşleri savunulmaktadır. Bilimsel düşüncüyü etkileyen pozitivist ve pozitivist ötesi paradigmaların temel nitelikleri Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Düşüşteki Ve Yükselen Paradigmanın Temel Nitelikleri

Pozitivist/Akılcı paradigma	Pozitivizm ötesi/yorumlayıcı paradigma
Mekanik dünya görüşü	Holografik dünya görüşü
Önceden kestirilebilirlik	Önceden kestirilemezlik
Genellenebilirlik	Durumsallık
Evrensellik	Özne merkezli
Nesnel gerçeklik	Öznel gerçeklik
Büyük söylemler büyük kuramlar, tek doğru	Çoğulcu
Mükemmel bilgi	Eksik(partial) bilgi
Nesnelleştirme	Görüş açısı
İndirgeme	Bütünsellik (holistic)
Ölçme	Katılım (yorumlama)
Nicelleştirme	Nitelleştirme
Evrensel yasalar	Duruma özgü bulgular
Değer-katıksız sonuçlar	Değer-katkılı(value-laden) sonuçlar
Deneysel süreçler	Katılım temelli süreçler
Bilgi keşfedilir, ortaya çıkarılır	Bilgi yorumlanır ve oluşturulur(constructed)

Glenc ve Peshkin (1992, akt. Yıldırım ve Şimşek, 1999)

Yükselen bilimsel anlayışı -pozitivizm ötesi paradigmanın- paralelinde, 20. yüzyılda, özellikle Annales ekolünün büyük katkılarıyla tarih anlayışı değişmekte ve tarihçi artık Guy Dhoquois'in deyişiyle (Akt. Carr ve Fontana, 1992, s.28), "tüm ideoloji şemaları karşısında sağır kalan, arşivler içinden körü körüne kendisine bir çıkış yolu kazmaya uğraşan yaşlı köstebek" olmaktan çıkıp, insanların ve içinde yaşadığı toplumun sorunlarını kendine kaygı edinerek çözmeye çalışan bir bilim adamı halini almaktadır. Tarihsel olaylar bir kez meydana geldiğinden, yani kendini tekrar etmediğinden dolayı her tarihsel olay kendi özel koşulu bağlamında değerlendirilir. Bundan dolayı, tarihsel olayların akışına dair yasalar üretmek de söz konusu olamaz (Özlem, 1994). Bunun yanında; tarihi olaylar arasında doğrusaldan öte çok boyutlu bağıntılar, tarihçinin yorumuna bağlı olarak kurulmaya çalışılır. Bu bağlamda olaylar arasında belli yasalar doğrultusunda zorunlu "nedensellik ilişkileri" söz konusu değildir (Aysevener ve Barutça, 2003).

Tarih, geçmişi inceleyen bir bilim dalıdır. Ancak tarih, geçmiş değildir. Jenkins (1997), geçmişin bize daima anlatımlar olarak sunulduğunu ve bizim geçmişi sadece bu anlatımlar aracılığıyla öğrenebileceğimizi ileri sürmektedir. Ancak yaşanmış olayları tekrar gözlemlene olanağımız olmadığından bu anlatımların gerçek yaşantılara karşılık gelip gelmediklerini, onlardan bağımsız olarak bilemeyiz. Dolayısıyla, öğrendiğimiz tarihi, tarihçilerin yaptıkları araştırmalar sonucu kendi görüş ve yorumlarını katarak bize sundukları bilgiler oluşturur. Çünkü tarihçi, veriler içinden kendisine göre temel önem taşıyan sorunlara ya da görüşlere bir yorum getirebilmek için, yine kendisi için anlamlı olanlarını seçer. Bu seçimi de, olgular arasından kişisel görüşleri ve içinde bulunduğu toplumun gerçekleri doğrultusunda yapar (Carr, 1996). Becker da (Akt. Dilek, 2001) tarihçinin konu ve araç gereç seçiminde, konunun organizasyonunda ve sunuşunda ve kaçınılmaz olarak konunun yorumunda önyargılar olduğunu dile getirmektedir. Collingwood (Aysevener, 2001) ise, "soru ve yanıt" mantığından yola çıkarak her tarihsel olgunun her yeni dönemde günün koşullarına ve gereksinimlerine göre yeniden sorgulanmayı gerektirdiğini ileri sürmektedir. Bu yüzden tarihsel bilgi, her yeni dönem ve sorgulama, tarihsel bilgimizin yeniden gözden geçirilip oluşturulmasına olanak tanıdığından, sürekli bir sorgulama süreci içinde elde edilen ve yenilenen bir bilgi olarak karşımıza çıkar. Böylelikle, geleneksel yaklaşımlarda tarihçinin nesnel biçimde tarihsel gerçekliği olduğu şekliyle aktarabileceği görüşü yıkılarak, olguların seçiminde ve birbiriyle ilişkilendirilmesinde tarihçinin ön planda olduğu görüşü kabul görmeye başlamıştır.

Tarih yazımında olgulardan çok, tarihçinin başat olması, tarihsel araştırma yöntemlerinin kendine özgü nitelikleriyle açıklanabilir. Tarihsel bilgi toplama sürecinde gözlem ve deney yoluyla olaylar tekrar tekrar incelenemediğinden dolayı tarihsel anlatımlarda farklı bakış açıları ortaya çıkar. Tosh (1997) bunun öncelikli nedeninin tarihçilerin çalışmalarında, kendilerinden öncekilerin yazdıklarından ve ulaştıkları çıkarımlardan bir şekilde etkilenmeleri olduğunu ileri sürmektedir.

Bunun yanında; birincil kaynakların güvenilirliği ve tarafsızlığı da ayrı bir tartışma konusudur. Bu kaynakların yaratıcıları yine insan olduğundan içerdikleri bilgiler kendi döneminin ve toplumunun değer yargılarını, düşünüş biçimlerini yansıtacaktır. Dolayısıyla bu kaynakların sunduğu bilgilerin nesnelliğinin ve güvenilirliğinin, tarihçi tarafından sorgulanması gerekir. Ayrıca bu kaynaklar, geçmişe ait gerçekliğin ancak bir bölümünü yansıtır. İncelenen döneme ilişkin daha ortaya çıkarılmamış veya siyasi nedenlerle kasıtlı olarak yok edilmiş pek çok kanıt, geçmişin tüm resmini görmemizi engeller. Tarihçi de “geçmişin parçalı izleri”ni kendi çağının paradigmalarından yola çıkarak birleştirmeye çalışır. Başka bir deyişle, kaçınılmaz olarak bugünün gözlüklerini takan tarihçi, incelediği tarihsel olguyu o dönemin koşullarında incelemeye çalışır. Carr (1996, s. 54) da benzer şekilde, “hem tarihin hem de toplumun bir ürünü olan tarihçinin” birebir dönemin koşulları bağlamında düşünebilmesinin söz konusu olmadığını ifade etmektedir.

Tarihin, yukarda söz edilen tüm bu kendi özgü nitelikleri, farklı tarihsel anlatımların ortaya çıkmasına neden olur. Bu süreçte etkin olan tarihçi olguların seçilmesini, yorumlanmasını ve yeniden kurulma sürecini yönetir. Collingwood’un (1990, s. 275) da belirttiği gibi tarih, “geçmişin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılması”dır. Carr ve Fontana’ya göre (1992), tarihsel bir gerçekliğe yönelik bu denli birbirinden farklı, çelişen yorumların olmasının nedeni, her bir tarihçinin aynı sürecin değişik yönlerini anlatmasıdır. Başka bir ifadeyle, tarihçiler olayların nedenlerine yönelik yorumlarını belirtirken bütünü değişik boyutlarıyla ele alırlar. Dolayısıyla bu görüşler birbirinin zıddı değil, tamamlayıcıdır. Örneğin, 1876’dan itibaren 30 yıl mutlak hüküm süren Sultan II. Abdülhamit’in hükümdarlığı büyük bir tartışma konusu olmuştur. 19. yüzyıl Avrupa tarihçileri onu kan dökücü ve gerici bir hükümdar olarak görüyordu. Türk tarihçilerinin bir kısmı da benzer şekilde onun dönemini, imparatorluğun ilerlemesini durduran istibdat dönemi olarak görmektedir. Diğer bir kısmı ise, onun saltanat döneminin Tanzimat’ın bir devamını, hatta doruğunu simgelediğini; özellikle eğitim alanında yapılan reformların yararlarını vurgulayan farklı bir tablo çizmektedir. Her iki görüş de doğrudur, ancak ikisi de işin sadece bir yönünü anlatmaktadır.

Görüldüğü üzere; tarih yazıcısından ve yazıldığı dönemden bağımsız bir tarih yoktur. Bu durum da geleneksel-pozitivist tarih tasarımlarını sarsıntıya uğratmış ve yeni bir tarih yazıcılığının doğmasını sağlamıştır. Doğa bilimleriyle toplum biliminin ortak bir yöntemle sahip olamayacaklarının ve toplum bilimleri için farklı bir yöntemle gereksinim olduğunun ileri sürülmesiyle “anlama”, özellikle hermeneutik (yorumbilgisi) ortaya çıkmıştır (Aysevener ve Barutça, 2003).

Tarih Biliminde Yeni Yöntem Arayışı

Hermeneutik, pozitivizmin büyüyen entelektüel egemenliğine ve gerçek bilgi olarak tanımlanan şeyin modelini ve ölçütlerini yalnızca doğa bilimlerinin sağladığını iddia eden bilimcilik tipine karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Hermeneutik geleneğin önemli temsilcilerinden Friedrich Ast'ın (1990; Akt. Aysevener ve Barutça, 2003) geçmişteki insan eylemlerini anlamanın yolunu bütüncü bir yaklaşımla dönemin bütün tinsel yapısını anlamaya bağlaması, hermeneutiğin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Özellikle Dilthey, doğanın bizim meydana getirdiğimiz bir şey olmadığını; tinsel dünyanın ise insanın isteme, arzulama, heyecan, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer verme vb. özellikleriyle bizzat kendisinin oluşturduğu bir dünya olduğunu ve bu nedenle, ancak öznenin iç deneyimde tanıdığı kendi niteliklerini harekete geçirerek kavrayabileceği bir nesne alanı olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşünceden hareketle tinsel bilginin kendine özgü konusunu, amaçlarını ve yöntemlerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Tin bilimlerinin temellendirilmesi bağlamında bu gereksinimi gidermesi açısından, yazılı eserlerin açılanması sanatı olarak tanımladığı hermeneutiğin temel öge olduğunu ifade etmiştir (Dilthey, 1999).

İnsana ilişkin gerçekliğin doğabilimsel yöntemlerle açıklamanayacağı düşüncesine yeni bir bakış açısı geliştiren Collingwood, doğa bilimlerindeki nedenselliğe değil, amaçlılığa dayalı bir tarih anlayışını savunmaktadır. Geçmişte yaşamış birinin düşüncelerinin hangi koşullar altında bilinebileceği sorusuna yanıt arar ve geçmişin ancak, tarihsel verilere dayanılarak bir keşif süreciyle aydınlatılabileceği sonucuna ulaşır. Collingwood, keşif; düşüncelerin yeniden canlandırılması anlamında kullanmakta ve düşünceler asla yok olmadıkları için tarih bilgisinin tarihçinin, incelediği tarihsel öznenin düşüncelerini, kendi zihninde yeniden canlandırılması olduğunu ileri sürmektedir. Başka bir deyişle; tarihçi, ancak metnin yazarının düşüncelerini anlayarak soruyu kavrayıp geçmişe yolculuk yapabilir. Collingwood da, Dilthey (1999) gibi, tarihçinin geçmişteki bir kişinin düşüncelerini canlandırabilmesi için kendisini o kişinin yerine koyması, onunla empati kurması gerektiğini düşünmektedir. Ancak, nesnellik kaygısından tam anlamıyla sıyrılamayan Collingwood; tarihçinin empati kurmasının, bu düşünce üzerinde herhangi bir yorum yapmayı olanaksızlaştıracak ölçüde o kişinin düşüncelerini doğrudan kavraması demek olduğunu ileri sürmektedir (Aysevener, 2001).

20. yüzyılda sosyal bilimlerin düşünsel temellerinin belirlenmesinde giderek önem kazanan hermeneutiğin alanı fenomenolojik gelenek içinde uğraşan diğer düşünürler, H.G. Gadamer ve Paul Ricoeur tarafından kapsamı daha da genişletilmiştir. Gadamer'e (Akt. Özlem, 2003) göre, sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı ortaya çıkarmayı amaçlayan hermeneutik etkinliği, başka dünyaya ait anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. Hermeneutikte amaç, görünürdeki anlamın ardında yattığı

varsayılan esas anlamı ortaya çıkarmak, bu anlamı “yeniden okumak”tır. Çünkü insan yaratımı eserler, doğal veriler halinde değildirler, dolayısıyla saf fiziksel-nesnel bir bakış açısı içinde anlaşılabilirler. İnsan eserleri kendi anlam ve amacına sahip olduğundan, bu anlamları yeniden tanımak ve ortaya çıkarmak özel bir bilimsel görev olarak ortaya çıkar (Rothacker, 1995).

Metin yorumlama metodolojisinin, genel olarak insan bilimlerinde yorum için ne ölçüde bir paradigma olarak kullanılabileceği sorusuna yanıt arayan Ricoeur (1990), sözlü söylemle yazılı söylemi birbirinden ayırarak, yazılı söylemde yazarın kastettiği ile metnin anlamının, başka bir deyişle; anlam ile amacın ayrıştığını ifade etmektedir. Böylelikle metnin söylediği şey, yazarın söylemek istemiş olduğu şeyden daha önemli hale gelmiştir. Dolayısıyla bir metni doğru anlama, yazarın varsayılan niyetini anlamının veya ona katılmanın ötesinde bir şeydir. Ricoeur, metnin bilimselliğinin “hermeneutik daire” kuramı aracılığıyla sağlanabileceğinden söz eder. Burada kastedilen yorumların kendi kendilerini doğrulaması değil, yarışan yorumlar arasındaki çatışmadır. Başka bir deyişle; bir yorumun sadece olası değil, başka yorumlardan daha olası olması gerektiği vurgulanmaktadır. Gadamer ise “hermeneutik daire” kuramının önemini vurgulayarak yorumcu ile metnini bir süreç bütünlüğü içinde birliğe kavuşturan ve içeriksel olarak tamamlanan bir daire olarak tanımlar. O’na göre “anlama”, her zaman bir ön anlamayı, o da yorumcunun içinde yaşadığı ve önyargılarını biçimlendiren bir geleneği gerektirir. Bu nedenle; başkalarıyla her karşı karşıya geliş, kişiyi kendi önyargılarından sıyrılması demektir. Burada ötekinin anlam iddiasında içkin tutarlılığın görülebilmesi söz konusudur (Gadamer, 1990).

Gerçekliğin bilgisine ulaşabilmek için sağlam bir yöntem arayışı içinde olmayan Gadamer’e göre, gerçekliğin bilgisinin anlamaya dayanması yeterlidir. Bir metni anlamak, bugünün ufkuyla geçmişin ufku arasında diyalektik bir ilişki kurmaktır. Gerçek bir tarihsel anlama ise ancak soru-yanıt aracılığıyla gerçekleşir. Tarihçi sorular sorarak metne yönelir ve metin aracılığıyla geçmişle bir bağlantı kurar. Sorular, yorumcuya kendi sınırlarının ve bilgisinin kısa ömürlü olduğunu fark ettirir. Bunun nedeni ise, anlamın “bağlamsal yönü” olmasıdır. Dolayısıyla, tarihsel metin farklı yorumların birden fazlasını destekleyebilir. Bu da bir metnin anlamının yazarın niyetlerinin ötesinde, özneler üstü bir yapısı olan dil aracılığıyla gerçekleştiğinin göstergesidir (Akt. Aysevener, 2001). Ancak dilin ortak kavranılışı, yorumların ortak bir paydaya alınabilmesini sağlar. Çünkü dil geleneğin taşıyıcısıdır ve gelenek içinde ortaya çıkan her değer, dil içinde anlaşılabilir (Aysevener ve Barutça, 2003).

Görüldüğü gibi, “Yeni tarih yaklaşımını benimseyenlerin amacı, gerçekliği birebir temsil eden önermelerle geçmişte aktarmak değil, ancak önermelerin dayandığı özneler temellerin ve tarihin bilgisinin göreceliğinin farkında olunmasını sağlamaktır.” (Aysevener ve Barutça, 2003, s. 122). Söz konusu yeni tarih anlayışı,

günümüz tarih öğretimine de yansımıştır. Çağdaş öğrenme kuramlarından yapıcılığa (constructivism) dayalı olarak yapılandırılan öğrenme çevreleri bu yeni tarih anlayışına dayalı tarih öğretimini gerçekleştirmeye olanak sağlamaktadır. Ülkemizdeki tarih öğretiminin de, çağımıza uygun olarak, bu yeni tarih anlayışı ve öğretme-öğrenme alanındaki değişimler çerçevesinde temellendirilmesi gerektiği söylenebilir.

Öğretme-Öğrenme Alanındaki Değişimler

Her çağın bilimsel anlayışı doğal olarak öğretme-öğrenme alanına da yansımış ve buna bağlı olarak da yeni bakış açıları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda pozitivist bilim anlayışı öğretme-öğrenme alanına nesnelci, pozitivist ötesi anlayış ise yapıcı bakış açısı olarak yansımıştır. Bu bölümde, bu iki bakış açısı ve üzerinde durularak özellikle çağımızda, eğitim alanında, giderek popüler hale gelen yapıcılığın, felsefi temelleri ve öğretime yansımaları sunulmuştur.

19. yüzyılda insan davranışları pozitivist paradigmanın özüne uygun olarak nedensellik (A B'ye neden olur) ilkesinden yola çıkarak, kontrol edilebilir laboratuvar koşullarında, insana ait olguları bağımlı ve bağımsız değişken olarak ayırarak, genellikle niceliksel yöntemler kullanarak incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, bu incelemeleri yaparken araştırmacılar, deneyinden kendini soyutlayarak evrensel yasalara ulaşmaya çalışmıştır. Bu anlayış sonucunda; öğrenme alanında davranışçı ve bilişselci öğrenme kuramları ortaya çıkmıştır. Davranışçı ve bilişselci öğrenme kuramlarının dayandığı epistemolojik görüş “nesnelcilik” olduğu için bu anlayışlar “nesnelci anlayış” olarak da adlandırılmaktadır. Bilginin bireyden bağımsız olarak dış dünyada varolduğunu kabul eden **nesnelci** anlayışa göre **öğrenme**; nesnel gerçeğin özümsemesi (Johansen, 1991); **öğretme** ise, nesnelci anlayışa dayalı bilgilerin, öğretmenler tarafından, öğrencilere “aktarılmaya” çalışılması sürecidir.

Davranışçı anlayışa dayalı, öğrenme; bireyin davranışındaki gözlemlenebilir değişimdir (Gropher, 1987 ve Jonassen, 1991; Akt: Deryakulu, 2000) ve uyarıcı ile tepki arasındaki ilişki pekiştirildiğinde veya azaltıldığında oluşur. Bu görüş 20. yüzyılın ilkyarısında geliştirilmiş ve daha çok suni laboratuvar ortamlarında hayvan öğrenmeleri üzerine kurulmuştur. Pavlov, Watson, Thorndike, Guthrie ve Skinner bu görüşün temsilcileridir. Davranışçılara göre; öğrenenin rolü, nesnel gerçekliğe dayalı, bilen kişiden bağımsız olarak bilgiyi almak veya istedik davranışı pasif olarak edinmektir. Öğretenin rolü ise hedef-davranışları belirlemek, davranışı yönlendirecek ipuçları vermek, istenen davranışı pekiştirmek ve istenmeyeniyi söndürmektir. **Davranışçılığa dayalı yapılan öğretim**; nesnel gerçekliğe dayalı bilgilerin küçük birimler halinde, adım adım, kolaydan zora doğru, tümevarımcı bir yaklaşımla öğrenenlere öğretmenler tarafından aktarılması gerektiği inancını taşımaktadır. Davranışçıların temel aldığı insan modeli pasif ve dıştan biçimlendirilebilen bir insan modelidir. Bu görüşü temel alan öğretme-öğrenme kuramlarında pozitivist paradigmanın etkileri görülmektedir. Pavlov'un koşullanma deneyi sonucunda

bulduğu ilkeleri insan öğrenmelerine genellemesi (genellenebilirlik) ya da öğrenmeyi yalnızca bireyin davranışlarındaki gözlemlenebilir değişimler olarak tanımlanması (indirgeme), bilginin niteliğinin bireyden bağımsız(değer-katkısız), nesnel olması pozitivist paradigmanın etkisinin birkaç örneğidir.

Bilişselci anlayışa göre öğrenme ise, öğrenenin yeni bir bilgiyi uzun süreli belleğine yerleştirmesi temeline dayanır. Bu görüş, özellikle 1950-1970'li yıllar arasında geliştirilmiş ve suni laboratuvar ortamlarında daha çok insanın öğrenmeleri üzerine kurulmuştur. Bruner ve Piaget bu görüşün temsilcilerindendir. Bilişselcilere göre, öğrenenin rolü nesnel gerçekliğe dayalı öğretmen tarafından organize edilen bilgileri kısa dönemli bellekte işleme ve uzun süreli belleğe aktarmadır. **Bilişselciliğe dayalı yapılan öğretimde**, bilgi nesnel gerçekliğe dayalı olmasına rağmen, algılamının bilen kişinin önbilgisiyle ilişkili olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada, bilişselciliğe göre öğrenenin, kendi öğrenmesinde “yarı etkin” olduğu söylenebilir. Öğretmenin rolü ise yeni bilgiyi organize etme, mevcut bilgiyle ilişkilendirme ve öğrencinin dikkatini, bilgiyi kodlamasını hatırlamasını sağlayıcı genellikle tümevarımcı biçimde etkinlikler yaptırmaktır. Bilişselcilere göre; bilgi direkt olarak öğretenden öğrenene iletilebilen yararlı bir şeydir. Bu bilgilere dayalı olarak bilişselcilerin temel aldığı insan modeli ise dıştan gelen uyarıcıya pasif bir tepki gösteren insandan, açık ve aktif bir sistem olarak algılanan insana yönelmiştir. Ayrıca bilişsel kurama dayalı öğretim uygulamaları konusunda da nesnel bir gerçeğin olduğu inancı bulunmaktadır.

Buna karşın, günümüzde yükselen Pozitivizm ötesi paradigmaya göre ise; sosyal, insana ait ve hatta doğal ve fizikteki olayları bağımlı ve bağımsız diye ayırmak olası değildir, çünkü “her şey” bir diğerinin içinde, her şey birbiri ile ilintilidir. Ayrıca olay ve olgulara ilişkin katı kurallar ve genellemeler oluşturulamaz , ancak ortama göre çeşitlilik gösteren betimlemeler ortaya konabilir, diğer bir ifadeyle, bilginin örgütlenmesi ve sunulmasında tek, en doğru bir biçim yoktur (Yıldırım ve Şimşek, 1999, s.10). Bununla beraber, “nesnellikten” çok “çoklu bakış açısı (çokperspektiflilik)” ön plana çıkarmaktadır. Bu yeni paradigmanın öğretme-öğrenme alanına yansımaları ise **yapıcılık (constructivism)** olarak adlandırılmaktadır. Yapıcılıkta, tek bir nesnel gerçeklik yoktur, anlam bireyin deneyimleri ışığında yine birey tarafından içsel olarak yapılandırılır. Herhangi bir olay ya da olgu ile ilgili bir çok anlam ve bakış açısı vardır (Duffy ve Jonassen 1991). Her bireyin geçmiş deneyimleri, inançları, algıları farklı olacaktır. Öğrenciler bilgiyi dış dünyadan alıp, olduğu gibi belleklerine transfer etmezler, bunun tersine dünya etkileşimlerine, geçmiş deneyimlerine dayalı olarak kendi anlam ve yorumlarını yaratırlar (Cunningham, 1991). Öyleyse, **yapıcı kurama göre öğrenme**, öğrencinin duyu organları aracılığıyla dış dünyadan algıladığı belli bir nesne, olay, olgu, ya da kavrama ilişkin zihninde kendi gerçeğini (bilgilerini) yapılandırması ya da en azından önceki deneyimlerine dayalı olarak gerçeği yorumlaması sürecidir (Jonassen, 1994; Akt: Deryakulu, 2000). Öğrenciler başkalarının ve kendilerinin deneyimleri ışığında

ne yapıyor olduklarını, ne yaptıklarını, neye inandıklarını, kullandıkları düşünme süreçlerini irdeleyerek öğrenirler. *“Öğrenenlerin kendi öğrenmelerini kontrol etmesi”* yapıcılığın özünü oluşturur (Brooks ve Brooks, 1999). Yapıcılığa göre öğrenme, aktif bir süreçtir. Bilgi empoze edilebilir, fakat anlama gerçekleşmeyebilir. Bu anlayışın savunana göre **öğretme**, öğrenmenin kolaylaştırılması, öğrenme işinde öğrenciye dış dünyaya ilişkin kendi bireysel bilgi, anlam ya da yorumlarını yapılandırması için yardım edilmesi süreci olarak görülmektedir (Biggs, 1989, Merrill, Li ve Jones, 1990; Jonassen, 1991; Akt: Deryakulu, 2000). Yapıcılıkta öğretim, davranışçı ve bilişselcilikteki gibi önceden belirlenmiş içeriğin doğrudan aktarılması değildir. Çünkü yapıcı görüşü savunanlar, bilginin ve doğruların insan zihninin dışında var olmadığına inanmaktadırlar (Duffy ve Jonassen, 1991; Tam, 2000). Göreceli olan bu bilgiler birey ancak kendi zihninde yapılandırabilir.

Aslında yapıcılığın dayalı olduğu felsefi görüş, yıllardan beri vardır ve pek çok filozof, antropolog ve eğitimci tarafından tartışılmakta ve araştırılmaktadır. Yapıcı görüşün orijininin, 18.yy'da yaşamış Giambattista Vico'nun düşüncesi olduğu düşünülmektedir. Bu görüş, 20. yy'ın başında William James ve John Dewey gibi Amerikan pragmatistlerinin ve 20. yy'ın sonlarında bilişsel ve sosyal psikolojinin büyük isimlerinden F.C. Barlett, Jean Piaget ve L.S. Vygotsky' nin çalışmalarıyla gelişmiştir. (Moniandy, 2000).

Yapıcı öğrenme kuramı psikoloji, felsefe ve antropolojideki çalışmalara dayalı bir kuramdır ve yapıcılığı benimseyenlerin görüşleri ve bu kurama ilişkin temel anlayış birkaç başlık altında şu şekilde özetlenebilir (Jonassen ve arkadaşları, 1999):

- Bilgi öğrenen tarafından kendi zihninde yapılandırılır, öğretmenler bildiklerini öğrenenlere transfer edemez.
- Bilgiyi yapılandırma etkinlikler sonucunda meydana gelir, böylece bilgi etkinliklerin içerisine yerleştirilir.
- Bilgi öğrenmenin olduğu bağlamla iç içe geçmiştir ve öğrenene bir bağlam içerisinde sunulur.
- Anlam öğrenenin zihnindedir ve kişiye özeldir.
- Tek bir mutlak gerçeklik yoktur, bireysel bakış açılarının kişilerde oluşturduğu çoklu gerçeklik vardır.
- Sorular, problemler, çelişkili durumlar, mantıksal tutarsızlıklar, bilme isteği ve ihtiyacı, öğrenende sorunu sahiplenme ve merak duygusu uyandırarak bilgi (anlam) yapılandırma sürecini başlatır.
- Bilgiyi yapılandırma süreci, öğrenen tarafından öğrenilen şey açık bir şekilde ifade edildiğinde ve öğrenilen şeyin sunumu veya açıklanması yapıldığında gerçekleşir.

- h) Bilgi (anlam) başkalarıyla paylaşılabılır, böylelikle anlam yapılandırılması meydana gelebilir.
- i) Bilgi yapılandırma ve düşünme süreci, kültür ve toplumdan etkilenir.

Görüldüğü gibi, yapıcı öğrenme çevrelerinde bilginin algılanması, işlenmesi, yorumlanması ya da yeniden üretiminde öğrenci tam söz sahibidir. Nitekim, bu durum, bilginin doğasının bir gereğidir. Böylece öğrenciler, tek ve mutlak doğrulardan çoklu ve öznel gerçeğe geçiş yapabilmektedirler. Bunun doğal sonucu olarak da; öğrencilerin, çeşitli kaynaklardan araştırmalarına, tartışmalarına, eleştirel ve yaratıcı düşünceler ortaya koymalarına olanak sağlanmış olur (Deryakulu, 2000). Öyleyse, tarih öğretimi yapıcılığa dayalı olarak yapılandırıldığında, öğrencilerin bir tarihçi gibi geçmişe ait bilgileri işlemeleri, yorumlamaları ve yeniden üretilmeleri desteklenmiş olur. Böylelikle öğrencilerin tarihi bilginin göreceliğinin farkına varmaları sağlanarak onların tarihsel düşünme becerileri geliştirilebilir.

Yapıcılığa Dayalı Tarih Öğretimi

Çağdaş öğrenme çevrelerinde tarih öğretimi yapıcılığa dayalı olarak yapılandırılmaktadır. Yapıcılığa dayalı tarih öğretimi yaklaşımını benimseyenlerin amacı, tarihteki gerçekleri birebir temsil eden önermelerle geçmiş öğrencilere aktarmak değil, bu önermelerin dayandığı öznel temellerin ve tarihin bilgisinin göreceliğinin farkında olunmasını sağlamaktır. Başka bir deyişle, öğrencilerin tarihsel düşünme becerilerini geliştirmektir. Tarih öğretiminin düşünmeksizin ezberlemekten öteye geçebilmesi için, öğretmenlerin öğrencilere nasıl tarihçi gibi çalışılacağını öğretmesi gerekir (Korbin ve Abbot, 1993). Tarihçiler gibi çalışmak için, öğrencilerin etkili bir dizi karmaşık beceri ve tutumları, kabul ve kontrol etmeleri, diğer bir ifadeyle; tarihsel düşünme becerilerine sahip olmaları gerekir. Bu beceri ise;

- öğrencilerin sorular üretmelerini,
- yanıtlarını destekleyecek sağlam kanıtları sıralamalarını,
- kitaplarında sunulan bilgilerin ötesine geçerek tarihi kayıtları incelemelerini,
- belgeleri, dergileri, günlükleri, tarihi yerleri, sanat eserlerini, tarihi buluntuları ve geçmişe ait diğer kanıtları göz önünde bulundurmalarını,
- yaratıldıkları dönemin koşullarını dikkate alarak bu kayıtları incelemelerini,
- zamanın olaylarını çoklu bakış açıları ile karşılaştırmalarını gerektirmektedir (NCHS, 1996).

Nesnelciliğe dayalı tarih öğretiminde ise, genelde tek bir ders kitabının ana kaynak olarak kullanılması ve öğrencilerin de kitaptaki yorumları tek doğru olarak kabul etmesi söz konusudur. Ancak sadece tek bir kitabın anlatımının okunmasıyla

bilginin yoruma dayalı olan yapısının görülmesi mümkün değildir. Öğrencilerin, metnin yorumsal yapısını ve bütün yorumların göreceliğini kavrayabilmeleri, ancak değişik yazarların olguları nasıl biçimlendirdiğini görmeleri ile mümkündür. Bu nedenle yapıcılığı savunan eğitimciler, tarih öğretiminin büyük ölçüde öğrencilerin, çeşitli tür metin ve belgelerin kullanıldığı karmaşık ve çatışan konuları anlamlandırma becerisine dayanması gerektiğini ileri sürmektedirler (Rouet, Britt, Mason, Perfetti, 1996). Çünkü bir tek ders kitabıyla öğrencilere tarihçilerin neler yaptığını veya tarih konusunda eleştirel düşünmelerini öğretmek oldukça zordur. Bu zorluk çoğunlukla, çelişen bilgileri yansıtmayan tarih ders kitaplarının geleneksel biçiminden kaynaklanmaktadır. Öğrencilerin, birtakım belgelerdeki içeriği tek bir anlatımda birleştirmeleri oldukça güçtür; belgelerdeki bilgileri dikkatlice seçmeleri ve bunu belgenin yazarı, belgenin türü ve belgenin aynı konudaki diğer belgelerle olan ilişkisi bağlamında değerlendirmeleri gerekir. Dolayısıyla, kendi anlatımlarını yapılandırmaya ek olarak, tarihsel bir problem üzerine çalışan bir öğrenci farklı metinlerdeki anlatımları incelemeli ve tutarsız ve çelişik bilgileri analiz etmelidir.

Ayrıca, yapıcı kuram temelinde tarih derslerinde farklı metinlerin kullanımı; öğrencilerin, tarihin farklı gruplar tarafından farklı zaman dilimlerindeki sosyo-kültürel ve politik koşulların bir sonucu olarak farklı şekilde yorumlandığını algılamalarını sağlar. Öğrencilere belirli bir olay hakkında farklı bakış açıları sağlamak, o olayda daha ayrıntılı ve zengin bir anlayış yapılandırmalarında yardımcı olması açısından önemlidir. Çok yönlü metinlerin kullanımı, öğrencilerin farklı metinlerdeki bilgiler arasında bağlar kurmalarını destekler. Bu bilgi ve bağlar, öğretmen veya kitap yazarı tarafından değil; öğrenciler tarafından kurulduğundan daha iyi hatırlanır. Çok yönlü metinleri, özellikle çelişen yorumları okuyan öğrenciler, tarihe, bir tarihçinin yapılandırması gibi bakmaya başlayacaklardır. Öğrencilerin çok yönlü ve çelişen metinler üzerinde düşünme stratejileri geliştirmeleri; onların tarihi, bir tarihçi gibi okumalarına yardım edeceğinden oldukça önemlidir (Hynd, 1999). Bu bağlamda yukarıda belirtildiği gibi, yapıcılığa dayalı tarih öğretiminin öncelikli hedefinin öğrencilere; tarihçi gibi araştırma yapmak için kaynaklara ulaşma, ulaşılan bilgileri eleştiri süzgeçlerinden geçirme gibi sahip olunması gereken beceriler olan *tarihsel düşünme becerilerini* öğretmek olduğu söylenebilir.

Farklı metinlerin kullanımına ek olarak, tarih öğretimi için reform önerilerinde bulunan araştırmacılar, giderek sınıfta birincil kaynakların kullanımının gerekli olduğunu savunmaktadırlar. Çünkü öğretimin ana hedefi, tarihteki bilgi iddialarının temelini anlamak olmalıdır. Yine Mayer'e (1999) göre, öğretmenlerin öğrencilerine tarihsel çözümleme yöntemlerini göstermeleri çok önemlidir. Bu sayede öğrenciler her yorumun eşit olarak geçerli olmadığını kavrarlar ve metindeki güçlü yorumları zayıf olanlardan ayırırlar. Öğrenciler bundan sonra, nesnel gibi görünen yapılarına rağmen kitapların, yorumlardan ibaret olduğunu görecektirler. Farklı kitapların verdiği değişik yorumlar, yorumların görece yapılarını gösterir. Öğrenciler bu sayede,

tarihçilerin belgeleri inceleyip analiz etmeleri sonucunda ne tür yorumlara vardıklarını görecektir. Zarnowski (1999) de tarih konularıyla ilgili tartışmalı başlıkları eleştirel biçimde incelemenin öğrencilerin tarihsel düşüncelerinde çok önemli bir rolü olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu sayede, aynı olayın değişik yorumlarının gösterilmesiyle öğrencilerin tarihin yapısını anlamalarının kolaylaşacağı söylenebilir.

Bununla birlikte, Seixas'a (1993) göre bağlam, empati ve etik yargılama tarihsel düşünmenin en önemli öğeleridir. Tarihsel bağlam; geçmişteki insanların karşılaştıkları seçenekleri, verdikleri kararları ve eylemlerinin sonuçlarını ifade eder. Tarihsel bağlamanın tasarımı, insanların içinde bulundukları sosyo-kültürel durumla etkileşimlerini kavramak için önemlidir. Bu olmadan öğrenciler kendilerini, üzerinde çalıştıkları tarihsel figürlerle aynı dünyada göremezler; dolayısıyla tarihin anlamını çıkaramazlar. Öğrencilerin dünyaları, geçmişin kişisel ve duygusal dünyalarından farklıdır, çünkü geçmişteki insanlar bizden daha farklı düşünmekteydiler. Cooper (1995), tarihsel empati üzerine çalışarak geçmişte yaşayan insanların neden bizden daha farklı düşündüklerini, hissettiklerini ve davrandıklarını anlayabileceğimizi ifade etmektedir. Husbands ve Pendry (2000) de benzer bir ifadeyle, böylelikle tarih öğrencilerinin sadece geçmişi değil, aynı zamanda geçmişteki insanların davranışlarını da tanıma olanaklarının olduğunu belirtmişlerdir. Bu öğeler; tarihsel araştırma süreciyle uğraşmak için gerekli olan araçları kullanırken aynı zamanda geçmişi bağlamsallaştırma becerisini içerir. Geçmiş bağlamsallaştırma; geçmişi bugünün bakış açısıyla değerlendirme eğiliminden kaçınmak için hayal gücünün, empatinin ve etik yargının kullanımını gerektirir. Çünkü tarihte yaşananlar bugünün değer yargılarına göre değil, ancak o dönemin gerçekleri göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Knight (1993) da, geçmişin kendi koşulları bağlamında incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü tarih, içinde pek çok belirsizliği barındıran bir disiplindir. Ona göre amaç, "diğerleri"ni bugünün değer yargılarıyla değil; kendi koşulları, kendi kültürleri bağlamında anlamaya çalışmaktır.

Ayrıca bu sayede belirli bir olgu veya kavram hakkındaki farklı bakış açılarını görme şansımız da olmaktadır. Çünkü birincil kaynakların geçmişle ilgili tüm gerçekleri vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla tarihçi, bu kaynakları incelerken eksik bilgileri "tarihsel hayal gücü" ya da empati yoluyla tamamlar ve buna ait yorumlarını yazar. Böylece farklı tarihçilerin farklı yorumları ortaya çıkar.

VanSledright (1998), öğrencide tarihsel düşünme becerilerini geliştirme sürecinde tarih öğretmenlerinin;

1. Öğrencilerini sorgulamaları,
2. Öğrencilerin, kendi tarihi iddialarını kanıtlarla desteklemelerini istemeleri,
3. Öğrencilerinin nasıl düşündüğünü; onların değişik sosyo-kültürel, yerel, etnik ve ailesel yapılarının kendi mantık yürütmelerini nasıl etkilediğini anlamaya çalışmaları,

4. Öğrencilerine, birbirlerine nasıl soru sorulacağını öğretmeleri,
5. Zengin tarihsel içeriklerle araştırma yapmanın önemini vurgulamaları,
6. Derinlemesine araştırmayı arttırmak için öğrencilerine araştırmanın araçlarını vermeleri gerektiğini belirtmiştir.

Tarihsel düşünmenin en önemli ve uygulamaya dönük aşaması araştırma boyutudur. VanSledright'a göre (1998), tarihsel içeriği, çoklu ve farklı yorumlarla zenginleştirmek araştırmanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Tarih üzerine çalışmak, büyük ölçüde tarihin yorumlarını incelemeyi içermektedir. McAleavy (2000), öğrencilerin yorumlar üzerinde çalışmalarının birtakım yararlar sağladığını belirtmiştir. Öncelikle öğrenciler, aynı konu üzerine yazılmış değişik kitaplardaki farklılıkları görüp bunlarla ilgili yorum yapabileceklerdir. Ayrıca tarihçiler arasındaki geçmiş hakkındaki tartışmaları görecektirler. Geçmişle ilgili soruları yanıtlarken tarihçilerin birincil kaynakları nasıl kullandıklarını öğrenebileceklerdir. Bunun yanında geçmişle ilgili popüler görüşler üzerinde düşünüp bunların ne kadar doğru olduğunu bulmaya çalışacaklardır. Burada olgusal bilgilerin önemi karşımıza çıkmaktadır. Öğrenci belli bir konu hakkında birincil ve ikincil kaynakların incelenmesiyle ne kadar çok bilgiye sahip olursa, o konu üzerindeki farklı yorumların niteliğini daha sağlıklı bir şekilde değerlendirme – çünkü her yorum aynı değeri taşımamaktadır - ve kendi yorumlarını yapılandırma becerisini kazanır.

Öğretmenlerin öğrencilerine, bu yorumlardaki boşlukları doldurmak için empati ve hayal gücüne dayalı olarak nasıl düşünüleceğini öğretmeleri oldukça önemlidir. Bunun için de öğrencilerine; ikincil kaynakların okunması, anlatımların desteklenmesi ve birincil kaynakları analiz teknikleriyle çevrili bir ortam oluşturmaları gerekmektedir. En önemlisi de öğrencilerinin bu araçları, kendi tarih yaklaşımlarını oluşturan tarihi varsayım ve bakış açılarına yöneltmelerini sağlamalarıdır (VanSledright, 1998). Kısaca başarılı bir tarih öğretmeni derslerinde öğrencilerine sorular sorar ve araştırmanın araçlarıyla bütünleştirilmiş zengin, anlamlı içerikler kullanır. Sürece örnek olur, araştırmanın sunumunu gösterir ve öğrencilerini, birbirlerine yaklaşımlarıyla ilgili sorular sormaya yönlendirir. Aşağıda bu yaklaşım doğrultusunda hazırlanan örnek bir çalışma sunulmuştur:

Konu: 27 Mayıs 1960'ta yaşanan askeri darbe.

Amaç: 27 Mayıs darbesi ve toplumsal/siyasal yaşama etkisi konusunda tarihsel düşünme becerilerini geliştirme.

Öğretmen konunun sınıfta öğretimi sırasında konuyla ilgili farklı bakış açılarının tartışılması ve dayanaklarının öğrenilmesi amacıyla tartışma grupları oluşturabilir. Ayrıca konuyla ilgili birtakım birincil kaynaklar sunup bunları karşılaştırmalı olarak analiz etmelerini isteyebilir. Bunun yanında öğrencilerden, dönemi yaşamış aile veya yakın çevrelerinden kişilerle sözlü tarih çalışması yapmalarını isteyebilir.

Araştırma ödevleri, öğrencilerin tarihçilik etkinliği sergilemelerinde en kapsamlı boyut olduğundan, öğrencilerine aşağıdaki tablo doğrultusunda bir araştırma ödevi verebilir.

Tablo 2. Araştırma Ödevine Yönelik Örnek Çalışma

İki farklı bakış açısı: Türkiye’de 12 Eylül darbesine kadar resmi bayram olarak kutlanan 27 Mayıs darbesi hakkında iki farklı görüş kökleşti:

1. Birinci görüşe göre 27 Mayıs, seçimle işbaşına gelmiş bir iktidarı deviren ve kendisinden sonraki darbelere de kapı açarak demokrasinin kökleşmesini önleyen bir darbeydi.
 2. Diğer görüşe göre ise, 27 Mayıs antidemokratik uygulamaları denetlenemeyen iktidara karşı demokratikleşmeyi sağlayan meşru bir müdahaleydi.
- İlk görüşü savunanlar kimler olabilir? Görüşlerini hangi gerekçelere dayandırıyor olabilirler?
 - İkinci görüşü savunanlar kimler olabilir? Görüşlerini hangi gerekçelere dayandırıyor olabilirler?

Alpkaya ve Alpkaya (2005)

Özetle öğrencilerin tarihsel düşünebilmeleri için; tarihi olguları ve tarihi yorumları birbirinden ayırabilmeleri ve üzerinde asıl tartışmanın, aynı olguların farklı yorumlarında olduğunu fark etmeleri ve farklı kaynaklardan değişik bakış açılarını görüp, kendi görüşlerini yapılandırmaları gerekir. Öğrencilerin bir tarihçi gibi tarihi gerçeklikleri araştırıp incelemeleri, bu gerçeklikler arasındaki çoklu nedensellik ilişkilerini kurmaları, edindikleri bilgilerin çözümlemesini ve değerlendirmelerini yapıp, kendi tarihi anlatımlarını oluşturmaları ile sosyal bilimlere özgü yaklaşım olan hermeneutik yöntemin eğitim alanında uygulanabilmesinin öğrencilerin düşünme becerilerinin gelişimi açısından yeni açılımlar sağlayacağı düşünülmektedir. Özellikle “hermeneutik daire” kuramından yola çıkılarak kaynağın tekrar tekrar incelenmesiyle öğrencinin anlamı yapılandırması sağlanabilir. Burada Stradling’in (2003) birincil kaynakların analizine dair çizdiği yolun – kaynaklara hem özgül içerik ve bunun incelenen olayla ya da durumla ilişkisi üzerine spesifik sorular; hem de her tür belge hakkında prosedüre dönük “bunu kim, ne zaman, niçin üretti; kimlere dönük ve hangi bakış açısıyla üretti; ne kadar güvenilir?” gibi genel sorular sorulması – ışıktutacağı düşünülmektedir. Bu konuda deneysel araştırmalar aracılığıyla uygulamaya yönelik çalışmaların yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Alpkaya, G.; Alpkaya, F. (2005), *20. yüzyıl dünya ve Türkiye tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları
- Aysevener, K; Barutça, M. (2003), *Tarih felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınevi
- Aysevener, K. (2001), *Collingwood'un tarih felsefesi*, Ankara: İmge Kitabevi
- Carr, E. H. (1996), *Tarih nedir?*, (Çev. Misket Gizem Gürtürk), 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Carr, E. H.; Fontana, J. (1992), *Tarih yazımında nesnellik ve yanlılık*, (Çev. Özer Ozankaya), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları
- Collingwood, R. G. (1990), *Tarih tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), İstanbul: Ara Yayıncılık
- Cooper, H. (1995), *The Teaching of history in primary schools: Implementing the revised national curriculum*, London: David Fulton
- Dilek, D. (2001), *Tarih derslerinde öğrenme ve düşünce gelişimi*, Ankara: Pegem A Yayıncılık
- Dilthey, W. (1999), *Hermeneutik ve tin bilimleri*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları
- Gadamer, H. G. (1990), "Tarih bilinci sorunu", (Ed.) Rabinow, P., Sullivan, W., *Toplum bilimlerinde yorumcu yaklaşım*, (Çev. Taha Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, s. 79-106
- Husbands, C.; Pendry, A. (2000), "Pupils' Perceptions and The Past", (Ed.) Arthur, J.; Philips, R. *Issues in history teaching*, s. 125-134, Routledge: London
- Hynd, C. (1999), "Teaching Students to Think Critically Using Multiple Texts in History", *Journal Of Adolescent And Adult Literacy*, 42 (6), s. 428-437
- Iggers, G. G. (2000), *Yirminci yüzyılda tarihyazımı*, (Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Jadallah, E. (2000). "Constructivist Learning Experiences For Social Studies Education". *The Social Studies*, September/October
- Jenkins, K. (1997), *Tarihi yeniden düşünmek*, (Çev. Bahadır Sina Şener), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Knight, P. (1993), *Primary geography, primary history*, London: Fulton.
- Korbin, D; Abbott, E. (1993), "Learning History By Doing History", *Educational Leadership*, 50 (7), s. 39-42

- Mayer, R. (1999), "Use The Story of Anne Hutchinson to Teach Historical Thinking", *Social Studies*, 90 (3), s. 105-110
- McAleavy, T. (2000), "Teaching About Interpretations", (Ed.) Arthur, J.; Philips, R. *Issues in history teaching*, s. 72-82, Routledge: London
- Nash, B. G. (Ed.) (1996), *National Standards for History-Historical Thinking Standards (Grades 5-12)*, URL
<http://www.sscnet.ucla.edu/nchs/standards/thinking5-12.html> (Mart, 2001)
- Özlem, D. (2003), *Hermeneutik üzerine yazılar*, İstanbul: İnkılap Yayınevi
- Özlem, D. (1994), *Tarih felsefesi*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi
- Ricoeur, P. (1990), "Anlamlı eylemi bir metin gibi görmek", (Ed.) Rabinow, P., Sullivan, W., *Toplum bilimlerinde yorumcu yaklaşım*, (Çev. Taha Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, s. 27-44
- Rothacker, E. (1995), *Tarihselcilik sorunu*, (Çev. Doğan Özlem), Ankara: Gündoğan Yayınları
- Rouet, J. F.; Britt, M. A.; Mason, R. A.; Perfetti, C. A. (1996), "Using Multiple Sources of Evidence to Reason About History", *Journal Of Educational Psychology*, 88 (3), s. 478-493
- Seixas, P. (1993), "Historical Understanding Among Adolescents in a Multicultural Setting", *Curriculum Inquiry*, 23 (3), s. 301-327
- Stradling, R. (2003), *20. yüzyıl avrupa tarihi nasıl öğretilmeli*, (Çev. Ayfer Ünal), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları
- Tosh, J. (1997), *Tarihin peşinde*, (Çev. Özden Arıkan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Vansledright, B. A. (1998), "On The Importance of Historical Positionality to Thinking About and Teaching History", *International Journal Of Social Education*, 12 (2), s. 1-18
- Zarnowski, M. (1999), "How to Think Historically", *School Library Journal*, 45 (12), s. 36-38

Antik Yunan Dünyasında Felsefe ve Tiyatro'nun Anlattığı Tarih: Antik İnsan'a Farklı Bakışlar

Erkan İznik¹

Ülkemizde tarih eğitimi / öğretimi denildiğinde, İlköğretimden başlayıp Üniversiteye kadar genelde, politik birçok olayın kronolojik olarak neden-sonuç ilişkisi içerisinde sunulması anlaşılmaktadır. Tarih eğitimi içerisinde sıklıkla –ve aslında tamamen yakın olmak üzere savaşlar, anlaşma maddeleri, kahramanlar, hainler, başarılı komutanlar, yeteneksiz yöneticiler, peygamberler, krallar, vs. şeklindeki basmakalıp olaylar öğrencilere aktarılıp, bu aktarma işlemi sırasında da ağırlıklı bir şekilde siyasal süreç ele alınmaktadır. Ardından izlenen “Kültür/Uygurlık” başlığı ya da ünitesi altındaki bölümde ise; toplumsal yapı, mimari gelişmeler, dinsel yapı, düşünsel yapı, vb. sanki politik süreçle hiç ilgisi yokmuş izlenimi verdirilen ve insan merkezli anlatıdan uzak, daha mekanik başlıklar işlenmektedir. Bunların sonucunda ise tarih bilimi, sıkıcı ve monoton bir *politik gelişmeler silsilesi* olarak algılanmaktadır. Öğrenciler, ilköğretimden itibaren konuya bu şekilde yaklaştıkları / yaklaştırıldıkları için de, sosyal bilimler arasında, ya da sosyal bilimlerle fen bilimleri arasında yeterli ilişkiyi üniversitedeki eğitimleri sırasında da kolay kolay kuramamakta, tarih biliminden yeterli zevki alamamaktadırlar.

Yukarıdaki olumsuz anlayışın aksine tarih için en önemli şey onu yapan kişi, yani “insan” olgusudur. Bu anlayıştan yola çıkarak bu bildirinin konusu, genelde “uygarlık / kültür” ünitesi / başlığı altında incelenmeye çalışılan felsefe ve tiyatronun, insana bakış açısını ortaya koyabilmektir. Başka bir deyişle, bu bildiride “insan” sorunu; felsefe ve tiyatro gibi farklı disiplinler aracılığı ile irdelenmeye ve aslında geçmişte yaşayan insan tiplerinin bugünkü insan tiplerinden farklı olmadığının altı çizilmeye çalışılacaktır. Konunun ana noktasından kopmamak için, filozofların ve tiyatro yazarlarının eserleri

ve görüşleri genel şekilde verilmiştir. Bu eserlerin her birinin ayrı ayrı incelenmesi ve eserlerde geçen cümleler üzerinden yargılarda bulunup, çözümlemelere gitmek burada yapılamayacak kadar ayrıntılı bir araştırmanın konusudur.

Böylesine geniş bir konunun daha sağlıklı ve ayrıntılı değerlendirilmesinde şüphesiz ki en önce yapılması gereken şey, konunun zaman ve mekan olarak sınırlarının belirlenmesidir. Dolayısıyla bildiride, özellikle MÖ. V. yüzyıl içerisinde Atina kent-devleti ele alınacaktır. Zira bilindiği gibi Atina kenti, Yunan tarihinin “Klasik Çağı” denilen bu dönemde, kent devletleri içerisinde her açıdan (politik, ekonomik, toplumsal, kültürel) en ileri seviyededir. Başka bir deyişle bu dönemde Atina; sadece antik Yunan kültürü denildiğinde akla gelen en önemli oluşumlardan biri olan tiyatronun ve tabii ki tiyatro yazarlarının (Aiskhylos, Sophokles, Euripides ve Aristophanes) ortaya çıktığı ve eserler vermeye başladıkları yer değil, aynı zamanda, Miletos Doğa filozoflarından başlayarak yükselişe geçen felsefenin kendini hayatın her alanında hissettirdiği ve belki en ileri çağlarını yaşadığı merkez olmuştur.

“Tarih”, “tiyatro” ve “felsefe” gibi üç farklı alanın en genel ortak noktası insandır. Antik dönem Yunan toplumları üzerine ayrıntılı çalışmaları ile tanınan George Thomson’a göre, Yunan tragedyası, Atina demokrasisinin belirleyici işlevlerinden biri olmuştur.² Bu belirleyicilik ve yukarıdaki açıklamaların yanında belki de Atina ve bu dönem ile ilgili söyleyebileceğimiz en uygun görüş, MÖ. V. yüzyıl Atina kent-devletinin, bugünkü çağdaş devletlerin sanki erken bir kopyası gibi görüldüğü düşüncesidir. Dolayısıyla bu anlayıştan yola çıkarak bildiride filozofların ve tiyatro yazarlarının farklı birer “insan” tipi olarak dönemlerine nasıl baktıklarının açıklaması yapılmaya çalışılacaktır.

Konunun daha rahat izlenebilmesi için Grek politik tarihini kısaca hatırlamakta yarar vardır. MÖ. II. bin yılda Yunanistan bölgesine önce Akalar, ardından da aynı bin yılın sonlarına doğru bölgeye demir silahları, eşitlikçi kabile yapısı ve tarım ve yağma ekonomisine dayalı düzenleri ile Dorlar yerleşmişlerdir. Antik dönem Yunan tarihinin “Karanlık Çağı” ya da “Orta Çağı” denilen budönem hakkındaki bilgilerimiz, Homeros’un anlattıklarından ve tabii ki arkeolojik veriler sayesinde elde edilmektedir. Buna göre; aslında bakıldığında bu dönem; içinde barındırdığı değerlerle, daha sonra gelişecek Yunan dünyasına öncülük (düşünsel, kültürel, teolojik, vb. anlamda) yapmıştır. Yağma ekonomisi ve köleci yaşamın olduğu dönemin düşünsel tarafı da oldukça önemlidir. Çünkü mitolojik düşünüş karanlık çağın siyasal düşüncesini de yansıtmaktadır.³

2 G. Thomson, Aiskhylos ve Atina, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, 1990, s. 19.

3 İlyada’da, açık açık aristokratik bir düzen savunulmaktadır. Feodal beylikler konfederasyonun lideri Agamemnon soyunu Zeus’a dayandırmaktadır. Öteki feodal beyler de aynı şekilde soylarını tanrılara dayandırıp, tanrı soylu olmakla övünmektedirler. Oyları tanrılara dayanmakta ve yine tanrılardan aldıkları yetkiyle yönetme haklarını kendilerinde olduğunu savunmaktadırlar. Zeus, toplumu yönetme hakkını temsil eden asayı Atreus’a, o da oğluna bırakmıştır. Böyle böyle Atreus soyundan gelen Agamemnon, tüm yönetimden sorumlu olmuştur. “*Krallık yetkisi Zeus’tan gelir, Akıllı Zeus kraları sever*” (İlyada, II; 197-198): Sonraki dönemlerde ortaya çıkacak ilk demokrasi hareketlerine ters bir düşünce şöyle yer alır; “*Her kafadan ses çıkarsa iyi olmaz Bir tek kral olmalı, bir tek baş*” (İlyada, II, 203-204): Köleliğin yaygınlaşması sonucu bu kurumu, doğal ve yasal gösterme çabalarına tanık oluruz. Örneğin, “*Kul kısmı böyledir, Beyin yumruğunda yakayı sıyırdı mı İşleri gereğince emek vermeye hevesleri*

MÖ. VIII. yüzyılda yaşanan nüfus artışı ve buna karşın tarım alanlarının azlığı, muhalif gruplar arasındaki çekişmeler, yüzyılın sonuna doğru kimi Yunanlıları yaşadıkları alanları terk etmeye zorlamıştır. Bunun sonucunda Ege, Akdeniz ve hatta Karadeniz'e açılan Yunanlılar buralarda kurdukları yeni yerleşim yerleri ile farklı kültürlerle bir araya gelip, ciddi bir deniz ticareti ile uğraşmaya başlamışlardır. Hepsinden önemlisi kendi toplumsal ortak özelliklerini görmüşler ve ilk kez "Hellen" - "barbaroi" ayrımını yapmışlardır.⁴ MÖ. VIII. yüzyılda gerçekleşmeye başlayan koloni hareketi sonrasında beliren kent-devletleri (*polis*) ile birlikte yeni bir siyasal ve toplumsal örgütleniş ortaya çıkmıştır. Bu yeni yapı içerisinde, kabilenin eşitlikçi anlayışı bozulmamış tam tersine bu durum yeni gelişmekte olan siyasal düşünceye de yansımıştır.

Farklı kültürlerin etkisinde kalan antik dönem Yunan insanının hayata bakışı da değişmeye başlamıştır. Üstelik deniz ticareti sayesinde yükselen tüccar sınıfı, büyük toprak sahibi aristokratların baskısı altında ezilen ve çoğu borcunu ödeyemediği için köle durumuna düşen köylü sınıfı ile birleşerek aristokratlara karşı mücadeleye girişmişlerdir. Bu dönem antik Yunan dünyasında sınıflar arası çatışmaların yaşandığı zamandır. Kent devletlerindeki çatışmalar, hiç şüphesiz ki oldukça önemli sonuçlar doğurmuştur. Zira, çatışmalardan her iki kesim de zarar gördüğünde, ortaya bir takım kişiler çıkmış ve toplumsal sınıflar arasında geçici de olsa uzlaşma sağlamayı başarmışlardır.⁵

İçeride toplumsal gruplar arasındaki sorunlar giderildikten sonra Yunan dünyasını ciddi anlamda tehdit eden bir dış unsur Persler görünmüştür. Pers gücünün yükselişi ve bulundukları bölgeden çıkıp, Anadolu'yu işgal etmeleri ve ardından Yunanistan'a girmeleri öncelikli olarak doğu kültürünün batıya, batı kültürünün de doğuya taşınmasına neden olmuştur.⁶ Yani aslında Büyük İskender'den çok önce, eskiçağın doğu ve batı kültürleri birbirini tanımıştır.

Pers savaşlarından sonra kent-devletleri arasında Atina ciddi şekilde atılım yapmayı başarmış ve Orta Yunanistan, Ege Adaları ve Batı Anadolu'da sadece politik değil, kültürel bir egemenlik de kurabilmiştir. Uzun süre savaşlara maruz kalan İonya bölgesi, arkaik dönemdeki (MÖ. VI. yy.) üstünlüğünü koruyamamıştır. Dönemin diğer büyük gücü Sparta, her ne kadar sağlam bir politik bir yapıya sahipse de,

olmaz. *Gür sesli Zeus bir adamı köleliğe atınca Ondan erdemin yarısını alır*" (Odysseia, XVII, 320-323). Ayrıca bkz. A. Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, 1995, ss. 110-vd.

4 Barbaroi, sözcük anlamı olarak, "Grekçe bilmeyen ve konuşamayan" demek olup, tarihsel süreçte zamanla farklı ve olumsuz anlamlar kazanmıştır.

5 Kent-devletleri arasında Atina'nın bu derece ön plana çıkmasının ardında aslında geçmişte yaşanan tecrübeler vardır. Zira, Atina MÖ. VIII. yy.'da ekonomide ciddi bir canlılık yaşamış, bu hareketlilik yani tahıl üretiminden üzüm ve zeytin üretimine geçiş, kentin canlanmasını sağladığı gibi, büyük toprak sahibi aristokratların servetlerinin artmasında da önemli rol oynamıştır. Borç yüzünden köleliğe düşen köylülerin ağırlaşan durumlarına, koloni hareketinin bir sonucu olarak Yunan dünyasında zengin bir grup olarak ortaya çıkan "tüccar" grubunun yönetiminde yer alma istekleri eklenince Atina'da da sınıf çatışmaları yaşanmış ve ardından da gruplar arası anlaşma sağlanmıştır. Uzlaştırıcılar olarak Drakon, Solon, Peisistratos, Kleistenes gösterilebilir.

6 Örneğin, Lydia'dan bir çok mimar, ya da taş ustası çalıştırılmak üzere İran'a götürülmüştür. Buna karşın, Perslere ait, özellikle dinsel anlamdaki pek çok kültürel öge Anadolu'ya ve batıya taşınmıştır.

kültürel anlamda Atina ile baş edemeyecek kadar geri planda kaldığından Klasik Çağ adını alan MÖ. V. yüzyıldaki Yunan uygarlığı Atina'da merkezileşmiş ve Perikles'in yönetimi altında gelişmiştir. Atina kültürü o derece sağlam bir yapı kurmuştur ki, her ne kadar Peloponnes savaşında Spartalılar Atina'yı yenmiş olsalar da, politik anlamdaki başarısızlık kültürel hegemonyayı engelleyememiş ve Atina kültürü MÖ. V. yüzyılda etkisini yaymaya devam etmiştir.⁷ Klasik Çağ denilen MÖ. V. yüzyıl antikçağ Yunan dünyasının aydınlanma çağı olarak da belirtilmektedir. Nitekim, bu çağda, gelecek yüzyılların en önemli akımlarının temel düşünceleri kaynaşmaktadır.⁸

Bütün bu siyasal gelişmeler felsefe ve tiyatro oyunlarında kendine yer bulmuş ve felsefe ile tiyatro sanatı bir arada evrimleşmişlerdir.⁹ Klasik Çağ'a kadar olan döneme baktığımızda şöyle bir tablo görülür. Bir kere bilindiği gibi Batı dünyası için felsefenin geleneksel başlangıç noktası, eski Yunanistan'a özellikle de İonya bölgesine gitmektedir.¹⁰ Ancak zamanla, üstünlük Atina kent devletine geçmiştir. Hiç şüphesiz ki bu duruma en büyük etken, Pers savaşlarının İonya'da yapmış olduğu olumsuz sonuçlardır. Klasik Çağa geldiğimizde, MÖ. V. yüzyılın ilk yarısında yetişen düşünürlerin büyük bir kısmı ya Atinalı, ya da Atina'da yerleşmiş yabancılardır.¹¹

Felsefi düşünceden önce, başka bir deyişle, Yunanlıların Karanlık Çağı ya da Orta Çağı'ndaki düşünce sistemi mitolojik düşünce idi. Neydi mitolojik düşünce?¹² Bütün olayların, doğa güçlerinin, canlı varlıkların, hepsinin tanrıların düşünceleri ve eylemlerinin ürünü olduğu şeklindeki açıklamadır. Her şey mitoslarla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu görüşü en sıkı savunanlar da aristokratlardır. Yani, mitolojik düşünce aristokrasinin düşünce yapısını oluşturmaktadır. Felsefe işte bu noktada kent devletlerinde (*polis*) yükselen yeni sınıfın görüşü olarak ortaya çıkmaya başlayacaktır. Zira, toplumun yönetime katılmak, hatta iktidarı ele geçirmek isteyen yeni kentli

- 7 A. Müfit Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, Ankara, (5. bas.), 1988, s. 399. Dönemin en önemli devlet adamı Perikles, Atina'yı Yunan dünyasının kültür merkezi yapmaya çalışmıştır. Kendisi bir devlet adamı olduğu kadar, değerli bir hatip olan Perikles'in karşıtlarının olması normaldi. Nitekim, onun yapmış olduğu yeniliklerden rahatsız olan tutucu ve belki gelenekçi çevreler yeni kültür akımlarını Atina geleneklerine ve toplumuna göre ters buluyorlardı. Atina, tarihi boyunca tutucu bir parti ile ilerici bir partinin sonu gelmez gelişmelerine sahne olmuştur. Burada da, tutucular Perikles ile baş edemeyince onun yakın çevresindekilerle uğraşmışlardır. Örneğin, Perikles'in yakın dostu Anaksagoras, din düşmanlığı ile suçlanmıştır. E. Von Aster, a.g.e., s. 70.
- 8 O. Hançerlioğlu, Düşünce Tarihi, İstanbul, 1995, s. 91. Hançerlioğlu, yazının geri kalan kısmında Sophokles'in Antigone'sini özetleyerek bu dönemi anlatmaya çalışmaktadır.
- 9 G. Thomson, İlk Filozoflar, çev. M. H. Doğan, İstanbul, (2. bas.) 1997, ss. 312-vd.
- 10 W. S. Sahakian, Felsefe Tarihi, çev. A. Yardımcı, İstanbul, (3. bas.) s. 13. Felsefi düşünce sistemi önce İyonya'da ortaya çıktı. Zira, buradaki kentler; ekonomik, toplumsal ve siyasal devrimlerini daha önce başlatmışlardır. MÖ. VI. yüzyılda durat ticareti sayesinde zenginleşen tüccar grubu, aristokratlara karşı başlatmış oldukları isyanla, Miletos'da egemenliği ele geçirmiş ve halk yönetime gelmiştir. Miletos'daki filozoflar, mitoslara dinsel tabu gözüyle bakıp onlara saldırmayarak, yerine olayları farklı biçimlerde açıklamaya çalışmışlardır. Bir yüzyıl sonra da Yunanistan'da genel felsefe sistemleri ortaya çıkmıştır. A. Şenel, a.g.e., ss. 123-vd.
- 11 A. Müfit Mansel, a.g.e., s. 340. Ne olursa olsun, Yunan felsefesi uygarlık tarihinde tartışılmaz yere sahipti. İster kısa vadeli düşünölsün, isterse uzun vadede, Yunan felsefesi özgün bir düşünce sistemi olmuş ve bütün batı uygarlığının gelişiminde temel ve vazgeçilmez bir önem arz etmiştir. Bir halk, hiçbir zaman kendi doğasını, yaratmış olduğu kurumları, ahlak ve geleneklerini eski Yunanlılardan daha büyük bir tarafsızlıkla yargılamamıştır. Hiçbir zaman bir halk etrafındaki dünyaya, evrenin derinliklerine eski Yunanlılardan daha açık bir bakış açısı ile bakmamış ve bütün dikkatıyla gözlemlememiştir. Bkz. E. Zeller, Grek Felsefesi Tarihi, çev. A. Aydoğan, İstanbul, 2001, ss. 33-vd.
- 12 Mitoloji sadece tanrıları değil, insanları da konu edinip anlatmaktadır. Yunan mitolojisinde insan konusu hakkında Türkçe yazılmış en iyi bölümlerden biri için bkz. Afşar Timurçin, Düşünce Tarihi, İstanbul, (4. bas), 2002, ss. 155-vd.

sınıfın, siyasal yeteneklerin sadece aristokratlarda olduğunu, aristokratların tanrı soylu olduğunu belirten mitosları reddetmeleri çok doğaldır. Bu dönem düşünürleri, dinsel mitosları bırakıp, yaşamla ilgili sorulara daha seküler açıklamalar getirmişler ve böylelikle, mitolojik düşünce yerini felsefi düşünceye bırakmıştır.¹³

Konumuz açısından aşağıda da göreceğimiz gibi, mitolojik düşünce ile felsefe arasındaki çelişki / çatışma, bu dönemde başlayıp günümüze kadar gelecektir. Burada ilginç olan ve üzerinde durulması gereken nokta, felsefenin çıkışından MÖ. V. yüzyılda Sofistlerin ortaya çıktığı döneme kadar, tanrı merkezli (*teosentrik*) anlayışın ağırlığını hissettirmesidir. Aynı şekilde aşağıda göreceğimiz gibi, tiyatronun da belirmeye başladığı dönemden sonra, *teosentrik* anlayış ile insan merkezli (*homosentrik*) anlayış birbirini dengelemeye çalışacaktır.

Ortaya çıktığı dönemden itibaren bakıldığında; felsefe tarihinde ilkin Miletos Okulu Filozofları (MÖ. VI. – V. yy.) gelmektedir. Doğa ile ilgili konulara değinip, doğa olaylarını yine doğal nedenlerle açıklama eğilimine girmişlerdir. Thales, Anaksimandros ve Anaksimanos, maddeci yaklaşımlara sahip olsalar da, doğadaki yapıcı güç olarak tanrıyı kast etmektedirler. Ardından gelen Pythagoras (MÖ. 570 – 496) ve öğrencileri, ruh göçünün kabul edildiği düşünce ile dinsel bir cemaat şeklinde karşımıza çıkarlar. Xenophanes ve Elea Okulu (MÖ. 575 – 490) bir din yenilikçisi olup, Homeros'un ya da Hesiodos'un anlattığı tanrı kavramına karşı çıkıp, insanlar gibi davranan tanrıları reddederler. Ancak, Panteist anlayışı çerçevesinde tanrı kavramına ahlaki bir boyut kazandırmaktadırlar. Herakleitos da (MÖ. 540 – 475) "Her şey akıyor" deyip, düşüncesini "değişim" üzerine oturtsa da, tanrı, evrendeki tüm olaylara hükmeden ve değişimin bizzat kendisi, düzenleyici yasa olarak kabul görmüştür. Değişimi reddedip, varolanın hiçbir zaman değişmeyeceğini savunan Parmenides, (MÖ. 529 – 450 / 440), değişmeyen tek şeyin de "bir" olduğunu onun da "tanrı" olduğunu söylemektedir. Bu güç; değişmez, hareket etmez ve bölünmez. Onun dışındaki her şey yalnızca bir görünüş, yalnızca bir aldatmacadır demektir. Atomcuların sonuncusu olan Anaksagoras ise, hem bir filozof, hem doğa bilimci hem de matematikçidir. Öğrencileri arasında Euripides de vardır. Dünya işlerinden

13 A. Şenel, a.g.e., ss. 123-vd: A. Timuçin, a.g.e., ss.183-vd: Oizerman'a göre mitolojik düşünce ilkel komünal sistemin ideolojisiydi. Bu toplumda birey kendi dünya görüşüne sahip değildi. Felsefi düşünce henüz yoktu. Çünkü burada düşünen amaçları saptayan kabileydi. Bireyin bir şey üzerinde düşünme yükümlülüğü yoktu. Zira, yaşamın temel ögesi kabileydi. Bu noktada felsefenin ortaya çıkışı, mitolojik düşüncenin egemen olduğu sınıflı toplumun oluşum dönemiyle çakışmaktadır. İlk filozoflar, geleneksel mitolojik dünya görüşüyle çatışmaya girdikleri için filozof olarak kabul edilmişlerdir. Mitoloji insanlann aklı üzerinde egemenken insanlar "bilgelik nedir?" sorusunu kendilerine sormuyorlardı. Çünkü mitolojik bu soruyu ve birçoklarını en açık biçimde yanıtlıyordu. Felsefi düşüncenin ortaya çıkması ile, mitos ve kehanetin yerini, insanın (her şeyden bağımsız) düşüncesi aldı. Daha önce düşünülmeyen, ya da düşünülüp sesli olarak ifade edilmeyen konular üzerine insanlar çıkıp akıl yürütüler. Önceleri bu insanlara kuşkusuz deli olarak bakılmaktaydı. Onlarsa kendilerine *filozof* yani *bilgelik açıkları* diyorlardı. Böylelikle eski Grek felsefesinin ortaya çıkması ile şu görüş ortaya çıkıyordu: Bilgelikle insan ancak kendisi ulaşabilir. Bilgelik olmadan insanın yaşamının bir değeri yoktur, boş harcanmaktadır. Yani, bilgeliliğin kaynağı inançta değil bilgi ile entelektüel ve ahlaksal yetkinleşme çabasında yattığıdır. Böylelikle, daha felsefenin kaynağında inanç ile bilgi arasında bir çelişkinin doğduğunu da görürüz. Theodor I. Oizerman, Felsefe Tarihinin Sorunları, çev. C. A. Kanat, İstanbul, (2.bas), 1998, ss. 21-vd.

özellikle siyasetten uzak kalarak kendini felsefeye vermiştir. Dönemin devlet adamı Perikles ile yakın dostluğu vardır ve doğayı açıklarken kullandığı teolojik görüş nedeniyle, evreni dinsel görüşle açıklayanların ilki sayılmaktadır.¹⁴

Buraya kadar da görüldüğü üzere filozoflar arasında *teosentrik* yaklaşım kendini ciddi bir şekilde göstermektedir. Oysa, Sofistler ile düşünce tarihinde yepyeni bir anlayış gelişmeye başlayacaktır.

Sofistlerin yaşadığı dönem, Atina'da görkemi ve bir o kadar da sallantılarıyla büyük çelişkiler ortaya koyan devlet adamı Perikles dönemidir. Felsefenin ve sanatın koruyucusu diye bilinen Perikles yönetimi sırasında daha önceki felsefe anlayışlarının yetersizliklerinden şikayetçi¹⁵ olan Sofistlerin *homosentrik* yaklaşımları, gerek kısa vadede antik Yunan dünyasında ve gerekse uzun vadede uygarlık tarihinde çok ciddi sonuçlar doğuracaktır.

Her şeyden önce birer öğretmen olan Sofistler, Perslerin yenilgiye uğratılmasının ardından, siyasal ve kültürel alanda büyük bir gelişme gösteren Atina'da ortaya çıkmışlardır. Bu dönemde Atina'da görülen yönetim şekli, o ana kadar görülmedik şekilde, çok daha fazla insanın yönetime katılmasını sağlamıştır. Bu da, kitleler üzerinde geniş ölçüde bir eğitim ihtiyacı doğurmuştur. Bu ihtiyacın giderilmesi de Sofistler tarafından sağlanmış ve kitlelere siyasal eğitimi sağlama konusunda yardımcı olma çalışmışlardır.¹⁶

Sofistler arasında ilk sırada yer alan kişi Protagoras'dır. (MÖ. 480-401) Atinalı devlet adamı Perikles etrafındakilerden olan Protagoras, şüpheciliğinden dolayı tanrıları reddetmekle suçlanmıştır. "İnsan her şeyin ölçüsüdür" anlayışı ile de olayların ve gerçeklerin göreceli olduğunu açıklamıştır. Duyum ve algılar sübjektif ve görecelidir. Bu nedenle, gerçeği aramaktansa evrene yararlı işler yapmak gerekmektedir. Önemli olan insanın kendi görüşünü savunma biçimidir. Bunun için de hitabet tek araçtır diyen Protagoras'ın yanısıra diğer önemli bir sofist Gorgias (MÖ. 483 – 376), şüpheciliğin ileri gelen filozoflarından. Sofistler, hayatta her şeyin göreceli olduğu görüşünden yola çıkarak, ahlak kurallarının, yasaların ve dinlerin de göreceli ve insanlar tarafından yaratılmış olduğunu açıklayarak, geleneksel Yunan dünyasına ciddi başkaldırıda bulunmuşlardır. Özellikle gençler arasında yayılan düşünceleri ile tutucu çevreler tarafından ciddi tepkiler almışlardır.¹⁷

Sofistler arasında, Sokrates, diğerlerinden çok farklı olsa da, tutucu çevrelerin

14 E. Von Aster, a.g.e. ss. 18-vd; 33-vd, ss. 41-vd, ss. 46-vd, ss. 50-vd, ss. 69-vd; G. Thomson, İlk Filozoflar, çev. M. H. Doğan, İstanbul, (2. bas.) 1997, ss. 171-vd, ss. 276-vd, ss. 299-vd, ss. 318-vd; A. Timuçin, a.g.e, ss. 190-vd, ss. 199-vd, ss. 201-vd, ss. 194-vd, ss. 202-vd, s. 207;

15 A. Timuçin, a.g.e., ss. 207-208

16 Sofistlerin eğitim uygulamalarının ağırlık merkezini hitabet oluşturmıştır. Çünkü o dönemde Atina'da hitabet sanatını bilmek kişilere ayrıcalıklı bir konum sağlamıştır. Ayrıca, hitabet, mahkemede de en etkili silah olmuştur. Hitabetin etkili olması için de dilin iyi kullanılması gerekmektedir. Sofistler, düşüncenin dış görünüşü yani dil ile de ilgilenmişlerdir. Dilbilgisi konusunda da çalışmalarda bulunmuşlardır. E. Von Aster, a.g.e, ss.100-vd.; A. Timuçin, a.g.e., s.208.

17 E. Von Aster, a.g.e., s. 107; A. Müftü Mansel, a.g.e., s. 345.

eleştirisinden kurtulamamıştır. İnsanı temel aldığı için kendisi de bir sofist olmasına rağmen, yöntemleri nedeniyle eleştirdiği sofistlere karşı olan Sokrates, bilgiye düzenli yönelişi ve onu arayış çabası ile sofistlerden ayrılmaktadır.¹⁸

İnsanı ve toplumları ele alarak kültür tarihine derin bir katkı yapmış olan Sofistlerin yaşadığı dönem, yani MÖ. V. yy., Grek tarihinin klasik dönemi olduğu gibi, hem Aster'e hem de Kranz'a göre tıpkı XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki Aydınlanma Çağı'na benzetilmektedir. Aydınlanma Çağı, Batı Avrupa tarihinde nasıl geleneklere, tutuculuğa savaş açtıysa, Sofistler de eskiçağda geleneklerin insan eseri olduğunu savunmuşlardır. Bu konuda Sofistler bir farklılığı vurgulamaya önem vermişlerdir. Toplumsal kurumlarda insanın yaptığı ile doğanın yaptıkları hangileridir? Örneğin, ahlak ve hukuk yasalarımızın kurallarının hangi yanı insanın, hangi yanı doğanın eseridir? Bu tür ayrımlardan sonra insan tarafından yapılan bir şeyin yine insan tarafından değiştirilebilmesi kabul edilir. Bu yönleri ile yenilikçi olan Sofistlerin düşünceleri sanat üzerinde de belirgin bir şekilde kendini gösterecektir.¹⁹ Grek tiyatrosu da tam bu noktada devreye girmektedir.

Yukarıdaki açıklamaya ters gibi görünse de Grek tiyatrosu ile söylenmesi gereken ilk açıklama temelinde din olgusunun yattığıdır. Grek toplumunun ağırlıklı olarak tarımla uğraşması, diğer tarımla geçinen ilk çağ uygarlıklarında olduğu gibi, toprak ve onunla ilgili her şeyin kutsallaştırılmasını da beraberinde getirmiştir. Antik dönemden günümüze Ege bölgesinin en önemli ürünlerinden biri olan üzüm ve ondan üretilen şarap ile ilgili tanrının Grek toplumsal yaşamında oldukça önemli bir rol oynaması gayet doğaldır. Özellikle, üzümün hasat edildiği yani bağbozumu zamanının güzel havalarda ve açık alanlarda kalabalık insan grupları ile yapılması, Dionysos gibi bir tanrının geniş kitlelerce ilgi görmesine neden olmuştur. Tiyatro, Dionysos onuruna yapılan ayinlerden, danslardan, bu sırada söylenen şarkılardan, maskeli ve meşaleli geçit törenlerinden doğmuştur. Bütün eğlencenin yapıldığı kutsal alanlara "*tiyatro*" denilirken, töreni düzenleyenler rahipler de zamanla "*aktör*" olarak belirtmeye başlamışlardır.²⁰

MÖ. V. yüzyılda üç büyük drama yazarı ile karşılaşırız: Aiskhylos, Sophokles, Euripides. Bunların ilk ikisi Sofistlerden önce yaşarken Euripides, Sofistlerin çağdaşıdır. Tüm eserlerinde Sofistlerin etkisi görülmektedir. Bu sanatçılar, özellikle de ilk ikisi, eserlerinde insan ile kader arasındaki ilişkileri çözmeye çalışmışlardır.²¹ Başka bir deyişle filozoflar arasında gördüğümüz, *teosentrik* – *homosentrik* anlayış farklılığı ve buna bağlı düşünsel çatışmalar tiyatro yazarları arasında da görülmektedir.

18 A.Timuçin, a.g.e., s. 210.

19 E. Von Aster, a.g.e., s. 108; W. Kranz, Antik Felsefe, çev. S. Y. Baydur, İstanbul, (2. bas), 1994, s. 192.

20 Tiyatro sözcüğü Yunanca'da "seyirlik yeri" anlamına gelen theatron'dan türetilmiştir. Tiyatro geleneğinin belki başlamasında ve "dithrambus" denilen lirik şiirin (sözcük aynı zamanda "ikinci kez doğmak" anlamına da gelmektedir ki, Dionysos efsanesi ile doğrudan ilgilidir) öncülleri Homeros ve Hesiodos adlı ozanların etkisi de vardır.

21 E. Von Aster, a.g.e., s. 109.

Bildirinin en başında da değinildiği gibi Atina demokrasisinin belirleyici işlevlerinden biri olan tragedyada konu ne olursa olsun, ortaya acı ve gülünç unsurlarla, heyecan verici bir olay çıkardı.²² Tragedyanın en eski tanımı Aristo'nun *Poetika* adlı eserinde görülmektedir. Buna göre; "tragedya, ağır başlı hareketin taklididir." Tragedya anlatılamaz, canlandırılır ve seyircide korku ve acıma gibi duygular uyandırılarak, bu heyecanların tüketilmesi sağlanır. *Pothes* denilen korku, tutku, öfke, sevinç, nefret, özlem gibi duygular trajedide ölüm, yaralanma ve acı çekme olarak yaşanır. Seyirciye geçense acıma ve korkudur. Acımasının nedeni kahramanın hak etmediği halde yaşadığı yıkım ve korkunun, kendi başına da gelebileceği düşüncesidir. Tragedyanın da amacı insanda bu duyguyu uyandırarak *katharsis* dediğimiz arınma sürecini yaşatmaktır. Bu durum antik Grek tragedyalarına böyledir. Trajik olanın gerçekleşebilmesi için üstün yetenekli bir kahraman olmalıdır. Üstün nitelikli birisinin kötü durumlara düşmesi, seyirci gözünde daha kalıcı etkiler bırakacaktır. Çok daha genel bir ifade ile söylenecek olursa tragedyada, hayatın ciddi ve karmaşık sorunlarını ele alıp, bu sorunları belli bir yer ve zamana bağlı kalmayarak, evrensel boyutta tartışmaya açarak, seyircinin kafasında kolay kolay yanıtlanamayacak sorular uyandıran bir türdür.²³

Tragedya klasik şeklini MÖ. V. yüzyılda Aeschylus (MÖ. 525-426) ile almıştır. Eserlerinin konusunu mitolojiden almış, gerek tanrıların gerek kahramanların en çekici ve etkileyici taraflarını seçmekte büyük bir ustalık göstermiştir. Eserlerindeki kahramanlar kadere karşı gelmek istemekte, büyük cesaret ve feragat göstermekte fakat sonunda kaderlerine boyun eğmektedirler.²⁴ Oyunlarının bir diğer önemli özelliği, insanın siyasal bir varlık olarak merkezde yer almasıdır. Bu durum aslında Aeschylus'un yaşadığı döneme olan ilgisinden kaynaklanmaktadır. Tiranlık yönetimi sırasında doğan Aeschylus, Atina demokrasisinin içeride yalnızca kendi çıkarını düşünen politikacılarla, dışarıda da istilacılara karşı yaşam kavgası verdiği bir dönemde büyümüş, Perslere karşı yürütülen savaşlara mücadelelere katılmış ve savaştan sonra da Atina'yı kendi düşüncelerine göre biçimlendirmek isteyen liberallerle muhafazakarlar arasındaki mücadeleye tanık olmuştur.²⁵ Başka bir deyişle, bir tiyatro yazarı olarak gerek içerideki gerekse dışarıdaki politik gelişmeler onu oldukça etkilemiş gibi görünmektedir. Özellikle de politik liderlerle halkın çıkarlarının çatışmasını ele aldığı oyunlarında bu gerilim rahatlıkla gözlemlenmektedir. Ancak, insanın siyasal bir varlık olduğu anlayışı, daha sonraki dönemlerde bir çok politik, düşünsel, edebi, vb. söylemin temel noktası olacaktır.

22 Dlonysos için yapılan merasimde koro, aslında tanrının bedenini betimlemekteydi. Tanrının etrafında da doğayı simgeleyen keçi ayaklı satirler (orman cinleri) olduğu için korodaki kişiler keçiye benzeyen kostümler giyiyorlardı. Bu nedenle koroya tragos (keçi), onların söylediği şarkıya da tragodia, yani tragosların (keçilerin) şarkısı denilmiştir. Bkz. Turhan Dilligil, *Tarih Boyunca Tiyatro*, Ankara, 1953, s. 60.

23 Sevdâ Şener, *Yaşamın Kırılma Noktasında Dram Sanatı*, İstanbul, 1997, ss. 5-7: W. Kranz, a.g.e., s. 214.

24 A. Müfit Mansel, a.g.e., s. 348.

25 B. Tuncel, a.g.e., s. 61.

Politik gelişmelerin ısrarla üzerinde duran ve insanı anlatan Aeschylus, Sofistlere kadar olan filozoflara benzer şekilde dine karşı bir tutum izlememektedir. Tam tersine onun eserlerinde tanrıların rolü belirleyici güç olup, bütün kahramanlar ve tabii ki insanlar bu gücün elinde oyuncak gibidirler. Bütün olabilecekleri tanrılar önceden zaten belirlemiş olduğundan kimse kaderinden kaçamayacaktır. Bunun altını oyunlarında ısrarla çizmektedir.²⁶ Başka bir deyişle aslında Aeschylus oyunlarında gelenekçi ve hatta muhafazakar grubu temsil etmekte ve bu grubun sözcülüğünü yapıyor gibidir.

Örneğin şöyle cümleler geçmektedir oyunlarında²⁷

"Her şeyin ortasına tanrı verir başarı" (Agamemnon, 121)

"Zeus'tur insanlara akıl yolunu gösteren" (Agamemnon, 160)

"Bir kimse kendisi gayret ederse, tanrı da girişi işe" (Persler, 742)

"(Tanrı konuşur) Seni güç anında yalnız bırakmayacağım" (Eum. 64)

Aeschylus'un önemli eserlerine baktığımızda şunları görürüz. *Persler*²⁸, *Yalvaran Kızlar*²⁹, *Teb Önünde Yedi Kumandan*³⁰, *Oresteia*³¹ Bunların yanında *Agamemnon*, *Zincire Vurulmuş Prometheus* adlı oyunları da vardır.

Antik dönem Yunan tragedyasının diğer önemli temsilcisi olan Sophokles, felsefe ile yakından ilgilenen bir yazardır. Tragedyaları çağının egemen dünya görüşünü yani, insanı tanrı karşısında küçük ve önemsiz gören yaklaşımı yansıtmaktadır. Ona göre mutluluk, dine inanmak ve boyun eğmekle gerçekleşir. Aeschylus gibi kadercilik anlayışı, oyunlarında özellikle vurgulanır. Tanrı yasasını ve tanrı adaletini temelinden sarsan Sofist aydınlanma ruhuna şiddetle karşı çıkmış, tanrı karşısında insanın ne kadar küçük ve değersiz olduğunu vurgulamıştır.³² Sophokles tiyatrosu Atina'da edebiyatın doruk noktasını oluşturmaktadır. Sophokles; adaleti, katıksız insan olmanın güzelliğini, eğilip bükülmezliği, bağımsızlığı, başkaldırmayı ve yiğitliği

26 W. Kranz, a.g.e., ss.213-vd; B. Tuncel, a.g.e., s. 62; Eserlerinde ayrıca adalet düşüncesi üzerinde de sıklıkla durmaktadır. Tragedileri bir hak sorunu üzerine kurulmuştur. İnsanlar hakları olan ile yetinmeyip daha fazlasını istedikleri için, yani ağgözlü davrandıklarından dolayı, çoğu zaman var olan haklarını da kaybederler. Aeschylus, bunu önlemek için insanların erdemli davranmasını öğütlemektedir. İyi ile kötü arasındaki mücadeleyi verirken, en kötü olaylar bile mutlu son ile bitiyordu.

27 W. Kranz, a.g.e., ss. 215- vd.

28 Aeschylus, Pers savaşlarına katılmış, Yunanistan'ın nasıl son anda kurtulduğuna bizzat tanık olmuş ve hepsinden önemlisi general Themistokles'in ileri görüşlülüğünü çok iyi anlamıştır. Nitekim ilk yapıtı olan "Persler" adlı eserinde, Pers saldırısı karşısında Greklerin direnmesi ve demokratik bir biçimde yönetilen Atinalıların liderlerinin emirlerine uyarak Persleri nasıl yendikleri anlatılmaktadır. Bkz. B. Tuncel, a.g.e., s. 65; Persler, mitolojik değil, tarihsel bir konu içermektedir. Başından sonuna kadar kahramanlık duyguları ile dolu olan bu eser, hem önemli bir tiyatro eseri, hem de – yanlış da olsa tarihsel bir belgedir. Bkz. A. Müfit Mansel, a.g.e., s. 348.

29 Tanrıların aşk ve ihtiras kavgalarını, insanların hırs ve arzularını göstermeye çalışmıştır.

30 İnsanlığın tanrılara isyanını anlattığı eserde, ciddi bir kadercilik anlayışı egemendir.

31 En büyük yapıtıdır. Konusu itibarıyla insanın kaderinden kaçamayacağını anlatmaktadır. Eğer kaderinde varsa, İnsan ne yaparsa yapsın kaderinin belirlediği sonuca varacaktır. Anca tanrının el koyması ile insan kaderin kendisine yüklediği korkunç sonda kurtulabilir. E. Von Aster, a.g.e., ss. 109-110: İnsanlar arasındaki kin, ihtiras kavgaları ve bunların sonucunda ortaya çıkan vahşi duygular anlatılmaktadır. G. Thomson, Aiskhylos ve Atina, çev. M.H.Doğan, İstanbul, 1990, ss. 284-vd:

32 W. Kranz, a.g.e., s. 214: O. Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi: Düşünürler, c. II, İstanbul, 1985, s. 270:

yüksek değerler olarak belirler.³³ Ancak bütün bu erdemlere karşın Sofistlere hoş gözle bakmayı da ilginç bir tezat oluşturmaktadır.

Sophokles, siyasal yaşam içerisinde aktif olarak yer almış ve dönemin en önemli devlet adamı Perikles'in yakın dostluğunu kazanmıştır. Bu dostluk, antik dönemde bir sanat adamı ile politikacının birlikteliklerine ilginç örneklerden birisidir. Eserlerinde, kahramanlar ön plandaymış gibi gözükse de, onların gerisinde insanları, en fazla da ideal insanları tanımlamada büyük başarılar göstermiştir.

Şöyle replikler vardır eserlerinde;³⁴

"Ben bu alinyazısını da, bütün ötekilerini de
tanrıların düşündüğünü söyleyeceğim insanlara
Aklına bu düşüncem uygun gelmeyen varsa
O kendi inancına bağlansın, ben de buna" (Aias, 1036)

"Öğrenilecekleri öğreniyorum, arıyorum
Bulunacakları, yalvarılacakları da tanrılardan diliyorum" (Fr. 759)

"İyi düşünceli ve haklıyı düşünen bir ruh
her sofistten daha güçlü bulucudur" (Fr. 97)

Sophokles'in önemli eserleri arasında; *Antigon*³⁵, *Kral Eudipius*³⁶, *Eudipius Kolon'da*³⁷ gösterilebilir. Bunların yanı sıra; *Elektra*, *Fabulae*, *Ajax*, *Trakisli Kadınlar*, *Philoktet* adlı oyunları da vardır.

Antik dönem Yunan tiyatrosunun üçüncü büyük ismi politika ile hiç ilgilenmediği belirtilen Euripides'tir. (MÖ.484-406). Euripides'in yeni düşüncelerle, özellikle de Anaksagoras ve Protagoras ile birlikte diğer Sofistlerin felsefelerini incelediği kabul edilmektedir. Herhangi bir görüşü benimsemekten ziyade, her şeyi sorgulayan tutumuyla geleneksel Grek dinine ve mitolojisine karşı görüşler ortaya koymuştur. Oyunlarında sık sık tanrılara yer vermesinin nedeni, bu yolla seyirciye kolayca bilgi aktarabilmesindendir. Euripides'in oyunlarındaki karakterler, Aiskhylos ve Sophokles'e göre çok daha insancıl özellikler taşımaktadır. İnsana özgü bütün eksiklik ve zayıflıklara açıktırlar. Bu insanların öyküleri de yine kendi doğalarındaki kusurlardan ve karşı koyamadıkları tutkularından kaynaklanmaktadır. Özellikle kadın kahramanları öfke ve ihanet doludur. Hatta, bu noktada oyunlarındaki kadın betimlemeleri yüzünden Atina'da kadın düşmanı olarak ünlenmiştir. Oyunlarının finalleri genelde traji-komik şekilde sonlanmaktaydı. Ayrıca oyunlarının sonunda

33 A. Timuçin, a.g.e., s. 182.

34 W. Kranz, a.g.e., ss. 221-vd.

35 Oyundaki karakterlerin her biri birer erdemi simgelemesi açısından eser oldukça ilginçtir. Örneğin, baş karakter Kreon toplumsal hakkı, Antigon feragat ve fedakarlığı ve ferdi hakkı anlatmaktadır.

36 Eudipius efsanesinden alınan öyküde, tanrıların insanların kaderini belirlemedeki rolleri anlatılmaktadır. Açıkta bir kadercilik görülmektedir. Tıpkı Aiskhylos'un "Orestes Felaketi"nde olduğu gibi kaderci bir yaklaşım söz konusudur. Kahinler, Eudipius'a birgün babasını öldürüp, annesi ile evleneceğini söylemişlerdir. Eudipius, ne kadar engellemeye çalışırsa çalışsın, bu sondan kurtulamaz ve kaderin belirlediği olur. E. Von Aster, a.g.e., s. 110.

37 Oyunda baştan sona Eudipius'un suçluluğu tartışılır.

ortaya çıkan tanrı, kahramanların sonraki kaderlerini açıklamak üzere beliriyor ve böylelikle yeni bir denge oluşturmuştur. Getirdiği psikolojik çözümlemeler, hele hele ilk defa kadın ruhuna inmesi, olayları olduğu gibi göstermeye çalışması³⁸ çağında göre oldukça ileri yaklaşımlardır.

Euripides'in Grek tiyatrosuna farklı bir yaklaşımda bulunup, yeni bakış açıları getirmesinde sanırız ki en önemli etmen çevresindeki filozoflardan etkilenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Euripides, gençliğinde Anaksagoras, Prodikos ve Protogoras gibi kuşkucu filozofların öğrencisi olmuş, Sokrates'i de tanımıştır. Bu noktada Anaksagoras ile olan dostluğu üzerinde durulması gereken bir olaydır. Bir düşünce adamı ile sanatçının yakınlığı ve sanatçının düşünce adamını, suçlandığı anda korumaya çalışması, insanlık tarihi açısından güzel/olumlu örneklerden biridir. Tutucu çevreler Anaksagoras'a saldırdığında ve onu suçladıklarında ve Perikles, Anaksagoras'ı Atina dışına sürmek zorunda kalmıştır. Euripides ise onun sürülmesine neden olan görüşü daha sonra cesur bir şekilde kendisi açıklamıştır. Hatta Anaksagoras'ın ardından şu şiiri yazmıştır:

“bahtlıdır bilimle uğraşan
kendini yoran, araştıran, düşünmez yurttaşlara zarar vermeyi
haksızlığa varmaz asla eli
doğanın bitimsiz düzenine bakar
gözünü ayırmaz bu evren nereden nasıl doğmuştur bunu sorar.
Temizdir, lekesizdir böyle kişi
kötülükten, şüpheden uzaktır her işi.”³⁹

Euripides, döneminin çok tanrılı sistemine karşıdır. Sofistlerden aldığı düşüncelerle oyunlarında çağının tüm sorunlarına değinmeye çalışmıştır. Yeni Sofist hareketinin öğrencisi olarak çoğu kez karşıt düşünceleri sahneden birbiriyle çarpıştırmıştır. En çok uğraştığı sorun ise din ve ahlak sorunları olmuştur. Düşüncelerinin ve sorduğu soruların, çevresindeki özellikle tutucu kesimleri rahatsız ettiği açıktır. Nitekim böylesi bir grup tarafından hırpalandığı bilinmektedir.⁴⁰

Euripides, bugün anladığımız anlamda karakter dramını yazan ilk sanatçıdır. Eserlerinde karakterlerin davranışlarına dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü onun dramında belli karakterleri temsil eden insanlar vardır ve bu insanları artık kaderleri değil, kendi karakterleri yönlendirmektedir. Bunlar yalnızca karakterleri gereği felakete sürüklenir ya da akılları yardımı ile kurtulurlar. Akıl burada karakteri düzeltici bir rol oynamaktadır. Euripides'in oyunlarında insan üstü bir gücü bulmak hemen hemen olanaksızdır. Onun dramlarında tüm ölçüleri insani olan bir dünya ile karşılaşırız. Bu dramlarda iyilikleri, kötülükleri ve de didişmeleri ile “insan”ı buluruz. Bu düşünüş ilk kez Sofistler tarafından ortaya konmuş, onlar sayesinde özel bir ilgi

38 W. Kranz, a.g.e., ss. 214-215.

39 W. Kranz, a.g.e., s.145. Anaksagoras, güneşi kızgın bir maden külçesi olarak açıklıyordu ki o dönemlerde güneş bir tanrı olarak kabul görmekteydi. Euripides de bu görüşü yinelemiştir.

40 G. Dilmén, Eski Yunan Tragedyaları: Euripides, Bakkhalar, İstanbul, 2001, ss. 5-6; W. Kranz, a.g.e., ss. 214-215.

görmüştür. Sofistlerin görüşlerine göre kader ve tüm tanrılar evreni, yalnızca insanın bulduğu şeylerdir.⁴¹ Açıkça görülmektedir ki Euripides, Sofist öğretisinden ve onların dünya görüşlerinden derinden etkilenmiştir.

Yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü gibi, zamanın filozofları ile bu denli içli dışlı olması nedeniyle Euripides'e "sahneye çıkmış filozof" da denmiştir. Dilmen, oyunlarındaki karakterlere yaklaşımı nedeniyle ona bir filozoftan ziyade daha çok "sahneye çıkmış psikolog" denmesinin belki daha uygun düşen bir tanım olacağını belirtir.⁴² Kadınlar ve hatta köleler bile onun eserlerinde birer filozof gibi konuşmuşlardır.⁴³ O günkü Atina toplumsal yaşamı içerisinde kadına ve köleye bakış açısını göz önüne getirip, onların olumsuz şartlarını düşünecek olursak, Euripides'in söylemlerinin ne derece ilerici özellikler taşıdığı rahatlıkla görülecektir.

Euripides'in Atina'da tutulan kayıtlardan dokuz oyunun tarihleri kesin olarak bellidir. Yazarın zaman içinde değişen yazım özelliklerinden ve önemli tarihsel olaylara göndermeler yapmasına bakarak diğer oyunların tarihleri yaklaşık olarak saptanabilmektedir. Buna göre önemli eserleri şunlardır; ⁴⁴ *Alkestis*⁴⁵, *Medeia*⁴⁶, *Herakleida*⁴⁷, *Hippolitos*⁴⁸, *Andromakhe*⁴⁹ *Hekabe*⁵⁰, *Hiketides*⁵¹, *Elektra*⁵², *Herakles Mainomenos*⁵³, *Troades*⁵⁴, *Ion*⁵⁵, *Helene*⁵⁶, *Ifigenia en Tauois*⁵⁷, *Foinissai*⁵⁸, *Orestes*⁵⁹, *Ifigenia en Aulidi*⁶⁰, *Kuklops*⁶¹, *Bakkhalar*⁶²

41 E. Von Aster, a.g.e., ss. 110-111.

42 G. Dilmen, a.g.e., s. 6.

43 O. Haçerlioğlu, a.g.e., c. I, s. 155.

44 G. Dilmen, a.g.e., ss. 7-7vd.

45 Euripides'i diğer tragedya yazarlarından ayıran en belirgin oyunlardan biridir. Zira Euripides bu oyunda tragedyanın ille de ölüm ile bitmediğini gösterir.

46 Yazarın en güçlü ve en tanınan tragedyasıdır. Oyunun baş kahramanı olan Medeia, Yunan değildir ve Yunanlılar onu bu nedenle sevmeyiz. Oyun, Aristo'nun da belirttiği gibi alışagelmış tragedya kalıplarının dışına çıkmaktadır. Kendi yaşamına son vermek. Trajik kahraman da ölmek zorunda değildir. Oyun, erkek egemen dünyaya başkaldıran bir simge olmuştur. Haksızlığa ve hakarete uğrayan bir kadının acımasızca öç alışı anlatılmaktadır. Oyunun geneline bakıldığında, kadının ezilmişiği ve toplumdaki kadın-erkek eşitsizliği anlatılmaya çalışılmakta olduğu görülecektir.

47 (Herakles'in Çocukları): Oyunun özünde Atina kent devletinin yüceltilmesi yatmaktadır.

48 Şiddetli insan tutkuları, tehlikeli ilişkiler, psikolojik çözümlemeler vardır. Erdemli bir kadının aşk acısını anlatan eserde, baş kahramanın ahlaki meziyetleri özellikle dikkat çekerken, tanrılara karşı gelmesinden dolayı cezasını bulması yine Euripides'in yaşadığı dönemdeki dinsel etkinin izlerini taşımaktadır.

49 Atina ile Sparta arasında çıkan Peloponnes Savaşı sırasında yazılmış olup, Atinalıların Spartalılara karşı olan duygularını yansıtmaktadır.

50 Öç alma duygusu ile ilgili bir oyundur.

51 (Dilekçiler) Annelik duygusunun ön planda olduğu bir eser.

52 Yine bir öç alma durumu. Tragedyadaki gerçekçilik ön plandadır. Baş karakter Elektra'nın gerek olumlu gerekse olumsuz yanlarının verilmesi tiyatro tarihi açısından önemlidir.

53 (Herakles'in Çılgınlığı): Bir baba olarak Herakles'in içine düştüğü dramatik olay sahnelenmektedir.

54 (Troyalı Kadınlar): "Savaşta en büyük acıyı kadınlar çeker" temasını işlemektedir.

55 Bir annenin içine düştüğü psikolojik çıkmazlar ile ilgili oyun.

56 Yine baş kahraman bir kadın ve onun yaşadığı dramatik olaylar.

57 (Ifigenia Taurisliiler Arasında): Eserde kardeş ve arkadaş sevgisinin özellikle altı çizilir.

58 (Fenikeli Kadınlar): Thebai kentinde geçen savaş öyküsü. Kardeşlik temasını işler.

59 Konusunu mitolojiden alan, yine psikolojik çözümlemelerin yoğun olduğu bir eser.

60 (Ifigenia Auliste): Euripides'in en bilinen oyunlarından biri. Bir aile dramı gözler önüne serilir. Kızını kurban vermek isteyen babanın duymuş olduğu içsel çelişki ve bu karara isyan eden annenin heyecanları ince ayrıntılar ile ustalıkla verilir.

61 Bir satir (orman cini) oyunu.

62 *Medeia*, ile birlikte Euripides'in baş yapıtı olan oyun. Ölümlülerle tanrılar arasındaki ilişkileri anlatan oyunda

Oyunlarında geçen kimi cümleler onun yukarıda değindiğimiz görüşlerini açıkça ortaya koymaktadır.⁶³

“Söyler elbette biri, gökte tanrıların bulunduğunu

Yokturlar, yokturlar. İnsanlar arasından bir budala

Çıkıp da eski masalı tekrarlırsa o başka” (Fr. 286)

“Tanrılar, çirkinlik işlerlerse, tanrı denmez onlara” (Fr. 292)

“Töreye uyarak tanrılara inanıyoruz” (Hek. 800)

Tragedya gibi Komedyada da tanrı Dionysos onuruna düzenlenen törenler sırasında doğmuştur. “*Komos*” adını alan geçit töreni, bu yakınlığı açıkça göstermektedir. MÖ. V. yüzyılda klasik şeklini alan Komedyanın erken örneklerinde politik mücadelelerin, politikacıların eleştirildikleri bilinmektedir. Hatta sansüre maruz kalan oyunlar bile ortaya çıkmıştır.⁶⁴

Antik dönem Grek komedyasının en büyük temsilcisi Aristophanes’dir (MÖ. 450-388)

Eserleri Atina’nın toplumsal, edebi ve felsefi yaşamı ile ilgilidir. Savaşa karşı olan Aristophanes, Perikles gibi en büyük generallerden en küçük askerlere kadar savaş yanlısı bütün Atina yöneticilerini her zaman eleştirmiştir.

Aristophanes’in eserlerinin günümüzde önemini koruması, diyaloglarındaki yaratıcılık, genellikle yerinde ve ölçülü kullanılan yargı ögesi, özellikle Euripides’i alaya aldığı parodilerin parlaklığına bağlanmaktadır. Barış, kadın hakları gibi evrensel temaları ele alması eserlerinin geçerliliğini sağlayan başka bir özelliğidir. Eserlerinde, Atina’nın siyasal geleneğini eleştirmiş, oradaki demokrasi uygulamaları ile ve bu uygulamaların önderleri ile alay etmiştir. Bu insanlar onun oyunlarında; yüreksiz, erdemsiz, çıkarıcı insanlar olarak sergilenirler. Ayrıca, Yunan köylülerinin sefilliğini ve kentlerdeki insanların sıkıntılarını da yansıtmıştır. Yapıtlarında, inanç değerlerinin çöküşünden yakınır ve çekişmelerin, özellikle kent-devletleri arasındaki düşmanlığın gereksizliğini gösterir. İnsanları daha düzenli ve onurlu yaşama çağırır.⁶⁵

Bir tiyatro adamı olarak Aristophanes özellikle filozof Sokrates ile ilgili olumsuz, yıkıcı ve güvenilmez tanıklık yaparak, antik dünyada bir sanat insanı ile düşünce insanı arasındaki ilginç bir ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Nitekim Aristophanes *Bulutlar*, *Kuşlar* ve *Kurbağalar* adlı yapıtlarında Sokrates ve öğrencilerini oldukça

Dionysos baş kahraman olarak karşımıza çıkmaktadır.

63 W. Kranz, a.g.e., ss. 224-vd.

64 Aristo’ya göre, Sicilyalı Epiharmus ve Formis ilk defa komik hikayeler anlatmışlardır. Eserlerinden çok azının günümüze ulaştığı Epiharmus’un MÖ. IV. yüzyılda yaşadığı ve komediye hizmeti geçtiği bilinmektedir. MÖ. V. yüzyıl içerisinde Atina’da, Aristofanes’in öncülüğünde ilk ciddi eserler verilmeye başlanır. Ancak, komedi dönemin politikacıları ile alay etme, onları yerme için kullanıldığından dolayı, kimi devlet adamları tarafından pek desteklenmemiştir. Hatta, MÖ. V. yüzyılın ortalarında çıkarılan bir yasa ile komedi yazarlarının politik konularla ilgilenmeleri ve devlet adamlarını rencide edecek sözler sarf etmeleri yasaklanmıştır. Yasak bir süre sonra kaldırılmıştır. A. Müfit Mansel, a.g.e., s. 351.

65 Afşar Tımuçın, a.g.e., ss.182-183.

kötü eleştirmiştir. Aristophanes'e göre Sokrates, bir lokma bir hırka yaşayan zavallı bir topluluğun lideri gibi betimlenmektedir. Sokrates'ten doğru yaşamının yolunu öğrenmeye çalışan öğrencilerin durumları da oldukça kötü betimlenir. Belli bir ücret karşılığında Sokrates'in okuluna giren bu zavallı grup, pislik içinde yüzen bu okulda felsefe, geometri, fizik, astronomi, coğrafya gibi derslerle uğraşmaktadır. Aristophanes, Sokrates ile o kadar çok uğraşmıştır ki bu tutumuyla onun ölümüne gerekçe hazırlamıştır. Sokrates savunmasında birçok kişiden yakınırken Aristophanes'in de adını anar ve şöyle der:

"Aynı şeyi Aristophanes'in güldürüsünde de gördünüz. Bir Sokrates vardı orada, sahnede dolaştırılan bir Sokrates, bugüne kadar hiç işitmediğim bir çok konuda zırvalayıp duran bir Sokrates"

Bulutlar adlı oyunda da, dekorun bir yanında ticaret ve hırsızlık tanrısı Hermes, diğer yanda Sokrates'in resmi yer almaktadır. Oyunun kahramanları saf ve temiz birer kişiyken, Sokrates'in okuluna gidip, hitabet sanatı ile insanları nasıl kandıracaklarını öğrenirler. Böylelikle Sokrates, bilgelerin en zavallısı, aynı zamanda en düzenbazcısı olarak görülür.⁶⁶ Euripides ile Anaksagoras arasındaki olumlu ve yapıcı ilişkinin tam tersi bir durum Aristophanes ile Sokrates arasında görülmektedir.

Önemli eserleri arasında; Babilliler⁶⁷, Atlılar⁶⁸, Bulutlar⁶⁹, Eşek Arıları⁷⁰, Barış⁷¹, Kuşlar⁷², Lysistrata⁷³, Kurbağalar⁷⁴ gösterilebilir.

Tiyatro tarihinin bu dört önemli yazarı eserlerinde antik dönem Grek insanının farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Dördünün de ortak ve farklı yönleri olduğu görülmektedir.

Öncelikli olarak söylenebilecek en önemli ortak özellik, hepsinin de dönemin politik ve düşünsel yapısından etkilendiği ve oyunlarında bunu sergiledikleridir. Başka bir deyişle dönemin filozofları ve politik gelişmeler, yazarların oyunlarında olumlu ya da olumsuz bir şekilde açığa vurulmaktadır.

Bu dört yazar arasında ciddi farklılıklar vardır. Aeschylus, eserlerinde tanrıların insanlardan daha güçlü oldukları için insanlığın kaderinin onların elinde olduğunun altını çizerken bir anlamda devlet dinine ve aristokratik görüşe olan bağlılığını göstermektedir. Aslında bu yaklaşım bir noktada Grek dininin toplum içerisindeki

66 A. Tımuçin, a.g.e., ss. 212-vd.

67 Eserinde hem yükselen Atina yayılmacı siyasetini, hem de Atina'nın güdümüne girmiş olan kent-devletlerini ve hatta dönemin önemli demagoglarından biri olan Kleon'u acımasızca eleştirmiştir. Bu nedenle kovuşturmayla uğratılmıştır. Ancak yine de, benzer oyunlar yazmaya devam etmiştir.

68 Yine demagog Kleon'u eleştirdiği oyundur.

69 Sofistlerin modern eğitim ve ahlak anlayışına karşı bir saldırıdır. Sokrates ve öğrencileri alaya alınır.

70 Atina'daki yargı sistemi ile dalga geçmektedir.

71 Savaş karşıtı bir oyundur.

72 Atina'nın yayılmacı siyasetini izlemektedir.

73 Atina'daki kadınların örgütlenip, cinsel greve gidişlerini anlattığı ilginç bir oyundur.

74 Euripides'i eleştirir.

etkisi ve oyun yazarlarının devlet dinine olan bağlılıklarının bir simgesidir. Benzer yaklaşım Sophokles'de de görülmektedir. Ancak Sophokles'in oyunlarında tanrıların etkisi daha azdır. Oyunlarındaki kahramanlar daha insancıl olup, psikolojik çözümlmeleri ile bu özellikleri daha da belirginleştirmektedir.⁷⁵ Tam bu noktada Sophokles'in Aeschylus'a göre daha insancıl bir tavır takınmasının ve hatta yenilikçi olmasının temel nedeninin, Atina kentinin Perikles döneminde kavuştuğu özgürlükçü yapısından kaynaklandığı unutulmamalıdır.

Antik dünyanın *John Lennon'u* olan Euripides ise her iki tragedya yazarına göre açıkça felsefe ile daha yakın ilişki kurup, Sofistlerin etkisi ile tutucu tavırlardan uzak durup çağının çok ötesinde söylemlerde bulunan bir yazar olmuştur. Oyunlarında politikacıları ve özellikle de demagogları eleştirir. Her fırsatta barışı öğütlemesi ise çok dikkat çekicidir.⁷⁶ İlkçağ dünyasında Octavianus (Augustus) dönemine kadar, toplumlar arasındaki normal durumun savaş durumu olduğunu düşünecek olursak, Euripides'in nedenli bir ciddi söylemesahip olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Üstelik, Aeschylus ve Sophokles'e göre din konusunda çok daha kuşkucu ve sorgulayıcıdır.⁷⁷ Aster de, Euripides'ten daha yaşlı diğer iki dram yazarının ele aldıkları konuların daha çok din ve metafizik sorunları olduğunu, Euripides'in ise bu noktada diğer ikisinden de ayrılıp, onun bir karakter dramı yazan sanatçı olduğunu ve daha da önemlisi karakterlerin kendi geleceklerini kendileri belirlediklerini belirtmektedir.⁷⁸

Antik dünyanın *Michael Moore'u* ise Komedy yazarı Aristophanes'tir. Aristophanes, diğer üç tragedya yazarına göre getirmiş olduğu eleştirel bakış açısı ile döneminin politik gelişmelerine farklı bir ışık tutmuştur. Euripides gibi barış yanlısı tutumu ile sansürlenmeye kadar giden oyunlar yazarak aslında o da döneminin ötesinde bir yazar olmuştur.

Grek Karanlık Çağı'nın sonlarına doğru kent devletlerinin içerisinden ortaya çıkan felsefi düşünce nasıl mitolojik düşünce ile çatıştıysa, benzer durum tiyatronun ortaya çıkmasından sonra da görülmüştür. Bu kez gelenekçi – muhafazakar tiyatro yazarları ile ilerici – yenilikçi yazarlar arasında sanat zemininde çatışmalar görülmüştür.

75 Sophokles'in tragedyalarındaki karakterler daha insancıl özellikler göstermektedir. Ayrıca, karakterlerin psikolojilerini daha iyi verebilmek için zıt karakterler kullanmış ve böylelikle insanı tüm yanları; kin, ümitsizlik, heyecan, vb. ustalıkla ortaya koymuştur. Bkz. B. Tuncel, a.g.e., s. 80. Gerçi Sophokles de, eserlerinde tutuculuğa ve tanrı gücüne büyük önem vermektedir. Ancak, onun eserlerinde insanlar daha özgür hareket edebilmektedirler. Güce yenilseler de, daha şiddetle karşı koymaktadırlar. Bkz. A. Müfit Mansel, a.g.e., s. 349.

76 Euripides'in bu tavrına rağmen Tuncel eserinde Euripides'i bize göre yanlış bir biçimde ve şu şekilde anlatır: "Felsefe ile uğraşmayı sever. Ancak işin ilginç yanı hiçbir felsefi sisteme bağlı değildir. Döneminin düşünce akımlarından uzak kalmış ve bunları eserlerine yansıtmamıştır. Eleştirel bir yaklaşımı vardır. Muhafazakar değildir. Atina'nın içinde bulunduğu politik hareketliliğe bulaşmayarak, bu tür olaylara daha uzak kalmıştır." B. Tuncel, a.g.e., s. 94.

77 Aristo Euripides'i "en trajik" ozan diye tanımlamaktadır ki, bu onun diğer iki tragedya yazarından daha iyi olduğu anlamına gelmez. Olasılıkla Aristo'ya böyle bir söz söyleten şey, Euripides'in çok farklı insan tutkularını, zaaflarını sergilemekteki ustalığıdır. Tiyatroya getirmiş olduğu gerçekçilik anlayışı, onu günümüz tiyatrosuna da yaklaştırmaktadır. G. Dilmen, a.g.e., s. 6.

78 E. Von Aster, a.g.e., s. 110.

Buradan yola çıkarak antik dönem Yunan felsefesinin de tiyatrosunun da, MÖ. V. yüzyılda iki farklı insan tipi çizdikleri söylenebilir; gelenekçiler ve yenilikçiler; ya da aristokratik görüşü destekleyenlerle demokrasi yanlıları. İlginçtir ki kronolojik açıdan bakıldığında ilk tiyatro yazarı olan Aeschylus en gelenekçi oyunları yazıp tanrıların gücünü karakterleri üzerinde vurgularken; ardından gelen Sophokles'in kahramanlarının biraz daha din baskısından kurtulmuş olduğu görülmektedir. Daha sonraki Euripides ise işi eleştiri ve hatta reddetme noktasına getirmiştir. Aristophanes, tiyatroya getirmiş olduğu yeni tarzı ile çağının özgürlük dolu havasında yararlanabilmiştir. Tam burada antik Yunan dünyasında kronolojik olarak felsefenin ilerleyişine bakıldığında benzer bir paralelliği görmek aslında pek de şaşırtıcı bir şey değildir.

Uygarlık tarihi açısından bakıldığında işin en çarpıcı yanı bu grupların bir arada yaşayabilmeyi öğrenmiş olmasıdır. Aralarındaki her türlü çekişme ve mücadele öyle ya da böyle uzlaşma ile sonlanmıştır. Grek dini bireysel anlamda önemini yitirmezken, filozofların ve Euripides ya da Aristophanes gibi tiyatrocuların sayesinde, Grek dini kent-devletleri içerisinde doğu kültürlerinde olduğu gibi politik anlamda alternatif güç ol(a)mamıştır.

Kilisenin baskısına karşı çıkan Ortaçağ bireyini motive eden ve Reform, Rönesans ve Aydınlanma dönemleri gibi Avrupa tarihinde ve tabii ki dünya tarihinde oldukça önemli rol oynayan tarihsel gelişmelerin ortaya çıkmasındaki en temel etmenlerden biri antik dönemin bu eleştirel ve isyankar bakış açısı olduğu unutulmamalıdır. Hatta çok büyük olasılıkla Rönesans döneminde yeniden canlandırılmak istenen insan tipi ya da çağdaş insanın erken prototipleri antik dönemin bu yazarları ve düşünce adamlarıdır. Bu bakış açısının kazanılmasında etmen olan kişiler filozoflar kadar, onlardan bir şekilde etkilenmiş tiyatro yazarlarıdır. Bu yazarların eserlerinin geniş halk kitleleri tarafından izlenildiği göz önünde tutulduğunda, dönemin sosyo-politik yapısına çok daha etkin bir şekilde yansımış olabilecekleri de ve sanatın bu noktada ki gücünün altı çizilmelidir.

Farklı görüşlerin bir arada yaşayabileceği ve sanatın ve sanatçının çağdaş demokrasilerde sivil birer güç olduğu ve ne olursa olsun bütün bu gelişmelerin demokrasi kültürünün gelişim sürecinde önemli adımlar olarak kalacağı akıllardan çıkarılmamalıdır.

Tarih ve Sosyoloji

İlber Ortaylı¹

Düşünür deyişiyle “quod non est in actis, non est in mundo-hareket ve icraatı olmayanın, dünyada mevcudiyeti yoktur.” Tarih disiplini bilincimizde yeri olmayan olay ve nesneleri kapsamaz. Şüphesiz bu keyfiyet tarihin yeni nesne ve olayları keşfedip (icad etmez) kapsamına almasına engel değildir. Droysen’in deyimiyle Tarih dediğimiz bilimin, bilimden daha ötede bir şey olmasının nedeni bu; bilinmeyenler, tarih-yazıcısının tarihi belirli sabit elemanlar etrafında inşa etmesine ve kendince tamam bir kompozisyon çizip yorum getirmesine engel değildir. Tarih bilgisinde Mendelev tablosu olmaz. Tarihin diğer bilimler gibi partiel (kısmî, alana özgü) bir dili var mıdır? Kolayca evet diyemeyiz. Tarih bugün sosyoloji ve iktisadın terminolojisini ödünç alsa da, tamamen bu sözlükle iş göremez ve olayları şematik bir biçimde ve genelle-yerek açıklamaya gittikçe tarih olmaktan çıkar. Onun için tarih günlük dile en yakın olan ve onu kullanan bilgi dalıdır.

İkinci soru tarih kanunlara dayanır mı? Katiyyen, çıkarsanan kanunlara dayanarak yapılan analiz, tarihyazımını, tarihyazımı olmaktan çıkarır. Tarih bir endişe taşıması gereken bir daldır. Tarihyazımı kanunlarla ancak gülünç olur. Kaldı ki bilimde kanunlar tahkik edilebilir olmalıdır. Fizik kanunlar binlerce deneyle ve çok düşük yanılma payı ile sınıanır. Sosyolojinin kanunlarını bile başka platformda gözlemler ve değerlendirme ile sınayabiliriz (İktisat da öyle hâтта daha az yanılmayla; mamafih bu ikisinin deneyi ve sınama kapasitesi doğabilimlerden farklıdır). Tarih için bir kanun ve bunun sınanması ve deney tekrarı gibi bir mevhum sözkonusu olamaz. Benzerlik ve mukayese yapmak iki olay arasında paralellik muhakemesi kurmak başka şey; aynı olayı tekrarlamak (unsurlarını kurup bir araya getirerek) veya zaman içinde gözlemle böyle bir mükerrer olay bulmak başka şeydir. Tarihçi farklı zaman ve mekânda gezdiğinde, ancak benzer olaylar bulabilir. Bunlardan ortak unsurları arayıp kanun çıkarmak saçmalığına sapamaz / ancak mukayese edib zaman ve zemini tasvir ve tarife yarayan bazı yorumlar yapabilir. Tarih platformunda kanun çıkarsamayı ve sınamayı başaramayız ve o malzemeyle bunu yaparsak artık tarihçilik değil / sosyologluk vs. yaparız./ Tarih malzemesinin hangi dalın hayrına, dürüstçe veya şarlatanca kullanılması

1 Galatasaray Üniversitesi, Hukuk.

ayrı bir keyfiyet ve sorunsaldır; ama herhalükârdâ bunu yapan artık tarihçi değildir. Sanîyyen tarihî malzemeyi bir sözde tarih kanununun sınaması için nasıl bir araya getirebiliriz ki; bu sıhhatli olur mu? Sosyolog bir kanunu sınamak için bir alanda mükerrer anket ve gözlem yapabilir / tarihçi ise bir olayı istediği an sınama ve bunun için malzemeyi talebi karşılayacak biçimde bir uyum ve sıhhatle bir araya getiremez. Bu zaten söz konusu olamaz ve aynı malzeme yığını herkes için farklı varsayımlar, bu varsayımların kanıtlanmasında çeşitlilikler getirir. Aynı konuyu ve aynı malzemeyi iki tarihçiye veririz, zıt veya bazen ilgisiz renk ve boyutlarda iki tez elde edersiniz.

Sosyologlar mevcut bir sosyolojik yasayı veya mütearifeyi sınamakda tarihçiden farklı imkânlara sahiptir. Sosyologların malzeme üzerinde farklı yorumlar yapmaları mümkündür. Ne varki bu imkân tarihçinin ki kadar yaygın ve renkli değildir. Belirli bir çerçeve sınırı olur. Mesela bir kasabada belirli şahısların civar köyle kurduğu tefeci ilişkiler ve bu ilişkinin giderek siyasete yansımaları meselesinde, bir sosyolog diğer tezi sınamak için benzer gözlemi yapmak, benzer saha anketlerini uygulamak şansına sahiptir. Dolayısıyla sarîh yanılmaları tesbit eder veya diğer tezi büyük ölçüde doğrular. Bu doğrulama şüphesiz suyun 100 °C de kaynaması gibi pekin bir deney doğrulaması değildir, ama bir gözlem doğrulamasıdır. Ama tarihçi, böyle bir gözlemi nasıl tekrar yapabilir, ayrıca böyle bir şeyi araması, birebir model kurması gerekli midir?

“Köyden göçün az gelişmiş ülkede şehirin çekiminden çok köyün itiminden olduğu gibi” bir kanun gene gözlem ve saha araştırması ve diğer az gelişmiş ülkelerdeki benzer vakıaların; istatistik verilere, monografik eserlere başvurarak ve raporların takibi veya gözlenmesi ile sınanabilir. Bir tarihçi böyle kanunlar koyabilir mi? Gereği var mı? Mesela ihtilâllerin niye olduğunu açıklayan bir kanun söz konusu olsa, (Harvard’da bunu yapan şarlatanlar var) bunu nasıl sınarsınız ve nasıl diğer ihtilâllerin oluşumunu izah eder ve öngörürsünüz (sonuç kuru ibret sözü ötesinde neyi ifade eder). Her tarihi ihtilâl kendi için bir olaydır; bir ihtilâli anlatmak ve yorumlamak için diğeriyle mukayese yapmanın ötesinde metodolojik bir genelleme, kanunlaştırma söz konusu olamaz. İhtilâlcilerin kendi aralarındaki iktidar kavgalarına değinen “İhtilâller evlatlarını yer” veya “ev yapan balta dışarda kalır” gibisinden büyük anonim dedelerin hakîmane ifadeleri ise ne tarihsel kanun olur, ne sosyolojik kanun... Rusya tarihçiliğinin ünlü ismi Kluçevski; tarihte kanun fikrine bağlı ve bunu deneyen bir yazardır. Birinci büyük harbin eşiğinde Rusya’nın bu kaostan demokrasi ve modern siyasal bir rejime ulaşarak çıkacağı kehanetinde bulunmuştu. Otokrasi modern totaliter bir rejime ulaştı sadece...

Tarihçi olarak hangi sahanın geçmişteki nüfusuyla, bir sosyolog ve saha araştırmacısı gibi yüzyüze gelip sorular sorarız veya sosyolog gibi somut (anschaulich) verilere sahip olabiliriz. Tarih yazımında malzeme bizi sürükler; şüphesiz varsayımımız vardır, ama veri kümeleri değil, hâtta tek verinin dahi bazen bizim varsayımımızı nerelere götüreceğini bir düşünelim.

Sosyolog olmak için tarih okumalıdır. Sosyologun etrafında akıp giden ve değişen cemiyete, çift buutla değil üç buutla bakması ancak tarih bilgisinin getireceği zenginlikle mümkündür. Bu daha zengin bir kavramlaştırma imkânı da yaratır. Ama zinhar sadece kavramlar ile geçmişe bakmaya kalkmayalım; o zaman sadece sıkıcı bir vaiz oluruz. Gerçekte tarihçinin terminolojisi evvelen hukukun getireceği bir mantık, saniyyen vakıaların araştırmasında filoloji gibi bir aygıtı başvurarak mümkündür. Sosyoloji için de bu iki disiplini kaçınılmazdır.

Burada şu noktayı önemle belirtelim; özgün terminoloji tarihyazımında da kaçınılmaz olmakla beraber, diğer toplumsal bilimlere kadar bol, universal kabul gören bir tarihçi terminolojisi olamaz; romancıların ortak terminoloji ile roman yazamaması, şairlerin ortak şiir terminolojisi olmaması gibi tarihçiler için de aynı durum söz konusudur. Evvelen, tarihçinin bir *homme de lettre* (edib) tarafı vardır; saniyyen, belirli terminoloji çerçevesinde yazmak öbür toplumbilimcileri rahatlatır, anlatımını kolaylaştırır, ele aldığı mevzuu berraklaştırır. Tarihçiyi ise serapa böyle bir terminoloji ile yazmak ve düşünmeye bağlamak, üslûb bakımından sıkıcı ve nihayet yanıltıcı ve yakıştırmacı hale getirir. Tarih yazmak, ne Almanların “dichten” dediği anlamda muhayyeye gömülmektir, ne de pekin ve kavramsal ifadelere habsolan bir denklemli dil ve anlatım kullanmaktır. Dolayısıyla tarihyazımının sosyoloji ve iktisat gibi dallara göre dil bakımından farkı; denge, itidal ve serbestidir.

Dönemleme Sorunu

Tarihyazıcılığın bîzatihî kendi içinden gelen, vazgeçemediği, ama en tehlikeli yönü dönemlemedir. Tarihi dönemlere ayırmanın pedagojik eğilim kadar tarih sentezlerinin de vazgeçemediği bir yöntem olduğu açıktır. Dönemleme bir yerde Voltaire ile başlayan bir amaca yönelik (gai-teleolojik) yorumdur. *Tarih felsefesi* (üstadın kendi terimi); tarihi müellif ve mütefekkirin amaç ve dünya görüşüne göre dönemleyen değerlendiren daldır. Voltaire beşer tarihini Yunan-Roma-Rönesans ve XIV. Louis Fransası diye ayırır; her bir dönem bir tekâmül safhasıdır. Sonuncusu her türlü sanat ve ilim ve tefekkürün kâmil hali, beşeriyetin nihaî ışığıdır. Voltaire “le Siècle de Louis XIV”u 1752 yılında kaleme aldı ve “L’Essai sur l’histoire générale et sur les mœurs et l’esprit des nations depuis Charlesmagne jusqu’à nos jours” (1756 yılında kaleme aldı) adlı eserlerinde *tarih felsefesi*’ne özgü bütün yöntemi başta terimin kendisi olmak üzere en parlak ve sakat yönleriyle sergiledi. Dönemlemeler ve geçişler üstada göre; bazı ahvalde kaba hatalar vardır (İstanbul’un fethi; Türkler bir kapıdan girerken nerdeyse şehrin kitab ve alimlerinin öbür kapıdan İtalya’ya akıp Rönesansı yaratması gibi... Son zamanlarda bazıları da Rönesansın o tarihlerde çoktan işbaa ulaşmış hatta bittiğini söylüyor). Hülâsa Hegel’in Prusya devletine ulaşım sentezi, Marx’ın ütopyası hepsi tarih felsefesinin çocuğudur. Sosyolojik dichotomie’ler bu tarih felsefesinin ürünüdür. 18. asrın Avrupalı düşüncesi; gelişim denen olayın Avrupa tarihinin olayı olduğunu, yani sadece bu kıtaya özgün olduğunu söylüyor. Sonra buna rağmen aynı

çevre aynı yorumu universal bir olgu gibi sosyoloji etiketiyle takdim edip zihinleri zorluyor... Kimseye sosyolojiyi sınırdan içeri sokmayalım, demiyoruz, ama önce bol tarih tetkik edip okuyalım; o zaman yeniden biçimlenen sosyoloji ilmi kendi renkleri ve zıt boyutlarıyla gerçekten daha universal bir sosyal bilim manzumesinin doğmasına hizmet eder.

Laik filozofumuz Voltaire'in tarih felsefesinin, St. Augustinus'un "de civitate Dei"sindeki günahkârların günahlarından arınmak için kurdukları devlet ve oradan Tanrı'nın devletine (kiliseye) yönelmek için gösterilen yoldan pek farkı yok. Yahut J.B. Bossuet'nin (1627-1704) "discoure sur l'histoire universelle ad usum Dolphinum"undaki, Tanrı'nın insan toplumunu belirli bir amaca götürmek için tarihi etkilemesindeki dindar, mistik, teolojik (gaî) yöntemden ne kadar farklı olduğu tartışılır. Doğru, birisi Tanrı'ya, öbürü akla dayanıyor. Ama o akıl coğrafya ve renkle tavsif ettiği onu bir yere mal ettiği açık; terbiye ve yöntem aynı ama üslûb değişik. 1745'te M. Mousnier "l'Académie des sciences de Paris" adına şu tesbiti açıklıyor: "l'Europe, c'est ce qui a changé et ce qui change par les progrès de nos connaissances; pour l'Académie toutes les autres parties du monde sont dans l'immobilité."² Evet Avrupalı için değişen sadece Avrupa ve diğer yerler atıldır. Pekiyi o değişen Avrupa'ya göre kurulan bir toplum düşüncesi ile değişmiyor denen yeri nasıl anlayacağız. Bir yerel olayı yönlendiren veya o olaydan yönelen düşünce nasıl universal bir olayı veya tüm tarih ve coğrafyayı yorumlayabilir. Toplumumuzu klasik ortaçağlarda unuttuğumuz kendi toplum bilim geleneğimizle ve tarihi bilerek, incelemeliyiz. 18. yüzyıl Avrupa düşüncesini küçümsemiyorum ama, herkes adını ve meşrebini açıkça takdim etmeli. Bundan başka bu gibi çizgilerin tarihbilimcinin Eski Yunan-İslam Ortaçağı ve Batıda gelişen tarihçi yöntemlerine pek dayanmadığı, kağıttan gemilerin tarihçinin yöntemli araştırmaları nedeniyle pek yol alamadıkları; ama buna rağmen her zaman aynı eğilimin yaşadığı da bir gerçek. Voltaire Vico'suz düşünülmez. Vico'nun çizgisi; insan toplumlarının Tanrı Çağı'ndan (Tanrı'ya itaat ve Tanrı'dan korku düzeni) kahramanlar çağı (adaleti dağıtan ve adil olanlar kahramanlardır, düzeni onlar sağlar) ve nihayet insan çağına geçmesi... Bu mutluluk çizgisi tarih yazımını da 18. yüzyılın sosyolojisini de ne kadar etkilemiş ve Vico son üç asrın tek düşünürü değil; Vico neyin ve nelerin ürünü. İtalya'yı İtalya yapan her düşünürün izi var onda... Machiavelli var, tabii Eski Yunan'dan Aristo var, peki İbni Haldun var mı? İspatlı belgeli bir bağ kurmak zor, ama araştırmalar ortaya daha çok şeyler çıkarabilir. Bazı ana motifler Mağribten ve Endülüsten esen rüzgârlarla gelmiş gibi... Aydınlanma düşünürleri gelişme düşüncesine bir siyasi misyon için, onu kitlelere kabul ettirmek için de kullanıyor ve 19. asrın hususiyeti de bu... Tarihin kullanımını daha doğrusu suistimalini Antik Yunan ve ortaçağ İslam geleneğine dayanan bir tarihçiliğin kendisi önleyebilir ancak.

2 Actes du colloque international sur la notion d'Europe, publications Sorbonne Recherches, tome VII, 1961. sh. 18. Michel Devèse, l'Europe et le Monde a la fin du XVIIIe siècle. Paris, Albin Michel, 1970 s.13.

Sosyoloji ve tarihin konusu olarak, akıdler sistemi: Toplum bir takım akıd(kontrat)lerle idame-i hayat eder; birbirimizi selâmlamamız, matemli eve saygı göstermemiz, çocuk ve yaşlıyı korumamızdan devlet sistemimize ve kanunlara itaate kdr toplum fertleri olarak aramızda örtülü veya açık akıdler vardır. Seçimle birini yönetim için görevlendirmemiz açık bir akıddir. Ama cenaze geçerken sessiz bir ihtiram göstermek zımnî doğal bir akıddir. Sosyoloji bir bakıma bu akıdleri inceler; yani toplumun idame-i hayat için bunları sürdürmesini, yenimesini ve değıştirmesini inceler. Burada bir zıtlığa, imkânsızlığa değinelim; tarihin konusu ise sosyolojiyi takliden ve izleyerek, münhasıran bunları geçmişte incelemek olamaz; Tarih müesseselerin dışında akan zaman içindeki noktaları, olayları mutlaka bu açıdan ele alacak değildir. Tarihin konusunu ve dilini belirli çerçevelere hapsedemediğimiz içindir ki; Tarih diğer toplumbilim disiplinlerinden farklı olarak geniş ilgisi ve gene farklı üslûbu ve fakat pekin (exact) araştırma yöntemleriyle kendini diğerlerinden tefrik eder. Hiçbir toplumbilim dalında; tarihçiye özgün araştırma teknikleri yani, bir eski kağıdın cinsi, üstündeki mühür ve kaligrafi türüyle tarih tesbiti, veya seramiğin karbon 14 veya nükleer fizik yöntemleriyle tarihlendirilmesi; bir işaret ve ibarenin doğru okunması, nümizmatik malzemenin doğru çözülmesi gibi, pekin (exact) araştırma yöntemleri görülemez.

İşte bilhassa bu keyfiyet tarihyazıcılığın akademik yönünü meydana getirir. Bunun dışında tarih öğrenilip öğretilcek diploma ile kavranacak bir hal değildir. Mommsen'in ünlü Rektoratsrede'sinde ele aldığı gibi tarih öğrenilmez, öğretilmez devamlı alıştırma (Übung) gerektiren yani araştırma ile kavarabilen bir bilgi bütünüdür. Öbür toplumbilimleri aşan ve ona bilimüstü bir mahiyet kazandıran yönü; bilgi birikimi ve bilgi birikiminin de devamlı araştırma ile farklı yorumlar doğuran bir dal olmasıdır. Bu bilgi birikiminin mahiyeti fizikbilimlerdeki gibi herkes için genel ve geçerli ve standart bir küme olmaktan çok tarihçiden tarihçiye değışen bir küme olmasıdır.

Farklı birikim kümeleri, universal nitelikli standart araştırma normları ile kazanılsa da farklı renkler ve duyarlıklar barındırır. İşte tarih bu nedenle hiç tükenmeyecek, canlılığı devam edecek çağdaş fizik gibi gelişme problemlerine maruz kalmayan bir bilgi dalıdır. Tarihçilik insanlık kadar eskidir. Ve yine bu nedenle hiçbir dönemin tarihçisi öbürüne faik değildir. Ne üslûb ne yöntem ne bilgi bakımından kimse Mommsen'le Thukydides'i, İbn-i Haldun'la Toynbee'yi karşılaştırıp birini öbürüne üstün tutamaz.

Bunlara işaret ettikten sonra günümüz tarih eğitiminde ortaya çıkan bir zaaftan söz etmek istiyoruz. Örneğin artık kimse Zinkeisen, Hammer, Naïma, Cevdet Paşa'yı hatmederek Tarih eğitimi görmüyor. Asrın tarihçisi lûgata ansiklopediye bakar gibi fihristli tarihlere müracaat ediyor. Meselâ bugün Alman tarihçilerinin büyük çoğunluğu paleografi uzmanlıklarını yitirmişler, çünkü belge okumuyorlar; çoktan derlenip emandasyonu yapılan ve yayınlanan fihristlenen belge külliyatlarına müracaat ederek makale-monografi vs yazıyorlar. Dolayısıyla bu metodlu bilgisizler, eksik bilgililer, ilgisi dışında tesadüf ettiği nesneleri göremeyen yaratıklara benziyorlar. Adeta bir

şehirde sadece adresi olan insanları tanıyıp görüp, öbürlerine gözü bile kaymadan dolaşan birilerini düşünün. Tarih okuma ve eğitimindeki yeni alışkanlıkları süratle terketmek gereklidir. Tarih universal bir bilimdir; universalliği ise universal üslûb ve kanunlara sahip olmamasından ileri geliyor. Tarihçi bilmek ilgilenmek ayırım yapmadan öğrenmek zorunda olan biridir. Veriler arasında ayırımı sadece eserini yazar-ken yapar. Bugünün garib tarih mütehasısı artık tarihçiden çok bir tür raportörler grubu üyesidir.

Sosyal Bilimlerin Evi Olarak Tarih

Yahut Tarihçi ve Paradigma

Hakan Poyraz¹

Sosyal Bilimler ve Felsefe sempozyumunun yapıldığı Ahmet Altıntaş salonlarında, takip edebildiğim oturumlar için, hermeneutik yaklaşımın egemen olduğunu söyleyebiliriz. Sempozyumu düzenleyen bölümün başında Doğan Özlem olunca, bu durum doğal bir sonuç gibi görünüyor. Sempozyumun bir ruhu varsa, o ruh herhalde hermeneutikçidir. Zaten pozitivist bir ruhtan söz etmek, ruh kavramını burada olduğu gibi mecaz olarak kullansak dahi, pozitivist espriye uygun düşmez. Bu sempozyumun ruhunu oluşturan Logos için “İnsanın özü yok”

Bildirimde ben de bu ruha, Doğan Hoca’nın atfı yaptığı Gasser’e ve onun meşhur önermesine, aykırı bir iddiada bulunmayacağım; özetle, tarihten bağımsız bir anlama olamayacağını ve sahip olduğumuz bilgilerin de tarihsel bir yanının olduğunu; anlamının dışında bir gerçeklik yahut varlık alanı olarak tarihin varolmadığını savunacağım.

Tarih, sosyal bilimler için bir ana paradigmadır ve bu manada tarih, sosyal bilimlerin evidir. Tarih, bütün sosyal bilimlerin evi. Bu evde geçmişin malzemesiyle gelecek oluşturuluyor. Tarih bilgisinin yanında gelecek oluşturmada kullanılan diğer bilgi demetleri de tarihseldir. Tarih bu manada insan bilimlerinin omurgasını teşkil eder.

Yöntem kavramından hareketle sorunu tartışmaya açalım:

Farklı bilme nesnelere aynı yöntem uygulanabilir mi? Konu farklılığı/yöntem farklılığı nedeniyle doğa bilimi ile insan bilimi arasındaki farklılığın altını çizmek; pozitivist tekçilik karşısında hermeneutik yöntemden söz etmek, günümüz sosyal bilimcileri için olağan haline geldi. Sosyal bilimcilerin çoğu, doğa bilimi baskısı karşısında kendilerine ifade özgürlüğü kapısı açan hermeneutikten ve onun anlamaya yaptığı vurgudan söz ediyorlar. Çünkü bilimi doğa bilimi örneğine göre kurguladığınızda, doğa bilimci sosyal bilimci karşısında en azından psikolojik bir üstünlüğe sahip oluyor. Bu üstünlük, politika oluşturucular nezdinde de kabul gördüğünden, bilim politikası doğa bilimlerinin tahakkümüne pirim vererek ilerliyor. Modern öncesi dönemde teolojinin bilim karşısındaki psikolojik üstünlüğü, bu sefer modern çağlarda insan bilimleri aleyhine işliyor.

Pozitivist, bilim modeli olarak doğa bilimini anlıyor. Bu model de bir yorum aslında. Pozitivizmin anlaması, bir anlama modeli olarak pozitivist bir *anlayış* yani zihniyet oluşturuyor. Bu zihniyet daha adlandırmada kendini ifşa etmektedir: Bilim (science) denilince akla doğa bilimi gelir. Sosyal bilimlerden (human science, social science) bahsederken *sosyal* kelimesine ayrıca vurgu yapmak gerekir. Bu vurgu, bir tür kendini ispat etme gayreti. Buna bilim tarihi eğitiminde de şahit oluyoruz. Bilim tarihi, en azından benim üniversite öğrencilik yıllarım için söyleyeyim, sosyal bilimlerin değil doğa bilimlerinin tarihi; ya kimya, ya matematik, ya optik... Uygulamalarında pozitivist bilim yöntemini kullanan psikoloji ve sosyoloji bile, ilgili çevreler nezdinde, bilim tarihi içinde bir konu başlığı teşkil etmiyor.

Pozitivizm kabaca şöyle diyor: Bilim bilimdir. Bilimlerin farklılığı nesnesinden kaynaklanır. Bilimlerin birliğini ise yöntem sağlar. Eğer bilimin konu edindiği varlık alanı doğa ise, o, doğa bilimidir. İnsan (ve onun başarıları) ise insan bilimleri veya bizdeki yaygın söyleyişle sosyal bilim olarak adlandırılır. Bilimlerin birliğini sağlayan yöntem, aynı zamanda bilim olanla olmayan arasındaki ölçüttür. Pek çok pozitivist için doğru yöntem tümevarımdır, ölçütse doğrulama...

İşte hermeneutik, kültüre ve onu konu edinen bilimlere bir çıkış kapısı aralıyor. Fakat pozitivist pedagojiden yani eğitim sisteminden beslenen bilim nosyonu, halen yürürlükte olduğu için zihniyet değişimi de pek kolay olmuyor. Tartışma henüz entelektüel planda... Henüz müfredata girmiş değil...

Sosyal bilimler için açılan kapıdan geçtiğimiz yer, insanın anlam dünyası ve onun tarihi. Vico'cu bir bakışla şunu söyleyebiliriz: Evren nasıl Tanrı'nın yaratımı ise, tarih de insanın yaratımı. Doğa yaratıcısı tarafından nasıl dolaysızca biliniyorsa, tarih de onu yaratan, yani insan tarafından öylesine bilinir. Tarih insanlığın evidir. Felsefe için yol metaforu ne kadar uygunsa, tarih için ev metaforu o kadar uygun görünüyor. Tarih, inşaatı devam etmekte olan bir ev; iskelesi ve temelleri önceki nesiller tarafından kurulmuş bir miras. Tarih, bu nesillerin, aslında insanın hikayesi...

Tarih, insan yaratımı. İnsanı, insanın yaratma dünyasını anlamak için onun yaratımlarını anlamak gerekiyor. Bunun için geçmişe dönmeli. Bu dönüş itibarî ve subjektif bir dönüştür; yoksa fiziksel olarak bir zaman yolculuğu değil.

İtibarî anlamda hepimiz zamandaki yolcularız ve kaptanın seyir defteri, tarih dediğimiz külliyatı oluşturuyor. Bu yolculukta, ne yazık ki -veya çok şükür ki- geçmişti geri döndürmek, ya da bir bilimkurgu fantezisi olarak zamanda yolculuk mümkün değil. Yine de, şimdiki akıl ile gençlik zamanlarına dönebilmek, pek çok kişinin "keşke!" diye başlayan dilekleridir. Oysa zamanda yaşanmış olan her şey bir kereliktir ve bir daha tekerrür etmez. Zaman adındaki yüksek debili nehir geri dönülmez bir şekilde akmaktadır. Zamandaki yolculuğumuz, bu sürekliliğin içindeki bir kerelik yaşantılardan oluşmaktadır. Bu akıştan geriye kalan, akış içindeki bilincin, 'akıl' adını verdiğimiz *tecrübelerini hafızasında biriktirmesidir*. Bu ortak hafızayı tarihsel

bilgi demetleriyle (siyasal tarih, bilim tarihi, dil tarihi, kültür tarihi vs) meydana getirdiğimiz ortak hikaye aracılığı ile kurarız.

Bireysel tecrübelerimiz, kendi hayatlarımızı oluşturmada bizim için ne kadar önemliyse, bu bireysel tecrübelerden ortak tecrübeye aktarılanlar o kadar önemlidir. Zira topluluk bu ortak tecrübe içinde kıvam bulur.

Bu manada her bireysel tecrübe bir tarihsel ortak tecrübe içinde kazanılır. Toplum ve birey arasında tecrübe aktarımı sürgit devam etmektedir. Burada bireysel tecrübelerimiz daha sonraki fark edişlerimizi belirleyen birer dikkat potansiyeli olarak bize mal olmaktadır. Bu potansiyel dikkatteki seçiciliği devreye sokar. Dikkatlerimiz de hassasiyetlerimizi oluşturur. Hassasiyetlerimiz, zamanla kişilik özelliklerimiz haline gelir. Mesela yılan tarafından sokulan birisi, bu tecrübesi nedeniyle kırık bir arazide yürürken, dikkatini bastığı yere verecek ve tedirgin olacaktır. Bu hassasiyet, örneğimizdeki kişiyi, vesveseli, korkak, pısırik yapabilir. Toplumsal tecrübeler de anlama tecrübelerinden bağımsız olmadığı için, müşterek bir anlama modeli yaratıyor.

Tarihçinin geçmişten çıkarttığı bu tecrübeler bilgisi, sadece geçmişte neler olup bittiğinin değil, aynı zamanda geleceği de inşa etmenin bilgisidir. Bu bilgiyle biz bir görüş, bir bakış açısı oluşturuyoruz.

Herkesin *yaşam öyküsü* adını verdiğimiz bireysel bir tarihi var. Yaşadıklarımızdan seçilmiş hatıralar, bir tür arşivleme işleminden başka ne ki? Geçmişimizi hatırlarken veya başkalarına anlatırken, tarihçinin yaptığı işe benzer bir iş yapıyoruz.

Herkesin bir hikayesi var. Kimisi bu hikayenin gökyüzünden yeryüzüne kovulmakla; kimi de yeryüzünde ayakları üzerinde doğrulamakla başladığına inanıyor. Hikayeye olan inancımız bizim bütün yapıp etmelerimizi de belirliyor. Tarih de bir ortak inanç yaratıyor.

Tarih bir anlatı. Fakat onu sıradan bir anlatıdan farklı kılan, uzman tarihçinin tarihsel dediğimiz bilgileri düzenleyiş biçimidir; metodolojisi yani yöntemidir. Metodoloji, kurucu tarihçinin, insan anlamaları için oluşturduğu modelleridir –paradigmalar diyebiliriz. Tarih insan yaratımı. Tarih bilimi ise bu manada tarihe göre daha rafine bir yaratmadır. Bu yaratmanın içinde bir proje saklıdır. Tarih bilimi üzerinden müstakbel bir medeniyetin iskeleti kurulmaktadır. Zaman ilerledikçe, medeniyetin insan yaratmakta oluşu daha da netleşir.

Tarih kurgusuyla yaratılan paradigma sadece doğa bilimini kuran değil, onu üreten felsefenin de paradigmasıdır. Bu paradigmaya hâlâ gönül veren varsa ve tarihin fonksiyonu üzerinde düşünmemişlerse, bu nokta üzerinde yeniden düşünmelidirler. Doğa bilimlerin yöntemini sosyal bilimlere giydirmeye çalışanlar, aslında tarihçinin koyduğu paradigmanın bütün bir medeniyeti nereden alıp nereye getirdiğine bir bakmalıdırlar.

Tarih, geçmişin hikayesi. Diğer hikayelerden farkı, onun bir zamanlar yaşanmış olduğu iddiasıdır. Batı dillerinde tarih anlamına gelen *historia* ile ‘hikaye’ anlamına gelen

story'nin aynı kökten gelmesi şaşırtıcı değildir². Kelimenin aslı *istoria*, Grekçe'den Arapça'ya *usture* (efsane, mitoloji) şeklinde geçmiş. Bu masallarda ahlâkî bir hikaye, ibretlik hikaye, bir *darb-ı mesel* olarak, yani misal alınacak, ibretlik bir durum olarak geçmiş kavimlerin hikayelerini anlatmak içindir. Bu misallerle geçmiş, gelecek adına ibret alınsın diye sunulur.

Tarih konusunda ilk örnek paradigma, tarihin bir ahlâk dersi olduğu şeklindedir. Antik çağdan Machiavelli'ye kadar tarihin merkezini ve konusunu örnek nitelikteki kamu hizmetleri ve onlardaki ahlâkî kusursuzluklar teşkil etmiştir (McLennan, 1985:108). İster *darb-ı mesel* olarak görülsün, ister anlatısal (Rankeci) paradigmada olduğu gibi belgelerin eleştirel incelemesine dayalı, gelişimsel bir bilgi alanı açıklansın veya Annales paradigmasında olduğu gibi hikaye anlatmaktan kaçınılıp, problem çözmek ve sistematik ve bütüncü açıklamalar yeğlensin, tarihin bir anlatı olduğu gerçeği değişmeyecektir. Böylece hikayelerin ahlâkiliği arka plânda kendini hissettirecektir. Çünkü anlatılan hikaye, aslında insanın kendi hikayesidir. Elbette ki tarih, insana kendisinin yapmış olduğu şeyleri ve böylelikle kendisinin *kim* olduğunu öğretir. Dolayısıyla tarih, içinde kim olduğumuzun cevabını bulacağımız bir bilgi alanıdır. İşte bu yönüyle de tarih ve kimlik arasında sıkı bir ilişki hatta tarih ile kimlik arasında doğrudan bir örtüşme vardır.

"Tarih, yaşamımız olan temel gerçekliğin, sistematik bilimidir. Dolayısıyla, içinde yaşadığımız en kesin güncelliğin bilimidir. Eğer güncelliğin bilimi olmasaydı, konusu saydığımız şu geçmiş nereden bulabilirdik ki? Onun tersi, alışlagelmiş olan geçmiş mazide kalmış, soyut ve gerçek dışı bir şeye dönüştürmek anlamına gelir, oysa geçmiş bizim bu günümüzü ayakta tutan, canlı, etkin güçtür. Uzaktan etki diye bir şey yoktur. Geçmiş taa uzaklarda mazide değil, buracıkta, benim içimdedir. Geçmiş benim. Yani benim yaşamımdır." (Gasset'ten naklen Bıçak, 1999:219)

Tarih, geçmişin bilgisi ama bu bilgi şimdide yaşamaktadır. Tarih, şimdideki geçmiş. Bir bilgi alanı olarak tarih, şimdinin perspektifinden bir gelecek projeksiyonu oluşturmaya ve kimliği buna göre formatlamaya yarar. Değişimin deryasında boğulup yok olmamak –varolmak- için o topluluğu bir arada tutacak bir sabit nokta aranır, daha doğrusu dil, din, tarih, coğrafya vs. gibi belli bir nokta sabitleştirilir onun üzerinden bir 'öz' yaratılır ve yazılır. Bu öz içinde, 'kim' olduğunun cevabı aşağı-yukarı verilmiştir. İşte bu 'öz', kendimizi onunla 'öz'deşleştirdiğimiz (identik olduğumuz) 'kim'liğimizdir.

2 Tarih sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıları (Latince: historia, Fransızca: Historie, İngilizce: historia) Grekçe 'bildirme', 'haber alma yoluyla bilgi edinme' anlamına gelen *istoria*, *istorein* sözcüğünden gelir (Özlem, 1984:7). Tarih, Arapça *w-r-h*; tarihçi *müverrih*... İbranice 'verrehe, 'hilâli görmek' demek. Tarih, kameri takvime göre hadiselerin tarihini tespit etme, hadiselerin katalogunu yapma (Uçar, 1997:15), arşivleme anlamına gelir. Kelimenin çok eski, kadim anlamına gelen *akhaio*s (Grekçe *kh* sesi, arapçada noktalı *h* gibi okunuyor) ile akrabalığından söz edenler var (Nişancıyan, 2003:18) sıfat hali *arkhaikos*, *arkaik* olarak, arkeoloji ve arşiv olarak yaşıyor.

Kaynakça

- BIÇAK, A (1999) *Tarih Bilimi*, Çantay Kitabevi, İstanbul
- MCLENNAN, G (1985) “Braudel ve Annales Paradigması”, *Tarih ve Tarihçi*, Derleyen: A.Borotav, Alan Yay., İstanbul
- ÖZLEM, D (1984) *Tarih Felsefesi*, Ege Üniv. Yay., İzmir
- NIŞANCIYAN, S (2003) *Sürprizler Kitabı*, İstanbul
- UÇAR, Ş (1997) *Tarih Felsefesinin Meseleleri*, Nehir yay., İstanbul

Toplum Kalkınmasında Tarihin Rolü

Mehmet Temel¹

Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu davetiyesinin içinde geçen “**bugünü daha iyi anlamak ve geleceğimizi daha iyi görebilmek**” cümlesi bu bildiriye hazırlamamda esin kaynağı olmuştur.

Tarihin toplum kalkınmasındaki rolünün anlaşılmasına yardımcı olması bakımından sizlere bazı terimlerin anlamlarını hatırlatmak istiyorum.

Toplum: Aynı kültür içinde bütünleşen, organlaşmış veya yaygın zümreler topluluğu.

Kalkınma: Hem maddi kaynakların ve bilimsel bilginin hem de teknik anlamda çevreye egemen olmanın birikimidir. Bir diğer anlamıyla kalkınma, kültürü meydana getiren çeşitli sektörlerin, tarihsel-ulusal temellere dayalı olarak kendi mantık ve diyalektikleri içinde yaratıcı düşünceyle dış kültürlerin evrensel değerlerini de kendisine mal edip, kendi dinamiklerini harekete geçirerek kişilik kazanmaları ve ahlâki bir biçimde aşamalar kat etmeleridir.

Tarih: Toplumun dünü ile bugünü arasında kesintisiz bir etkileşme süreci, bir diyalog². İnsan geçmişinin bilgisi, geçmiş zamanların akışı içinde insanlar tarafından yaşanmış ve hatırlanmaya layık bulunmuş olan olayların, olguların yani eylemlerin, duyguların, düşüncelerin bilgisidir. Veya çağların bu hatırasını yoğurmaya ve aktarmaya olanak sağlayan metot ve disiplindir.

Bu tanımlardan sonra Tarihin konusu ve yararları üzerinde durmak istiyorum. Tarihin konusu tekil olaylar değil sosyal olgulardır. İnsanın, geçmiş toplumu anlamasını ve bugünün toplumuna daha çok egemen olmasını sağlamak tarihin çifte fonksiyonudur. Alman Tarihçi Sybel’in de belirttiği gibi tarih araştırması “**yaşamakta olan kuşağa bir şeyler taşımak**” için yapılır. Bugünüme bir katkı getirmeyen, bugünüme anlamaya yardımcı olmayan bir tarih araştırması, amaçsız bir uğraş olmaktan öteye geçemez³. Geçmiş devirlerde meydana gelen olayların nakledilmesi olarak anlaşılacak olursa hiçbir işe yaramaz. Tarihinin görevi geçmişi sevmek ya

¹ Muğla Üniversitesi, Tarih.

² E. H. Carr, *Tarih Nedir*, İletişim Yay., İstanbul 1987, s.41.

³ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Dokuz Eylül Yayınları İzmir 1998, s.116.

da kendisini geçmişten kurtarmak değil, bugünü anlamanın anahtarı olarak onun üstünde çalışmak ve anlamaktır⁴.

Tarih hayatın öğretmenidir. Tarih öyle bir tarzda faydalı olabilmeli ki, biz ondan nasıl yaşayabileceğimizi ve dünyayı nasıl organize edebileceğimizi öğrenelim. Tarih, herkesin farklı bir şekilde anlattığı masal veya insanlığın geçmiş devirlerdeki deneyiminin kaydedilmesi değil, olayların yorumudur. Tarihin yorumu, bize yeni bir dünya görüşü verebilmelidir. Öyle bir dünya görüşü ki, bu dünya görüşü içerisinde olaylara baktığımızda olayları süreklilik ışığı içinde görelim. Öyle ki tarihçi bu suretle dünyanın içinde bulunduğu durum hakkında yeni bir anlayış edinebilsin, mensubu olduğu kültürün içinde bulunduğu özel koşullarda beslenen kendi göreceli dünya görüşü ve kendi kültürünün pozisyonu hakkında daha derinliğine bir anlayış kazanabilsin⁵.

İnsan, yaşamına bir anlam verme ihtiyacını duyduğu zaman sıklıkla tarihe başvurur. Çünkü Tarih'ten soyutlandığında yaşantı uçsuz bucaksız bir hiçliktir. Oysa yaşam, sadece belli bir anın varoluş koşulları altında doğmamıştır. Dünyayı ya da toplumu kuran hemen her ilişki, daha derinde, somut tarih bağlamlarına sahiptir. Bugün dünün içinden akıp gelmektedir. Başka bir deyişle, toplumların neleri ve ne için yaşadıklarının ya da yaşamadıklarının cevabı yine, ancak tarihin içindedir. Geçmişin gerçeklikleri, bu açıdan, toplumları tarihi kategorilerin dışındaki soyut karşılaştırmalardan kurtaran bir özelliğe bürünür. Modern insan bilir ki, her toplum kendisine özgü bir geçmişe ve nesnel koşulları altında belirlenmiş üretim güçlerine, biçimlerine ve düzeylerine sahiptir. Tarih, böylece, toplum denilen büyük olgunun asıl köklerini açıklama ve algılama yollarını da insanlara açar⁶.

Tarihin sürekli olarak, zamanların ışığı, olayların hazinesi, gerçeğin sadık tanığı, iyi öğütlerin ve önlemin kaynağı, davranışın ve âdetlerin kuralı olarak değerlendirilmiş olması boşuna değildir. Tarih olmaksızın, yaşadığımız çağın ve ülkenin sınırları içine hapsedilmiş, özel bilgilerimizin ve kendi düşüncelerimizin dar çemberi içine sıkıştırılmış bir şekilde, sürekli, dünyanın geri kalan kısmına karşı bizi yabancı bırakan bir tür çocukluk çağında ve bizden önce gelen ve bizi çevreleyen her şeye karşı derin bir cehalet içinde kalmaktayız.

Tarih, bütün çağları ve bütün ülkeleri bize açar; geçmiş çağlarda büyük insanlarla ilgili her ne varsa onlarla bizi ilişkiye sokar; onların bütün faaliyetlerini, bütün hatalarını gözlerimizin önüne serer veya bize sağladığı veya uygulama fırsatı verdiği hikmetli düşüncelerle, bize kısa zamanda zamanından önce olgunlaşmış bir alışkanlık kazandırır⁷.

Toplum kalkınmasında oynadıkları rol açısından tarih, herhangi bir fen biliminden daha az önemli değildir. Dünyada tarih ve bilim felsefesine karşı duyulan ve

4 Carr, a.g.e, s.36.

5 Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yay. , İstanbul 1997, s.15-22.

6 A. Gevgilili, "Tarih, Bize Ne Getiriyor?", *Milliyet Sanat*, Sayı, 342, (Kasım 1979), s.16.

7 Leon E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*. Çev: Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yay.1989, s.78.

gitgide artan ilginin değeri fen bilginleriyle tarihçilerin aynı amaç doğrultusunda çalışmalarının anlaşılmasından ileri gelmektedir. Fen bilginleri, sosyal bilimciler ve tarihçilerin hepsi aynı inceleme alanının ayrı dallarına bağlıdır. İnsanın ve çevresinin tahlili, insanın çevresine ve çevrenin insana etkisinin incelenmesi. Hangi alanda yapılırsa yapılsın, bu incelemelerin amacı aynıdır: İnsanın çevresini anlamasını ve onun üstündeki egemenliğini geliştirmek⁸.

Tarih öncesinden tarihi zamana geçiş, insanlığın kalkınma açısından en önemli dönüm noktalarından birini, belki de başlıcasını oluşturmuştur. Bu iki zaman arasındaki sınır çizgisi, insanlar yalnızca bugünde yaşamayı bırakıp sürekli olarak hem kendi geçmişleri, hem de kendi gelecekleriyle ilgilenmeye başladıkları zaman geçilmiştir. Tarih, geleneğin nesilden nesile aktarılması içinde bir ilerlemedir. Tarihin esas fonksiyonlarından biri, geçmişte sahip olunan kültür değerlerinin yeniden zaptı sayesinde zenginleştirilmesi ve yaratıcılık yolunda yönlendirilmesidir. Tarih, bir anlamda **“toplumların bir aşamadan diğer bir aşamaya geçiş yasalarını inceleyen bilim dalı”**⁹, **“içinde toplumların değişimlerini, onları yönlendiren ideolojileri, gelişmelerine yardımcı olan veya engel çıkaran maddi koşulları bulunduran bellek”**¹⁰ olduğuna göre zaman ve mekan bakımından birleşmiş bir dünyada insanlığın başından geçenlerin incelenmesi etkili olarsa mutlaka genişlemesine ele alınmalıdır. Yalnızca yaşayan kuşakların değil, yaşayan kuşakların geçmişinin tümü ele alınmalıdır.

İnsan soyunu kurtarmak için geleneksel din, uygarlık, ulus, sınıf ve ırk ayrımına rağmen bir arada uyum içinde yaşamayı öğrenmeliyiz. Birlikte uyum içinde yaşamayı başarabilmek için birbirimizi tanımalıyız. Birbirimizi tanımak birbirimizin geçmişini bilmek demektir, çünkü insan hayatı da, insan zihnince ancak zaman içindeki hareketliliği sırasında gözlemlenebilir. Psikologun çalışmaları arkeologunkiyle, tarihçinin antropolog ve sosyologunkiyle tamamlanmak zorundadır; ortak insan tabiatımızın kendini değişik dinlerde, uygarlıklarda ve uluslarda dile getirdiğini, değişik kültürel biçimleri tanımayı öğrenmeliyiz ve onu olabildiğince anlamaya çalışmalıyız. Tarihin akışında insan kültürü böyle dile getirilmiştir. İnsan tarihinin tümü, şimdiki ve gelecekteki insani ihtiyaçlara uygundur¹¹.

Tarih, yalnızca geçmiş ile gelecek arasında tutarlı bir ilişki kurduğu zaman anlam ve nesnellik kazanır. Tarihte ilerleme, olgularla değerlerin karşılıklı bağımlılığı ve etkileşimiyle meydana gelir. Nesnel tarihçi, bu karşılıklı sürece en derinlemesine nüfuz eden tarihçidir. Haklı olarak ifade edildiği gibi, tarih adına layık olan tarih, tarihin kendi içinde bir yön duygusu bulan ve bunu kabul eden kimselerce yazılabilir. Bir yerlerden gelmiş olduğumuz inancı, bir yerlere gitmekte olduğumuz inancıyla

⁸ Carr, *a.g.e.*, s.114.

⁹ Mutahhari, *Tarih Ve Toplum*, Türkçesi: Cengiz Şişman, Yöneliş Yay., İstanbul 1989, s.58.

¹⁰ Salih Özbaran, *Tarih Tarihçi Ve Toplum*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997, s.18.

¹¹ Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci I (A study of History)*, Bates Yay., İstanbul 1978, s.49-50.

sıkı sıkıya bağlıdır. Gelecekte gelişme yeteneğine inancını kaybeden bir toplum, geçmişindeki ilerlemeyle ilgilenmekten de çabucak vazgeçer¹².

Tarih bilimi, toplumun kalkınma süreciyle sürekli olarak hareket eden ve ilerleyen bir bilimdir. Çünkü gelecekte kendisine doğru ilerlediğimiz hedef, ancak biz ona doğru ilerledikçe biçim almaya başlayan ve bizleri gittikçe geçmişle ilgili yorumumuzu aydınlatan bir şeydir. Bir taraftan toplumun tekâmülünün yönünü belirleyen tarih, diğer yandan hisseden, düşünen, etkileyen insan bilincine bol malzeme sağlar.

Tarih, düşünürü ufkunu genişletmeyi, sorunların karmaşıklığının, iç içeliğinin bilincine varmayı öğretmekte, ona hayal edemeyeceği ve öngöremeyeceği çözümler sunmakta, veya bu çözüm yollarını tıkayabilecek engelleri gözler önüne sermektedir. Tarih sayesinde düşünür, yalnızlığın kaçınılmaz darlığından kurtulmakta ve daima zenginleşen bir diyalogla en geniş zihinler cemiyetiyle bütünleşmektedir.

Tarih, geçmişin ortak kültür mirasını bugüne aktarmakla birlikte, insanı geçmişin yükünden ve ağırlığından da kurtarır. Çünkü kişi veya toplumun ne olduğunu, niçin ve nasıl böyle olduğunu açıklayan bu mirasın bilincine varıldığı andan itibaren insan kendini o miras karşısında özgür hissedebilmektedir. Bir bakıma onu kabullenip ret etmekte serbesttir. Bu durumda tarih, bir pedagoji faaliyet alanı ve hürriyet aracı olmaktadır.

Geçmişin geçmiş için gözlenmesi ve incelenmesi yanında, tarihin ikinci büyük değeri, özellikle bugüne yansıttığı ışık, devam edip gitmektedir. Ülkemizi, hele başka bir ülkeyi, eğer onların tarihleri hakkında herhangi bir şey bilmiyorsak anlayamayız. Biz bir Türk olarak mirasımızın mahiyetini ve bize kadar nasıl ulaştığını bilmiyorsak, kendi kişisel düşüncelerimizi, ön yargılarımızı duygusal tepkilerimizi bile anlayamayız.

Dünyanın bu döneminde, birçok ulusun iyilik ve kötülük için sıkı ve hayati ilişkide bulundukları bu çağda, birbirleri hakkındaki büyük cahilliklerinin giderilmesi, karşılıklı tarihsel deneyimlerini ve ondan çıkan düşüncüyü biraz anlamaya çalışmaları her zamankinden daha çok zorunludur. Her ulusa bugünkü özelliğini kazandırmış olan sosyal ve siyasal koşulların ana çizgileri içinde, onların tarihini bilmek bu cahilliklerin ve hataların giderilmesini kolaylaştıracaktır.

Tarih, dünün evvelki günden niçin ve nasıl farklılaştığını inceleyerek bu yaklaşımda yarının da hangi anlamda düne karşı çıkacağını öngörme aracını bulmakta, dolayısıyla kalkınmanın yönünü tayin ve dinamiklerini tespit etmektedir.

Tarih, bize önceden görme imkanı pek vermez, ancak zihnin bağımsızlığı ile ortak olduğundan daha iyi görmemize yardım edebilir. Tarihin bilinmesi, geleceği düşünmek için zorunludur; geleceğin hayalleri, geçmişe karşı gelmek istedikleri zaman bile, kendi unsurları içinde, ona bağlı bulunmaktadır. Tarihin dışında ne geleneğin anlamı, ne de geleceğe uzanma söz konusudur. Tarih üzerinde düşünme

12 Carr, *a.g.e.*, s.174, 176.

gerçekten eleştiri düşüncesinin oluşmasına katkıda bulunur, insanı tanımaya yardım eder. İnsan geçmişini ne kadar iyi tanır, onun o ölçüde daha az kölesi olur¹³. Bir toplumun geleceğini belirli bir doğruluk derecesiyle görmek imkansızdır. Çünkü bir toplumun geleceği önceden belirlenemez ve çeşitli dış etkenlere bağlıdır. Ancak geçmişin incelenmesi toplumun ilerleyebileceği yön hakkında bir fikir verir¹⁴. Tarihi gelişmelerin bilinmesi, çağdaş değerlerin de daha iyi takdir edilmesine olanak sağlar. İnsana doğru değerlendirme yapmayı öğreten tarih “**çağdışı olmaktan kurtarır, gününü yaşayan, geleceğe doğru uzanan değerleri içinde yapıcı rol oynamasına yol açabilir**”¹⁵.

Sonuç olarak tarih, toplumlar ve onu oluşturan insanların sosyal doyuma, manevi hazza erişmelerine, moral gücüne sahip olmalarına olanak hazırlayan, aynı zamanda onların yaşam sevinci ve direnci bakımından yükselmelerine katkıda bulunan, kimliklerini, güç ve yeteneklerini daha iyi tanımlarını sağlayan, sosyal sağlıkları yerinde bir yaşam sürmelerine hizmet eden bir bilimdir¹⁶. Tarih, insanların geçmişteki etkinliklerinden çıkardığı sonuçları günümüze yansıtmakla ve düşünce ve moral üretimi yapmakla, diğer insani bilimlerin çalışma alanındaki malzemelerini zenginleştirmektedir.

Sözlerimi Thucydide'nin sözüyle bitirmek istiyorum. “**Tarihimin, geçmişe benzeyecek olan geleceği daha iyi yorumlamak amacıyla geçmişin doğru bir bilgisini arayanlar tarafından faydalı olarak değerlendirilmesi bana yeter**”¹⁷.

13 Halkın, *a.g.e*, s.9-10.

14 Özbaran, *a.g.e*, s.20.

15 Mübahat Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1998, s.4-5.

16 İbrahim Güler, *Tarihin Toplumdaki İşlevi ve Öğretimi*, İstanbul 2005, s.343-344.

17 Halkın, *a.g.e*, s.73.

*SOSYAL
ANTROPOLOJİ
ve
PSİKOLOJİ*

Sosyal Antropolojide Alan Çalışması “Katılarak Gözlem” Yöntemi, Aşamaları, Yazın ve Bazı Sorunsalları

R. Ebrar Akıncı¹

Yüksek Lisans Tez çalışmam için, Temmuz 2002-Ocak 2003 tarihleri arasında Moğolistan'ın Batısında yer alan Tsengel Bölgesi'nde yaşamakta olan ve nüfusu yaklaşık 2000 kişi olan Tsengel Tuvaları arasında yaklaşık altı ay süren etnografik alan araştırması gerçekleştirdim. Tez çalışmamı 2004 yılında toplam dört aylık iki alan araştırması izledi.

Felsefe öğrenimimi, sosyal antropoloji disipliniyle sürdürme düşüncem, felsefenin diğer bir bilim veya disiplinle birleştirildiğinde daha üretken bir sürece dönüşeceğine olan inancımın kaynaklanmaktaydı. Böylelikle, bir bilim konusunda fikir yürütmektense, bilimsel yöntemlerle çalışarak, bilim ve bilimsel yöntemler konusunda söz sahibi olma yetkinliğini kazanacaktım. Ancak, “bilimsel” yöntemleri bizzat uygulamış bir bilim insanı adayı olarak “bilim felsefesi” yapma fikrim, sosyal antropoloji disiplini karşısında suya düşmüş gibiydi. Çünkü sosyal antropolojide, doğa bilimlerinde olduğu gibi “bilimsel” yargılara varmak söz konusu olmadığı gibi, bazı sosyal bilimlerdeki “genel geçer” doğrulara ulaşmak da mümkün değildi; sayısal ve istatistiksel değerler ise, çok sınırlı konularda “iş görebiliyordu”.

Diğer yanda, sosyal antropoloji alanına geçişimle başlayan alan araştırması deneyimlerinin ardından, sosyal bilimlerin çoğu zaman göz ardı ettiği veri toplama yöntemlerinin güvenilirliği konusunda şüpheye düşmemek isten değildi. Toplamlar üzerine yapılan kimi çalışmaların içinde çoğu zaman “insan”ın kendisi yoktu. Kavramlar üzerinden gerçekleşen kuramsal tartışmaların içerisinde de çoğu zaman “insan”a rastlanmıyordu.

Oysa veri toplamak için alana çıktığımda, ne kuramlar, ne kavramlar kalmıştı elimde. 2002 yılı Ağustos ayında bir gece koca bir bavulla girdiğim kasabada, dilini dahi konuşmadığım insanların arasındaydım. Tsengel'de, yaşayan nüfus Tuva ve Kazaklardan oluşmaktaydı. Bayan Ölgüy Bölgesinin genelinde olduğu gibi Kazak nüfus çoğunlukta idi. Her iki grup da kendi aralarında ana dillerini, birbirleriyle konuşurken ise bölgedeki

başat nüfusun dili olan Kazakça veya resmi dil olan Moğolca konuşmaktaydı. Kazaklar arasında Türkçe bilen birkaç kişi olmakla birlikte, Tuvalar arasında anlayabileceğimiz dillerden İngilizce'yi bilen bir kişi vardı. Tuva Okulu'nda İngilizce öğretmenliği yapan Gansukh Hiis o günlerde Tuvaca ders alabilmem için bana sadece haftada bir gün iki saatini ayırabiliyordu. Tuvaca sözlük ve gramer kitapları o tarihlerde, bildiğim dillerin hiçbirisinde yayınlanmamıştı. Beni evinin bahçesindeki keçe yurttta, kiracı olarak kabul eden Gansukh'un annesi yaşlı Delger'in yanına yerleşip, kendi kendime dil öğrenmeye çalışarak işe başladım. Ural Altay Dillerinin Doğu Altay grubu içerisinde yer alan Tuvaca, gramer açısından Türkçe'ye benzediği için, derdimi anlatacak kadar Tuvaca konuşabilmek fazla zamanımı almadı. Alana Kazakların bağlantılarıyla ulaşmış olmam ve yerel dili konuşamamam gibi nedenlerden dolayı, tualar ile gerçek temasım ancak alan çalışmamın başlangıcından yaklaşık bir ay sonra başlayabildi.

İlk zamanlar tuttuğum alan notları halen okuduğumda güldüğüm "yanlış anlamalarla dolu" "naif" notlardı. Alanda büyük bir ciddiyetle kuramsal eserlerde ve yöntem kitaplarında okuduğum teknikleri uygulamaya çalışıyor, bir yandan da hiç alışık olmadığım kırsal yaşamın zorluklarına ve karasal Sibiry'a iklimine alışmaya çalışıyordum. Diğer yanda, Moğolistan'ın genelinde olduğu gibi Tsengel'de de temel geçim kaynağının hayvancılık olması sebebiyle, büyük bir kısmı yarı-göçer olan ve birbirinden uzakta yaşayan Tuva ailelere ulaşmak zaman alıyordu. Bazen bir tek kişiyle görüşebilmek için bütün bir gün yolculuk yapmam gerekiyordu.

Birinci ayın sonunda, gerçekleştirdiğim ilk görüşmelerin kasetlerini çözmeye başlamıştım. Bir yandan insanlarla tanışıyor, görüşmeler yapıyor, çevre köylerde yaşayan ailelerin kaldığı bölgelere seyahatler gerçekleştiriyor, alan notları tutuyor, kaset çözüyor, diğer yanda yaşam koşullarına ve geleneklere uymaya çalışarak buradaki yaşamı içselleştirmeye çalışıyordum. Tuvaca öğretmenim Gansukh da bana daha fazla zaman ayırabiliyordu ve tercümelerimde yardım ediyordu.

Eylül ayı ile başlayan ve giderek şiddetini arttıran kış koşullarıyla birlikte, kaldığım keçe çadırı terkederek, Tsengel'deki kerpiç kışlak evlerinden birine yerleşmem zorunlu hale gelmişti. Ancak, hiçbir evde kalabileceğim fazla bir oda yoktu. Çünkü ısınma problemi sebebiyle yerleşimler, ekseri tek odalı veya bir yaşam alanı bir yatak odası olmak üzere, paravanla ayrılmış iki bölmeden oluşuyordu. Beni yanına kiracı olarak kabul eden genç bir çift Tserenadimit ve Mönkhnasan, evlerinin ambarını bir "oda"ya dönüştürdüler. Isı yalıtımı oldukça zayıf, ince duvarlardan oluşan bu odada, bir sobanın dibine sokularak geçirdiğim kış, insanlara soru sorarak öğreneceğimden çok daha fazlasını öğretmişti bana. Moğolistan'ın batısında Moğol Altayları olarak da bilinen bu dağlık bölge, iklim ve ulaşım açısından oldukça zorluydu. Sağlığıma dikkat ederek ve hasta olmamaya çalışarak yaşamak, araştırmanın yanı sıra bir çaba gerektiriyordu.

Moğolistan'da geçirdiğim altı ayın sonunda, Yani Ocak 2003'te ülkeme dönmek zorundaydım ve aslında alan araştırması gerçek anlamıyla yeni başlamıştı. Çünkü araştırmamı

başarıp başaramayacağım kaygılarını üzerimden atmış, Tuvacayı daha iyi konuşmaya başlamış, arkadaşlar edinmiştim.

Geri döndüğümde, derlediğim tüm malzemeyi bir araya getirerek bir tez çalışması yaptım. Bu çalışmayı yaparken, tekrar tekrar alandaki deneyimlerimi zihnimde yeniden yaşıyor ve bazen romantize ediyordum. Çünkü birlikte çalıştığım insanlarla kaçınılmaz olarak duygusal bağlar kurmuştum.

Bir yıl sonra Tsengel'e 2004 yılı Ocak ayında yeni yıl kutlamaları için geri döndüğümde insanlarla ilişkilerim çok daha yakındı. Dili daha iyi konuştuğumu, geleneklere alıştığımı, ziyaret kurallarını öğrendiğimi ve nerede soru sorulup nerede soru sorulmayacağını ve daha birçok şeyi daha iyi öğrendiğimi farkettim. Birlikte katıldığım bayram ziyaretleriyle pekişen yakınlık, araştırmamda adeta yeni bir süreci başlatmıştı ve gruba kabul edilmiş olduğumu hissettim. Bu ilişki, 2004 yazında gerçekleştirdiğim bir sonraki alan araştırmamda da devam etti. Birlikte çalıştığım insanlar ne yaptığımı, nasıl çalıştığımı daha iyi anlamıştı. Artık benim öğrenme sorularım dışında da konuşacak şeyler oluşmaya başlamıştı.

Sadece kendi halinde akan hayatın içine, şüphesiz yine bir yabancı ve misafir olarak dâhil olabilmek bana hem saha deneyimi, hem Tuva kültürü hem de insan olma açılarından çok şey öğretti. Tüm bu süreçlerde, şüphesiz orada geçirdiğim ilk zorlu kışın katkısı vardı.

Alan araştırması deneyiminin oldukça “öznel” ve “kurgusal” olan hikâyesini özetleyen bu pasajı, alan araştırmalarının kurgusallığına atıfta bulunmak amacıyla bir parodi olarak aktarmak istedim. Alan deneyimi hikâyeleri günümüzde etnografik yazının kaçınılmaz klişelerinden biri olarak eleştirilmektedir. Diğer yanda ironi amacıyla bilerek kullanılan bu hikâyelerin etnografik yazında yer alan “alan” ve “ev” arasındaki kurguyu vurgulamak açısından işe yarar gözükmektedir (Gupta and Ferguson, 1997: 13). Gerçekten de alan çalışmalarında elde edilen bulgular ve alanda kullanılan yöntemler üzerine tartışabilmek için öncelikle, etnografin alana giriş hikâyesini, alandaki aşamalarını vurgulamak önemlidir. Çünkü etnografik bilgi “alandaki” deneyimle, grupla yüz yüze ilişkiler sonucunda elde edilir ve büyük ölçüde katılarak gözlem yapan araştırmacının orada bulunması ve deneyimi üzerine kuruludur (Gupta and Ferguson, 1997: 15).

Etnografik çalışmaların sonuçları, okuyucuya sadece bir metin olarak ulaşmaktadır. Halbuki bu metninler, seyahat, yeni bir yerde farklı insanlarla yaşama deneyimi gibi süreçlerin sonucunda kurgulanarak ortaya çıkmaktadır. Etnografiler alan deneyimin kendisini nasıl ve ne kadar yansıtmaktadır veya yansıtmalıdır?. Deneyim mi yoksa en son aşamada üretilen metin mi gerçektir; yoksa her iki aşama da birbirini ne kadar içermektedir. İşte tam da bu noktada, alan araştırması, katılarak gözlem yöntemi ve etnografik yazın sürecinde ortaya çıkan bazı sorunsallara, değinmek istiyorum.

Sosyal-kültürel antropolojiyi, diğer sosyal bilim disiplinlerinden ayıran en önemli özelliğin, “katılarak gözlem”e dayalı “alan araştırması” yöntemi olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla “alan araştırması” aynı zamanda antropolojiyi bir disiplin olarak tanımlamamıza yardımcı olur (Gupta and Ferguson, 1997: 2). Antropologlar, kısa süreli ve kesin sonuçlar elde etmeye yönelik araştırmalardan çok, geniş bir zaman dilimine yayılmış ve sürekliliğini koruyan araştırmaları tercih ederler. Uzun süreli araştırmalarda antropologlar, araştırma yaptıkları insanlarla birlikte zaman geçirerek, etkinliklere katılarak oradaki yaşamın bir parçası olmaya çalışırlar. Katılarak gözlem olarak adlandırılan bu tekniğin, diğer bir deyişle, etnografik alan çalışmasının amacını Malinowski, “yerlinin bakış açısını, yaşamla ilişkisini, kendi dünyasına ilişkin bakışını kavramak” olarak tanımlamaktadır (Malinowski’den aktaran Özbudun, 2005: 247). Başka bir deyişle katılarak gözlem deneyimi, antropologun başka bir kültüre katılımı, o kültür içerisinde çalışarak, o insanlarla birlikte yaşayarak olguları, şeyleri o insanların bakış açısıyla görmeyi öğrenmektir (Rosman and Rubel, 1989: 11).

Katılarak gözlem yönteminin bazı temel aşamalarından söz etmek mümkündür. Bunların başında alan araştırmasının başlangıcı, yani “alana giriş” gelir. Bir alan araştırması yapmak demek, öncelikle teknik açıdan söz gelimi grup uzak bir ülkedeyse, ulaşım ve gruba giriş için lojistik bir çalışmayı gerektirir. Bu süreç, alana ulaşmayı, “kültür şokunu”, insanlarla tanışmayı, ilişkiler kurmayı ve gruba kabul edilme aşamasını içerir. Kendi alışkanlıkları, değerleri ve bakış açısıyla, araştırdığı grubun koşulları arasında ikilem yaşayan antropolog, kendi değer ve alışkanlıklarını bastırarak, çalışmakta olduğu insanların değerlerine yönelmekte ve onları öğrenmeye çalışmaktadır. Araştırmanın genel olarak başlangıç aşamasında kaçınılmaz olarak yaşanan bu süreç “kültür şoku” olarak adlandırılır (Bernard, 1994: 156).

Diğer yanda, alan araştırmaları mekânlar arası geçişi içinde barındırır. Alan, yaşadığımız yerden çok uzakta veya çok yakınımızda olabilir. Burada, mekânlar arası geçiş, mesafeden öte bir şey olmakla beraber, genellikle antropoloji disiplinin sömürgeci dönemlere dayanan kökenleri itibarıyla, mesafeyi de içinde barındırmıştır. Etnografik alan araştırması “mekânsal” ve “zamansal” bir yolculuğun yanı sıra “yabancı bir dünyaya yapılan psikolojik bir yolculuğu” içermektedir (Rosman and Rubel, 1989: 1). Böylece bir antropologun mesleki açıdan zorunlu olduğu, “egzotik bir kültür” içinde uzun süre kalmak, antropoloji disiplinine özgü bir kabulü temsil eden “geçiş ritüelleri”ne benzetilmiştir (Van Manen, 1988: 14).

Etnografik alan araştırmalarının en önemli sorunsallarından biri de “araştırmacı” ve “araştırılan” arasındaki ilişkidir. Çünkü sosyal antropoloji tüm verilerini “insanlarla [birlikte] çalışarak” toplamaktadır (Georges and Jones, 1980). Burada tercih edilen “insanlarla birlikte çalışmak” kavramının, özneler arası ilişkiyi vurgulamak için özellikle altını çizmek istiyorum. Benzer şekilde mekânsal açıdan da alan çalışması, yerleşimleri (köyleri, kasabaları vb) çalışmak değil, “yerleşimlerin içinde” çalışmaktır (Geertz, 1973: 22).

Alan araştırmasında “insanlarla birlikte çalışmak” (katılarak gözlem), insanların etkinliklerine katılmayı, sorular sormayı, farklı yemekler yemeyi, yeni bir dil öğrenmeyi,

törenleri izlemeyi, alan notları tutmayı, kendi giysilerini yıkamayı, evine mektup yazmayı, soyağacı planları çıkarmayı, oyunları gözlemlemeyi, bilgi verenlerle (informant) mülakat yapmayı ve bunlar gibi sayısız etkinliği içermektedir (Spradley, 1980: 3). Etnograf, bütün bunları yaparken, kendi değer kategorilerini bir yana bırakmaya özen gösterir, arasında bulunduğu insanları yargılamaksızın anlamaya çalışır.

“Katılarak gözlem” ifadesinin kendisi de bir bakıma “alan araştırması” etkinliğinin kendi içindeki çelişkiyi açığa vurmaktadır. “Katılarak gözlem” yöntemi “katılma” ve “gözlem” olmak üzere iki etkinliği bir arada içermektedir. Katılım, araştırmacının bir grup içerisinde hareket etmesi ve o grubun kültürünü öğrenmek amacıyla “içeride” olması anlamına gelirken, “gözlem” boyutu o insanlara ve o kültüre “dışarıdan” biri olarak bakmasını ifade eder. Antropolog, araştırma sırasında bu her iki rolü de üstlenen içsel bir dinamiğe sahiptir. Kısaca, farklı bir kültür içinde, farklı değerlere ve göreneklere sahip bir grubun içerisinde hem bir katılımcı, hem de bir gözlemci olmak dramatik bir deneyimdir.

Alan araştırması yöntemi terminolojisiyle, bir gruba “katılımcı” olarak dâhil olan etnograf, grup içerisinde “araştırmacı” olmak dışında roller yaratmak durumundadır ve/veya zaten doğal olarak bu roller kendiliğinden gelişirler. Her şeyden önce araştırmacı birlikte çalışacağı insanların öğrencisi olmayı kabul etmelidir. Bilindiği gibi, etnografik çalışmanın en temel yöntemlerinden biri, birlikte çalıştığınız insanlardan öğrenmektir (Spradley, 1979:3). Bunların yanı sıra, örneğin “arkadaşlık” da yaygın rollerden biridir. Bir aileyle yaşamayı seçmişse, aile içindeki rolü, “kardeş” olmak gibi yapay bir akrabalık ilişkisi olabilir veya etnograf alanda kendine bir yerleşim seçmişse doğal olarak “komşu” rolüne girecektir. Geliştirilen tüm rollere rağmen, yine de insanların güvenini kazanmak için zaman geçmesi gerekmektedir. Bu rollerin yanı sıra, insanların yaşam tarzına uyum gösterebilmek, gruba nüfuz etmeyi sağlayan bilgi verenlere, habercilere (key informants) ulaşabilmek, insanlardan bir konuyu öğrenmek için doğru soruları keşfedebilmek, bunun için de yerel dile veya jargonuna hâkim olabilmek gibi bir dizi çaba gerekir. Kısaca etnografin bir gruba dâhil olma ve bir kültüre uyum sağlama süreçleri,, alan araştırmalarında bir başka “geçiş” olarak yorumlanabilir.

Ancak etnograf sözü edilen tüm rollerini hakkıyla yerine getirmeye çalışsa da, daima bir yabancıdır ve alandayken de akademisyenliğini sürdürmek zorundadır. Bu da mutlak katılımı gerçekleştirmeyi engeller. Örneğin, elinde not defteriyle (ve genellikle kayıt cihazlarıyla) dolaşır, her günün sonunda yazması gereken alan notları vardır. Bu yüzden yalnız kalmak veya kendini izole etmek zorundadır. Bireysel çalışma saatleri ideal bir komşu olmasını ve bazen kendisinden beklenen etkinliklere katılmasını engeller.

Bu rol karmaşası bilgi veren için de geçerlidir. Sözelimi bir aile ile yaşayan etnografin akşamları bir köşeye çekilip, kendini yalıtarak alan notları yazması mekân sorunu sebebiyle zorlaşırken, birlikte yaşamakta olduğu insanlar için de tuhaf bir durum olarak algılanabilir. Bilgi veren etnografin arkadaşıdır ancak, hiçbir arkadaşının ona

sormadığı ve sormayacağı soruları, hem de defalarca sorabilir. Dolayısıyla burada fazla dengeli olmayan bir ilişki söz konusudur (Spradley, 1979: 28). “İnsanlar insanları çalıştıktlarında, her iki taraf da, en azından başlangıçta, zorunlu olarak birbirine karşı karmaşık hisler beslerler. Araştırmacılar ve araştırma konusu özneler bu ilişkinin doğası gereği ortaya çıkan ikilemlerle (dilemma) başa çıkmak zorunda kalır.” (Georges and Jones, 1980: 21).

Genellikle akademik olarak etnografiyle veya antropolojiyle ilgisi bulunmayan kişilerin, etnografik çalışmaları bizim algılayışımızla değerlendirmeleri beklenemez. Bu noktada önemli sorunsallardan biri de, antropoloğun çalıştığı grup içindeki rolünün ve yaptığı işin doğru anlaşılmasıdır (Georges and Jones, 1980: 65–106). Bu çok basit gibi görünse de, oldukça önemli hatta antropologa etik sorumluluk yükleyen bir konudur. Çünkü antropolog, ne amaçla orada bulunduğunu çalıştığı gruba açıklamak durumundadır (Georges and Jones, 1980: 2, 65). Ancak, bu açıklama, akademik geçmişli olmayan insanlar tarafından her zaman doğru anlaşılmayabilir. Bir grup içerisinde giren yabancı, insanlar tarafından merak edilir, yaptığı iş yadsınabilir ve hatta istenmeyebilir de. Bir grubun daha önceki yabancılarla deneyimi, alanda bulunan antropologu tanımlama biçimini etkileyebilir. Bu durumda antropolog, turist, hükümet görevlisi, misyoner, sosyal hizmet memuru vb. gibi algılanabilir, örneğin sağlık hakkında araştırma yapıyorsa hekim sanılabilir. Bütün bu sorunlar, zaman içerisinde “karşılıklı tanıma” ve “anlama” süreçleriyle aşılabılır.

Bu konuya ilişkin bir başka sorunsal da, aynı zamanda “katılımcı” olan araştırmacının grup içerisindeki yerel rolleriyle, kendi değerlerinin, çalışma programının ve özel yaşamın yarattığı çatışmalardır. Örneğin, akademik yaşamında birey olan antropolog, geleneksel bir grup içerisinde çalışma yaptığında grubun yerel adetlerine uyum sağlamakta zorlanabilir. Örneğin yeme alışkanlıkları, yiyeceğin paylaşımı, özel yaşam alanı ve özel çalışma saatleri gibi konularda bireysel alanının sınırlarını çizmek konusunda sorun yaşayabilir. Antropologun bilgi verenlerle ilişkisi sırasında, sözelimi biriyle fazla zaman geçirmesi diğerleri için kırgınlık yaratabilir. Tüm bu ikilemler içerisinde antropolog, araştırmasını sürdürebilmek amacıyla tepkilerini dışı vuramamaya bastırmak zorunda kalabilir veya tepkilerini yansıtmayı etik açıdan uygun düşünmez. Bu gibi sorunlar, alan araştırmasını psikolojik bakımdan zorlaştıran etkenlerdir.

Dolayısıyla etnografin alanda yaşadığı bazı içsel süreçler ve kendisiyle hesaplaşmaları kaçınılmazdır. Yalnız kaldığı saatlerde, kimi zaman neden orada olduğunu kendisine sorabilir, evini, ailesini özleyip yaptığı işten usanabilir, yaşadığı ikilemlerle hesaplaşmak zorunda kalabilir. Bu, alan araştırmasının bir parçasıdır da. Neden buradayım? Bu çalışmayı neden yapıyorum? Soruları, antropologların uzun soluklu alan araştırmalarında kendilerine sıkça sordukları sorulardır.

İç gözlemler alan çalışmasının önemli araçlarından biri olan kişisel günlüklerde yansıtılır (Spradley, 1979: 76; Bernard, 1995: 182–83). İç gözlemlerin yazında tartışılması

postmodern etnografyalarda bir üslup olarak da yerini bulmaktadır. Bu çeşit yazının ilk örneklerinden biri olarak nitelendirilebilecek *Tristes Tropiques*² (1955) adlı eserin de Claude Levi-Strauss sorgulamaların şöyle ifade etmektedir:

“Özellikle şu soruyu sorar insan kendine: Buraya neden geldim? Ne bekleyerek? Hangi amaçla? Bir etnografik araştırma tam olarak nedir? Diğerlerinden tek farkı dairenin ya da laboratuvarın evden birkaç bin kilometre uzak oluşundan ibaret bir mesleğin icrası mı? Yoksa bu, içinde doğduğunuz ve büyüdüğünüz sistemi sorgulayan kökten bir seçimin sonucu mudur?” (Levi-Strauss, 2000: 395).

Etnografik alan çalışmasının, veri toplamanın teknik güçlüklerinden söz eden Levi-Strauss, aslında, etnografin “kendi seçiminden kaynaklanan koşulların yarattığı çelişki”yi, kendi toplumu yerine “öteki”yi ele almasını, tüm bunların gerisinde ise, antropolojinin sömürgeci köklerini ve alan çalışmasının eşitsizlik üzerine kurulu ilişki tarzını sorgulamaktadır (Levi-Strauss, 2000: 400–5).

Kişisel hesaplaşmalarda açığa çıkan ve etik kaygıları taşıyan sorgulamalar yersiz değildir. Alanda insanlarla “bilgi almak” amacıyla kurulan ilişki, bencilce, tek taraflı, bir ilişki olarak yorumlanabilmektedir (Georges and Jones, 1980: 23). Alan çalışması sırasında insanlarla kurulan ilişki gerçekte ne kadar samimidir? Etnograf, kendi kariyerini sağlamak için bu insanları kullanmakta mıdır? İnsanları işleri arasında, tuhaf sorularla bunaltmakta mıdır? İnsanların özel yaşamlarına girmeye ve bunları yayınlamaya ne derece hakkı vardır? Tüm bu sorunlar, alan araştırmalarının başlıca etik sorunsallarıdır. Mesleki etik kılavuzları etnografa yalnızca bilinen temel konularda yön gösterebilmektedir. Oysa ikilemlerle dolu öyle anlar vardır ki, bu anlarda sorunlar bireyin tamamıyla vicdaniyla baş başa kalarak verdikleri kararlarla çözülebilir. Örneğin, insanların özel yaşamlarına ait tanıklıklar bilginin sunumu açısından araştırmacıya etik sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorunlar aslında alan çalışmasının kaçınılmaz ikilemidir ve kendi başına orada var olmanın doğal sonucudur. Dolayısıyla antropologun kendini sorgulamasını ve iç gözleme yönelmesini beraberinde getirir (Georges and Jones, 1980: 108–14).

İdeal koşullar varsayıldığında bile asla ortadan kalkmayacak bir sorunsal vardır: Alan araştırmasında tanımlanan “araştırmacı” ve “araştırılan” kategorileri, başlı başına eşit olmayan bir ilişki biçimini vurgulamaktadır. Oysaki antropologların asla gözden çıkarmaması gereken bir nokta da aslında “kendilerinin de araştırılmakta oldukları”dır (Georges and Jones, 1980: 21). Katılarak gözlem yöntemi, antropologun bilgi verenlerle karşılıklı etkileşimine dayanır ve bu oldukça karmaşık bir ilişkidir. Antropologun beklentisi, grubun bir parçası olarak doğal işleyiş içerisinde dinamikleri, ilişkileri, o kültürün bakış açısını anlamaya çalışmaktır. Ama diğer yanda, kendisine ne kadar alışsın da antropologun varlığı da bir dinamik yaratır ve karşı tarafın bu dinamik üzerinden edimlerine yol açar. Bu süreçte antropologun karşısında bilgiyi sunan kişi (informant) de “kendi kültürü ve kendi etkinlikleri üzerine farklı bir şekilde düşünmeye

2 Türkçe'ye *Hüzünlü Dönenceler* adıyla çevrilmiştir.

başlar. Kendi dünyasını sunarken kendi davranışları ve yaşamı üzerinde düşünmeye başlar. Antropologun sorularıyla birlikte kendi kültürünü daha önce hiç yapmadığı şekilde açıklamaya çalışır”(Rosman and Rubel, 1989: 11). Bilgi verenin bu şekilde açıklama yapması da aynı zamanda kendi kültürle deneyimlerini “nesnelleştirmesi” demektir. Antropolog ise, “kendi kültürel kategorilerinin ötesine giderek, çalıştığı öznelrin deneyimlerini ve bakış açısını kavramaya çalışır” (Rosman and Rubel, 1989: 11).

Alan araştırmasında “alana giriş” araştırılan grup tarafından kabul edilme ve alanda veri toplama süreçlerinin devamı olan bir başka aşamadan daha söz etmek mümkündür. Bu da, “alandan çıkış” başka bir deyişle “eve dönüş”tür. “Ev”e dönüş adeta yeni bir “kültür şoku” sürecidir. İnsan bu kez, uzun süre içinde yaşadığı kültürün gözünden kendi kültürüne bakmaya başlar. Bu aşamada antropolog alan araştırması boyunca derlediklerini, gözlemlerini, alan notlarını, görüşme dökümlerini masaya dökerek analiz etmeye başlar. Artık aktif olarak alanda değil, zihninde hatıralarında kalan bir “alan” kurgusu içerisinde. Sahada çalışılan günler, insanlar, dostluklar uzakta kalmıştır.

Mekânsal farklılığı ifade eden “alan” ve “ev” kavramları, etnografik çalışmanın bir-birini zamansal ve mekânsal açıdan ardışık olarak izleyen iki sürecini de temsil eder. Bu iki süreçte, gerçekleştirilen etkinlikler kadar, yazınsal teknikler de birbirinden farklıdır (Gupta and Ferguson, 1997: 12) “Alan notları” deneyime daha yakındır, birebirdir, parçalar halindedir, görüşmelerin ve gözlemlerin detaylı “ham” dökümünü, aynı zamanda anlık öznel tepkileri içerir. Diğeri ise “evde” yapılır; düşünseldir, cilalanmıştır, kuramsaldır, metinler arasındadır” (Gupta and Ferguson, 1997: 12). “Evde yazmak” ise, “akademide, kütüphanelerde, çalışma odalarında, diğer metinlerle çevrili, kendiniz gibi olan diğerleriyle yapılan kuramsal tartışmalar arasında” gerçekleşir (Gupta and Ferguson, 1997: 12).

Alan çalışmasından dönüp eldeki malzeme ile akademik bir metin çıkarmaya çalışmak bu süreci başlatan temel amaçtır belki. Ancak alan araştırmalarının, veri toplamak dışında oldukça öznel hikâyeleri vardır. Yolculuk, uzaklarda geçirilen yalnız günler, yeni çevresel koşullara ve yaşam biçimine alışmak, yeni insanlar tanımak ve bu insanlarla ilişkiler kurmak alan araştırmasının bir boyutudur. Ve buradaki öznelğin ve tikelliğin, yaşanan deneyiminin biricikliğinin göz ardı edilmesi mümkün değildir. Diğer yanda, bir sosyal bilim olarak akademik yazından beklenen yöntem tartışmaları, kavramlar, modeller, kısaca kuramsal kapsamdır.

Yazın aşamasında, alan dokümlerine ve hafızadaki deneyimler ve izlenimlere dönüşler yapmak suretiyle yeni bir kurgu süreci başlar. Geertz’in ifadesiyle bu kurgu ‘yanlış oldukları anlamında değil’, ‘yapılmış bir şey’, ‘biçimlendirilmiş bir şey’ oldukları yani, –‘*fictio*’nun özgün anlamı- anlamında kurgu’durlar. (Aktaran, Özbudun, 2005: 298).Geertz’e göre, yazının kendisi kurgusal olduğu kadar, derlenen veriler de kurgusaldır (Geertz, 1973: 9).

İnsan davranışını “sembolik edimler” olarak tanımlayan Geertz, buna bağlı olarak etnografiyi de bu “sembolik edimlerin” “yorumlanması” olarak tanımlamaktadır (Geertz, 1973: 10; 15). Geertz’e göre, ders kitaplarında yer alan “ilişki kurmak, bilgi verenleri seçmek, metinleri deşifre etmek, soyağacı çıkarmak, alanı haritalamak, günlük tutmak” gibi etkinlikler etnografiyi tanımlamak için yetersizdir (Geertz, 1973: 5-6). Böylece, etnografinin anlamı Gilbert Ryle’den alınan “derin tanım” kavramında değerini bulur (Geertz, 1973: 5-6).

Etnografi bir yönüyle, kültürün yazınsal temsilidir (Van Manen, 1988: 1). Şüphesiz, kurgusal etnografya yazının olumsuz bir özelliği gibi algılanmamalıdır. Bu kavram ve kategorilerin izleğinde, yazın gelişir. Burada kurgunun ve yazının niteliği ve hepsinden önemlisi tüm çelişkilerin, ikilemlerin ve kurgusallığın farkındalığı ve bu farkındalığın paylaşılması önemlidir. Dolayısıyla, alan verilerinin ve yazının kurgusallığını göz ardı ederek, yalnızca nesnel olma kaygısı üzerine kurulu bir yazın etnografik yazın için yeterli değildir.

Günümüz bakış açısıyla etnografiyi, “kültürün kültürü çalışması” olarak da ifade edebiliriz (Spradley, 1979: 9). Başka bir deyişle, antropolojiyi “özneler arası” bir diyalog olarak kabul eden bir yaklaşım benimsenmektedir. Göreliliği ön plana çıkaran bu yaklaşım bilimselliğin tamamen reddi olarak algılanmamalı ancak, insanın, kültürün dinamik olma özelliği sebebiyle, sunulan verileri donuklaştırmayı, bilimsellik adına donuk ama sandığının aksine gerçekçi olmayan yazınlar yerine, “insan” unsurunu ön plana çıkaran bir yaklaşımdır.

Katılarak gözlem yönteminin sorunsalları sebebiyle günümüzde, sosyal antropolojinin bilim olup olmadığı bir tartışma konusudur. Farklı bir kültürü gerçekten “anlamak” mümkün müdür? Alan araştırmalarında katılarak gözlem gerçekten bilimin hedeflediği objektif ve güvenilir bilgiyi sağlar mı? Diğer yanda bir kültürün temsilinde objektifliğin yeri nedir? Etnografik yazın ne kadar objektiftir ve objektif olmalıdır? Araştırmacı, etnografinin neresinde durmaktadır? Objektif ve realist olmak adına, kendi tanıklığı boyunca yaşadıklarını, gözlemlediklerini o kültürün evrensel ve değişmez gerçekleri olarak üçüncü şahsın sesiyle anlatmalı mıdır? Yoksa kendi varlığının grup içerisindeki dinamiğini yazınına aktarmalı mıdır? Ve bu aktarımı yaptığında, yazını ne kadar bilimseldir? Soruları günümüz sosyal antropolojinin ve etnografik yazın üsluplarının başlıca sorunsalları ve tartışmaları arasındadır.

Şüphesiz etnografik çalışmalardan pozitivist ve rasyonel paradigmlar ışığında evrenselci ve mutlakçı bir “insan” anlayışının ortaya konması beklenemez. Ama bu özellik etnografik çalışmanın bilimsel bir etkinlik olmadığı demek de değildir. Bu bağlamda etnografinin bir amacının da “farklı kültürel koşullarda özneler arası dinamiği detaylarıyla ve derinlikleriyle betimlemek” olduğunu hatırlamak gerekir (Birkalan-Gedik, 2005: 85). Dolayısıyla yazında “ben” ve “öteki”nin bir araya geldiği ender durumlarda, birbirinin varlığını kabul etmenin, karşılıklılığın” altını çizmek önemli bir unsurdur

(Birkalan-Gedik, 2005: 85). Kaldı ki, başlangıçtaki pozitivist değerler dizisi etkisindeki nesnellik iddiası taşıyan monografilerin yerini, yeni yorumsal yazınlar almıştır ve bu yazınlara, bireysel ve tikel alan deneyimlerinin iç gözlemleri de eşlik etmektedir. Dolayısıyla, günümüz sosyal/kültürel antropoloji eğilimi, kendi içerisinde eleştirelilik taşıyan, etnografik alan çalışması deneyiminin ikilem ve çatışmalarını içe bakışla yansıtan ve sorgulayan bir yazına dönüşmüştür. Antropolojinin tüm ikilemlerin ve etik sorunsallarının üstesinden gelme bile, farkındalık ve hesaplaşma, bu ikilemlerle dolu zemini tanımlamak açısından gereklidir.

Sonuç olarak etnografik çalışma süresince insanların ve kültürlerin anlaşılması çabası sürekli, dinamik, özneler arası, karşılıklı, dolayısıyla diyalogsal bir etkinliktir. Etnografik çalışmalar yıllarca sürebilir. Sosyal antropoloji, insanlar ve kültürler adına mutlak ve nihai ilkeleri ortaya koymak yerine farklı kültürleri, değerleri ve insanları yaşayan yönüyle anlamaya ve yorumlamaya çalışan bir disiplindir. Böylelikle etnografik, gerek verilerini toplama yöntemi, gerekse, insanlar ve kültürlerin dinamizmini ve çeşitliliğini aynı zamanda öznel unsurlarıyla birlikte sunan, deneyimsel, eleştirel ve aynı zamanda iç gözlemci yazın tarzı bakımından sosyal bilimlerin içerisinde sosyal-kültürel antropolojiye özgün niteliğini kazandıran temel unsurlardan biridir.

Kaynakça

- Bernard, H. Russell, 1995, *Research Methods in Anthropology, Qualitative and Quantitative Approaches*, Second Edition, Alta Mira Press, CA, USA.
- Birkalan- Gedik, Hande, 2005, “Özgün ve Özgür Bir Antropolojiye Doğru”, *Gelecekte Geleceğe Antropoloji*, Der. Belkıs Kümbetoğlu, Hande Birkalan-Gedik, Epsilon, İstanbul.
- Geertz, C., 1975, *The Interpretation of Cultures.*, New York: Basic Books, USA.
- Georges, Robert A; Jones, Michael O., 1980 *People Studying People: The Human Element in Fieldwork*, University of California Press, London, England.
- Gupta, Akhil and Ferguson, James, 1997, “Discipline and Practice: ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology” in *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science* editors, Akhil Gupta and James Ferguson, University of California Press, USA, pp 1-46.
- Levi-Strauss, Claude, 2000, *Hüzünlü Dönenceler*, Çeviren Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Özbudun, Sibel ve Şafak, Balkı, 2005, *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar*, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Rosman, Abraham and Rubel, 1989, Paula G., *The Tapestry of Culture, An Introduction of Cultural Anthropology*, Third Edition, Barnard College, Columbia University, Random house, New York.
- Spradley, J., 1980, *Participant Observation*, Holt, Reinhart and Winston, Florida, USA.
- Spradley, J., 1979, *The Ethnographic Interview*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, USA.
- Van Maanen, John, 1988, *Tales of the Field: On Writing Ethnograph*, Chicago Guides Writing, Editing, and Publishing, The University of Chicago Pres, USA.

Felsefe ve Sosyal Antropoloji

Taşkırner Ketenci¹

Bu çalışmada felsefe ve sosyal antropoloji arasındaki tek yönlü etkileşim ve bu etkileşimin sonuçları inceleniyor. Sosyal antropoloji tek tek toplumlar ve bu toplumları oluşturan alt grupların ‘yaşama tarzlarının’ (*kültürlerinin*) betimini amaçlar. Felsefe ise, şeylerin neliğini konu edinen bilgisel bir disiplindir. Bugün felsefede, çağın neliğinin bilgisini elde etmek amacıyla, tek tek kültürleri konu edinen sosyal antropolojinin çalışma tarzına ve vardığı sonuçlara sık sık başvuruluyor.

Felsefenin başka kültürlerin yaşam tarzlarına ilgi duymasını yalnızca çağdaş felsefenin karakteristik özelliklerinden biri olarak görmemek gerekir. Bu ilginin coğrafi keşiflerle beraber başladığı söylenebilir. XV. ve XVI. yüzyılda çeşitli amaçlarla yapılan “keşif gezileri”, yeryüzünde Avrupalıların daha önce hiç bilmediği yaşama alışkanlıkları olan insanların varlığının görülmesini sağladı. Batıya giderek en doğuya –Hindistan’a – ulaşmaya çalışan Kolomb’un Amerika kıtasını keşfetmesinin bütün Avrupa’da çok önemli sonuçları oldu. Amerika kıtasında Avrupa’dan son derece farklı yaşama alışkanlıkları ve dilleri olan insanlar bulunduğu “keşfedildi”.

Böylelikle, yeni coğrafi keşiflerle yalnızca başka coğrafyalar değil, bilinenlerden çok farklı yaşama tarzları ve inanç biçimleri de olduğu ve bu “öteki” insanların öyle pek de “vahşi” olmadıkları düşüncesi yaygınlaşmaya başladı. 17. yüzyılda Descartes Avrupa kıtası dışında yer alan kültürlerle bakışın değiştiğini gösteren şu düşünceleri dile getiriyordu: “Kendi gelenek ve göreneklerimiz hakkında daha sağlam bir yargıya varmak ve hiçbir şey görmeyenlerin yaptığı gibi, modalarımızın tersi olan her şeyin gülünç ve akla aykırı olduğunu sanmamak için, başka ulusların adetleri ve ahlakı hakkında bazı şeyler bilmekte yarar vardır”². Önceleri “İspanyol misyonerlerine ruhtan yoksun gibi görünen bu insanlar” bir süre sonra –Montesquieu’nun ve Rousseau’nun kaleminde– insanlığın altın çağının simgelerine dönüştüler³.

1 Mersin Üniversitesi, Felsefe.

2 Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev: K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984 s:11

3 Güvenc, Bozkurt, *İnsan ve Kültür Remzi Kitabevi*, İstanbul, 1979 s:10

Coğrafi keşiflerin ardından 18. yüzyıl düşünürleri “dünyada çok çeşitli sosyal sistemlerin var olduğunu ... farketmeye başlıyorlardı. Bu çeşitlilik açıklanmaya muhtaçtı.”⁴ Bu çeşitliliğin betimlenmesini ve açıklanmasını üstlenen bir sosyal bilimin kurulması için neredeyse iki yüz yıl beklemek gerekti. Avrupa’nın dışında, daha önce hiç bilinmeyen “ilkel” toplumların bilimsel olarak incelenmesi, sosyal antropoloji adı verilen yeni disiplinin konusu oldu⁵.

İşte bu çeşitliliği inceleme konusu yapan çağdaş sosyal antropolojinin önemli isimlerinden Malinowski ve Strauss, kültürlerle ilişkin betimsel nitelikteki çalışmalarında, Batı’da *genel kabul gören imgeye* uygun olarak “ilkel” sıfatıyla anılan toplulukların, hiç de “ilkel” olmadığını, aksine son derece karmaşık sosyal yapıları olan gruplar olduklarını gösterdiler⁶. Sosyal antropoloji ayrıca bizim “bilimsel” etkinlikler olarak adlandırdığımız etkinliğin “ilkel” kültürlerde *farklı bir tarzda*, ama başarılı bir şekilde yerine getirildiğini de gösterdi⁷. Sosyal antropoloji alanında yürütülen çalışmalara bakıldığında, burada “kültür” sözcüğünün “geleneksel bir yaşam biçimi” anlamında kullanıldığı söylenebilir⁸. Sosyal antropologlar nesnelerini (kültürleri) aralarında değerce bir ayırım yapmaksızın ele alırlar⁹.

Strauss sosyal antropoloji alanındaki deneyimlerine dayanarak “insanlığın gelişme süreci”nin “tekbiçimli bir tekdüzelik (uniforme monotonie) düzeninde değil, uygarlıkların ve toplumların çok çeşitlenmiş biçimleri arasında” karşımıza çıktığını savunur¹⁰. Strauss’un vardığı bu sonuç, Batı kültürüne özgü akla uygunluk ölçütlerine başvurulmadan da dünya üzerinde yaşanabildiğini, her bir kültürün kendi yaşam çevresi ile son derece başarılı bir uyum kurabildiğini dile getirir. Strauss’un ilerlemeyi kültürler çeşitliliğine bağlaması ile “yakın zamana kadar geçerli olan, diğer toplumlar geride kalırken sadece Batı’nın duraklamadan katetmiş olduğu bir yol boyunca sürekli ilerleme fikrinin yerini, böylelikle, farklı yönler arasında seçim yapma mefhumu alır”¹¹. Ona göre yapılması gereken şey, insanlığın özgünlüğünü bir ırka, bir kültüre ya da bir topluma mal etmeye yönelecek ayrıcalıkçı bir tutumdan sakınmaktır. Bununla birlikte, “insanlığın hiçbir bölümünün tüm insanlığa uygulanabilecek formüller hazırlayamacağını ve tek tip bir yaşam biçimine uydurulmuş bir insanlığın... akıl almaz bir şey olduğu da unutulmamalıdır”¹².

4 Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Gulbenkian Komisyonu Raporu (Çev: Şirin Tekeli), İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s:15

5 Gulbenkian Komisyonu 2003:27

6 Sözleşisi bkz. Levi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce*, (Çev: Tahsin Yücel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000

7 Sahlinns, Marshall, *Kultur und praktische Vernunft*, (Überstetzt von Brigitte Luchesi), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, s:111

8 Eagleton, Terry, *Kültür Yorumları* (Çev: Özge Çelik), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005 s:

9 Tam da Weber’in “değerden-bağımsız olmak” kavramıyla anlattığı tarzda.

10 Levi-Strauss, Claude, *İrk, Tarih ve Kültür*, İstanbul, Metis Yayınları, 1997, s:20

11 Strauss s:72

12 Strauss s:61

Strauss kültürler çoğulluğundan hareketle geliştirdiği bu düşünceleriyle, tarihin tek bir çizgi doğrultusunda ilerlemediğini, daha çok bir ağaç ya da “kafes” biçimi kazandığını anlatır. Onun bu düşünceleri yapısalcılığın “sadece farklılıkların anlamlı olduğu ve bir sistem oluşturduğu yolundaki büyük fikrine destek vermektedir.”¹³

Staruss gibi sosyal antropologların çalışmaları güncel felsefedeki çoğulcu-göreci yaklaşımları savunan düşünürlerin önemli dayanak noktalarından bir kısmını oluşturuyor. Çoğulcu-göreci anlayışı savunan düşünürler “ilkel” toplulukların çevreleriyle kurdukları ilişkilerini çeşitli bakımlardan konu alan sosyal antropoloji çalışmalarına çok sık göndermede bulunurlar. Strauss’un düşünceleri Foucault, Derrida, Lyotard, Baumann ve Feyerabend gibi postmodern düşüncenin önde gelen isimlerinde karşılığını bulur.

Lyotard’ın bakış açısından, sanat, bilim ve günlük yaşamda postmodern nitelemesi, yeniliği arayan, yeni olan etkinlikler için kullanılabilir. Yeni olana, yerleşik kuralardan bağımsız olana yönelik bu arayış “dil oyunları” arasında, –Habermas’ın düşündüğünün aksine– bir uzlaşa sağlamamaya dayanır¹⁴. Çünkü uzlaşıyla varılacak bir meşruluk dil oyunlarının heterojenliğine karşı şiddet uygulamak anlamına gelir. Burada uzlaşa, akli temsil eder. Lyotard’a göre anlatıların çoğulluğunun her ne pahasına olursa olsun teşvik edilmesi gerekir. Çünkü “keşfetme her zaman düşünce farklılığından doğar... Postmodern bilgi farklılıklara olan duyarlılığımızı inceltir, karşılaştırılmaz olanı kabul etme yetisini güçlendirir. Postmodern bilgi, temelini uzmanların uzlaşısında değil, kaşifin ayrışıklığında (paralogie) bulur”¹⁵.

Lyotard ile benzeri bir bakış açısını savunan Feyerabend ise, Strauss’tan aldığı esinle¹⁶, popüler kitabı “Akla Veda”da “kültürel çeşitlilik ve kültürel değişim” konularını ele alır. Feyerabend bu kitabında çeşitliliğin “hayırlı”, “tektipliliğin” ise insanların sahip olduğu “neşeyi, coşkuyu ve (düşünsel, duygusal, maddi) kaynakları zayıflatan bir şey olduğunu göstermeyi” amaçlar¹⁷. Feyerabend’in tektiplileşmeye yönelik eleştirileri bir saptama ile işe başlar: bugün “sınırlar”¹⁸ olarak dayatılan “batılı yaşam biçimleri” bütün dünyaya yayılarak “onların varlığından habersiz halkların adet ve alışkanlıklarını değişikliğe uğratmıştır”¹⁹. Feyerabend bu durumu François Jacob’un bir ifadesiyle değerlendirir: “bir birörneklik ve donukluk tehdidi altındayız”²⁰.

13 Abel, Olivier, *Levi Strauss’ın İkinci Önsöz*, (İrk, Tarih ve Kültür İçinde), Metis Yayınları, İstanbul 1997, s:9

14 LYOTARD, Jean-François. “Postmodern Nedir Sorusuna Cevap” (Çev: Dumrul Sabuncuoğlu), Postmodernizm, (Haz. Necmi Zeka), İstanbul: Kıyı yayınları 1994 s:58

15 LYOTARD, Jean-François. *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*. (Aus der Franz. Von Otto Pfersmann) Graz: Edition Passagen, 1986 s:16

16 Feyerabend, Paul. *Akla Veda*, (Çev: Ertuğrul Başer) İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1995s:359, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çev: Ahmet Kardam), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991, s:95-dipnot-

17 Feyerabend 1995:9

18 “güçlü grup ve kurumların entelektüel, politik desteğini ardına almış tektip bir görüşler ve pratikler manzumesi” Feyerabend 1995:11

19 Feyerabend 1995:11

20 Feyerabend 1995:12

Ona göre gelenekleri “doğru ve yanlış” diye sınıflandırmak, belirli bir geleneğin bakış açısını gösterir yalnızca. Feyerabend’in bakış açısından bakıldığında gelenekler ne iyidirler ne de kötüdürler –“yalnızca vardılar”. Belirli bir geleneğe yönelik verilebilecek tüm yargılar olsa olsa “özel” bir tutumu ifade ederler²¹. Batı bilimi ve ussalık ölçütleri bu “gelenekler” çoğulluğunu tek biçimli hale büründürmekle bu geleneklerdeki “insanların hayatlarına anlam veren manevi değerleri paramparça ettiği gibi, bu değerlere göre oluşturulmuş bir maddi çerçeveye başa çıkma maharetini de –yerine onlara denk etkinlikte yöntemler koymaksızın– tahrip etmiştir”²². Ona göre “ilkel kabilelerin de aralarında bulunduğu birçok toplum bize “Akıl” ilerlemesinin kaçınılmaz olmadığını, ilerlemeden vazgeçilebileceğini ve hatta böylelikle “işlerin daha da iyi olabileceğini” öğretir”²³.

Sosyal antropolojinin ve etnolojinin verdiği esinle, bir tür “kültürler” romantizmi yaşayan postmodern bakış açısına göre, yaşamın tüm tarzlarının özünde değerli bir şey vardır ve eğer “uygarlık” –Batı uygarlığı– ona zarar vermekle meşgulse, bu hiç de hafife alınacak bir şey değildir.

Çoğulculuk ve görecilik talebinde Feyerabend’a göre daha uç düşünceler dile getiren Baumann için, postmodernlik düşüncesinin işaret ettiği şey, “herşeyden önce, dünyanın ortadan kaldırılması imkansız çoğulluğunun kabulüdür. Bu çoğulluk... varoluşun kurucu bir niteliği olan bir çoğulluktur” (Baumann 2003:131).

Baumann’ın bakış açısından bakıldığında, postmodernizm “ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin ver[ir]”; Böylece, Baumann’a göre, “postmodernizm hiçbir yaşam biçiminin, kısıtlanamayacağını savunulmasıdır. “...özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür”²⁴. Hatta Baumann bu düşüncesini o kadar ileriye götürür ki, ona göre belirli bir toplumdaki bütün kültürlerin insan haklarına dayalı bir hukuksal düzene tabi kılınması bile “bütün *tikellikleri*” yok etmekten başka bir anlam taşımaz. (Baumann 2003:163). Baumann bu tür bir girişimi “evrensel insani değerler adına”, hareket etmek olarak görür ve iyi bir “postmodern” olarak bunu reddeder.

Baumann’ın bu saptamalarından sonra vardığı sonuç son derece çarpıcıdır: “Öteki toplumların üyeleri tarafından, eşit haklılıkla (ya da eşit hatayla) tercih edilebilen başka uzam ve zamanlar vardır ve yapılan hiçbir seçim, ne kadar farklı olursa olsun, tercih edilene sıkı sıkıya tutunma seçimi ve kararlılığından başka herhangi bir somut ve bağlayıcı ölçütle değerlendirilemez. Dolayısıyla da, her toplumun

21 Feyerabend 1991:103

22 Feyerabend 1995:359

23 Feyerabend 1995:22

24 Baumann, Zygmund. *Modernlik ve Müphemlik* (Çev: İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s:131

ortak bir yaşam biçimi doğrultusundaki kendi tercihi, kültürel cihat ayartmalarına karşı bağışık olmalıdır.”²⁵ Hatta bu düşünürlerin izinden giden “Latin Amerika Özgürlük Felsefesi” görüşünün bazı temsilcileri etik taleplerin kültürler arası farklılıklara göre düzenlenmesi gerektiğini savunurlar²⁶.

Postmodernizm çerçevesinden dile getirilen bu düşünceler Alman geleneginden Habermas ve K. O. Apel tarafından Tartışım Etiği (Diskurs Etik) görüşü içinde eleştirildi. Tartışım Etiği, topluluklar arasındaki üstesinden gilememeyen farklılıklara rağmen Kant’ın pratik buyruğunun bir “transformasyonunu” birlikte yaşamının temel koşulu olarak sunar²⁷.

Postmodernlerle Tartışım Etiği görüşünü savunanlar arasındaki tartışmanın bir benzerini 18. yüzyılda da bulabiliriz. Aydınlanmanın “evrenselci” savlarına karşı çıkan Herder²⁸ ve Alman Romantikleri “insanların kültürle beraber oluştuklarını, kültürden kültüre değıştiklerini ve yalnızca türden kaynaklanan ve ahlaki ya da siyasi öneme sahip hiçbir bilgi vermeyen çok az sayıda ortak özellikleri olduğunu ileri sürerler”²⁹. Herder bu düşünceleriyle, kültürler yerine insanlıktan, insanlığın “ahlsal gelişimi”nden söz eden Aydınlanmacılarla açık bir tartışmaya girer. Herder’in kültür kavramına verdiği bu anlamın, sosyal antropologların çalışmalarının da etkisiyle yeniden güncellik kazandığını ve 1960’lardan itibaren kalıcı hale geldiğini görüyoruz³⁰. Tarihsel köklerini Herder’de bulan ve sosyal antropologların “deneysel” çalışmalarıyla desteklenen bu dönüşüm, kültürü “ortak insanlığımız yoluyla paylaşılan değerler”³¹ bütünü olmaktan çıkartır ve “artık, özgül bir kimliği –ulusal, cinsel, etnik, bölgesel–... olumlanması”na dönüştürür³².

Çağdaş felsefedeki çoğulcu-göreci bakış açısı bu düşüncelerden hareketle, dünya üzerinde kültürlerin birbiriyle “ölçüştürülemezliği” sonucuna ulaşır. Bu düşünürlere göre kültür sanki “zihinden çok daha derinlerden gelen kalp atışlarında yaşanan bir gerçekliktir ve bu nedenle de rasyonel eleştiriye kapalıdır”³³. Sözgelimi Hermann Lübke ve Odo Marquard gibi Almanya’daki muhafazakar yeni Aristotelesçiler, gelenekleri evrensel akıl ölçülerine vurarak ölçme girişimlerini tehlikeli buluyorlar. Çünkü kültürel gelenekleri insan haklarını temele alarak değerlendirmek

25 Baumann 2003:300

26 Bkz. Raul Fornet Betancourt (Hrsg.): Positionen Lateinamerikas Frankfurt a. M.: Materialis Verlag, 1988, Enrique Dussel: Philosophie der Befreiung, Argument Verlag, 1989

27 Bkz. Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik 1. Aufl. Frankfurt/Main : Suhrkamp , 1991 . (Edition Suhrkamp 975)

28 Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit Bd. 1 und 2. Herausgegeben von Heinz Stolpe, Berlin und Weimar: Aufbau, 1965.

29 Parekh, Bhikhu, Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek, (Çev: Bilge Tannseven), Phoenix Yayınevi, İstanbul 2002, s:13

30 Eagleton s:21

31 Eagleton s: 50

32 Eagleton s:51

33 Eagleton s:22

bile, bu filozoflar tarafından Batı uygarlığının başat ulamı olan aklın dayatmacılığı olarak görülüyor³⁴.

Kültür kavramı, sosyal antropologların ve onların izinden giden postmodernizmi savunan düşünürlerin kullandığı biçimiyle, yalnızca ‘yaşama tarzları’ anlamında “çoğul” olarak (kültürler) kullanılmaz. Kültür kavramı yaşama tarzlarına işaret etmesinin yanı sıra, tekil olarak insanlık-kültürü anlamında da kullanılabilir. Tekil anlamda kültür kavramının dayandığı temel “çoğulluk” değil, “insan” ve “insanlık”, kavramlarıdır. “İnsanlık” evrene daha önce hiç örneği varolmamış başarılar katan bir türün bazı bireylerinin dilinden bu başarılarını kavraması ve “birliğini” bilinçli olarak dile getirmesi anlamına gelir³⁵. Böylece tekil anlamdaki kültür, “kişilere insan olanaklarını geliştirebilmeyi (bu olanakların işlenmesini, kültive edilebilmesini) sağlayan etkinliklerin tümü”nü karşılar³⁶.

Postmodern anlayış tekil anlamda, insanın tür olarak eğitilmesi anlamdaki kültür³⁷ ya da uygarlık kavramını reddederek, “kültürler” kavramına, çoğul anlamdaki kültüre ağırlık verir. Postmodernizmin bu bağlamda her bir kültürün kendine özgü bir dünya-kavrayışı, dünyayla ilişki kurma tarzı olduğunu ve aralarında değerce bir farklılık yapılmaması gerektiğini savunan bir yaklaşım olduğu görülüyor. *İnsanların* her biri farklı bir kültüre, farklı bir gruba üye olduğuna göre, 18. yüzyılda filozofların iddia ettikleri gibi “insanlık” idesinden söz etmek de olanaksızdır. Hatta böyle bir ideden söz etmek, Lyotard’ın ifadesiyle bir tür masal olan “büyük anlatılara” başvurmak demektir.

Çoğulcu-görücü anlayışın vardığı bu sonuç ilk bakışta *doğru gibi görünse de*, bu durum yeni soruların ortaya çıkmasına yol açar. Sözelimi, birbirinden farklı kültürlerin çatışmalara girmeden birarada yaşayabilmesi için insan hakları gibi ortak bir ilke ve böyle *ortak* bir ilkenin kaynağı olarak da insanlık idesini düşünmek gerekmez mi? İşte bu sorudan hareketle, ortak –“evrensel”– bir insanlık ve bir akıl idelerini kültürler çoğulluğunun karşısına koymak, Feyerabend ve Baumann’ın düşündüğü farklı yaşam tarzlarının ortadan kaldırılması girişiminden daha farklı bir anlam taşısa gerek. Kaldı ki, postmodernizme önemli esinler vermiş olan Strauss’un kendisi bile postmodern düşünürleri son derece sıkıntıya sokacak bir tarzda “insanlık” kavramına eserlerinde yer verir³⁸.

34 Apel, Karl-Otto. “Bugün Evrensel Bir Etiğe Gereklinim Duyuyor muyuz?”, Çev: Taşkın Ketenci), *Kaygı Dergisi*, 2003 Yaz

35 Nutku, Uluğ, *İnsanlar İnsanlıktan Ne Bekler*, (Felsefe ve Güncellik İçinde) Bulut Yayınları, İstanbul, 2005, s :99

36 Kuçuradi, İoanna, *Kültür ve Kavramları* (Uludağ Konuşmaları İçinde), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1984, s:40

37 Kuçuradi, s:40

38 Bkz. Strauss s:57

Staruss'a göre hiçbir kültür tek başına ayakta kalmaz, belirli bir kültürün varlığını devam ettirebilmesinin ön koşulu başka kültürlerin varlığı ve onlarla etkileşim içerisinde bulunabilmesidir. Strauss'a göre, "bir insan topluluğunu yıkıp geçebilen ve doğasının bütünüyle gerçekleştirmesini engelleyen tek bela ve tek sakatlık *yalnız* kalmaktır."³⁹ Kùltürler, varlıklarını devam ettirebilmek için diğerkùltürlerle işbirliği içerisinde bulunmak zorundadırlar Strauss bu noktada bugün bazı postmodernistler için skandal anlamına gelebilecek düşünceler dile getirir. Ona göre, bu noktada "uluslar arası kurumlar"a düşen görev, çoğulluğun içeriğini değil de çoğulluğun kendisini gözeterek "insanlığa yardımcı olmak ve uluslar arası yapıyı bozabilecek anlamsız, eskimiş işbirliği biçimlerini ortadan kaldırmak ve yerlerine yenilerini ikame etmektir."⁴⁰

Postmodern filozofların yaptığı gibi kültür kavramının insan türü için taşıdığı anlamı görmezden gelerek çoğullaştırmak, önemli sorunlara yol açar. Eğer yalnızca kùltürler varsa, "üniversite kantini kùltürü", "cinsel psikopat kùltürü" ya da "mafya kùltürü"nü de kùltürler arasında saymak⁴¹, bunların da korunması ve kollanması gerektiğini, bunların da "çoğulluğun", "çeşitliliğin" bir parçası olarak eşit saygı görmesini istemek gerekir. Kùltür kavramına yönelik bu türden çoğullaştırmanın aslında "kùltür" sözcüğünün yıkımına götürebileceğini söylemek, sanırım, kişisel bir paranoyaya delalet sayılamaz. Tarih boyunca bir çok işkence kùltürleri varolmuştur. Ama en içten çoğulcular bile bunun basit tarafından "insan deneyiminin renkli bir parçası" olduğunu savunmaya yanaşmamışlardır. Çoğulculuğu kendi başına değerli bir ilke olarak varsayan düşünürler, düşüncelerini temellendirmeye çalışırken söz gelişi, kùltürel bir olgu olarak ırkçılığın karşımıza çıkarabileceği zengin çeşitliliğin yol açabileceği sorunları görmezden geliyorlar.

Çoğulculuğu ve göreciliği savunan anlayış, çevre kirliliği, kùltürel çeşitliliğin sayıca giderek azalması ya da farklı kùltürlerin temsilcilerinin birarada yaşamak zorunda kalması gibi olgulardan hareket eder. Ancak bu sorunların çözümü için önerdikleri yol görecilik, kişilerin kùltürler adına yapıp ettiklerinin tek tek kişilerin eylemlerinin ve tek tek kùltürlerin normlarının⁴² doğru değerlendirilebilmesinin olanağına zarar verir. Kùltür yerine kùltürlerden söz etmek bu olanağı reddetmek demektir. Tek başına, *bizim kùltürümüzün bir parçası olan* "namus cinayetleri" olgusu bile bu olanağı reddetmenin sonuçlarını görmeye yeterli sayılmalıdır⁴³.

39 Strauss s:56

40 Strauss s:62

41 Eagleton s:25

42 Genellikle "değerler" sanılan eylem ve değerlendirme ilkelerinin

43 "Bizde namus kavramı sadece cinsel ilişkiye girmek değildir. Konuşmak, sinemaya gitmek, radyoda şarkı istemek bile bir ölüm kararıdır. Urfa'da böyle bir olaya yaşandı. Bir kız radyoya çıkıp 'Bütün seven ve sevilenlere' deyip şarkısını isteyince. Ölüm kararı çıktı ve sokağın ortasında infaz edildi. Yine Batman'da kız düğüne pantolon giyip gittiği için öldürüldü..." (Meral Tamer, 29 Kasım Salı, Milliyet). Umarım bu cümleler insan hakları kavramını *redderek* kùltürel çoğulluk kavramını savunanlara, neyi savunduklarını bir kez daha

Dünyada yalnızca kültürler varsa, ve bir kültür adına yapılip edilenlere denebilecek hiçbir söz yoksa, işte bu, dünyada kültürsever-göreciliğin yol açabileceği bir nihilizm var demektir: Kültürler-arası nihilizm.

Böyle bir yaklaşımın varabileceği son noktayı Marquis de Sade'in eserlerinde bulabiliriz. Sade'in *Yatak Odasında Felsefe* adlı kitabının kahramanlarından Eugénie'ye verilen en önemli hayat dersi şunları anlatıyor: "kuşkunuz olmasın Eugénie, bu erdem ve erdemsizlik sözcükleri bize yalnızca tamamen yerel anlamda fikirler verir. Ne kadar tuhaf olduğunu düşünürseniz düşünün, mutlak anlamda canice olabilecek bir eylem olmadığı gibi mutlak anlamda erdemli denebilecek tek bir eylem de yoktur. Her şey bizim geleneklerimize ve içinde yaşadığımız iklimle bağlıdır; burada suç olan şey yüz fersah daha aşağıda çoğu zaman erdem kabul edilir, bir başka yarımkürede erdem olarak görülen şey tersine dönerek bizim için suç olabilir. Tek bir dehşet yoktur ki, tanrısallaştırılmamış olsun. Tıpkı gölge düşürülmemiş tek bir erdem olmaması gibi... insanların bize değer verdiği ya da küçümsediği gülünç ve ciddiyetten uzak duyguların ürünü pek az vaka, tamamen coğrafi bu farklılıktan kaynaklanır."⁴⁴ Eugénie, bu hayat dersinden hareketle, önyargılardan arınmışlığını kanıtlamak için annesine işkence eder.

Bütün vurguyu kültür denilenin içine değil, yalnızca biçimine vermek, biçimlerine bakarak dünyada yalnızca kültürlerin önemli olduğunu savunmak, çeşitli biçimleriyle milliyetçilikleri ve buna bağlı çatışmaları da ideolojik olarak besleyebilir. Çoğul anlamda kullanılan kültür ("kültürler"), tam da "postmodernistlerin suçladığı, evrenselci, baskıcı kültür anlayışının yerel versiyonlarıdır yalnızca... Çoğulcu bir kültür, çoğulculuğun düşmanlarının içeri girmesini önlemek için her durumda dışlayıcı olmalıdır."⁴⁵ Diğer kültürlere yönelik bu dışlayıcılık, kültürün korunmasını sağlamak amacıyla baskıcı toplumsal yapıların meşrulaştırılmasının ideolojik olarak desteklenmesinde kullanılabilir. Kültürler koşulsuz olarak korunması gereken şeyler olarak görülürse, kültürü korumak adına her şey yapılabilir.

Kültür, hepimizdeki insansal olanın ortaya çıkarılması, korunması ve geliştirilmesi anlamını yitirdiğinde "ulusal, cinsel, etnik, bölgesel" bir anlam kazanır. Böylece kültür "artık siyasi bir çekişmeyi çözüme ulaştırma aracı, birbirimizle insanlığın temsilcileri olarak yüzleşebileceğimiz daha yüksek ya da derin bir boyut değil, siyasi çatışma terminolojisinin bir parçası" haline gelir⁴⁶. Bu "çatışma terminolojisi" ifadesinin yalnızca retorik bir araç olmadığı Avrupa'nın tam ortasında sayılabilecek Bosna'da ve Afrika Kıtasındaki Ruanda'da olup bitenlerden sonra çok iyi biliniyor.

düşünme fırsatı yaratır.

44 Sade Maquisade, *YatakOdasında Felsefe* (Çev : Kerim Sadi), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002, s :43-44

45 Eagleton s.55

46 Eagleton s.31

Aydınlanmanın “evrenselci “bakış açısından kurtulma çabası kolayca, yerel kültürel despotizmlere kapıyı açmanın meşrulaştırıcı savunusu haline getirilebilir. Eagleton’un ifadesiyle: “Evrensel rasyonalitenin zulmüne uğramak yerine, kapı komşunuzun meraklı bakışlarından yakanızı kurtaramaz hale gelirsiniz”⁴⁷. Evrensellliği Aydınlanmanın artık geride kalması gereken köhne bir savı olarak gören postmodernizm, tikel evrenselciliklerin savunusunu yapar hale gelmektedir.

Sonuç olarak, bu sunumda kastedilen şey, farklı olana tahammül edememezlik değildir: “derilerinin rengi farklı olduğu için, anlamadığımız bir dili konuştukları için, kurbaga, köpek, maymun, domuz, sarımsak yedikleri için, dövme yaptırdıkları için...”⁴⁸ bazı insanların yapıp ettiklerini, “iyi yaşam idealleri”ni eleştirmek hiç değildir. Bu çalışmada, her ne kadar başkalarının görüşlerine, göreneklerine, uygulamalarına, inançlarına saygı göstermek zorunluluğu olsa da, *kültürler* adına yapıp edilen bazı şeylerin – ne kadar çok kişi doğru olduğuna *inansa bile*–, *kendisinin hoşgörülemez olduğu*⁴⁹ düşüncesi dile getirilmeye çalışılmıştır. Yalnızca belirli bir anda ve belirli bir kültürde değil, herhangi bir zamanda, herhangi bir toplumda, kültürler adına yapıldığında hoşgörülemez şeyler vardır. Filozofların sosyal antropolojiden aldıkları esinle kültür kavramını çoğullaştırılarak kullanmaları kimi zaman bazı kültürel öğelerin *hangi nedenle* hoşgörülemez olduğunu gözden kaçırmamıza neden olmaktadır. Kuşkusuz kültürlerin çeşitliliği, yaşama tarzlarımızın “tersi olan her şeyin gülünç ve akla aykırı olduğunu sanmak için” son derece önemlidir. Ama asıl olan çeşitliliktir, çeşitliliğin içeriği değildir. Asıl olan çeşitliliği korumaktır, çeşitliliği korumak adına kültürlerin “rasyonel eleştiriyeye” tabi kılınmasından kaçınmak değil.

47 Eagleton, 56

48 Eco, Umberto, *Beş Ahlak Yazısı* (Çev: Kemal Atakay), Can Yayınları, İstanbul, 1998, s:100-101

49 Aristotelesçi bir deyişle.

Kaynakça

- ABEL**, Olivier, *Levi Strauss'a İkinci Önsöz*, (İrk, Tarih ve Kültür içinde), İstanbul, Metis Yayınları, 1997
- APEL**, Karl-Otto. "Bugün Evrensel Bir Etiğe Gereksinim Duyuyor muyuz?", (Çev: Taşkın Ketenci), Kaygı Dergisi, 2003 Yaz
- BAUMANN**, Zygmund. *Modernlik ve Müphemlik* (Çev: İsmail Türkmen) İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003
- DESCARTES**, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev: K. Sahir Sel), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984
- EAGLETON**, Terry, *Kültür Yorumları* (Çev: Özge Çelik), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005
- ECO**, Umberto, *Beş Ahlak Yazısı* (Çev: Kemal Atakay), İstanbul, Can Yayınları, 1998
- FEYERABEND**, Paul, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çev: Ahmet Kardam), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991
- FEYERABEND**, Paul, *Akla Veda*, (Çev: Ertuğrul Başer) İstanbul, Ayrıntı Yayınları 1995
- GULBENKİAN KOMİSYONU RAPORU** (Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine), (Çev: Şirin Tekeli), İstanbul, Metis Yayınları, 2003
- GÜVENÇ**, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979
- HABERMAS**, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik* 1. Aufl. Frankfurt/Main, Suhrkamp , 1991
- HERDER**, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* Bd. 1 und 2. Herausgegeben von Heinz Stolpe, Berlin und Weimar: Aufbau, 1965
- KUÇURADI**, İoanna, *Kültür ve Kavramları* ("Uludağ Konuşmalar" içinde), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1984
- LYOTARD**, Jean-François. *"Postmodern Nedir Sorusuna Cevap"* (Çev: Dumrul Sabuncuoğlu), Postmodernizm, (Haz. Necmi Zeka), İstanbul: Kıyı yayınları 1994
- LYOTARD**, Jean-François. *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*. (Aus der Franz. Von Otto Pfersmann) Graz, Edition Passagen, 1986
- MALİNOWSKİ**, Büyü, *Bilim ve Din*, (Çev: Saadet Özkal), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000

NUTKU, Uluğ, *İnsanlar İnsanlıktan Ne Bekler*, (“Felsefe ve Güncellik” içinde) İstanbul, Bulut Yayınları , 2005

PAREKH, Bhikhu, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, (Çev: Bilge Tanrıseven), İstanbul, Phoenix Yayınevi, 2002

SADE, Maquis de, *Yatak Odasında Felsefe* (Çev : Kerim Sadi), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002

SAHLİNNS, Marshall. *Kultur und praktische Vernunft*, (Überstezt von Brigitte Luchesi), Frankfurt am Main:Suhrkamp, 1994,

STRAUSS, Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, (Çev: Tahsin Yücel), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000

STRAUSS, Levi-Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, İstanbul, Metis Yayınları, 1997.

Sosyal Psikoloji Bağlamında Psikoloji'nin Bilimsel Serüveni

Meltem Narter¹

Psikoloji bilim sahnesine çıktığı günden itibaren kendini bir bilim dalı olarak var etme mücadelesi içindedir. Felsefenin bir alt alanı olarak gelişen psikoloji, dönemin var olan bilim anlayışını benimsemek zorunda kalmıştır. Bilim olmanın, önceden belirlenmiş birtakım kuralları vardır. Bu kuralları belirleyen şey içinde bulunulan dönemin bilim ideolojisidir. Psikolojinin bilim olma çabasının başladığı dönemde baskın ideoloji mantıksal pozitivistizmdir (Danziger, 1990, Farr, 1996). Psikoloji de, bu ontolojik ve epistemolojik açmazını ortadan kaldırmak için; bilgi toplama aracı olarak pozitif bilim yaklaşımını ve deneysel yöntemi benimsemiştir (Karakaş, 1988). Psikolojinin, pozitivistizmi bilim olmanın ve bilim yapabilmenin tek ideolojisi olarak kabul etmesi, psikolojinin o dönemde kendisini var edebilme adına verdiği ontolojik bir karardır.

Alınan bu ontolojik karar, beraberinde kabullenilmesi zorunlu bir epistemoloji sunmaktadır. Bu epistemolojinin sunduğu yöntem, ölçülebilir, test edilebilir genellenebilir bilgiye ulaşmak için kullanılması gereken deneysel yöntemdir. Kısaca, insan hakkında bilgi edinmenin tek yolu; operasyonel tarifler, ölçümler, gözlemler ve deneyler yapmaktır. Pozitivistizmin önerdiği yöntem yani deneysel yöntemin bilim dalları arasında uygulanabilirliği birbirinden farklılaşmaktadır. Bu sebeple de bilim dalları arasında temel bir ayrımı yapılır. Doğa bilimi (Naturwissenschaft) ve tinsel -manevi- bilimler bugünkü kullanımı ile sosyal bilimler (Geisteswissenschaft) (Farr, 1996). Ama bu temel ayrım gizliden gizliye, pozitivist ideolojiye göre gerçek bilimin ne olduğunu ifade etmektedir. Doğa bilimleri, araştırma nesneleri bakımından deneysel yöntemin başarıyla uygulanabildiği bilim dallarıdır. Fizik, kimya biyoloji gibi, ancak psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi; sosyal bilimlerde, deneysel yöntemi hakıyla uygulamak oldukça güçtür.

Doğa bilimi, deneyleme yöntemini nedensel açıklamalara ulaşmanın en asil yolu olarak savunur ve kullanır. Ancak, deneyleme iki bilim türünde farklı nesnelere

sahiptir. Doğa bilimlerinde kuramların test edilmesi, nesnel bir dünyanın analizi ve onun açıklanması ile ilgilidir. Oysa sosyal bilimlerde araştırma nesnesi farklıdır, bizzat araştırmacının kendisidir (Arkonaç, 1998). Yani, insandır. Dolayısıyla sosyal bilimler pozitif bilgi edinme anlayışına göre, bilim yapmıyorlardır. Bunun en çarpıcı örneği, psikolojinin kendi tarihi içinden verilebilir. Psikolojinin, deneysel yöneme ilk adım atışı ve bilim sahnesine ilk çıkışı; Wundt' un 1879'da, ilk psikoloji laboratuvarını kurmasıyla başlatılır (Zangwill, 1990). Wundt, bu laboratuvarı fizyolojik psikoloji yapmaktadır. Sosyal birtakım olayların laboratuvar koşullarıyla açıklanamayacağını iddia etmiştir. Wundt'un fizyolojik psikolojide kullandığı yöntem içebakış (introspection) yöntemidir. Bu yöntem laboratuvar ortamında o an bireyin bilincinde olanı açıklamayı amaç edinmiştir. Dolayısıyla da, incelemeye alınabilecek tek yapı; bilincin o anki durumudur. Bilincin o an ki durumunu laboratuvarı inceleyen bu yöntem sosyal davranışı anlayabilmekte güçlük çekmekteydi. Bunun içinde, Wundt; Völkerpsychologie adını verdiği, daha çok bireyin sosyal davranışını inceleyen bir çalışma alanı önermiştir. Völkerpsychologie; sosyal etkileşimi (interaction) içinde barındıran tarihi, kültürü ve dili bir bütün içinde inceleyen bir alt alandır ve tinsel -manevi- bilimin ya da sosyal bilimin bir parçasıdır.

Tarihçesinin çok büyük bir kısmında doğa bilimi olma savaşı veren psikolojinin hedefi; insan davranışlarını inceleme imkânı bulabileceği bir yola sahip olmaktır. Deneysel yöntemi kabul eden psikolojinin, artık yalnızca yöntemini uygulayabileceği bir yapılanmaya ihtiyacı vardır. Laboratuvarın kurulmasıyla birlikte psikoloji, biyolojik bir bilim olarak kabul edilmiştir. Bu kabul sayesinde, psikolojinin genel problemi, insanların gösterdiği türden davranışları meydana getiren beyin mekanizmasının tespit edilmesi problemi haline dönüşmüştür (Özakpınar, 1987).

Artık psikoloji, insan davranışını anlamaya çalışan bir bilimdir. Davranışların ve psikolojik olguların, psikoloji bilimi yapılarak çözümlenebileceğine dair duyulan inanç sayesinde; paradigmatik fizik bilimi, inorganik kimya ve Newton mekaniği psikolojinin sorunlarını çözecek temel yapılar olarak kabul edilmiştir (Harré ve Gillet, 1994). Bu inanç doğrultusunda, gelişen psikolojiye davranışçılık hâkim olmuştur. Bu hâkimiyet sayesinde oldukça katı deneyselci bir disiplin psikolojiye yerleşmiştir. Deneycinin müdahaleleri sonucu, deneklerin kendilerinden ziyade ortaya koymak durumunda oldukları performans psikolojinin ilgi kaynağı haline gelmiştir. Bu noktada, davranışın hangi ortamda, hangi bağlamda, kimin tarafından gerçekleştirildiği hiç önemli değildir. Çünkü araştırılan ve varılması gereken mutlak bir davranış oluşum sistemi vardır. Psikoloji de bu sistemi ortaya çıkarmak ile yükümlüdür.

Doğa bilimi olabilme çabaları, psikolojinin yöntemi üzerinde bir baskı kurmuştur. Bu baskı nedeniyle psikoloji, insanın tüm davranışlarını laboratuvara sokmak durumunda kalmış ve bu ortamda incelenemeyen davranışları psikolojinin dışında tutmuştur. Bu nedenle, psikoloji insanı incelerken iki kutup arasında gidip gelmek

durumunda kalmıştır. Bu gidiş gelişler bireysel ve sosyal davranışın açıklanması arasındadır. Kimi bilim adamlarına göre iki davranış şekli birbirinden oldukça ayrıdır. Bu nedenle; farklı iki bilim dalı tarafından incelenmelidir. Psikolojinin dışına atılmak istenen bu davranışlar sosyal davranışlardır. Bu ayırım isteği doğrultusunda psikolojide kolektivizm ve bireysellik adıyla iki ayrı bakış açısı meydana gelmiştir. Yani, insanı incelemenin farklı iki yolu denenmektedir. Bireysel yaklaşıma göre; insanın yalnızca içsel özellikleri incelenmelidir. Kolektif yaklaşıma göre ise; toplum içinde yaşayan bireyin toplumsal davranışları ve özellikleri incelenmelidir. Oysa psikoloji tarihi içinde bu iki bakış açısını sentezleyebilmeyi başarmış bilim adamları da vardır. Ancak bahsedildiği gibi bu bilim adamları kendi dönemlerinde psikoloji yapmamakla suçlanıyorlar, hatta kendileri bile böyle beyanlarda bulunuyorlardı. Bunun en iyi örneği Sigmund Freud' dur. Kendisi, psikoloji tarihinde ilk kez bireysel olgularla kolektif olguları sentezleyen kişidir. Klinik deneyimlerinin ışığında, kültürün ve toplumun psikanalitik eleştirisini yapmış ve tüm bunları üç terimde bir araya getirmiştir. Bunlar id, ego ve süper ego' dur. Ancak bu sentezi gerçekleştiren Freud bile, kendisinin psikoloji yapmadığını, psikoloji yapmak isteseydi fizyolojik psikoloji alanında çalışması gerektiğini ifade etmiştir. Freud, kendi yaptığı şeyin ise ancak meta psikoloji olarak tanımlanabileceğini iddia etmiştir. Freud'un bu iddialarının temel nedeni, o günkü psikolojinin adını bile ağzına almaktan çekindiği 'bilinç hallerinden' söz etmesi ve kuramını bunun üzerine geliştirmesidir. Freud'un bilinç düzeyinde yaptığı, klinik araştırmalar sonucu geliştirdiği, psikanalitik kuramın ardından, psikoloji bilminde esaslı bir değişim yaşanmıştır.

Bireysel ve kolektif çalışmaları yürüten bilim adamlarının ortaya attıkları kuramsal yapılar, ancak daha sonraki yıllarda bir araya getirilip sentezlenebilmiştir. Örneğin; Wundt' un fizyolojik psikoloji (1873–4) ve 1900–20 yılları arasında yazmış olduğu on ciltten oluşan sosyal psikoloji *Völkerpsychologie* ayırımı, George Herbert Mead (1934) tarafından, zihin, benlik ve toplum üçgeninde sentezlenmiştir (Farr,1996).

Bunun yanı sıra sosyolojinin de psikolojinin özellikle de sosyal psikolojinin gelişiminde etkisi olmuştur. Fransız sosyolog Durkheim'ın radikal bir biçimde bireysel temsilleri kolektif temsillerden ayırması, bugün bile hala sosyal psikolojinin kurumsallaşma krizi etkilemektedir. Durkheim'a göre toplum; öznel olmayan, birey bilincinin dışında gelişen ve baskı aracı olarak gerçekliği dayatan olgudur. Ancak, Durkheim bireyin dışında yer alan bu dışsal öğeyi, insanların içselleştirmesi gereken bir yapı olarak görmüş ve bunun da psikolojinin konusu olduğunu iddia etmiştir. Sosyolojide ortaya atılan bu görüş biçimi pozitivist disiplinin sosyolojiye yerleşmesine ve bir bilim olarak kabul edilmesine yol açmıştır.

Tüm bu kuramsal yapının yanı sıra Durkheim, bireyden dışsallaştırdığı toplumsal varlık kavramını ortaya attıktan sonra, iki ayrı temsilin var olduğundan bahseder. Bunlar bireyin dışında yer alan, ondan bağımsız bir şekilde var olan ve ona baskı

uygulayan kolektif temsiller ile bireyin kendi adına var olmasını sağlayan bireysel temsillerdir. Durkheim' a göre, kolektif temsiller sosyolojinin temel konusu olmalı ve yalnızca onun tarafından incelenmeli; bireysel temsiller ise psikolojinin konusu olmalıdır.

Burada çok kısa olarak aktarılmaya çalışılan sosyal psikolojinin epistemolojik geçmişinden de anlaşılabilceği gibi, bugün sosyal psikoloji yapabilmek için yeni bir bilgi edinme yöntemine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı-karşılama için ilk adımı atan kişi Fransız sosyal psikolog Serge Moscovici'dir. Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın bireysel ve kolektif temsiller olgusuna bir sentez getirerek sosyal temsiller olgusunu ortaya atmıştır (Farr, 1996).

Moscovici'ye göre, sosyal psikolojiyi oluşturan ve yürüten anlayış bu yüzyılın başından beri davranışçılık, indirgemeci bilişselcilik ve bireyselciliğin baskın olduğu zaman diliminin idarisi altında olan genel psikoloji disiplinin içinde küçümsenen ya da sıra dışı noktada kalan bir anlayıştır (Duveen, 2001). Ama sosyal psikolojinin kendi kökenleri farklı bir içerik etrafında şekillenmiştir. Eğer Wilhelm Wundt bugün deneysel psikolojinin hatta psikolojinin kurucusu olarak anılmaktan çok sosyal psikolojinin meşruluğunu sağlayan Völkerpsikoloji ile tanınıyor olsaydı sosyal psikolojinin bugünkü psikoloji içinde alacağı yer bambaşka olabilirdi (Danziger, 1990; Farr, 1996; Jahoda, 1992). Buradaki en büyük yanlış Wundt'un kuramının Moscovici'nin kuramında yapılandığı gibi sosyoloji ve psikoloji arasındaki benzer kavramların karşılıklı geçişliliğinin açık bir şekilde yapılandırmamış olmasıdır. Wundt, kuramının ve araştırma yönteminin gelişime açıklığını o dönemin yaygın psikoloji anlayışına uydurmuş, sosyal kavramının psikolojinin bilimsel niteliğini azalttığını kabullenerek reddetmiştir. Pozitivist bilim anlayışına sadık kalmak adına sosyal psikolojinin kuramsal yapılanmasının içinden sosyal kavramını çıkarmak sosyal psikolojiye zaman ve mevki kaybettirmiştir (Danziger, 1979).

Sosyal davranışın açıklanması ve toplumsal düzeyde bireyin aldığı rol ve toplumsal süreçlerin bireyler üzerindeki etkileri psikolojide üzerinde durulan ama deneysel anlamda çözüm üretilmesi çok kolay olmayan ve sosyal olaylar karşısında öngörude bulunmayı engelleyen bir içeriğe sahiptir. Bu yargı –belki de önyargı ya da ön kabul-psikolojinin seçtiği yöntem anlayışından yani epistemolojisinden kaynaklanmaktadır. Sosyal varlık ya da insanın sosyalliği nedir soruları, pozitivist epistemolojiyi benimseyen genelde psikolojiyi özelde de sosyal psikolojiyi zorlayan sorular olmuştur. İnsana özgü zihinsel özelliklerin sosyal davranıştaki ve diğer tüm insan davranışlarındaki geçerliliğini, işlevselliğini ve önemini göz ardı etmeksizin, sosyal psikolojinin incelediği olgunun tarihi, kültürel, ideolojik, siyasi, yerel, söylemsel ve dolayısıyla dile dayalı özelliklerini önceleyerek sosyal psikoloji yapabilmelidir.

Sosyal psikolojide bugüne kadar yapılan çalışmaların temel meselesi; insanın sosyal davranışlarını meydana getiren içsel mekanizmaların ne olduğu ve bu içsel mekanizmaları ateşleyen sosyal olayların ne olabileceği meselesidir. Karşılıklı

etkileşimlerin, üretilmekte olan bilgi biçimlerinin, toplum ya da cemaat tarafından dönüştürülmesiyle; yeni bir bilgi biçiminin oluştuğu ve bu yeni oluşumların bireyi ve toplumu karşılıklı etkileyerek eylemleri oluşturduğu üzerine düşünülmelidir. Bireysel ve toplumsal eylemleri şekillendiren, gündelik yaşam uygulamalarını oluşturan ve yaşama aktaran dil ve dil aracılığı ile aktarılan kurallar, ritüeller, kabuller sosyal psikolojinin üzerine eğilmesi gereken konu başlıklarıdır. Tüm bu öğeler sosyal psikolojinin diğer sosyal bilimlerden etkilenecek geliştirdiği, disiplinler arası etkileşimleri göz ardı etmeden değerlendirmeye alması gereken kavramlardır.

Özellikle, sosyolojide Foucault'nun etkisiyle gelişen sosyale ve topluma bakış sosyal psikolojiyi doğrudan etkilemiştir. İktidar, söylem, baskın ve marjinal söylemler, güç, gücün kullanımı sosyal psikoloji için geçerli değildi. Deneyssel yaklaşımın yani doğa bilimi olma kaygısıyla tüm insan davranışlarını laboratuara ya da laboratuvar koşullarına yakın saha çalışmaları ile çözümlemeye çalışan ve yalnızca bu şekilde üretilen bilgiye itibar eden sosyal psikoloji için, kültür, söylem, dil, gelenekler, mitler, söylenceler değersiz ve üzerine düşünülmemesi gereken kavramlardı. Bunun nedeni geleneksel ya da klasik olarak adlandırabileceğimiz sosyal psikoloji için son derece kolaydır. Bu kavramların hiçbirisi deneyssel olarak ispatlanamaz ve evrensel değildir. Deneyssel olarak ispatlanamayan ve evrensel olmayan bir insan davranışı da kesin bir düzeni olan doğanın parçası insanı anlamak için gereksiz ve zaman kaybı yaratan bir eylemden başka bir şey değildir. Farklı kültürlerde elde edilen araştırma sonuçları evrensel standartlara uymadığında kültürler arası farklılık ve modernleşememe sorunu olarak değerlendiriliyordu. Ama sorulan sorular ya da nasıl sorulduğu üzerine düşünülmüyordu. Çünkü böyle bir sorgulamaya gidilirse psikoloji yapmaktan yani bilim yapmaktan uzaklaşılacağı düşünüyordu. Bu nedenle, psikolojinin epistemolojisi üzerine soru sormak ya da veri toplama tekniklerini sorgulamak yasaktı. Daha öncede belirttiğim gibi bilimden çok bilimsel bilgiyi üretme yöntemlerine yeni bakış açıları getirilmesi ve yeni tekniklerin teklif edilmesiyle sosyal psikolojiye başka bir gözle bakmak mümkün olmuştur.

Sosyal psikoloji özelinde sosyal psikolojinin genel psikolojinin konu başlığından ayrılan en temel özelliği olan "sosyal" kavramını örnek vererek konuyu ayrıntılı olarak anlatmak istiyorum. Bugüne dek, sosyal ya da sosyal davranış, içinde bulunulan ortam tarafından biçimlendiren ve idare edilen bir kavram olarak tanımlanmamıştır. Genellikle iki farklı biçimde anlaşılmıştır. Bunlardan biri, sosyal bağlamın birey davranışlarını etkileyerek sosyal ortamlarını paylaştıkları diğerlerinin davranışlarını etkilediği durumlar ve birden fazla kişinin bir arada bulunması sonucu ortaya çıkan davranışlar olarak görülmüyordu. Bu nedenle, bir çok araştırmacıya göre, bir organizmanın davranışları sadece başka organizmaların davranışını harekete geçirdiğinde sosyal hale gelmektedir. İnsanlar için geçerli olduğu kabul edilen bu açıklama birçok başka tür içinde kabul edilebilir. Bu ön kabulün eksiği sosyal olgunun temel bazı açılarını gözden kaçırıyor olmasıdır. Sosyal ortam kendine has bir yapılanmaya sahiptir. Bu yapılanma

bireylerin karakteristik özelliklerini açıkladığımız kavramlarla tanımlanamaz. Bu yapılanma, ritüellerin, sembollerin, kurumların, normların ve değerlerin yapım ve tüketim süreçleri tarafından ayrıştırılıp tanımlanabilir. Bu yapılanma başka sosyal sistemlerin kurallarından türemesi mümkün olmayan kendine özgü tarihi, kanunları ve dinamikleri olan bir yapılanmadır. Sosyal kavramı diğer bireylerin varlığı ya da bir arada bulunuşları dikkate alınarak araştırılırsa, sistemin temel karakteristikleri gerçek anlamda ortaya konamayacaktır. Böyle bir araştırma sistemin bütünü hakkında bilgi vermektense daha çok bireye ait alt sistemler yani, bireyler arası ilişkilerin alt sistemi hakkında bilgi verecektir.

Kolektif olguların çoğunu içerikten ayrıştırarak kişiye özel sosyal psikoloji yaklaşımını benimseyen bazı sosyal psikoloji anlayışları vardır (Moscovici, 2001). Bu anlayış, sosyal psikolojiyi toplumun içinden çıkarıp bireyin diğer insanlarla anlık davranışları içine sıkıştırmaktadır. Hâlbuki sosyal kavramı davranış boyutuna sıkıştırılabilecek, yalnızca davranışsal çıktılarla anlaşılabilir ve sosyal psikoloji bağlamına bu kadar dar bir kapsamla alınabilecek bir kavram değildir. Ama sosyal psikoloji çok uzun yıllar bu anlayışla bilgi üretmiştir. Üretilen bu bilgilerin yanlış ya da tamamıyla birer safsata olduğunu iddia etmek çok büyük saygısızlık ve haksızlık olacaktır. Çünkü bugün yapılmaya çalışılan sosyal psikolojini temelini ontolojisinde de olduğu gibi bu epistemolojik anlayışın eksileri oluşturmaktadır.

Sosyal psikoloji de bir davranış bilimi olarak kabul edilebilir ama sosyal psikolojinin ilgi alanına dâhil olan davranış çok özel, karmaşık ve narin bir haldir. Sosyal psikolojinin ilgi alanı olan bu davranış sembolik bir haldir. Bu alan genel psikolojinin ilgi alanlarından çok keskin bir biçimde ayrılmaktadır. Sosyal psikoloji, grupların ve bireylerin oluşturduğu kendi sosyal gerçekliklerini yaratan, farklılıklarını ve bağılıklarını belirleyen ve birbirlerini kontrol eden sosyal öznelerle ilgilenir. İdeolojiler onların ürünüdür, iletişim, değişimin ve tüketimin anlamını verir, dil de hepsinin geçerliliğini sağlar. İdeoloji, iletişim ve dil sembolik davranış halinin temel unsurlarıdır, sosyal psikolojinin ilgi alanını oluşturmaktadır.

Toplumun sahip olduğu dil, din, gelenek, tarihî dönemin (toplumun ortak geçmişi), dönemin hâkim düşünüş tarzı, toplumun ideolojik arka planı gibi önemli sosyal faktörlerin varlığı çerçevesinde “sosyal” olanı ya da “sosyal davranışı” açıklamak uygun olacaktır. Ancak, bu sosyal faktörlerin içinde en önemli yeri, toplumun kullandığı dil almaktadır, çünkü kullanılan dil, diğer bütün sosyal faktörlerin bireye aktarılmasını sağlamaktadır. Birey bu dilin içine doğar ve aynı dilin konuşulduğu ortak bir toplum içinde yetişir ve burada yaşar. Dolayısıyla birey bir dizi hazır bilgi biçimine sahiptir. Ancak, bir şekilde hazır olan bu bilgi dizisi, yeni bilgi biçimleriyle karşı karşıya kalmaktadır. Karşı karşıya kalınan bu yeni bilgiler de, o günün düşünüş sistemine hâkim olan, bilgi üretme biçiminin uygulamaları sonucu meydana gelen bilgilerdir. İşte, tam bu nokta da sosyal bilgi boşa gitmez ve insanların sosyal davranışlarını idare

etmeye başlar. Dolayısıyla, bireysel anlamda bireyin eylemlerini biçimlendiren, dil ile aktarılan, karşılıklı etkileşimler ve iletişim sayesinde gelişen, geliştikçe değişen ve dönüşen, gündelik yaşam uygulamalarını belirleyen, değiştiren ve dönüştüren, içinde bulunulan toplumun o topluma özgü özelliklerinden doğrudan etkilenen, gelenek, görenek, tarih, mit, ideoloji, din gibi toplumsal nitelikli öğeleri göz ardı etmeyen bir sosyal psikoloji gereklidir.

Böyle bir anlayışa sahip sosyal psikolojide, araştırma nesnesi nitelik değiştirmiştir. Araştırma nesnesine bir doğa olayı, sistemik bir olgu ya da evrensel bir birim olarak bakmaktan vazgeçmelidir. Bu durum da, önemli ve yararlı bir paradigma kayışını beraberinde getirecektir. Sosyal psikolojideki bu yansıma ontolojik anlamda çok ciddi tartışmalara neden olmakla birlikte ne kadar inkâr edilirse edilsin bilimsel bilgi üretmeye talip bir alan olduğundan epistemolojik tercih değişikliklerini ve yeni araştırma teknikleri geliştirmeyi öncelemek durumundadır.

Bu tekniklerden en önemli ve geçerli olanları söylemsel psikoloji ve sosyal inşacılık şemsiyesi altında toplanan tekniklerdir. Bu yaklaşım, etnometodoloji, retorik, dil felsefesi, konuşma analizi, post-yapısalcılık, bilgi sosyolojisindeki gelişmelere eleştirisel ve seçici tavırla yaklaşmaktadır. Bu yaklaşım biçiminin temel unsuru dildir. İnsanların konuşmalarında ve yazılarında ne yaptığı ile ilgilenir. Konuşma ve metinlerde ortaya çıkan değişik içerik ve anlayışların nasıl inşa edildiği üzerinde durur. İnsanların kullandıkları kaynakların çeşitleri ile ilgilenir. Önemle üzerinde durulan bir başka noktada konuşmaları ya da yazıları oluşturan beyanların içeriğini oluşturan inşa ve tasvirlerdir. Bunun nedeni sosyal eylemi icra etmek üzere söylemin nasıl inşa edildiğini anlayabilmektir. Sonuç olarak tüm bu sosyal eylem bütününe tekrar topluma dönüşü ve orada yarattığı değişim ve dönüşümler önemsenmektedir.

Tüm bu çabalar psikolojiyi bir bilim olmaktan uzaklaştırır mı yoksa yakınlaştırır mı ya da zaten bilimselliğin içinde yer almakta mıdır; ontolojik temellerinde bir takım değişikliklere gidilmeli midir; sosyal bilim olarak psikolojiyi kabul etmeli ve sosyal bilimin içindeki devinimleri gözardı etmeden sosyal bilim olma çabası kuvvetlendirilmeli midir? Tüm bu sorular yanıtını felsefeye geri dönerek ve bugüne dek üretilen bilgilerin ışığında değerlendirilmelidir. Dolayısıyla psikolojinin bilim olma yolundaki çabalarının sosyal bilimi benimsemek üzere gelişmesi bu nedenle de ontolojik sıkıntılarının çok epistemolojik sıkıntılarını dile getirmesi üzerine düşünülmelidir. Elbette bu düşünme eylemi sosyal bilimlerin özelinde de değerlendirilmesi gereken bir meseledir.

Kaynakça

- Arkonaç, S. A. (1996). Türkiye'deki Terapist Söyleminde İnsan, Kültür ve Terapi. Boğaziçi Üniversitesi'nde gerçekleşen IX. Ulusal Psikoloji Kongresi'nde sunulmuş bildiri.
- Danziger, K. (1979). The Positivist Repudiation of Wundt. *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 15, 205-30.
- Danziger, K. (1990). *Constructing the Subject*, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Duveen, G. (2001), Introduction: The Power of Ideas, *Social Representations Exploration in Social Psychology*, S. Moscovici, New York University Pres, New York.
- Farr, R. M. (1996). The Roots of Modern Social Psychology: 1872-1954. Blackwell.
- Harré, R., Gillet. (1994). *Discursive Mind*. London: Sage.
- Jahoda, G. (1992). *Crossroad between Culture and Mind*, London:Harvester Wheatsheaf.
- Karakaş, S. (1988). *Bilimsel Psikoloji Temel İlkeler*. Ankara: TBMM Vakfı Ofset Tesisleri
- Moscovici, S. (2001). *Social Representations Exploration in Social Psychology*, Ed. By G. Duveen, New York University Pres, New York.
- Özakpınar, Y. (1987). *Psikolojinin Temel Mefhumları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları: 32, Eğitim Fakültesi Yayınları:4.
- Zangwill, O. L. (1990). *Modern Psikolojinin Gelişimi*. çev; Yılmaz Özakpınar, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları no; 81, Eğitim Fakültesi Yayınları no;20.

Bir Terapi Tekniği Denemesi Olarak Devinim Terapisi

Mehmet řakirođlu¹

Devinim Terapisi'nde amaç, kişiye sıkışmış olduğu, motivasyonunu kaybettiği, her şeyin mekanikleştiği, amaç koyamadığı durumdan çıkarıp kendi seştiği bazı yaşam formlarına doğru hareketlendirmektedir. Doğadaki her canlı bir amaç uğruna bilinçli ya da bilinçsiz olarak faal durumda bulunur. Yani kişide amaç koymak ve o uğurda çabalamak doğuştan gelen bir istektir. Bu istek insanı hareketlendiren ve yaşamı anlamlandırandır. Yani doğanın bir parçası olarak hareket, insanda içgüdüsel olarak vardır. Sıkışmış, motivasyonunu kaybetmiş, mekanikleşmiş ve amaçsız birey ya hareket etmemektedir ya da hareketi döngüsel bir hal almıştır. Çünkü, halihazırda geleneksel eğitim, toplum içinde kendisini var etmeye çalışan özel bir birey üzerinde değil, onun kitle içerisinde belirlenmiş görevlerine odaklı işlemektedir. Modern dünya, eğitilmekte olan bireye toplumsal mekanizmalar içerisinde işlevsel bir görev sağlama amaçlıdır. Birey eğitim sayesinde kendi otantik varoluşunu deneyimlemekten çok, toplum içerisinde tutunmasını sağlayacak şablon bir yaşamı nasıl daha işlevsel yaşayabileceğini öğrenmektedir.

Pozitif bilimler bazı sayılıtlara dayanır ve bunları doğru olarak kabul eder. Pozitif bilim olarak insanı anlamaya çalışan psikolojinin bu sayılıtlarla beraber sorunsuz bir şekilde varolup olamayacağı önemli bir sorunsaldır. Bilim adamı için kabul edilmesi gereken ilkelerden birisi doğanın düzeni ve işleyişi ile ilgilidir, belirleyicilik ilkesidir. Buna göre doğadaki olayların bir düzen içinde meydana geldiği, her olayın bir nedeni olduğu ve belirli neden lerin belirli sonuçları doğuracağı kabul edilir. Psikoloji için ise, fiziksel dünyanın diğer nesne ve oluşlarını anlamlandırmaya çalışan bilimlerle, öznelliğin kendisini ya da araştırmacısını araştırma nesnesi yapan psikoloji biliminin özelliklerini birbirinden ayırmamız gerekir. İnsanı, fiziksel dünyanın durumsal izlenimlerinin edilgen bir alıcısı olarak görüp, neden-sonuç ilişkileri içerisinde tüm bireyleri bağlayan, belirleyen; kişiöğlü bu durumda bu tepkiyi, şu durumda ise şu tepkiyi verir gibi genel ifadeler bulma kaygısına sahip anlayışi bir kenara bırakıp, "insan kimdir" in cevabını arayan bir bilimin tamamıyla doğal bilimlere

dayanamayacağını, kendi kavram ve yöntemlerini yine objektif yollardan geliştirmesi gerektiğini kabul etmeliyiz.

Pozitif bilimlerin doğru olarak kabul ettiği ilkelerden bir tanesi de doğal gruplar ilkesidir. Bu ilke doğa olaylarının biricik olmadığını bazı olayların birbirine benzediğini ve benzer olayların bir grupta toplanabileceğini varsayar. Devinim terapisi ise içine insanların yerleştirildiği her türlü kategori ve gruba karşıdır. İnsanı kategorilere koyan, sınıflayan, bazı özelliklerinden yola çıkıp onu halihazırda tasarlanmış olan gruplara yerleştiren görüşlerin aksine, bireyin kendisini yaptığı gibi olacağına ve nihai anlamda kendisini belirleyeceğini düşünür. Her insan biriciktir. Fenomenin halihazırdaki durumundan, kişinin kendisine has varoluş yapısından öte hiç bir gerçek yoktur ki, aynı teşhisi almış ya da aynı kategori içinde dondurulmuş kişilere değişmez olarak uygulansın. Devinim terapisi doğal gruplar ilkesini kabul etmektense, ona alternatif biriciklik ilkesini tasarlar. İstanbul'da, depremle ilgili kaygı ve alınan önlemleri araştırdığım bir deprem çalışmamda genel bir deprem kaygısı tanımı yapmaya çalışmış ve sonunda bunun mümkün olmadığını görmüştüm. Çünkü yapılabilecek muhtemel deprem kaygısı tanımlarının bu tanımı yapan kişi sayısı kadar olacağını farkettim. Bunun üzerine genel-geçer bir tanım aramaktan vazgeçtim.

Gelişmekte Olan Biyolojik Psikiyatri Anlayışı ve Bu Anlayışın İnsana Bakışı:

- a) Hiperaktivite ve Ritalin: Günümüz büyükşehir yaşantısında insanları bu garip sistem içerisinde tutabilmek, çalıştırmak ve sorgulamasına engel olmak hayli zor bir iş. Fakat bu çocukluktan başlayarak yapılmakta ve daha ana sınıfında uslu çocuk üretiminin tohumları atılmakta. Sınıflarda amaç, sorun çözen, aktif, eyleyen, seçiminin sıkıntısını yaşayan çocuklar eğitmek yerine; sorun yaşamamak için her türlü kurala uyan, pasif, edilgen çocuklar üretmektir. Herhangi bir çocuk doğası gereği bile olsa bu kuralların dışına çıktığı anda ilaçlanır ve sakinleştirilir.
- b) Anksiyolitikler ve Kaygı: Çocukluktan başlayarak bize öğretilen uydumcu yaşamın zamanla ortaya çıkaracağı varoluşu gerçekleştirememeye kaygıları ile baş etmek için kaygı giderici ilaçlar, sizin beyin kimyanızla oynayıp sıkıntılarınızı giderip, sizi uydumcu yaşamın içinde tutmayı sağlamaktadır. Başka türlü bu kaygılarla baş etmeye çalıştığınız anda başlayacak olan sorgu kişinin uydumcu yaşamı eleştirmesine neden olabilir ki; bu otorite için ciddi bir risktir.
- c) Modern Dünya ve Antidepresanlar: Batı Dünyası bireylerini büyük bir hızla ilaçlamakta, onlara Prozac (antidepresan) verip mutlu ve pozitif görünmelerini sağlamaktadır. Amerika ve Batı Avrupalıların neden bu kadar pozitif göründükleri sorusunun ve devamlı tebessümlerinin cevabı bu olabilir mi?

Bir Devindirici Olarak Merak:

Devinimin ön koşulu arzu etmektir ve arzu etmek arayış içinde olmaktır, ama hiç kimse halen sahip olduğu bir şeyi aramaz. Yani sahip oluş, arayışı sonlandırandır. Burada, kişinin yeni bir arayışa yönelmesini sağlayan unsur, merak devreye girer, merak devinimin tetikleyicisidir. İnsanoğlunun merakı, insanlar eksik ve yoksun olduğu sürece bu eksikliği arzuya dönüştürecek ve böylece insan olmanın vahim olan yanı eksiklik, insan olmanın en olumlu eylemine yani bir amaç uğrunda devinime dönüşecektir. Bazı deneyler, hayvanların da belli bir süre içerisinde bazı durumlardan bıkip, farklı bir uyarıcı kurulumu aradıklarını göstermektedir. Bu şekilde ifade edilen güdüler için merak terimi kullanılabilir. Çevremize yeni bir şey katılırsa genellikle dikkatimizi ona çeviririz, bu da yeniliğe davranım kavramıyla açılabilir.

Devinim-Faaliyet Güdüsü:

Bilimsel çalışmalar ve felsefe dünyası devinimle oldukça ilgilenmiş, devinim güdüsünü bilim hayvan deneyleriyle açıklarken, felsefe alanında çeşitli filozoflar vasıtasıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bilimsel bulgularla felsefi söylemlerin kesişim alanlarının belirlenip birbirleri üzerine taşmalarını sağlamak, böylece devinim kavramına daha geniş bir bakış açısıyla bakabilme şansına iye kılacaktır.

Hayvan deneyleri gösterir ki; hayvanlar fizyolojik anlamda tam olarak doyum bulsalar bile, devinimin kendi başına bir hedef olduğunu kanıtlarcasına devinimini sürdürür. Hill'in (1956) deneyinde bir hayvanın kapalı tutulma süresi ile daha sonra bırakıldığı tekerlekte tekerleği dödürme süresi arasında pozitif bir ilişki vardır. Hareketsizlik bir tür yoksunluk ortaya çıkarmıştır bu yiyeceksiz kalmanın etkisine benzer şekilde takiben daha güçlü güdülenmeyi getirmiştir. Kagan ve Berkun'un (1954) yılında yaptığı deneyde ise, denek hayvanları tekerlekte dönme olanağını elde edebilmek için bir manivelaya basmayı, aynı işi yiyecek elde edebilmek için öğrendikleri kadar çabuk öğrenmişlerdir.

Devinim Terapisi'nde amaç, kişiyi sıkışmış olduğu, motivasyonunu kaybettiği, her şeyin mekanikleştiği, amaç koyamadığı durumdan çıkarıp kendi seçtiği bazı yaşam formlarına doğru hareketlendirmektir. Doğadaki her canlı bir amaç uğruna bilinçli ya da bilinçsiz olarak faal durumda bulunur. Yani kişide amaç koymak ve o uğurda çabalamak doğuştan gelen bir istektir. Bu istek insanı hareketlendiren ve yaşamı anlamlandırandır. Yani doğanın bir parçası olarak hareket, insanda içgüdüsel olarak vardır. Sıkışmış, motivasyonunu kaybetmiş, mekanikleşmiş ve amaçsız birey ya hareket etmemektedir ya da hareketi döngüsel bir hal almıştır. Çünkü, halihazırda geleneksel eğitim, toplum içinde kendisini var etmeye çalışan özel bir birey üzerinde değil, onun kitle içerisinde belirlenmiş görevlerine odaklı işlemektedir. Modern dünya, eğitilmekte olan bireye toplumsal mekanizmalar içerisinde işlevsel bir görev sağlama amaçlıdır. Birey eğitim sayesinde kendi otantik varoluşunu deneyimlemekten

çok, toplum içerisinde tutunmasını sağlayacak şablon bir yaşamı nasıl daha işlevsel yaşayabileceğini öğrenmektedir. Bu durum insanın doğasına aykırı olduğu için sıkıntı kaynağıdır. Devinimi engellenmiş birey doğasına aykırı bir durum yaşamakta ve bununla baş etmek için bir takım yollara başvurmaktadır.

Varoluşçuluk insanı kategorilere koyan, onu sınıflamaya ve genel geçer kurallarla anlamaya çalışan her türlü öğretinin aksine insanı tek ve özel bir birey üzerinden anlamaya çalışır. Varolmakta olan birey bir devinim halindedir. Herhangi bir yaşam anından, olabilir olanlardan herhangi bir tanesine geçmekte, herhangi bir tanesinde olmayı tercih etmektedir sürekli. Bu değişimlerin varoluşçu temalara uygun hale getirilmesi için bir seçim içermesi gerekmektedir. Ateşin etkisi ile kızaran bir çubuğun kızıla dönüşmesi bir varoluş olmadığı gibi, sadece kendisine verilen rolleri uygulayan bireylerin oluşları da bu demirinki gibidir.

Devinim Terapisi’nde İlişki ve Değerlendirme:

Devinim Terapisi’nde kişiye neyi seçmesi gerektiği değil, kendine özgü seçimler yapması öğütlenir. Kişinin neyi ne şekilde seçeceği olasılıklarının analiz edildiği terapi sürecinde danışana doğurtturulur. Burada Sokrates’in diyaloglarında kullandığı yöntem kullanılır. Sokrates kişiye doğru bilgiyi vermek yerine, onun doğru bilgiye ulaşmasını, doğrumasını, sağlar. Bireylere bir şeyler öğretmek yerine öğrenen olmayı öğretir. Birey kendisi belirlediği bir amaca doğru devinmeyi, ona uygun görülen herhangi bir başkasına yeğlemelidir. Terapist danışanın seçişiminin kaynağı değil, yalnızca danışanın olasılıklarının farkına varmasını sağlayan ve bu yolla ileriye doğru deviniminin oluşmasında bir araç bir ara nedendir.

Edimselleştirilmesi erek seçilen olasılık, üzerinde derinliğine düşünülen, usa vurulan, eleştirilen ve tartışılan bir şeydir; salt başka bir kişinin yetkesine dayanılarak kabul edilen bir şey olmayıp, seçinen kendisi tarafından ussal düşünce yoluyla kendisine mal edilen, sorgulamayla kendisinin kılınan ve seçenin, düşünen bir insane varlığı olarak salt kendi yetkesine dayanarak tercih ettiği bir şeydir. Danışan kendi yaptığı seçimin sorumluluğunu kendisine mal etmeli ve böylece de devinimini engelleyici unsurlara karşı koyabilmelidir.

Terapi sürecinde terapist ve danışan genel anlamda herhangi birer insane olarak değil, birer birey olarak ortaya çıkarlar. Mekanik, önceden kurgulanmış yöntemlerin aksine, devinim terapisti diyalog içinde danışanla yüz yüze gelir, birbirlerini ayrı bireyler olarak tanırlar ve bu tanım, diğerinin biricikliğinin ve bireyselliğinin tanınmasıyla eş anlamlıdır. Hitap biçimleri kişinin yaşamı ve etkinliklerinin şu ya da bu yanına yönelen ünvanların tersine, varlığının bütünlüğü içindeki kişiye yönelir ve onun bir parçasını değil, tüm varlığını kucaklar.

Buber’in ben-sen diyalogu kullanacağımız yöntemlerden birisi olmakla beraber, hiç bir düşünce ve önyargının ben-sen diyalogu arasına giremeyeceğini söyler. İnsan

diğerinin varlığını tümüyle kabul etmeli ve kendi davranışının diğeri üzerinde nasıl bir etki yaptığını anlamaya çalışmalıdır. Bu etki genel kavramlarla her ilişkiye aktarılabilir değildir.

Varoluşçu Terapi Mümkün mü?

Belirtileri ortadan kaldırmak, görünen problemleri gidermek, yok etmek, yokmuş kabul etmek ve de her ne demekse onları çözmek amacıyla varoluşçu terapi adı altında bir şeyler yapmak varoluşçu filozofların deyişyle “saçma”dır. Çünkü varoluşsal farkındalık kişiyi problemlerin içine atmak, kaygılandırmak, endişe duymasını sağlamaktır. Bütün savunmalardan arındırıp kişiyi olduğu gibi görmektedir ki bu çoğu zaman hoş bir görüntü değildir. Varoluşçuluk 5 adımda mutluluk, kaliteli bir yaşamın ipuçları, nasıl başarılı olabiliriz vs. gibi uğraşlar yerine hayatın kötü taraflarını ve insanın acizliğini vurgular.

Örnek olarak, varoluşçu bir bakış bilişsel yöntemin sıklıkla ele aldığı negatif otomatik düşünceler kadar pozitif otomatik düşüncelerin de çarpık olabileceğini savlar. Herkesin güvenilir ve Dünyanın iyi bir yer olduğu düşüncesi, hiç kimseye güvenmemeliyim düşüncesi kadar çarpık ve problemlili görünmektedir. Herhangi bir adamın herhangi bir adamın yaşamına müdahale etmesi bireyin ve onun düşüncelerinin biricikliği düşünüldüğü vakit bütün teoriler, ön kabuller ve eğitimlerden taşmaktadır.

Varoluşçuluğun öncüsü olarak bilinen Kierkegaard’ın, herhangi birinin varoluşsal gerçekliğinin bir başkasına iletilemez olduğu argümanı kendini varoluşçu terapi yapan kişi olarak yaftalayanların işinin zorluğuna ve “saçma”lığına işaret eder. Kierkegaard’a göre varoluşsal kavramların tanımlamalarının başka bir varolan üzerinden yapmaktan kaçınmak, işin inceliğini anlamış olmaktır.

Devinim Terapisi’nin gelişim süreci içerisinde, yorum bilimi (hermeneutics) kriterleri uygulanarak Varoluşçu Felsefe’yi incelemek ve onun psikoloji içindeki bir takım uygulamalarla beraber düşünülmesini mümkün kılacak uygulamaların geliştirilmesini ve bunları bilimsel bir dille ve yöntemlerle anlatabilmeyi içerecektir.

Psikoloji Bilimi İçin Önerilen Yeni Epistemolojik Model Gerçekten Bir Çözüm Öneriyor mu?

Göklem Tekdemir¹

Sosyal inşacılık adı verilen ve ilk olarak Kenneth Gergen tarafından sosyal psikolojiye aktarılan epistemolojik öneri, psikoloji disiplini içinde Türkiye’de çok fazla kabul görmemiş olmasına rağmen, alternatif bir çerçeve sunmaktadır. Bu öneri temelde, kartezyen yaklaşıma göre insan özelliklerini ve insana dair oluşturulan kartezyen temelli bilgiyi reddetmektedir. Psikoloji disiplini, kendi tarihi içinde yaptığı epistemolojik tercihler nedeniyle inceleme nesnesi haline getirdiği bireyi, insanı her türlü toplumsal bağlantılarından, kendiliğini tanımlayan sosyal özelliklerinden yalıtılmış halde inceleme yoluna gitmiş ve ürettiği bilgi de gittikçe bütüne geri döndürülemeyecek hale gelen parçanın parçasının bilgisi haline gelmiştir. Bu bilgi üretiminin sürekliliği, pozitivist-empirisist duruştan hareketle, gerçekliğin keşfinin sonsuzluğuyla garanti altına alınmıştır. Bu bakışa göre teorik kabuller ve tekrar tekrar belgelenmiş bilgilerin ışığında, her seferinde herkeste ortak bulunan değişmez bir özün olması ve yeni bir yapı, süreç, işlev tarifi ya da manipölasyon olanağı sayesinde dışarıdaki gerçeğe biraz daha yaklaşmak, hep mümkün olacaktır. Böyle bir bilgi üretim sürecinde elde edilen sonuçlar, belli bir olasılık düzeyinde rastlanabilir değil ise doğrulukları sorgulanabilmekte ve sorgulama sonucunda beklenen yönde bir bulgu elde edilemezse ise açıklama olarak örneklem ve yöntem yetersizliklerinden bahsedilmektedir. Araştırmanın kurgusunun temelindeki yapısal ve özsel varsayımlar ise çoğu zaman doğrudan sorgulanmamaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımda sürekli olarak insana ilişkin gerçekler öngörölmüştür ve öngörüler de bir çıkış noktası olarak doğru kabul edilmiştir.

Sosyal inşacılık yaklaşımı ise değişmez nitelikte, keşfedilmeyi bekleyen ve bireylerden bağımsız olarak varolan bir gerçekliğin olmadığını iddia eder. Gerçeklik, sürekli değişen dönüşen bir şeydir. O anın zamanına, tarihine, bağlamına ait bir şekilde

inşa edilir. Bu inşa süreci de insana aittir. Yani gerçeklik inşası, insanlar arası bir bağlam içinde gerçekleşir. Gerçekliğin inşa çerçevesi ise dile dayandırılmaktadır. Dilin sunduğu sentaktik olanaklar kadar bireylerin bu dili kullanma tarzları, bu dil çerçevesinde yapabilecekleri hamle olasılıkları da inşa edilebilecek olan çoklu gerçekliklerin sınırsızlığını üretir.

Sosyal inşacılar göre bilgi üretiminde aslanan önkabullere dayalı bir yapının, prosesin varsayımlara dayalı olarak ortaya çıkabileceği bir kurgu hazırlamak değil, yapıya işaret eden olayın izlenebileceği bir ortamı takibe almaktır. Amaç, gerçekliğin keşfi değil, gerçekliğin o ana ait oluşumunun izlenmesidir. Bu noktada birey, nesne olmaktan çıkar, bizzat diğerleriyle birlikte gerçekliğin inşa edildiği süreçte etkin rol oynayan bir özne haline gelir. Buraya kadar, bireye pozitivist anlamda belirlenmişliğinin tam karşısında duran bir inşacı faillik atfedilmiş gibi görünmektedir. Ancak bu sefer de gerçekliğin sürekli değiştiği kabul edildiği için bireyin o anki inşa sürecine kattığı ve bu inşayı değiştiren, dönüştüren, kendiliğine ait o andan önce ürettiği gerçeklikler göz ardı edilmektedir. Zaptedilen gerçekliğin yerini, akışkan ve değişken bir formda varolan bireyin, kendi ürettiği gerçeklik tarafından zaptedilmesi almıştır. Bireyin zaman ve mekanda kendini sürekli ve değişmez algılıyor oluşu, seçimlerinin, amaçlarının, niyetlerinin varlığı bu model tarafından ihmal edilmektedir.

Sosyal inşacılıkta epistemolojik olarak birey yerine sosyal olanın tercih edilmesi de psikoloji bilimi açısından başka kayıplara yol açmıştır. Kartezyen anlamda ele alınan bireyin yerini, failliği, iradesi, bilinci yok sayılan, ötekisi ya da diğerleri olmadan olamayan/olmayan salt toplumsal bir oluş almıştır. Bu öyle bir bireydir ki gerçekliğini kendisi üretir ama bunu belirleme kapasitesine sahip değildir. Daha da önemlisi, gerçekliğinin farkında oluşunu mümkün kılan, değiştirme ya da dönüştürme amaçlı bir müdahale zemini de yoktur. Anlık ve geçici olarak üretilen gerçeklik onu üretenlerden bağımsız bir şekilde inşa süreci içinde yeniden tanımlanır. Genel anlamda idealist bir bakışla masanın oluşu, varlığı nasıl insanla, duysal olanla tanımlıysa, insan da ürettiği gerçeklikle tanımlı hale gelmektedir. İnşa süreci sürdüğü sürece de varolmaktadır. Dolayısıyla üreten o olsa da, tekrar üretilen bilginin nesnesi haline gelmektedir. Bu tanımdaki özne, içselleştirdiği kuralları, normları farklı kullanma, uygulama ve bağlama uyarlama yetisine sahiptir ama aklının farkında değildir. Ürettiği bilgi de içinde yaşanan dilin ve söylemlerin güdümündedir.

Pozitivist yaklaşım üzerinden düşündüğümüzde, doğa koşullarının insan üzerindeki dönüştürücü ve belirleyici etkilerinin yerini, sosyal inşacı yaklaşımda dilin ve dilin yapısallaşmış hali olan söylemlerin bireyi belirlemesi alıyor. Bu noktada, kartezyen düşüncenin birey-merkezciliği ve zaman içinde sabit kalan kurallar ve doğadaki kanunlarla organize edilen düşünce-eylem anlayışı reddedildiğinde yerine koyulan şey, söylem gibi başka bir soyutlama oluyor. Dil ve söyleme kayış da, psikoloji disiplini içinde Parker'ın (2004) da belirttiği gibi "...pozitivist psikolojinin sahte materyalizmine bir tepki" olmasına rağmen "...idealizme düşme tehlikesini" beraberinde getiriyor.

Sosyal inşacı modelde her ne kadar hegелci bir döngüsellik ve tarihsellik bakışıyla, birey bir anlamda pozitivist yaklaşımdaki belirlenmiş, sabit ve öngörülebilir pozisyonundan kurtarılsa da (aslında kurtarılmaya çalışılırken), idealizme terk ediliyor. Buradaki idealizmin kaynağı ; bireyin eylemlerinden bahsederken bunların karşılıklarını, bireyin kendisinden önce ve kendisinden öte bir “ruhu”, hayatı olan söylem gibi soyutlamalarda aramaktan geliyor. Sosyal inşacı görüşte amaç, bireyi sadece biyolojik kapasiteleri içinde değil, her türlü eylem olasılığını, kapasitelerinin gelişimini çevreleyen tarih gibi, etkileşim gibi somut ve maddi gerçekliği insanla tanımlı olan bir çerçeveye değerlendirmektir. Ama bu yaklaşıma göre ele alındığında varolan ve hep varolacak olan söylemler, dokunulamaz ve birey tarafından değiştirilemez nitelikler kazanıyor-ya da kazandırılıyor.

Söylemler böylesi nitelikler kazanınca, faillik ihtiyacını ya da failliğin adresini işaretlemek ihtiyacı yeniden doğuyor. Bunu yapmak yerine, söylemler bulunup çıkarılıyor ve Edwards’ın (1997) yaptığı gibi ırkçı olmayan söylemlerin dile getirilirken nasıl karşıtına dönüşebildiği gösteriliyor. Ama burada yine söylemin kendisi, bireyden bağımsız olarak kendi dinamikleriyle seyrediyor. Birey, insan (ne dersek diyelim)söyleme aidiyetiyle, bu aidiyeti içinde değiştiriliyor, manipüle ediliyor. Böylece olgu, söylem biçiminde kavramlaştırılarak bireyin tüm iradi güçleri elinden alınıyor. Birey, içine doğduğu ve üstüne parmağını basamadığı için de kendisi gibi bedenleşemeyecek bir varlığın karşısında atıl bırakılıyor. Bu da insanı, tarihin, iktidarın, güçlü olanın karşısında eylemsizliğe mahkum ediyor.

Sonuçta, sosyal araştırmacı olarak bizim için hedef hala, insanı anlamak, insanı araştırmak. Ancak yeni yöntemlerle yeni yaklaşımlar getirsek de bunun ne tür bir insan modeline hizmet ettiği ya da edebileceği yine de gözümüzden kaçıyor.

Kaynakça

Edwards, D.(1997). *Discourse and Cognition*. London: Sage Publications.

Parker, I. (2004). Söylemsel pratik: radikal sosyal inşacı araştırmanın kabulünde kültür ve bağlam. S.A. Arkonaç (ed.), içinde:*Doğunun ve Batının Yerelliği, Bireylik Bilgisine Dair* (35-63). İstanbul: Alfa Yayınları.

SİYASET FELSEFESİ PROBLEMLERİ

Eşitlik Kavramının Felsefi Kökenleri

Semiha Akıncı¹

Pek çok kötülüğün kökeninde eşitsizlik vardır, ama bütün iyiliklerin temelinde de eşitsizlik yatar.

Kant

Günümüz toplumunda eşitlik çok değer verilen bir özellik. Öğrencilere fırsat eşitliği sağlamak uğruna milyonlarca kişinin katıldığı çok pahalı ortak sınavlar düzenliyoruz, evlatlarımıza eşit rekabet gücü sağlamak için onlara çok pahalı özel eğitimler satın alıyoruz. Eşitlikten ne anladığımızı sorgulamaya vakit ayırdığımız söylenemez bu arada: öylesine meşgulüz ki satın almakla, durup neye emek harcadığımızı belirlemeye vakit ayıramıyoruz. Bu yazı böylesine bir kavram açıklamasına gereksinim duyanlara yardımcı olması dileğiyle hazırlandı: düşünce tarihi içinde eşitlik, toplumsal eşitlik konusunda öne sürülmüş olan belli başlı görüşleri özetleyip karşılaştırmak amacını güdüyor. Tarih sırasına göre Aristoteles'in, Stoa Düşüncesinin, Hıristiyan'lığın, Aydınlanma Felsefesi bağlamında Rousseu'nun, Mill'in, ve son olarak çağımız düşünce-sinde öne çıkmış olan eşitlik anlayışlarını özetleyerek karşılaştırmalar yapacağız.

Düşünce Tarihi İçinde Eşitlik Anlayışları

Aristoteles toplum ve siyâset konusunda kalıcı düşünceler öne süren ilk düşünür. Aristoteles'in tanıdığı Grek sitelerinde kast sistemi vardı, ancak en üst sınıftan, yönetici sınıftan olanların siyâset yapmaya, sitenin toplum yaşamıyla ilgili kararlara etkin olarak katılıp yöneticilik görevlerine seçilmeye hakları vardı. Aristoteles bu asıl, asil, vatandaşları göz önüne alır yalnız, eşitlikten söz ederken. (Bu yaklaşımın günümüz eşitlik anlayışına ne kadar ters düştüğü gözlemi kavramların zaman içinde içerik bakımından ne kadar değişebildiklerinin en iyi belirtilerinden biri sayılmalıdır.)

Asıl vatandaşlar arasında bir bakımdan eşitlik, ama toplumdaki konumları bakımından daha önemli bir açıdan da eşitsizlik olduğunu belirtir Aristoteles: her oruna seçilme, her seçime aday olabilme ve oy verebilme gibi konularda eşittir vatandaşlar. Bunlar doğumla gelen vatandaşlık haklarıdır, toplumun yasalarıyla, kamu oyunun

ortak kararlarıyla, belirlenir bu konularda vatandaşlar arasında ayırım yapılamayacağı: saymaca, itibârî, eşitliklerdir yasaların tanıdığı eşitlikler. Ama doğal özellikleri, soylardan gelen kişisel özellikleri, vatandaşları ayıran, tefrik eden özellikleridir: bu bakımlardan vatandaşlar arasında değer sıralaması gözetilir toplumlarda. Kimisi çok akıllı, bilgilidir, örneğin: her vatandaş akılcı eşit değildir. Kimisi de soydan gelen birikmiş servetiyle zenginlikte üstündür, ya da sayılan ataların soyundandır, saygınlıkta üstün bir konumu vardır. Toplumlarda böyle eşitsizliklerin kaçınılmaz olduklarını tartışmasız, değerlendirmesiz kabûl etmiştir Aristoteles, ve onun etkisindeki tüm Helenistik siyâsi düşüncesi. Eşit olunan ve olunmayan özellikler arasındaki ayrımı türlü sözlerle dile getirebiliriz: toplumsal – kişisel, yasal – doğal, verilen – edinilen özellikler, haklar. Bu temel ikilik toplumsal eşitlikle ilgili Batı siyâsi düşüncesinde Aristoteles’ten beri hep söz konusu olmuştur.

Grek düşüncesiyle Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi arasındaki köprü Stoa düşüncesidir; Hıristiyanlığın içinde oluştuğu, Ahdi Atik derleyicilerinin içinde yaşadıkları, düşünce ortamı Stoa’nın son durumudur. Stoa inancının temel ilkesi doğanın Kutsal Gücün ortaya çıkması, Kutsal gücün de mutlak olarak akla uygun, rasyonel, olduğudur. Buna göre doğa mutlak olarak akla uygundur, insan aklı da hem doğayı, hem de kutsal gücü anlamanın aracıdır. Tanrı düşünerek kavranabilir, Tanrıyı kavrayan doğayı da kavrar. Düşünce bütün insanların doğa, öyleyse Tanrı, karşısında eşit olduklarını bildirir, öyleyse aslında bütün insanlar toplumsal hakları ve ödevleri bakımından eşittirler. Günün toplumlarında durum böyle değilse bu toplumların doğaya, akla ve Tanrıya uygun olmamalarındandır: toplumlar akıldan ve doğadan uzaklaşmış olduklarından toplumsal eşitsizlikler görülür. Bu aykırı durumların akla danışılarak düzeltilmesi, toplumun tekrar doğaya ve Tanrıya, Tanrı irâdesine, uygun duruma getirilmeleri gerekir. Aristoteles’in fütursuz statükoculuğuna karşın ilk evresinde Stoa felsefesi devrimcidir, toplumun aklın gerekleri doğrultusunda değiştirilmesini önerir. Hıristiyan düşüncesi de bütün insanların mutlak eşitliğini destekler. St.Paul’a göre “İnsanları ne Yunan ne Yahudi, ne köle nede özgür, ne kadın nede erkek diye ayıramayız, herkes Tanrı katında eşittir” (Diggs,B.J:1974:s 15).Daha sonra bu mutlak eşitlik düşüncesi Agustin’in doktrini olan elemeyle reddedildi. Agustine göre “Tanrı bazılarına eleme yaparak daha çok nimet vermiştir”.(Encyclopedia of Philosophy: 39).

Elea’lı Zenon’un köktenci Grek usçuluğunun yatağı olan bu ilk devir Stoa felsefesi Ortadoğu’nun mistik akımlarıyla kaynaşınca ortaya çıkan Plotinos Stoacılığı Aristoteles’in olanın gözlenmesine önemli pay tanıyan usçuluğundan esef verecek ölçüde farklıydı. Deneyden bağımsız bir hayâl gücünün akıl yerine konmasının bütün usdışı görünümü Plotinos metafiziğinde ortaya çıktı: Bâbil ve Mısır gizli öğretileri Müsevî Kaballa’sının gizemleri ile birleşerek Tanrı ile doğayı bir tutan, ama tam da tutmayan, yedi kat arşlı, melekli öte dünyâlı bir metafizik garâbeti olarak belirdi. İnsanlığın başına gelen en büyük bahtsızlıklarından biri tek tanrılı dinlerin düşünsel temelinin Stoa’nın ilk devrinden değil, bu son devrinden derlenmiş olmasıdır.

Bu anlayışta eşitliğe yer yoktur: varlığın kendisinde bile bir değer sıralaması vardır: zirvede Tanrı, sonra büyük melekler, ondan sonra daha ufakları, ve en alt katta zavallı ölümlü insanlar. Grek site devletin kast sisteminden tevârus edilen bir anlayışla her kattaki varlıklar kendi aralarında eşit tutuluyorlardı: büyük melekler arasında Tanrı katındaki saygınlıkları bakımından fark yoktu örneğin. İşte insanlar da bu anlamda, Tanrı katındaki saygın(sız)lıkları bakımından, eşitler: hepsinin görevleri, yükümlülükleri aynıydı.

Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan Ahdi Atık'ın dört farklı versiyonunu hazırlayanlar ikinci devir Stoa felsefesinden esinlenmişlerdi. Bu durum hazırladıkları metinlerin içeriğinde pek belli olmasa da dinin etrafındaki düşünce hâlesinde ister istemez kendini belli etmiştir: Katolik Kilisesinin hiyerarşik düzeninde bile Plotinos metafiziğinin kat kat yapısının etkisini görenler olmuştur. Altıncı yüzyılda Kilise Avrupa siyâsetinin en büyük etkili gücü olma yolunda hızla ilerlemeye başlayınca bu düşünce mirâsı siyâsette de belirginlik kazandı: Mutlak Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan Papa mânevî işlerde mutlak egemendi, hikmetinden sual olunmazdı onun da. Dünyevi işlerde, ellerindeki dünyevi iktidarı Tanrı katında haklı çıkarmak için, onun her dediğini yapmakla yükümlü vekilharç imparatorlara da, papanın lâfından çıkmamak kaydıyla, bildiklerini yapmak yetkisi verilmişti. Böylece kurulan ilâhî düzende serfler dinin buyurduğu eziyetleri yerine getirmek yükümlülüğü bakımından büsbütün eşitler: aynı eziyeti çekeceklerdi hepsi, ilâhî adalet buna âmirdi. Ama aynı ilâhî adalet nimetlerin pay edilmesinde kökten bir eşitsizlik emretmişti: herkesin nâsibini Tanrı takdîr ederdi, onun takdîrine karşı gelmek, hattâ sorgulamak bile suçtu. Eşitlikse, eşitlikten çok ne vardı? Herkes Pazar günleri âyin dinlemekle, perhîzi gözetmekle, çocuklarını vaftiz ettirmekle, zinâdan kaçınmakla, vb. vb., sorumluydu: daha âlâ eşitlik mi olurmuş? Abernethy'e göre eşitlikten anlaşılan " bu dünyadaki değerlerin eşit dağıtılmasından çok ruhsal anlamdaki eşitliktir". Abernethy: 1970.s.21).

İmparatorlukların güçlerini papanın mânevî desteğinden değil, kendi askerî güçlerinden aldıklarını akıl etmeleri sonucu papalığın Avrupa siyâseti üstündeki nüfuzu kayboldu, yerine imparatorların dünyevî güçleri geçti. Bunun yanında sık gözden kaçan önemli bir gelişme daha oldu: Ön-Rönesans denilen gelişme sâyesinde Avrupa'nın düşünce dağarcığında Helenistik Stoa terekesi yerine Grek-Aristoteles mirâsı öne çıktı. Asıl Grek düşüncesine dönüldü, Grek eserleri Arapça çevirileri üzerinden Latinceye çevrildi, Avrupa önce Aristoteles külliyyâtını, sonra da Arkimedes matematiğini, fiziğini tanıdı. Buna koşut olarak papalık sansürünün etkisini kaybetmesiyle insanlar burada buldukları yeni düşünce tarzı doğrultusunda kendileri düşünmeye başladılar: özgür düşünmek suç sayılmaktan, cürüm sayılmaktan çıkınca pek rağbete bindi. 17. yüzyıl Rönesans'ı Descartes'ın değil, Arkimedes'in, Aristoteles'in etkisiyle ana karnına düştü: Descartes olsa olsa ebelik etti yeni doğan düşünce tarzına.

Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik. Rönesans'ın bu doğuş figânı eşitlik kavramının toplum

hayatında öne çıkmasının da habercisi oldu. Eşitliği sağlamak uğruna eşitsizliklerden sorumlu tuttuklarını giyotinle temizlemek yolunu tuttu Fransız Devrimi, eşitlik uğruna boynuna kadar eşitsizliğe, boğdu Avrupa'yı. Yeni Avrupa kültürü, düşünce tarzı, bu devrimin yaktığı yangının külleri üzerinde önce belini doğrulttu, sonra başını kaldırdı. İki başat öğesi vardı bu yeni kültürün: Grek düşünce özgürlüğü ve gene Grek'lerden alınmış olan siyâsî eşitlik talebi: vatandaşlar toplumlarının yönetiminde söz hakkı talep etmek bakımından eşit olmalıydılar, tıpkı Grek sitelerinin vatandaşları gibi. Bu talep önce meşrutî düzen, sonra demokrasi anlayışı olarak belirdi. Laîsizm bu yaklaşımın bir bileşeniydi: siyasî güç vatandaşlarda olacak, kiliseyle paylaşılmayacaktı. Bu yetki sınırlamasında Papa'lığın özgürlük karşıtı geçmişinin de önemli etkisi olmuş olması beklenir.

Tarihte eşitlik talebini öne çıkartan son hareket Marks'çılık olarak beliriyor: bu harekete göre vatandaşlar yalnız idârî görev ve sorumlulukların paylaşımında değil, toplumun ortak üretim çabası sonucu üretilen mâli olanakların paylaşımında da eşit olmalıydılar.

Sonuç

Günümüzdeki görünüm uygulamadaki eşitliğin epey kuşa çevrilmiş bir yönetime katılma, yöneticileri seçme hakkı konusunda göstermelik bir eşitlik olduğudur. Başta dile getirdiğimiz bir eleştiriyi ciddiye alarak kendimize soralım: çok mu istenir, vazgeçilmez bir durumdur herkesin, hiç değilse birçok bakımdan, eşit olması? Aristoteles'ten beri biliyoruz: hiçbir canlı soyunun bütün üyeleri her bakımdan eşit doğmazlar. Böyle olsaydı hepsi birbirinin tıpa tıp eşi olurdu, o zaman da çokluk olmalarının gereği kalmazdı. Bireyleri tek, birey, kılan başkalarından farklı olmalarıdır. Buna bakarak istenen, talep edilen eşitliğin toplum indindeki değer bakımından eşitlik olduğuna karar verebiliriz: "toplumlar üyelerini aynı değerde sayınsınlar, öyle davransınlar" denebilir. Bu dahî gerçekçi olmayan bir istek oluyor oysa: "hangi haklarına göre eşitlermiş gibi davransınlar üyelerine?" diye gereğince etraflı bir soru sorulduğunda belirgin olarak ortaya çıkar bu yetmezlik. Kulağı, sesi, ritm duygusu nasıl olursa olsun herkes aynı korolara, aynı solistlik görevlerine kabûl edilmeli mi, eşitliği sağlayacağız diye? Denebilir ki bu sayılanlar doğal eşitsizliklerdir, hiç değilse yasal, de jure, eşitlik sağlanabilir. Doğaya aykırı girişimlerin uzun süre yürürlükte kaldıkları hiç görülmemiştir, böyle girişimler hep büyük toplumsal acılara yol açarak sona ermişlerdir. Ne var ki yasal olarak getirilen eşitsizliklerin tekrar yasal olarak kaldırılmaları kalıcı eşitliklere yol açabilmektedir. Kast sisteminin kaldırılması, hanımlara oy ve resmî görevlere seçilme hakları tanınması, geçinme olanakları sağlanması –eşit parasal olanaklar değil, nafaka sağlanması- yasa gücüyle yürürlüğe konabildiği denenmiş eşitleme tedbirleri arasında sayılabilir. Böyle tedbirlerin yürütülebilmesi eski, eşitsizlik yaratan, yasaların da yasama yoluyla konmuş olmalarıdır: yasama erki yapar, yasama erki beğenmez düzeltir.

Fransız Devrimi böyle yasal tedbirler peşindeydi: asâlet sıradüzenin, buna dayalı toprak sahipliği düzenin, toplumsal uzlaşımın konduğu gibi toplumsal uzlaşımın geri kaldırılmasını talep ediyordu. Bunu vatandaşlar arasında eşitlik sağlamak adına talep ediyordu, ama pek lâfta kalan bir eşitlikti bu: üç kişiye kont, iki kişiye marki dense ne olur, denmese ne olur? Sonuç toprağa dayalı servetin üretim makinalarına, sanayiye dayalı bir servete dönüşmesi oldu, dişe dokunur bir eşitlik sağlanması olmadı. Asılların toplumsal nüfuzu gene devâm etti, gene o aileler içinde kaldı. Toprağa dayalı servetleri üretim araçları iyeliğine, sanayiciliğe, dayanan servete dönüştü yalnız, seyisli üç atlı faytonlar yerine şoförlü otomobillere biner oldular. Bunun başlıca sorumlusu ise sanayi devrimi oldu, ‘eşitleştirme’ yasaları değil. Eşitlik konusundaki görüşü Aristoteles’e atfedilen şu bilgece sözle özetlenebilir: “Adâlete en uygun eşitlik herkesin en iyi yapabildiği işi elinden gelen en iyi şekilde yapmasıdır” (Aristotle:1 959.1280a22). Aristoteles’in dediği gibi herkes aklının yetenekleri konusunda eşit eğitim alabilmelidir.

Kaynakça

- Abernethy, George L(1970)., Introduction to Western Philosophy: From Pre-Socratic to Mill, Belmont, Clif&Dickinson Pub.Co.
- Aristotle.,(1959) Politics, Heinemann, Harvard University Press, London.
- Beetham, D, Boyle, K(1998) Demokrasinin Temelleri, Liberte Yayınları, Ankara
- Callan. Eammon,(2002) “Democratic Patriotism and Multicultural Education”, Studies in Philosophy and Education, Kluwer Academic Publishers, Netherlands.
- Diggs, B. J (ed).,(1974) The State, Justice and the Common Good, Foresman and Company, Illinois.
- Kuçuradi, İonna (1982) Philosophy and Human Rights, Philosophical Foundation of Human Rights, Meteksan, Ankara.
- Rousseau, J J.,(1964) “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Man”, R. D. Masters(ed), New York, St. Martins Press. in J J Rousseau, The First and The Second Discourses

Carl Schmitt'in Politik Felsefesinde Devlet-Politik Olan İlişkisi

Bünyamin Bezci¹

“Devlet kavramı politik olan kavramını öngerektirir”

Ontolojik Bir Kavram Olarak “Politik Olan”

Carl Schmitt devlet kavramının temeline politik olanı yerleştirmektedir. Politik olanın varlığı için ise, öncelikle toplumda rekabet halinde olan gruplar bulunduğu ve bu grupların kendi içlerinde homojen birlikler oluşturmak üzere hareket ettikleri varsayılmaktadır (Katzmair/Rauchenswandner, 1999;143). Toplumda rekabet edenlerin bireyler değil de gruplar olması önemlidir. Zira Leo Strauss, bu noktanın Schmitt'i Hobbes'tan ayıran en önemli farklılık olduğunu düşünmektedir. Hobbes'a göre doğa halinde herkes herkesle çatışmaktadır (*bellum omnium contra omnes*). Oysa Schmitt'e göre çatışanlar bireyler olamazlar. Çünkü herkes herkesle çatışıyorsa dosttan bahsetmenin anlamı kalmayacaktır. Aslında insanlar öteden beri en azından akrabalara sahip olduklarından doğa halindeki çatışma ancak dostlardan oluşan gruplar arasında tahayyül edilebilir (Strauss, 1998;107). Schmitt de etimolojik açıdan bakıldığında dost kavramının alman dilinde akrabaya dayanan bir anlamı olmasını bu nedenle önemsemektedir (Schmitt, 1996a;104). Aristocu bir kavrayış çerçevesinde Schmitt, akrabalık ilişkileri bağlamında kurulan toplumsallığın doğal olduğunu düşünmektedir.²

Schmitt'in Hobbes'tan ayrıldığı bir diğer nokta ise, doğa halinin hiçbir zaman sona ermeyeceğini düşünmesidir. Doğa halinin devamı için çatışmanın varolması değil, reel bir olasılık olarak varlığı yeterlidir. Bu nedenle gruplar arasında çatışma ya da çatışma olasılığı varolduğu müddetçe politik olan da varolacaktır (Strauss, 1998;107).

Carl Schmitt, “politika” kavramı yerine kavramın sıfat hali olan “politik olanı”

¹ Muğla Üniversitesi, Kamu Yönetimi.

² Schmitt'e göre dost kavramı zamanla toplumsallığın temeli olmaktan çıkarak psikolojikleşmiştir. Özellikle Protestan Hristiyanlık tarafından “Tanrının dostu” ya da “manevi dostluk” anlayışıyla toplumsal somutluğundan sökülüp alınan dost kavramı, on dokuzuncu yüzyılda daha da özelleşerek psikolojik sempati hislerinden fazlasını ifade etmemeye başlamıştır (Schmitt, 1996a;104)

kullanarak aslında önemli bir tercihini göstermek istemiştir. Zira politik olan, etik, kültür, ekonomi ya da estetik gibi bir alan değildir. Politik olan, yoğunluk ve kesafet sorunu olarak düşünülmesi gereken bir kriter kavramdır. Yoğunluk gibi her an değişebilir bir içeriği olduğundan politik olan kavramı da dinamik bir kavramdır. Politik olan, bir kriter kavram olarak dinamizmasını da dost-düşman ayrımından³ sağlamaktadır (Schmitt, 1996b;27-28). Politik olan kavramının varoluşsallığı, dinamik kriter bir kavram olmasıyla yakından ilgilidir. Çünkü Schmitt'in politik olanın varoluşsallığından kastı, politik olanın hayatın diğer alanları olan ekonomi, etik, estetik ve kültürü belirliyor olması ve politik olanın kendisinin hiçbir şey tarafından belirlenememesidir (Dahlheimer, 1998;293). Schmitt için politik olan, dost-düşman ayrımına dayalı olarak son kertede verilen bir karardır.⁴ Bu açıdan bakıldığında politik olan toplumsal ve hukuki düzeni de belirleyen bir "artı değerdir" (*Politische Mehrwert*) (Ulmen, 1991;323). Politik olanın devlet kavramına önceliği ve hayatın diğer alanlarını belirleyen bir kavram olması aslında politik olana ontolojik bir değer atfetmektedir. Zira toplumsal, ekonomik, hukuki, etik, estetik ve kültürel olan her şey yoğunluğu ölçüsünde politik olana dönüşme potansiyelini taşımaktadır.

Doğa halinden (*status naturalis*) en geniş anlamıyla medeni hale (*status civilis*) geçildiğini varsayan Hobbes, doğa halinin varlığını sadece uluslar arası alanla sınırlandırmıştır. Yani Schmittyen açıdan bakıldığında Hobbes'ta politik olan sadece uluslar arası ilişkilerle sınırlandırılmaktadır. Oysa politik olan, bir yoğunluk sorunu olarak dinamik bir kavramlaştırma olduğundan içerisini de her daim politik kılma potansiyelini taşımaktadır. Aslında Schmitt de politik birliğin varolduğu hallerde iç politika alanının polisiye tedbirlerin ötesinde bir müdahale gerektirmeyen apolitik bir alan olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle polisiye tedbirlerin "düşmanlara" (*Feind*) karşı değil, "suçlulara" (*Verbrecher*) karşı alındığından özellikle bahsetmektedir. Zira suçlu, düşman olunması gerekmeyen kişidir. Çünkü düşman varoluşsal bir karşıtlığı anlamlandırırken, suçlu ise yasal düzeni ihlal eden kimsedir (Pilch, 1994;80). Fakat politik birliğin tehdit altında olduğu hallerde artık bir iç savaştan ve düşmandan bahsetmek gerekmektedir. İç savaşın başladığı an, politik olanı görünür kılar. Schmitt'e göre savaş, öteki varlığın varoluşsal olumsuzlaması olarak düşmanlığın sonucudur. Bu nedenle savaş, düşmanlığın aktif hale geldiğinin göstergesidir. Fakat yine de savaşın kendisi politik olanın amacı ya da nedeni değildir. Ama savaşın bir ihtimal olarak varlığı, politik olanın varlığının şartıdır (Schmitt, 1996b;33). Yani savaşın ve düşmanın olduğu her yerde aslında politik olan da vardır.

3 Schmitt'in politik anlayışını dost-düşman ayrımına indirgeyenler aslında çok da haksız değillerdir. Nitekim Schmitt de sonraki baskılarında hiç kullanmadığı tarzda makalesinin 1933 baskısına "politik olan dost-düşman ayrımıdır" diye başlamaktadır (Reinhard Mehring, 2001;127). Fakat Schmitt, burada durmaz. Bu çalışmanın ilerleyen aşamalarında daha açıkça ortaya konulmaya çalışıldığı gibi aslında onun devlet anlayışı politik olan kavramını yutmaktadır.

4 Karar kavramının Almancası *Entscheidung* kavramıdır. Eğer kavramın anlamını Türkçede tam karşılamak istersek "ayrımların yok edilmesi" olarak çevirmek gerekecektir. Yani karar, bir nevi içinde ayrımların yok edildiği bir ayrımdır.

Politik Olanın Dinamizması Olarak Dost-Düşman Ayrımı

Eğer politik olan öncelikle düşman kavramına dayanmaktaysa, o zaman düşman kavramı bir kavramdır. Politik literatürde farka/ötekine karşı kimliğin inşa edildiğini söylemek Schmitt'e özgü bir iddia değildir. Fakat Schmitt'in düşman kavramının literatürdeki fark/öteki kavramını aşan varoluşsal bir karakteri vardır. Schmitt, kendi düşman kavramının psikolojik kin ve nefretten kaynaklanmadığını özellikle belirtmektedir. Latincedeki "*hostis*" ve "*inimicus*" kavramları arasındaki farklar Schmitt'in meramını daha iyi ifade etmektedir. *Hostis*, kamusal düşmanlığı, *inimicus* ise özel ve psikolojik düşmanlığı ayırt eden kavramlardır. İncil'deki çok bilinen "düşmanlarınızı sevin" buyruğu *inimicus* kavramını kullanmaktadır (*diligite inimicus vestros*). Bu nedenle İncil'de sözkonusu olan düşmanlık gerçek kamusal düşmanlık değildir (Schmitt, 1996b;29). Yani düşman politik birlik tarafından kabul edilen çatışma alanında aranmamalıdır. Düşman varoluşsal karakteriyle ancak politik birlik tarafından dışlanan çatışma alanında aranmalıdır (Palaver, 1998;29). Schmitt'e göre Helenlerin barbarlara karşı düşmanlığı, Cromwell İngiltere'sinin Katolik Fransa'ya karşı düşmanlığı ya da Hristiyanların Türklere karşı düşmanlıkları varoluşsal ve asli/kamusal düşmanlıktır (Schmitt, 1996b;27, 31-32, 67).

Düşman kavramının kurucu ve varoluşsal niteliğine rağmen, göreceli bir homojen toplumdan bahsetmeden politik birliğin kendine özgü iddiası anlamlı olamaz. Zaten Schmitt de dost-düşman ayrımının hem birliğin hem de ayrışmanın yoğunluk derecesine bağlamaktadır (Schmitt, 1996b;27). Bu anlamda politik birliğe ulaşmak için yabancının dışlanması yanında ortak toplumsal değerlerin de oluşturulması gerekmektedir. Yani öncelikle toplumu oluşturan asgari tözel (*substantiell*) birliğin varolması zorunludur (Bielefeldt, 1994;32). Toplumu oluşturan tözel birlik, primitif anlamıyla akraba ve klanlar, modern anlamıyla da dinsel, etnik ya da ulusal olabilir. Fakat böylesi bir tözel birlik, politik birliğe yine dost-düşman ayrımının yoğunluğu üzerinden dönüşmektedir.

Toplumsal karşıtlıklar ancak düşmanlık derecesine ulaştıklarında politikleşmektedir. Bu nedenle Schmitt, düşmanı politik olanın asıl varlık şartı olarak görmüştür. Sınır kavramları üzerine dışlayıcı düşünme tarzıyla Schmitt için politik varoluşun temelini oluşturduğundan düşman, daima öncelikli ve belirleyici bir kavram olmuştur (Laufer, 1961;138). Diğer taraftan bakınca gerçekten de her insan topluluğu dostlardan oluşmaktadır. Fakat Leo Strauss'un ifadesiyle "dostlar aslında ortak bir düşmana sahip olduklarından dolayı dost olmuşlardır" (Strauss, 1998;104). Bu açıdan bakıldığında halkın homojen birliğe sahip olmasının yolu, düşmanın fiziksel yok etme tehdidi altında halkın kendi içindeki çatışmaları yumuşatmasından geçmektedir (Pilch, 1994;88). Sadece iç çatışmaların yoğunluğunu düşmanlığa vardırmanın toplumlar politik birliğe ulaşabilenlerdir, yani devlet sahibi olabilenlerdir.

Schmitt'e göre düşman, hayatın başlangıcından beri varolan bir kavram olduğundan

sonradan inşa edilmiş değildir. Düşman, politik hassasiyetini kaybetmemiş halk tarafından kendiliğinden tanınır (Laufer, 1961;140). Zira schmittyen açıdan bakıldığında halkı biraraya getiren de düşmanın varlığıdır. Dost kavramı ise gerçekte kendi kendini anlaşılır kılan bir kavram değildir (Höerl, 1999;101). Bu nedenle düşman, aslında politik birliğe giden yolu açan bir kavramdır. Yani düşman, kimlik kurucu bir kavramlaştırmadır (Mehring, 1989;191).

Schmitt'e göre politik birlik ise, en genel anlamıyla dışlama ve sınır çekme yoluyla düşman kavramı üzerinden kimlik/özdeşlik olarak kurulduğundan öncelikle bir toplumsal entegrasyon sorunu değildir. Dost-düşman ayrımı ise politik birliğe giden yolun dinamizmasını oluşturmaktadır.⁵

Politik Birlik Olarak Devlet

Carl Schmitt aslında politik olanın neliğinden ziyade politik birliğin nasıl oluştuğunu anlamaya çalışmıştır (Meier, 1988;545). Bu anlamda Schmitt, politik olanı belirleyen dost-düşman karşıtlığı üzerinden politik birliğe ulaşmaya çalışmaktadır. Konuya tersinden bakıldığında Schmitt'in çabasını devlet kavramının yeniden tahkim edilme süreci olarak okumak da mümkündür (Pilch, 1994;74). Bu nedenle Böckenförde, Schmitt'in "Politik Olan Kavramı" adlı makalesinde devlet kavramının anahtarının bulunduğunu ileri sürmektedir (Böckenförde, 1988;283).

Schmitt'e göre politik birlik, kendi içindeki karşıtlıkları aşabilen karar gücüne sahip olan birliktir (Schmitt, 1994a;160). Bu anlamda gerçek devlet, toplumla uzlaşa sağlamak zorunda kalmadan hâkimiyetini yürütmeye muktedir olandır (Zumbansen, 1997;71). Yani devlet, sadece toplumdan özerk olan olarak değil, her türlü toplumsal güç ilişkisinin üzerinde dünyevi bir "societas perfecta" (Schmitt, 1994c;213) olarak gücünün erişemediği alan bırakmayan ve elinin değdiği her şeyi politik kılandır (Köster, 1998;40). Schmittyen devlet, kitle toplumunun devleti toplumsallaştırma ve politik olanı ele geçirme talebine karşı yeniden devlet olmalı, yani politik olana sahip çıkmalıdır (Schmitt, 1995b;77). Güçlü devlet, iktidarını toplumla paylaşarak değil, devletten bağımsız yaşam alanları yaratarak kendini idame ettirebilir (Schmitt, 1995c;93). Böylece devlet, toplumun politikleşmesini de önlemiş olur. Zira toplumun her politikleşmesi yeni bir politik konseptin kuruluşunun habercisidir.

Politik birlik, kendiliğinden varolan ve kendi kendini görünür kılan bir kavramlaştırma değildir. Bu nedenle politik birlik, sadece tözel bir birlik olarak doğal haliyle

5 Schmitt daima dost-düşman kavramlarının Kantçı kategorik kavramlar olmadığını iddia etmiştir. 1971 yılında makalesinin İtalyanca baskısına yazdığı önsözde bu iddiasını bir kez daha vurgulamıştır (Schmitt, 1988;272). Buna rağmen İtalyanca baskı; "Le categorie del politico: Saggi di teoria politica" (G. Miglio, P. Schiera (Hrsg.), Bologna, 1972) başlığını taşımaktadır. Kitaba giriş yazan G. Miglio, seçkinin adının "politik olanın kriteri" olmasından Schmitt'in memnun olacağını bilmelerine rağmen böylesi bir tercihte bulunduklarını belirtmektedir. Zira ona göre, Schmitt'in dost-düşman kavramlaştırması artık Weber'in meşruiyet ilkeleri, Tönnies'in cemaat-cemiyet ayrımı ya da Mosca ve Pareto'nun politik sınıf kavramı kadar bilimsel-kutsal metinlere dahil olmuştur (Miglio, 1988;277-281).

anlaşılır kılınmaz. Politik birliğin oluşumu temelde beşeri iradeye dayanmaktadır. Politik birliğin kurucu iradesinde dışlama, birleşmeye önceliklidir. Zira dışarıda düşman tarafından tehdit edilmedikçe içeride birleşme iradesinin oluşumu söz konusu değildir. Yani politik birlik schmittyen anlamda uzlaşa temelli bir birleşme yoluyla değil, gerçekte dışlama/ayırışma temelli bir birleşme yoluyla gerçekleşmektedir (Meuter, 1991;490).

Schmitt'e göre toplumsal entegrasyon arayışları, farklılıkların politik kılınması tehlikesini barındırmaktadır. Oysa toplumsal farklılıklar politik kılındığında, artık politik birlikten sözedilemez. Farkın politik kılınması düşmanın belirginleşmesidir. Düşmanın fark edilir hale gelmesi ise, yeni bir politik birliğin kurucu iradesini oluşturmaktadır (Adam, 1992;61-62). Diğer taraftan Herman Heller, Schmitt'in aslında içsel bütünlüğü hedefleyen entegrasyon süreçlerini politik olarak değerlendirmediklerini, zira devleti zaten önceden tanımlanmış bir politik yapı olarak kabullendiğini iddia etmektedir (Koga, 2000;620).

Bu bağlamda Schmitt, toplumsal entegrasyon süreçlerini gereğince değerlendirememekle ve bu nedenle sosyolojik gerçeklerden kopuk olmakla eleştirilmektedir (von Simson, 1989;198). Oysa Schmitt'in politik birlik anlayışının en önemli noktası tam da bu politik olanın mistifikasyonudur. Bu anlamda politik birlik, devleti oluşturan toplumun politik iradesi olarak tecelli etmektedir (Hebeisen, 1995;352). Yoksa devlet, farklı toplumsal grupların sosyolojik birleşmelerinin eseri değildir. Yani politik olanın sosyolojik olanı da aşan ve dahası onu belirleyen bir anlamı vardır. Schmitt'e göre, Hobbes'un *Leviathan*'ı olarak devlet, bir entegrasyon ve dost miti olarak yanlış anlaşılmaktadır (Schmitt, 1995a;142). Nitekim Hobbes'un medeni hali de aslında gerekli yoğunluğa ulaştığında düşmandan beri kılınmış bir alan değildir.

Halkın politik birliğe ulaşması için politik bilince sahip olması, yani modern anlamıyla uluslaşması ve politik birliği istemesi şarttır. Halkın özdeşliği/dostluğu iradi olmayan doğal bir olgu olmasına rağmen, halkın politik birliği ancak iradi olarak mümkündür. Halkın özdeşliğini görünür kılan ise, temsildir. Modern dönemlerin parçalanmış toplumlarında halkın politik birliği sadece temsil vasıtasıyla sağlanabilir (Eberl, 1994;67-68).

Schmitt'e göre devletin kendisi özne değildir. Devlet, halkın politik birliğini temsil eden ve çağa özgü, yani tarihsel bir politik formdan ibarettir. Halkın kendisi ise, gerçekte herhangi bir forma sahip değildir. Bu nedenle halk, asla çözülemez ve yok olamaz. Halk, varolma ve kendini idame etme iradesini ortaya koydukça, yaşam gücü ve enerjisini dahası her daim yeni politik varoluş formları oluşturma yeteneğini koruyacaktır (Schmitt, 1970;83-84).

Politik Olanın Ontolojikliğinden Devletin Ontolojikliğine

Devlet-toplum arasındaki ilişki açısından bakıldığında Schmitt'e göre devlet, tarihsel bir varlık olarak ancak halkın politik birliği üzerine inşa edilebilir. Fakat diğer taraftan

bakıldığında devlet bir kez varolunca politik olanı da tekeline almaktadır. Hatta devletin devlet olma halinin en belirgin niteliği, politik olana tek başına sahip olmasıdır. Nitekim devlet politik olana hâkimiyetini yitirdiği oranda devlet olma halinden uzaklaşmaktadır. Bu nedenle Schmitt, yirminci yüzyılın başında kendi misyonunu çözülme sürecine karşı yeniden devleti inşa etmek olarak görmektedir (Noack, 1993;116).

Ondokuzuncu yüzyılda en yetkin halini alan liberal çoğulcu devlet teorisinde devlet, aslında toplumsal kurumlardan biri konumuna indirgenmiştir. Bu anlamda devlet, toplumda birbirleriyle mücadele eden gruplar arasında arabulucu olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Liberal çoğulcu teori, devlet karşısına ikincil/dolayımsal güç odaklarını yerleştirerek politik birliğin devlette somutlaşmasını engellemektedir. Diğer taraftan liberal çoğulcu devlet etiği birey kavramını öncelemektedir. Bu nedenle devlet olma yolundaki güven ve itaat ilişkisini bireyden başlayarak kurmaktadır. Liberal kavrayış açısından birey, sadece insan olmağıyla değer kazandığından teorik olarak tek evrensel değer de “insanlık” (*Meschheit*) olmaktadır. Schmitt’e göre, devlete karşı insanlığın etik bir değer olarak ortaya konulması, dost-düşman ayrımının yerine müzakereyi yerleştirerek politik olandan temizlenmiş bir toplum yaratma gayretidir (Eberl, 1994;36). Bu bağlamda devlet, elbette varolan çokluklardan biri olmaktadır. Liberal çoğulcu teori, sosyal olanı politik olanın önüne geçirdiğinden politik birliği de doğal olarak entegrasyon sorunu olarak görmektedir.

Schmitt’e göre gerçekten de toplumsal grupların uzlaşısı üzerine bir biraradalık inşa edilebilir. Fakat aslında güç/devlet, rasyonel ve adil olarak kabul edilen toplumsal uzlaşmayı belirlemektedir. Dahası bu etki karşılıklıdır, yani uzlaşma da dışlanmış ve irrasyonelliği tescilli güç/devleti belirlemektedir. Bu bağlamda bakılığında da modern dönemlerin sorunu, kitleyi politik birliğe dahil etme yetisine kimin sahip olduğunun ortaya konulmasıdır. Schmitt’in bu soruna yanıtı elbette devlet olmaktadır. Devlet bu güce sadece diğer güç odaklarına hükmettiği için sahip değildir. Devletin daha önemli olan niteliği karar alma gücüne sahip olması ve gerektiğinde iç savaşı da göze alarak diğer güç odaklarını yok etme iradesine sahip olmasıdır (Schmitt, 1994a;160).

Schmitt devlet-toplum ayrımını devletle toplumu özdeş kılarak değil, toplumun devlette temsilini vurgulayarak aşmaya çalışmaktadır. Bu anlamda politik birlik olarak devlet, zaten toplumsal birliği de içermektedir (Göbel, 1995;277). Bu nedenle Schmitt için toplumun devletten ayrı bir varlık alanı yoktur. Devlet, toplumsal olanın politikleşmesini önleyerek kendi alanını korumakta ve kendi içindeki bütünlüğü sağlamlaştırmaktadır. Nitekim devlette politik olanın tözü, ancak çoğulcu gruplar bir çit içinde tutulduğunda korunabilir (von Waldstein, 1989;83). Schmitt’e göre, yirminci yüzyılda politik olanla toplumsal olan arasındaki sınırlar kalktığından bütün ekonomik ve sosyal sorunlar kendiliğinden devlet sorunu haline gelebilmektedir (Schmitt, 1994b;170-172). Bu nedenle devlet kaldıramayacağı ekonomik ve sosyal yükler altına girmektedir. Böylece devlet hacim ve niceliksel olarak büyümekte ancak politik olarak, yani niteliksel anlamda zayıflamaktadır (Schmitt, 1994c;213).

Liberal çoğulcu teorisinin sosyal olanı öncesinin diğer boyutunu da birey kavrayışı oluşturmaktadır. Schmitt, devlet açısından bakıldığında sorunun aslında yurttaşlık sorunu olduğunu savunmaktadır. Schmitt bu konuda yine Almancanın yetersizliğine gönderme yapar. Ona göre “*Bürger*”, diğer dillerdeki “*Citoyen*” ve “*Bourgeois*” kavramlarının her ikisi yerine de kullanılan bir kavramdır. Oysa Schmitt’in kullandığı anlamıyla yurttaşlık, “*Citoyen*” kavramının karşılığı olarak düşünülmelidir. Hegelyen anlamıyla “*Bourgeois*”, kendi çıkarlarını kovalayan ve kendiliğinden devlet için sorumluluk taşımayan bireydir. Normal hallerde⁶ toplumda karşılaşılan bireyler, “*Bourgeois*”lerdir. Asıl olarak “*Bürger*” ise, ancak olağan üstü hallerde devlet-yurttaş (Staatsbürger) olarak anlamlandırılan bireylerdir (Koga, 2000;615). Bu bağlamda “*Bürger*”, vatani için savaşabilen ve ölümü göze alabilen bireydir. Schmitt’e göre, her politik birliğin kuruluşunun doğasında kurban vardır. Kurbanı olmayan toplumda politik olan da sona ermiştir (Gross, 2000;328-329). Devletin ayırt edilebilir niteliklerinden biri de zaten halkından ölmeye ve öldürmeye hazır olmalarını isteyebilmektir (Schmitt, 1996b;46). Devlet-birey ilişkisi açısından devlet, bireyler tarafından inşa edilen bir yapı değildir. Aksine devlet, bireylerle inşa edilen bir yapıdır (Schmitt, 1994d;204). Bireyler haklara ve özgürlüklere ancak somut bir düzen olarak devletin varlığından sonra kavuşurlar (Bielefeldt, 1994;30).

Politik birlik somut halini karar olarak anayasa kavramında bulmaktadır. Bu durum, politik birliğin yazılı anayasa kuralları anlamında anayasayla normatif olarak çerçeveslendiği anlamını taşımamaktadır. Schmitt’e göre, aslında anayasayla birlikte zaten varolan politik birlik normatif nitelik kazanmıştır. Zira politik olan, anayasa kavramına da öncel olduğundan politik birlik olarak zaten anayasadan önce de vardır (Llanque, 1995;166).

Varoluşsal olanın normatif olana önceliği kavrayışı klasik Alman düşüncesinin anayasa hukuku bağlamında tezahür etmiş halidir. G. Jellinek’de bu düşünce en güzel formülasyonuna kavuşmuştur; “olgusal olanın normatif gücü” (Kraus, 2000;641). Schmitt’e göre devlette varoluşsal olanın önceliği Hobbesyen bir kavrayıştır. Zira Hobbes, meşruiyeti hakikatin değil, otoritenin sağladığını (*Autoritas non veritas facit legem*) ifade ederken aynı konudan bahsetmektedir (Rhonheimer, 2000;491).

Toplumun dirliği, güvenliği ve düzenini sağlayan egemen olandır. Egemen olanın otoritesinin kaynağı ise, egemen olmasından başka bir şey değildir. Yani normatif bir düzene hiçlikten sıçranmaktadır (Schmitt, 1993;24). Somut bir düzen olarak devlet, hukuk olanla hukuk olmayanı ayırabilir. Çünkü hukukun temelinde egemenin kararı yatmaktadır. Bir başka ifadeyle, hukukun meşruiyet iddiası “*lex lex*” üzerinden değil, “*nomos basileus*” üzerinden anlaşılabilir (Meuter, 2001;83). Schmitt’e göre,

6 Normal hal, politik birliğin var olduğu ve bu nedenle normların geçerli olduğu hallerdir. Schmitt için politik birlik total bir kavram olarak ya vardır ya da yoktur. Eğer politik birlik yoksa normal hal artık sona ermiştir. Nitekim devlet, ancak normal olanı tesis ettiğinde en üstün karar gücüdür (Schmitt, 1994a;s.155).

sadece varolan yazılı kanunlara dayanan devlet kendi kendini asla temellendiremez (Seubert, 1998;437). Nitekim varolan politik birliğin değeri, normların doğruluğu ya da işlevselliğiyle ilgili değildir. Politik birlik sadece varolduğu için değer sahibidir (Kraus, 2000;642). Son kertede birlik ve düzeni kanunlar ve kurallar değil, somut politik varoluş olarak devlet sağlamaktadır (Ulmen, 1991;324). Yani politik olan hem toplumsal olana hem de hukuki olana üstün olduğu sürece devlet de devlet olma niteliğini kaybetmez. Zira Schmitt'e göre, politik olanın tek sahibi devlettir.

Kaynakça

- ADAM, Armin, *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit (1912-1932)*, VCH Acta Humaniora, Weinheim, 1992.
- BIELEFELDT, Heiner, *Kampf und Entscheidung: Politische Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmut Plessner und Karl Jaspers*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 1994.
- BÖCKENFÖRDE, E. W., "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum Staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Helmut Quaritsch (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1988.
- DAHLHÖRMER, Manfred, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1998.
- EBERL, Matthias, *Die Legitimität der Moderne: Kulturkritik und Herrschaftskonzeption bei Max Weber und Carl Schmitt*, Tectum Verlag, Marburg, 1994.
- GÖBEL, Andreas, "Paradigmatische Erschöpfung: Wissensoziologische Bemerkungen zum Fall Carl Schmitts", *Metamorphosen des Politischen: Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, Andreas Göbel, Dirk Van Laak, Ingeborg Villinger (Hrsg.), Akademie Verlag, Berlin, 1995.
- GROSS, Raphael, *Carl Schmitt und die Juden: Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.
- HEBEISEN, Michael W., *Souveränität in Frage gestellt: Die Souveränitätslehren von Hans Kelsen, Carl Schmitt und Hermann Heller im Vergleich*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 1995.
- HÖERL, Eric, "Die Privatisierung des politischen bei Carl Schmitts", *Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt, politische Philosophie und Ökonomie*, Wolfgang Pirscher (Hrsg.), Springer Verlag, Wien, New York, 1999.
- KATZMAIR, Harald/ RAUCHENSCHWANTNER, Hermann, "Das Dispositiv des Volkes: Zur Konstitution des politischen Subjekts bei Carl Schmitt", *Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt, politische Philosophie und Ökonomie*, Wolfgang Pirscher (Hrsg.), Springer Verlag, Wien, New York, 1999.
- KOGA, Keita, "Bürger und Bourgeois in der Staatsrechtslehre der Weimarer Republik: Bemerkungen zu Liberalismuskritik bei Rudolf Smend, Carl Schmitt und Hermann Heller", *Staat-Souveränität-Verfassung: Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 2000.
- KÖSTER, Cladius R., *Aussenpolitik und Politikbegriff bei Carl Schmitt*, Institut für Staatswissenschaften, Universität der Bundeswehr, München, Neubiberg, 1998.

KRAUS, Hans-Christof, "Verfassungslehre und Verfassungsgeschichte: Otto Hintze und Fritz Hartung als Kritiker Carl Schmitts", *Staat-Souveränität-Verfassung: Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 2000.

LAUFER, Heinz, *Das Kriterium politischen Handelns: Eine Studie zur Freund-Feind Doktrin von Carl Schmitt auf der Grundlage der Aristotelischen Theorie der Politik*, Institut für politische Wissenschaften der Universität München, 1961.

LLANQUE, Marcus, "Die Theorie politischer Einheitsbildung in Weimar und die Logik von Einheit und Vielheit: Rudolf Smend, Carl Schmitt und Hermann Heller", *Metamorphosen des Politischen: Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, Andreas Göbel, Dirk Van Laak, Ingeborg Villingner (Hrsg.), Akademie Verlag, Berlin, 1995.

MEHRING, Reinhard, *Carl Schmitt: zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2001.

MEIER, Christian, "Zu Carl Schmitts Begriffsbildung: Das Politische und der Nomos", *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Helmut Quaritsch (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1988.

MEUTER, Günter, "Gerechtigkeitsstaat contra Rechtsstaat: Bemerkungen zum Ordnungsdanken Carl Schmitts", *Mythos Staat*, Rüdiger Voigt (Hrsg.), Nomos Verlag, Baden-Baden, 2001.

MEUTER, Günter, "Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt", *Der Staat*, Bd. 30, 1991.

MIGLIO, Gianfranco, "Der Begriff des Politischen: Einleitung von 1971 zur Italienischen Ausgabe", *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Helmut Quaritsch (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1988.

NOACK, Paul, *Carl Schmitt: Eine Biographie*, Propyläen Verlag, Berlin, Frankfurt am Main, 1993.

PALAVER, Wolfgang, *Die Mythischen Quellen des Politischen: Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, 1998.

PILCH, Martin, *System des transzendentalen Etatismus: Staat und Verfassung bei Carl Schmitt*, Karolinger Verlag, Wien und Leipzig, 1994.

RHONHEIMER, Martin, "Auctoritas non veritas facit legem: Thomas Hobbes, Carl Schmitt und die Idee des Verfassungsstaates", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)*, Bd.86, 2000.

SCHMITT, Carl "Starke Staat und gesunde Wirtschaft" (1932), *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Günter Maschke (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1995b.

- SCHMITT, Carl, "Der Begriff des Politischen: Vorwort von 1971 zur Italienischen Ausgabe", *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Helmut Quaritsch (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1988.
- SCHMITT, Carl, "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes", *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Günter Maschke (Hrsg.), Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1995a.
- SCHMITT, Carl, "Die Wendung zum totalen Staat" (1931), *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles; 1923-1939*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1994b.
- SCHMITT, Carl, "Staatsethik und pluralistischen Staat" (1930), *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles; 1923-1939*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1994a.
- SCHMITT, Carl, "Über der Verhaeltnis der Begriffe Krieg und Feind" (1938), *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corolrien*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1996a.
- SCHMITT, Carl, "Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland" (1933), *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles; 1923-1939*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1994c.
- SCHMITT, Carl, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corolrien*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1996b.
- SCHMITT, Carl, *Die Diktatur: Von den Anfaengen des modernen Souveraenitaetsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1994d.
- SCHMITT, Carl, *Legalitaet und Legitimitaet*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1995c.
- SCHMITT, Carl, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1993.
- SCHMITT, Carl, *Verfassungsgeschichte*, Duncker und Humblot Verlag, Berlin, 1970.
- SEUBERT, Harald, "Eigene Fragen als Gestalt: Zu neuerer Literatur über Carl Schmitt", *Der Staat*, Bd.37, 1998.
- STRAUSS, Leo, "Anmerkungen zu Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen", *Carl Schmitt, Leo Straus und 'Der Begriff des Politischen': Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Heinrich Meier, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, Weimar, 1998.
- ULMEN, Gary L., *Politische Mehrwert: eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, (Übers. von Ursula Ludz), VCH Verlag, Weinheim, 1991.
- VON SIMSON, Werner, "Carl Schmitt und der Staat unsere Tage", *Archiv des Öffentlichen Rechts (AÖR)*, Bd.114, 1989.

VON WALDSTEIN, Thor, *Die Pluralismuskritik in der Staatslehre von Carl Schmitt*, Inauqural-Disserration zur Arlangung des akademischen Grades eines Doktors der Sozialwissenschaften der Universitaet Bochum, 1989.

ZUMBANSEN, Peer, "Car Schmitt und die Suche nach politische Einheit: Eine Aufsatzsammlung und ihr Thema", *Kritische Justiz*, 30. Jahrgang, 1997.

Yargı Sosyolojisi Olarak Medya

Hüsamettin Çetinkaya¹

Nesnelliğin bizzat Batı'lı toplumsal koşulların ürünü olduğu tezinin kanıtı olarak M. Weber' şunu sorar; "kavramın anlamını niçin Yunanlılar ve deneyin anlamını niçin Rönesans bulguladı?"² Derin teorik külliyatı, Weber'in Batılı kibrini görmezden gelmenin bir gerekçesi olmasa gerek. Bu Batı'lı kibir yaşadığımız çağın siyasi tutumalışlarında doruk noktasına ulaşmış ve yine Weber tarafından şöyle özetlenmiştir: "*siyaset felsefesi bir zevk meselesi gibidir. İnsan ancak kendi beğenisini dile getirebilir ve çekip gider—tartışmanın hiçbir anlamı yoktur.*"³ Siyaset felsefesini bir 'zevk meselesi' olarak ele almanın arka planında Kant'ın 'beğeni öğretisi'nin (Yargı Gücünün Eleştirisi) durduğu görülmezse bu tavrı elitist bir snobluk olarak nitelemek gafletine düşülebilir. Ve bu durumda da Çiçero'nun 'Protogras ile haklı olmaktansa, Platonla haksız olmayı yeğlerim' ifadesi varılacak son yer olur. Bunun da ötesinde "bir felsefecinin incelediği sorunlara getirdiği çözümleme ve değerlendirme ölçütleri, bizzatihi incelediği araştırma konusunun bir parçasıdır"⁴ ya da "bir şey belli bir noktada başlıyorsa, kökeninden tümünden bağımsız olamaz"⁵ türünden Marksist alandan gelen itirazlar da derde deva olamaz çünkü karşısında bulunduğumuz olgu, özgürlüğün nihilizm biçimini aldığı sofistlik olgusudur ve Margaret Teacher'in ünlü argümanında özetlenmiştir: 'toplum yoktur sadece bireyler ve onların aileleri vardır'.

Sofistlik böylesine çıplak bir nihilizmi ancak ahlakla örtmeyi denemiş ve bunun için de Kant'ın kategorik buyruğunu evrensel ahlaki ölçü yaparak yüzyıllar süren bir modernite öyküsü yazabilmiştir. Modern Batı düşüncesinin ahlaktan bu denli çok söz etmiş olmasına rağmen, bir öz-çıkarcı hesabı olarak aklın, bir birlikte yaşama etiği olarak ahlakın bırakın garantisi olmayı, bugüne dek sadece kabûsu olmayı başarabilmiş olması ilginçtir. Aklın ahlakla flörtünü karakterize eden bir

1 Yazar, eleştirmen.

2 W.G.Runciman, *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*, çev. Erol Mutlu, Teori yay. Ank. 1986, s. 121

3 ----- s.115

4 ----- s.128

5 Theodor W. Adorno, 'Aşkısallık kavramı üzerine', *Cogito*, s. 41-2, s.80

başlangıç, kadim bilgelerin tanrıyla hesaplaşmalarına dair bir değişimde vardır; *Deo non pareo sed assentior, boyuneğmiyorum uzlaşıyorum*. Bu zihnin tipik bir gelişmesidir.. hem akıl var hem ‘ahlak’, ama bu akılsal ahlak etik midir, o pek belli değil. Şimdi bu kadim aforizmanın (*boyun eğmiyorum, uzlaşıyorum*) ‘Batı’ için bir ‘menşe şahadetnamesi’ olarak ilanına itiraz edileceğini sanmıyorum. Çünkü bu saf aklın pratiğidir. Kadimlerin *boyun eğmeme* ile *uzlaşma* figürlerini birlikte telaffuz etmeleri sadece sofistlik açısından paradoks değildir. Fakat nasıl olur da modern *uzlaşma* akılsallığı böyle bir paradoks üzerine inşa edilmiş olabilir? Ben burada bu ‘paradoks’un üzerine gitmeyi ve bunu daha çok ‘izleyici’ figürünü sorunlaştırarak yapmayı deneyeceğim.

Uzlaşmanın bir çok hali olduğu çıktı, ‘x’ hali, ‘y’ hali, ama en ‘insanlık dışı’ olanı, *izleyici* halidir. Zygmunt Bauman, Willy Just adlı bir uzmanın notlarını, Browning’dan aktarıyor:

“Daha kısa ve tam dolu bir kamyon çok daha seri çalışabilir. Arka bölümün kısalması ön dingile aşırı bir yük bindirerek ağırlık dengesini olumsuz etkilemez; çünkü “aslında, operasyon sırasında daima, yükün arka kapıya ulaşmak için vereceği mücadelenin hiç değişmez bir etken olması nedeniyle, ağırlık dağılımında otomatikman bir denge oluşacaktır.” Bağlantı borusu “sıvılar” yüzünden çabucak paslandığı için gaz aşağıdan değil yukarıdan verilmelidir. Temizliği kolaylaştırmak için zeminde yirmiyi otuz santim boyutunda, kapağı dışardan açılan bir delik olmalıdır. Zemin hafifçe eğimli ve döşemesi küçük delikli bir kalbur biçiminde olmalıdır. Böylece tüm sıvılar ortaya akacak, “akışkan sıvılar” operasyon sırasında dışarıya çıkacak, “kıvamlı sıvılar” ise daha sonra hortumla yıkanıp atılabilecektir”

Tüm tırnak işaretleri Browning’e aittir: Just kasten metaforları ya da kaba sözlerin kibarlarını ne aramış ne de kullanmıştır; onun kullandığı bu dil dosdoğru, gerçekçi teknoloji dilidir. Bir kamyon yapım uzmanı olarak gerçekten, kargonun hareketi sorunuyla uğraşmaktadır, nefes almak için çırpınan insanlarla değil; kıvamlı ve akışkan sıvılarla ilgilidir, insan dışı ve kusmuğuyla değil. Yükün, bedenleri üzerindeki kontrolünü yitirmiş katledilen insanlardan oluşması, bunun teknik çözüm gerektiren bir sorun olması niteliğini ortadan kaldırmamıştır.”⁶

Weber haklıdır, ‘*siyaset felsefesi bir zevk meselesi gibidir*’... Kant’da haklıdır, saf aklın bu pratiği gerçekten de her tür kavrayışın ötesindedir. Peki bugün? Bugün çok mu farklı? Hayır tam tersine akıl, amacını gerçekleştirme anlamında nihai sonuna ulaşmış ve insanoğlunun hayatı varoluşunun en radikal biçimine bürünmüştür. Bugün ekonomik savaş tutarlı bir biçimde egemenlik savaşı olarak ya da tersi egemenlik savaşı tutarlı bir biçimde ekonomik savaş olarak, radikal bir uygulama halini almıştır. Yani bugün aklın kendi nihai sonu olarak techné hiçbir dolayım olmaksızın bizzat egemenliktir. Artık Rousseau’nun tahayyülünü çok aşan bir biçimde, doğa (physis) sadece insanla değil, tüm canlı hayatla birlikte kaybolmuştur. Öyle ki insan artık sadece ‘techné’nin egemenliği altında bir tüketim robotudur. J.W. Gibson, ‘*perfect war*’ adlı makalesinde şöyle bir resim veriyor:

6 Z.Bauman, *Modernite ve Holocaust*, Sarmal yayınevi, İst. 1997, s.247

Bugün politika, ekonomi ve bilim yeni bir biçimde birleştirilmiştir. Yalnızca kapitalizmin ve bilim pratiğinin değişmesinin çok ötesinde, bugün alabildiğine genişleyen ekonomik ve bilimsel aygıtların, politikanın özellikle de dış politikanın pratiği ve doğasını değiştirdiği görülmelidir. Gelişmiş bir savaş teknolojisi sisteminin mülkiyetine sahip olan ABD, öteki ülkelerle olan politik ilişkilerine, kökeni yönetim, ekonomi ve fizik bilimlerinde olan kavramlar açısından bakmaya başladı. Ekonomik politik aydınlar ve entelektüeller arasında, derin bir biçimde mekanik bir dünya görüşü oluştu”⁷

Bu mekanik dünya görüşü kendini en nihilist biçimiyle, yani ‘izleyici’ biçimiyle hızla kitleselleştirmektedir. Filistin, Bosna, Bağdat, Felluca, Telafer vb. hepsini izledik... izledik ve çeşitli yargılar ürettik, öyle ki tepkiler yargılarla makulleştirildi, katliamlarla değil. Örneğin ne televizyonlarda, ne gazetelerde Telafer katliamı yer almadı. 2005 yaz tatilinin keyfini kaçırmadı. Olgular hızla algı alanımızın dışında kalıyorlar. Ya da algı alanımıza sokulmuyor-lar. On yılı geçti sayıları bile unutulmuş yüzbinlerce Azeri hala tren vagonlarında-açlık, hastalık ve sefalet içinde- yaşıyor. Uzaklık ve yakınlık meselesi. Bildiğim kadarıyla, Levinas’ın etiğinde yakınlık etik ilişkisinin temelidir. Yüzlerin, bedenlerin yakınlığı etik sorumluluğun mekânıdır. Uzaklık insanı etik yükümlülükten kurtarır. “Gözün görmediği insanları öldüren topun icadından bu yana insan, ahlaki yükümlülükten giderek uzaklaşmaktadır”(Bauman) Füzeler bu olguyu iyice radikalleştirdi. Uçak gemisindeki rampada düğmeye basan askerin, o füzenin düştüğü yerde parçalanan cetsellerle hiçbir ilgisi kalmadı. O füzeyi ateşleme emrini veren Wolfowitz şimdi de dünya bankasına başkan oldu, Türkiye’yi borçlandırıyor. Gazeteler bir övünç gibi yazıyor, son yirmi yılda Türkiye’deki uluslararası şirket sayısı 128’den 6340’a yükselmiş. Radikallik budur. Kamyon uzmanından bu yana insanlık epey yol aldı.

Yalnız çok temel bir ayrımın altını çizmek gerek. Yahudilerin Nazilerden kaçabilecekken neden kaçmadıkları ve genelde de neden direnmedikleri, yanıtı hep merak edilmiş bir sorudur. Z.Bauman, Yahudilerin SS’lerden kaçarak sığınmak için çaldıkları hiçbir kapının kendilerine açılmadığını, *deneyerek öğrendiklerini* söyler Almanlar için iki şey özdeşti, akıllı olmak ve kendini kurtarmak. Çünkü Naziler, kapısını açan ve bir Yahudiye evine alan herkes için yargısız ölüm emri vermişlerdi. Dolayısıyla Alman halkının ‘izleyiciliği’ Nazi faşizmi altında olmanın etkisini de taşır ve bu durumun etik yorumu son derece zordur (Bauman, 259). Peki bugün modern toplumlarımızın özgür ve demokrat bireyleri için, onları izleyiciliğe mahkum eden bir ölüm emri yok. Üstelik Nazi faşizmi altında değil ‘demokratikleşmiş’, Kopenhag siyasi kriterlerini yerine getirmiş ülkelerde yaşamaktadırlar, ama yine de *izlemektedirler*. Hatta *ayrım yaparak* izlemektedirler. Demek ki bu onların özgür seçimidir. Bu arada ‘özgür seçim’in, bir hayalet gibi, seçim/karar

7 *Marxism in the Postmodern Age*, ed. A. Callari, S.Cullenberg, The Guilford pres. New York, 1995. içinde, aktaran, Richart Lichtman, s.521

eyleminin ‘fazla’sı olarak sadece bir ‘takıntı’ haline geldiği de görülmelidir. Buna özgür seçim değil de, ‘özgür takılmak’ dersek daha isabetli olur. Temel soru şudur: dün Nazi yönetimi altında ‘izlemek’ zorunda kalan Almanların tepesinde (son çözümlemede) Nazilerin despotizmi vardı. Bugün -üstelik ayrımcı olan- bu özgür takılmanın temelinde böyle bir Nazi despotizmi olmadığına göre, ne vardır? Benim naçizane yanıtlım, tüm liberal akademisyen ve uzmanların ittifakıyla giderek radikalleşen Medya ve kurumların ‘özgürlük ve demokrasi’ adıyla paketlenen sivil şiddeti vardır.

Alan Gilbert, Liberalizmin en temel zaafının, demokratik prosedürlere aşırı ilgi göstermesine karşın gerçekte kitlelerin politik sürece etkin olarak katılmalarıyla ilgilenmediğini savunduğu ‘*Demokrasi ve Bireysellik*’ adlı makalesinde⁸ şöyle bir ayrım yapıyor. “Liberalizmin algılamadığı şey” diyor, “Hegel’in köle efendi diyalektiğinde kuvvetle vurguladığı üzere bireyselliğin toplumsal önkoşullarıdır. Yani ‘bireyin kendi hayatı’ peşinde koşması, herkesin kişisel yeterliliğinin toplumsal olarak tanınmasını, bireysel eyleme ya da bireysel bir aktör oluşa temel bir saygıyı gerektirir.”(s.21) Şimdi, bu karşılıklı tanıma/tanınma talebi ya da beklentisi, bireylerin doğuştan ya da evrensel olarak doğaları gereği eşit olduklarına dair bir tespitle karşılaşamayan, gerçekte toplumsal olarak realize edilmesi gereken bir eşitlik talebidir. Yani ister bireysel ister topluluksal düzeydeki bu toplumsal tanıma mücadelesi Jacques Ranciere’in ‘uyuşmazlık’ diyalektiğinde derinlemesine irdelediği gibi⁹ Atina kölelerinden, ortaçağın köleleri ve köylülerine, oradan modern dönemin işçi sınıfı ve yoksul kitlelerine ve günümüzün dışlanmış atık kitlelerine kadar, tarihsel olarak yönetici sınıflar ve zenginler tarafından asla karşılanmamış en temel taleptir ve gerçek demokrasinin asgari kriteridir. İşte bu temel gerçek, liberalizmin bireyi doğal ya da evrensel yeterlilik olarak ifade ettiği noktada, Marksizmin onu ‘toplumsal eşitlik’ talebi olarak algılamasının gerekçesidir. Burada ‘ifade’ (statement) ve ‘iddia’ (argument) arasındaki ayrım önemlidir. Liberalizm bireyi, insan doğasına ilişkin akli ve ahlaki bir kapasite olarak *ifade eder*, tanımlar. Her insana insan olduğu için uygulanan bu evrensel geçerlilik ilkesi aklın bir olgusudur (factum rationis). Burada bir talep yoktur, o zaten ‘birey’dir, topluma katılmak gibi bir *problematik* yoktur. Yalıtık olarak doğuştan birey var, bu bir olgu, ama aklın olgusu.. Oysa bunun karşısında bizzat olgu vardır. Tam da bu nedenle Marksizm bireyi, toplumsal eşitlik talebi olarak, bu talebin (*iddianın*) taşıyıcısı olarak görmüştür. Birey olmayı bu iddianın realizasyonuna bağlamıştır. Öz-saygı tam da bu kendini-gerçekleştirme etkinliğidir. Toplumsallığın

8 *Marxism and Liberalism*, ed. E.F.Paul, J.Paul., Basil Blackwell Publisher Ltd. London, 1986. içinde,, Alain Gilbert, ‘Democracy and Individuality’, ss.19-59

9 J. Ranciere, *Uyuşmazlık: politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler. Ara-lık yay. İzm. 2005

ön koşulu bu etkinliktir. Bu yüzden Marks Hegel'in de etkisiyle, liberal bireyin karşısına tarihsel olarak keşfedilmiş toplumsal bir bireyi çıkarır. Ve bu bireyin topluma -özellikle de politik olarak- katılımını maksimize etmeye yönelir.

Şimdi bu iki pozisyon açısından da hayati derecede önem taşıyan unsur bu projelerde bireylerin kendilerini gerçekleştirme koşullarının ya da katılımlarının sağlanamamış olmasıdır. Marksizmin uygulamada çöktüğünü veri alarak bunu tartışmayacağız. Fakat bugün açısından, Liberal demokrasi içinde birbiriyle rekabet eden, yabancılaşmış, öz-çıkarıcı rasyonel bireylerin *nasıl birlikte yaşayacağı* problemi tüm ağırlığıyla ortadadır. İnsanların birlikte hareket etmeleri sorunu, doğrudan hala bir 'toplum' ve buna bağlı olarak 'kamusal yarar' nosyonunun -her ne kadar neo-liberaller açısından yoksa da- var ve önemli olduğu varsayımına dayanır. Kamusal yarar derken bir devrime katılım da bu başlık altına girer, hava kirliliğinin önlenmesi, enerji tasarrufu, enflasyonla mücadele ya da ulusal güvenlik gibi konular da. Bugün güvenlik-özgürlük tartışması bile tek başına, kamusal yarar sorununun ne denli radikal bir noktaya ulaştığının tipik bir göstergesidir.

Allen Buchanan'ın grup-fayda maksimizasyonu ile ilgili matriksine analogik olarak diyebiliriz ki, insanın rasyonel bir yeterlilik olarak veri alınması halinde bireyin kamusal yararın üretimine katılımı kendi yararını realize etmesi koşuluna bağlıdır.¹⁰ Rasyonel davranış tanım gereği kendi yararını maksimize eder. Ve özgür takılan bireyin kendi yararını maksimize etmesi onun bireysel özgürlüğüdür. Bu durumda kamusal yarar nasıl üretilecektir? Çünkü eğer herkes kendi yararını maksimize etmeye yönelirse, kamusal yarar sıfır olacaktır. Akılcı birey kamusal yarardan elde edeceği yarar ile, o yararın üretimine katılması halinde bunun kendisine maliyetini dikkate alacak ve ona göre karar verecektir. Bu durumda da akılcı bireyin ilk tercihi, kamusal yararın üretimine öteki bireylerin katılması ve kendisinin de (katılma gereği doğmadan, sadece izleyici konumunu sürdürerek) o başkalarının ürettiği kamusal yarardan faydalanması olacaktır. Bu basit bir rasyonel hesaptır ve bireysel faydayı maksimize etmenin biçimidir. Bunun karşısında ancak grup ya da kamusal faydayı maksimize etmeyi seçmeye eğilimli bir birey gereklidir. Ama rasyonel olduğu sürece bunun olanağı yoktur. Kısaca ister insan doğası gereği 'insan akıllı hayvandır' tanımı uyarınca, ister modernin rasyonel çıkar tanımı uyarınca davranıldığı sürece kamusal yararın üretimine katılmak rasyonel değildir. O halde diyebiliriz ki, yabancılaşmanın aşılmadığı tersine derinleşerek yozlaşma boyutuna ulaştığı bir uğrakta, rasyonel-çıkarıcı bireylerin tatminine dayanan liberal bir *toplum ve politika* tahayyülü mutlak bir

10 Bu konuda A. Buchanan birey -grup fayda maksimizatörü adını verdiği bir matriks kullanmaktadır. Burada bu matriksin ilk tercih karesine analogi kurmaktayız, matriksin irdelediği devrimci eyleme katılımın motivatorleri bağlamındaki tartışması için bkz; 7. no'lu not '*Marksizm and Liberalism*', ss. 127-145

açmazdır. O zaman basit bir akıl yürütmeye kamusal yararı (genelde demokratik toplumu) üretmenin akılsal eyleme değil, akıl dışı eyleme dayandığını söylememiz gerekecek. Yani eylemin güdüleyici saikleri ‘inanç, ya da kanaat’ gibi akıldışı bir alanda (değer alanında) aranacaktır. Nitekim günümüzde dinlerin ve milliyetçiliklerin yükselişi bunun bir göstergesidir. Rasyonel egemen olduğunda herkes kendi çıkarını maksimize edeceği için toplum imkânsız olmakta, değerler egemen olduğunda da göreceliğin kaosu nedeniyle yine toplum imkânsız olmaktadır. Bu açmazdan nasıl çıkılacaktır? Eylemin ilkesi ne olacaktır? Yargı nasıl mümkündür? Her halükarda gelinen yerin kadim Atina’nın içine düştüğü ve çözemediği temel çelişkinin aynen tekrarlandığı bir yer olduğu görülmelidir.

Gelenek bugün referans olma özelliğini her anlamda kaybetmiştir. Bu yüzden eskiden ulus modeli içinde yer alan modernler bugün bu görecelik açmazının, başka deyişle (kültür, kimlik, din, ırk, cinsiyet vb. saiklere dayalı) parçalanmanın evrensel bir topluluk idealine başvurmak yoluyla aşılabileceğini iddia etmektedirler. Bu modern iddia, Kant’ın ve kısmen Weber’in referans oldukları bir zeminde, J.Rawls, J.Habermas, R.Nozick vb. çağdaş liberal düşünürlerin, adaleti uluslararası hukuk ve buna ilişkin prosedürel çözümlere indirgedikleri bir pozisyonudur. Politika sonrası anglo-sakson Kültürel Çalışmalar ideolojisinin tamamen politik olan bu pozisyonun partizanları bugün bilindiği üzere ‘global elit’ formatlı zümre ya da zümrelerdir. Bu tipolojiden ülkemizin payına da bir tür medya ve üniversitelerde yoğunlaşmış liberal bir elit zümrenin düştüğü gözlenmektedir.

Hannah Arendt, ‘Kant’ın siyaset felsefesi üzerine notlar’ adlı makalesinde¹¹ Kant’ın Fransız devrimi hakkındaki tutumunu irdelerken, onun bu devrime sadece gelecek kuşaklar için taşıdığı anlamın yarattığı önem nedeniyle bir sempati beslediğine değinir. Kant’ın eyleme olan uzaklığı, eylemin taraflı olduğu ve bu yüzden özerk olmadığı gerekçesine dayanır. O yüzden esas olan eylem değil o eylem hakkında izleyicinin verdiği yargıdır. Fransız devrimini gelecek kuşaklar için dünya çapında bir olaya çeviren ve insanlığa bir umut olarak sunan izleyicinin yargısıdır. Devrimi yapan eyleyicinin eylemi değil. “Üstelik Kant, bunu sonuçlarını coşkuya varan bir memnuniyetle onayladığı bir eylemi kınayarak yapmaktadır.”(s. 348) Aynı şekilde, Alain Badiou da, Kant’ın bu *Olayı* adlandırmadaki memnuniyetinin, bu olayın faillerine duyduğu nefretle el ele gittiğinden söz eder.¹² Burada diyor Arendt, açıkça görülen, eylemde bulunmanın ilkesi ile yargıda bulunmanın ilkesi arasındaki çatışmadır. Başka deyişle ahlakla politika arasındaki çatışma. Benim burada anlamak istediğim tam da bu çatışmada açık olan eylemin ve politikanın kategorik buyruğa (adlandırılmaya) boyun eğişinin

11 Hannah Arendt, ‘Kant’ın siyaset felsefesi üzerine notlar’, *Cogito*, s. 41-2, ss. 340-380

12 Alain Badiou, *Felsefe için Manifesto*, çev. Nilgün Tatal-Hakkı Hünler, Ara-lık yay. 2005.

koşullarıdır. Bu adlandırmanın (ahlak buyruğunun) nasıl olup da kötülüğün bilimsel ölçüsü (ratio cognoscendi) haline geldiğini anlamaya çalışmaktır. Bunu anlamakla günümüz elit despotizminin ve medya terörünün anlaşılmasının bire bir örtüşüğünü düşünüyorum.

Şimdi izleyicinin bakışı derken ne anlamalıyız? Kant'ın beğeni öğretisinde bu öncelikle düşünücüdür (reflective). Eylem tikeldir ve henüz kavramı olmayandır, yargı tikellerden giderek oluşacaktır. Ne ki buradaki yargı izleyicinin yargısı olduğu için, ne deneyin verisi ne de buyruk yargısı değil estetik yargıdır. Ve estetik yargı (beğeni yargısı) sadece ahlaka hazırlayıcıdır. Güzel, iyi idesinin sembolüdür ve beğeni ahlaka gönderir. Burada ima mantığı tümüyle hakimdir. Demek ki beğeniden yargıya geçişi sadece ima mantığı anlaşılır kılabilir. Beğeni yargısının dile gelme koşulu imadır. Fakat dilegelenin (yargının) kanıtı ima değildir, onaydır; aydınların (kamuoyunun) onayı. Kant'da hayalgücünün en temel etkinliği zihnin genişlemesini sağlamasıdır. Zihin, başkalarının bakış açılarını hesaba katarak (sayarak) genişler. Zihin, başkalarının bakışlarını hesaba katmakla (saymakla), onlar gibi düşünmez, sadece kendi önyargılarından kurtulur ve kendi 'genel bakış açısını' oluşturur, genişleme de budur. Genişleme, tarafsızlığın, nesnelliğin¹³ teminatıdır. Bu genişleme izleyiciye eylemin dünyası karşısında geri çekileceği, yukardan yargıda bulunacağı bir konum bir statü bahşeder. Bu statü çok bildik bir statüdür. Antik bilgenin statüsü olduğu kadar Weber'in yorumlama etkinliğinin de statüsüdür. O halde eylemin olay olarak adlandırılması, hem eylemin hem de eylemcilerin kendi eylemlerini adlandırmalarının –kendi eylemlerine atfettikleri tüm anlamların- izleyicinin genel bakışı altında evrenselliğe kavuşturulmasıdır. Çünkü izleyici burada kendi değil başkalarının bakış açılarıyla (genişlemeyle) özdeşleşerek böyle bir ayrıcalık kazanmıştır. Kant için başkalarının bakış açıları izleyicinin kendi öznelliğinde nesnelleşir. Bu tam da, insanın tüm tasarımlarının tamalgının aşkınsal birliği altında, bir birliğe ve nesnelliğe kavuşmasına paralel bir nesnelleşmesidir. Kant burada 'ben düşünüyorum'daki 'ben'e (Batı adlı öznelliğe) atıf yapmakta, nesnelliğin kanıtı olarak bu öznelliği kullanmaktadır. Aynı şey burada da tekrarlanmaktadır fakat küçük bir farkla. Tamalgının aşkınsal birliğini sağlayan 'ben düşünüyorum'daki 'ben' burada 'kamuoyu ya da ortak duyu'dur. Çünkü özne yargının (beğeni yargısının) evrensel geçerliliğe kavuşması bir onay gereğiyle koşulludur. Kant'ın ortak duyu adını verdiği bu norm, yargının yasalılığının koşuludur. Demek ki özne yargının nesnellik kazanmasının koşulu böyle bir normun (normu paylaşanların) onayını gerektirmesidir. Kant için, politikanın ve eylemin yasaya uygun olup olmadığının ölçüsü 'kamuoyuna açıklık'tır. Kamuoyu burada, 'okumuşlar' zümresidir. Şimdi iki şey, birincisi

13 A.Badlou, bu genişleme paradigması ile ilgili olarak, türeyimsel usul (generic procedure) temelinde bambaşka bir perspektif sunarak, gelinen yerin nesnellik değil boşluk olduğunu kanıtlar. Bkz. 'Felsefe için Manifesto'.

kamuoyu, eylemcilerin (yani halkın) dışlanması ile oluşan okumuşlar zümresi anlamında bir kamuoyudur. Arendt, Kant'ın bu kamuoyunu 'oylarının ağırlığıyla değil görüşlerinin ağırlığıyla' önemli olan zevat olarak tanımladığını aktarıyor. Demek ki kamuoyu hem ortak duyunun ikâmetgahıdır hem de aktörleri olan bir alandır. Bu aktörler bir yandan izleyicinin genel bakış açısının taşıyıcılarıdır bir yandan da kendileri bir aktördür. Çünkü 'ortak duyu' eğer vahiy değilse bir aktör dolayımı ile kamuoyunda ikamet eder (ki vahiyde bile bir peygamber dolayımı vardır). Yalnız burada aktörün durumunu izleyiciyle özdeşlemek tam doğru değil. Çünkü izleyici bir kişi değil bir komum, bir yerdir. Aktör, *izleyici olarak* yargı verir, *aktör olarak değil*. Ne demek bu? Kant, antiklerdeki gibi tekil bir kişinin 'doks'a'dan ayrılmasından söz etmiyor, izleyici dediğimiz zaman, anlaşılması gereken, bir bakışın genelliği, kavramsal bir üstten bakış, çokluktan geri çekilerek süreci olabildiğince bütünlüğü içinde, evrenseli 'görmek', izleyicinin bakış açısı budur. (Burada, Kant'ın elitizmi hem kutsadığı, hem de kutsallaştırdığı görülmemelidir) İzleyicinin bakışı, yargısı vesaire bütün bunlar 'kavramsal' faaliyetin kendisidir. Evrensel değerler bu faaliyetin çıktılarıdır. O zaman izleyici bu anlamda kavramsal bir figürdür. Paradoksi burada böylesine genel bakış açısına yerleşmiş kavramsal bir figürün aynı zamanda bir aktör olduğunun hesaba katılmamasından kaynaklanır. İzleyici konumuna yerleşen kişi, kavramsal faaliyetin aktörü, kendi faaliyetinin dolayımıdır. İzleyici her ne kadar 'genel bakış açısı' olsa da, bu genel bakış açısında ikamet eden de sonuçta bir 'kişi'dir. 'kullandığı oyun değil görüşlerinin ağırlığı nedeniyle' önemli olan bir 'kişi'; aydın.

Şimdi, bu izleyici konumu her şeyden önce bir seçimdir. Ve ben her seçim eyleminin hem sosyolojik bir seçim hem de ideolojik, ahlaki vs. bir seçim olduğunda ısrar edeceğim. Her seçim bu ikili yapının somutlanma uğrağıdır. Yani bu okumuşlar kamuoyunun sadece evrenselin bakış açısını seçtiğinden, yargının sadece bu bakış açısından üretildiğini söylemek yetmez, aynı zamanda bu bakış açısının iletilebilirliğini sağlayan bir de sosyolojik bir yer seçmek gerekir. Prusya kralının ve sarayının 'etrafında' bir yer de olabilir bu, uluslar arası güç ve kuruluşların 'etrafında' bir yer de olabilir. Yani anlama etkinliğinin değerden bağımsızlığını iddia eden Weber'in bizzat kendi söylediklerinin dolayımı olması apaçık ve saydam bir gerçektir. O zaman eylemin ilkesini oluşturan kamuya açıklığın adresi olarak kamuoyu, bir yandan bizzat izleyici aktörün (ad koyma) eylemi ve öte yandan evrensel bakış açısının, yani izleyicinin kavramsal yeridir. Kısaca, bir izleyici aktör (ad koyma) eylemi bakımından değerler kümesine, kavramsal genelliği bakımından evrensel kesinliğe –nesnellığe- tabidir. Değer kümesi bakımından Dyzenhaus, liberallerin (konumuz özelinde izleyici aktörün) eleştiri altındayken, haklar temelinde onaylayıcı değer (value-affirming), fakat yönetim yanlısı

pozisyonlardayken yansız değer (neutral-value) arasında, yani somut gerçek ve soyut biçim arasında sürekli salındıklarını söyler.¹⁴ Dyzenhaus'ın, kibar bir dille 'minimal ahlak' olarak adlandırdığı bu durum, günümüz liberal elit zümreleri açısından giderek olağanlaşmış ve halk tarafından da kanıksanacak derecede anlaşılabilirlik kazanmış olan çifte standartçı, ikiyüzlülük ahlakıdır. AB ilişkilerinde bu çifte standartçı ahlakın yüzlerce versiyonunu bugüne dek izledik. Şimdi bu tahrip kalıbı minimal ahlakıyla izleyici elit, bir yandan yukardan izlemekte ve tikelin göremediğini görmekte! ve bu yüzden de sürece ve genele dair evrensel bir yargı üretmekte. Ama öte yandan bunu 'görüşlerinin ağırlığı olan' tikel bir kişi olarak yapmaktadır. O zaman ortak duyu, izleyici aktörün yargısının mı onaydır, tikel bir kişi olarak yaptığı seçimin mi (özelliklerinin ya da değerinin mi)? Başka deyişle yargının onay beklentisi yargıyı verenin seçiminin (değerinin) onaylanmasıyla örtüşmüştür ve aradaki ayrım belirsizleşmiştir. Yargı, izleyici elitin, aracılığıyla kendini var etmesinin bir işlevi haline gelmiştir. Ama bunun karşılığında ödediği bedel de yargı nesneleri (tikeller ya da eylemler) arasından sadece ortak duyu tarafından onaylanacak fenomenleri seçmek zorunda kalması, bunu kabullenmesidir. Peki geriye kalan tikeller ya da eylemler? Onlar boşluktur. Aynen ormandaki aslan için denizdeki balinanın boşluk olması gibi. Çağımızın, Batıdaki 'yabancılar' figüründen tutun, varoşlardaki çıkıntı kalabalıklarına ya da vatandaşlıktan müşteriliğe tehcir edilen atık kitlelerine dek 'dışlama' olgusunu anlamının temelinde bu vardır. Tam da bu nokta, gerek A. Negri'nin gerekse A. Badiou'nun 'çokluk' bildirimlerinin, ancak Kant'ın 'beğeni öğretisi' ve izleyici elit nosyonunun yerinden edilmesiyle apaçıklık kazandığı noktadır.

Ortak duyu normunu Kant'ın zaman anlayışı dışında düşünmek mümkün değildir.. İzleyicinin kavramsal alanında tikelin değeri olamaz. Bu genel bakış açısı sadece evrensel olana değer biçer. Orada ancak evrensel bir yargı üretilebilir. Öyleyse Kant'ın zaman algısı sadece evrensel değeri ortaya koyan bir zaman anlayışıdır. Yani tikeli kat eden, doğrusal ve sonsuza ilerleyen bir zaman algısı. İzleyici ancak böyle bir konumda evrensel olabilir. Dolayısıyla evrensel değerlerin iletilebilirliği ile zaman anlayışı örtüşmek durumundadır. Örtüşür de, umudun fenomen olmasının gizi bu örtüşmededir. Öte yandan evrensel değerlerin iletilebilirliği son derece basit bir işleyişe sahiptir. Örneğin özgürlük böyle evrensel bir değerdir. Ya da eşitlik. Şimdi bu konumda evrensel bir değer olarak değer karşılığının seçilmesi imkansızdır. Hiç kimse bir değer olarak özgürlüksüzlüğe ya da eşitsizliğe alenen bağlanamaz. Bunlar boş kavramlar olarak işlev görürler ve bu halleriyle de sadece umut ve beklenti nesnesidirler. Agnes Heller bu saptamayı şöyle yapıyor: "Evrensel değerler, kavramlaştırılmaları uğrağında, başlıca istek-heves nesneleri

14 akt. John P. McCormick, Carl Schmit's Critique of liberalism, Cambridge University Pres, 1999, s.307. dipnot.18

haline gelirler. Kant'ın felsefesinin ve Fransız devriminin anlamı budur. Özgürlük düşüncesi, özellikle özgürleşme uğraşında hala istek ve hevesleri tetiklemektedir. Fakat modernitenin sağlam bir politik biçim (şu ya da bu demokrasi biçimi) kazandığı ve bunun garantilerine kavuştuğu yerde, heves-istek geri çekilir ve evrensel değerlerin somutlaşması işi havaya uçar.”¹⁵ Kant'ın dünya vatandaşlığı iyi bir örnektir. Bu nosyon herhangi bir vatandaşlığı hak ve yükümlülükleri ile sınırlandığı zaman ortadan kalkar, o sadece dünya izleyicisi olarak dünya vatandaşıdır. Evrensellik talebi de aynı şekilde kavramsal düzeyde bir gelecek beklentisini, mutlu bir yarın umudunu tetikler. Fakat ne zaman bu evrensel değer bir biçim kazanır, uygulamaya geçer, işte o anda kavramsal düzeydeki evrensellik umudu geri çekilir ve o eylem hakkında bir yargı olmaktan çıkar. Çünkü bu fenomen ödevini yerine getirmiş yasaya boyun eğişi sağlamıştır. Bunun pratikte kazandığı biçim onun ilgi alanı dışındadır. Dolayısıyla bu umut fenomeninin ödevi, sürekli ilerleme yani zaman algısının ve yasanın hükmünü hakim kılmaktan ibarettir. O her cisimlenişten sonra, kendi ödevine, sürekli bir umut ideolojisi olarak 'varlığına' geri döner. O bu umudun (günümüzde konsensusun) sürekliliğinin teminatıdır. “Bu durumda sözü edilen ödev “sürekli ilerlemeyi mümkün kılacak şekilde gelecek kuşakları etkileme” ödevidir (böylece ilerleme mümkün olmalıdır) ve Kant bu varsayım, “yani güzel günlerin geleceği umudu” olmadan, hiçbir eylemin mümkün olamayacağını, çünkü yalnızca bu umudun “doğru düşünen insanları, herkesin iyiliği için çalışmaya” yönlendirdiğini öne sürer” (H.Arendt, a.g.e. s. 351) Günümüzde de konsensus olmadan hiçbir eylemin mümkün olmayacağı açık bir ortak duygudur.

Şimdi, bizi kat edip geçen, geriye dönüp bakmak üzere duracak tek bir anı olmayan sonsuzluğa akan zaman fikrini, yaydan çıkmış bir okun havada sonsuza dek durmadan ilerleyişi ile benzeş kılabiliriz. Bu ok örneğinde olmayan tek şey 'durmak' nosyonudur. Ya da sonlu olanı, fani olanı tahayyül etmenin imkânsızlığıdır, (ronik olan böyle bir düşüncenin bugün gelinen noktada her şeyin sonunu ilan etmiş olmasıdır). Şimdi, sonlu zamana çevrimsel der ve örneğin 'bumerang'la benzeş kılırsak elimizde iki zaman figürü geçer, 'ok' ve 'bumerang'; sonsuz ve sonlu. Sonluluk eylemin ilkesidir, sonsuzluk izleyicinin. Eylemin sonlu oluşu bir son, bir bitim, ereğin gerçekleşmesi demektir. Eylemin ya da öykünün sonu fikri, şeyin kendi varlığının amacını bitirmesi, kendi gücünün sonuna ulaşması olarak sondur. Ve işte bu yüzdendir ki, eylemin zamanı bumerangla benzeştir. Bumerangın sınır kavramı olmadan düşünülemeyeceği açıktır. 'Ok'da ise olmayan tek şey sınır kavramıdır. Dolayısıyla bumerangın sonlu çevrimlerinde durma anları,

15 Deconstruction and the possibility of Justice, Ed. D.Cornell, Routledge, London, 1992, in, Agnes Heller, 'Rights, Modernity, Democracy' p. 353.

durup geriye bakma anları dolayısıyla da yargının tarihselliği söz konusudur. O helde açıktır ki yargının tarihin heterojen (türdeş olmayan) bir ontolojik zeminde fili sürekliliği olarak kabulüne dayanması ile, sonsuzluk olarak durmaksızın ilerlemeye dayanması arasında antagonist bir zıtlık vardır. Sonsuz akış yani sürekli ilerleme halinde havada asılı bir okun bir an olsun bile durma anı, durup geriye bakma anı yani eylemin değeri ve adalet için bir durma anı yoktur. Oysa bumerangdaki çevrim bir çemberdir ve çemberler kesişirler. Her kesişme noktası iletişimin ve adaletin (ve karşılıklı tanıma ve saygının yani eşitliğin) yeridir, uğrağıdır. Oysa sonsuza akan havada asılı okun başka bir şeyle kesişme olanağı yoktur. O yalıtık bir bireydir. Buna rağmen, örneğin bu salonda yüzlerce bumerang var ve Kant diyor ki bu bumerangların kesişme noktaları kötülüktür. Aynen şöyle diyor; “çünkü tam da bireysel eğilimler arasındaki çatışma, ki bu tüm kötülüklerin kaynağıdır, akla onları yönetmesi için özgür bir güç verir; böylece akıl kendi kendini yıkan kötülüğü değil, bir kez kurulduktan sonra kendini koruyan iyiliğe egemenlik tanır” (Akt. Arendt. S.351). Bu Hobbes’un argümanıdır ‘insan insanın kurdudur’ neden? doğası böyle..Ve kötülük orada, eylemde, insanlar arası ilişkilerde olduğu için, kategorik buyruk, buyruktur. Neden öneri, tavsiye, teşvik değil de buyruk. Çünkü insani eylem kötülüktür. Hatırlanırsa özgürlük kategorik buyruğun bilişsel ölçüsüydü (ratio cognoscendi), buyruk da özgürlüğün varlık ölçüsüydü (ratio essendi). Şimdi bu noktada “buyruk, kötülüğün bilişsel ölçüsüdür (ratio cognoscendi). ... kant’ın ahlak yasası, “salt buyruk olarak ortaya çıkar. ... O yasalara uyma anlamında, meşru olarak eyle, emridir. O eylemin maksiminin (düsturunun), yasanın, bir yasalı edim keşfetmiş olmasını, emreder”¹⁶ İzleyicinin yargısal etkinliği olarak aydınlar* kamuoyunun (medyanın) biricik işlevi bugün, sadece itaatın özgürlüğünü sağlamaktır.

Not: Metin içinde ‘izleyici aktör’ ya da ‘aydınlar’ olarak yapılan göndermelerin, antik dönemdeki ‘solistlere’ ya da Kant’ın ‘okumuşlar zümresi’ne atfen, günümüz liberal aydınlarına ve medya uzmanlarına yönelik bir gönderme olduğu sanırım açıktır.

16 Jean-Luc Nancy, *A Finite thinking*, Stanford University Pres, 2003, s. 138

Toplumsal Olaylarda Özgürlüğün İşlevi

Vehbi Hacıkadıroğlu¹

Toplumsal yaşamda insanlar arasındaki ilişkilerin bir düzene sokulabilmesi için insanların, davranışlarından sorumlu tutulabilmeleri gerekir. İnsanların davranışlarından sorumlu tutulabilmeleri için de onların özgür olduklarının kabul edilmesi gerekir. Böylece her şeyden önce özgürlüğün ne olduğunu, onun nasıl kazanılıp nasıl yitirildiğini araştırmamız gerekiyor.

Genel olarak insan özgürlüğü bakımından ortada bir sorun yokmuş gibi görünür. Gerçekten en az 200 yıldan beri değişik kurumlarca insan hakları konusunda yayımlanmış olan bildirgelerde “İnsan özgür doğar” denmekte, böylece insanın salt insan olması yüzünden özgür olduğu kabul edilmektedir. Üstelik bu görüş yalnızca politik ağırlıklı bildirgelerde ortaya atılmakla da kalmamış, bir çok ünlü filozof da aynı görüşü ileri sürmüştür. Sözgelişi J.J. Rousseau “insan özgür doğar fakat her yerde zincirler içindedir” derken Kant da insanın düşünsel yönüyle nedensellikte bağlı olmadığını ve bu yönüyle özgür olduğunu öne sürmüştür.

Böyle bir insan özgürlüğü kavramının dinlerden arındığı söylenebilir. Gerçekten Hristiyanlık ve İslamlık gibi yaygın dinlere göre Tanrı insanlara kimi davranışları yasaklamıştır. Bu yasaklara uymayanların cezalandırılacağı bildirilmiştir. Böylece, günah işleyen bir kimse ceza tehdidine karşı “Ne yaptıysa Tanrının yönetimi altında yaptığımı göre niçin cezaya çarptırılıyorum?” diyebilir. Bunu söyleyen kişiye “Tanrı insanlara özgür istenç vermiştir, sen de insan olduğuna göre özgürsün ve yaptıklarından sorumlusun” denecektir. Böylece insanı Tanrının insanı özel olarak yarattığına inanıldığı dönemlerde insan özgürlüğü konusu bir sorun oluşturmuyordu.

Ancak Darwin’in evrimsel gelişme kuramını ortaya atışından sonra durumun değişmesi gerekirdi. Gerçekte evrimsel gelişme bilimin konusu olduğuna göre insan özgürlüğünün nasıl ortaya çıktığı konusunu da bilimin açıklaması gerekirdi. Oysa deneyin verdiklerinin dışında hiçbir bilgiyi kabul etmek istemeyen bilimciler özgürlük konusunu ele almaktan kaçınmaktadırlar. Çünkü insanlar üzerinde deneyler yapmak, gerek konunun özelliği gerekse etik akımından olanaksızdır.

Bu yüzden günümüzde bile hangi felsefe sözlüğüne bakarsak bakalım, özgürlüğün insanın doğal durumu olduğunun ve ancak dış baskılarla kısılp yok edilebileceğinin ileri sürüldüğünü görürüz. Oysa bir yandan da hukuk alanındaki uygulamalarımız insanın doğuştan özgürlüğünü kabul edemediğimizi gösteriyor. Gerçekten, belli yaştan daha küçük insanların ya da bir takım boş inançlarla yetişmiş kimselerin suç işlemele-ri durumunda cezalarını hafifletmek, insanlardan bir bölümünün yeterice sorumlu ya da yeterince özgür olmadığını kabul ettiğimizi göstermez mi? Öyleyse yine de bilimsel düşünceden ayrılmadan özgürlük konusuna bir açıklık getirmek gerekiyor.

Descartes hayvan davranışlarının dış etkilere tepki göstermekle sınırlı kaldığını öne sürmüştü. Bunu bilim de kabul etmektedir. Buna karşı insanların dış etkiler karşısın-da duruma göre değişen tepkiler gösterdiğini hem kendi deneyimlerimizden hem de başka insanlar üzerindeki gözlemlerimizden biliriz. İşte insan özgürlüğü bu değişik tepkilerde kendini gösterir. Demek ki bu değişik tepkilerin nasıl ortaya çıktığını araştırmamız gerekiyor.

İnsanın dış etkiler karşısındaki davranışı, nasıl davrandığında nasıl bir sonuç elde edeceğini bilmesine bağlıdır. Yani insan her durumda, bildiği değişik davranışlardan hangisini uygun görüyorsa onu seçmekte özgürdür. Demek ki her konudaki özgürlük o konudaki bilgi düzeyindedir. İnsan doğuştan bilgili olamayacağına göre salt insanlığın özgürlükle birlikte gitmesi gibi bir durum söz konusu olamaz.

Öte yandan bilgi ancak toplum içinde kazanılabildiğine göre, bebekliğinde toplum dışına düşmüş ve bir hayvan tarafından beslenip büyütülüş bir insanda ne de özgür olabilir. Böylece, özgürlüğün toplumsal yaşamla kısıldığı, her insanın özgürlüğünün toplum içindeki başka insanların özgürlüğüyle sınırlı olduğu türünden görüşlerin de bir değer taşımadığı söylenebilir. Gerçekte toplumdaki her gelişme o toplumu oluşturan bireylerin bilgisini ve özgürlüğünü artıracaktır. Doğal olarak topludaki bireylerin bilgi ve özgürlüğünün artması da o toplumun gelişmesini sağlayacaktır.

Ancak bilgi artışından söz ederken bilginin iki türünün bulunduğu da unutulmaması gerekir. Bu iki türden biri teknik bilgi, öteki de “sosyal bilgi” adını verebileceğimiz insan bilgisidir. 17. yüzyıldan başlayarak bilginin ancak deneyle elde edilebileceğinin anlaşılmasıyla insanlığın teknik bilgisi görülmemiş bir hızla artmaya başlamış ve insanlık tarihine bakışla çok kısa bir süre içinde dünyaya egemen olma hatta dünya dışına taşma düzeyine ulaşılmıştır. Ancak insanın düşünsel yönüyle ilgili konularda deneyden yararlanma olanağı bulunmadığından bu tür bilgi hemen hemen yerinde saymıştır.

Gerçekte teknik bilgi artışı insanlık bilgisinin de artışında etkili olmuşsa da buradaki artışın önemsizliği insanlığın günümüzdeki durumundan anlaşılabilir. Bu bilginin öğretilmesindeki güçlük, onu öğretecek olanların konuyu bütün genişliği ve derinliğiyle bilmesindeki güçlükten gelir. Bu öğreticilerin “insan insanın kurdudur” ya

da “tam özgürlük tek başına yaşayan insanın özelliğidir” türünden, çok eskiden beri süregelen yanlış görüşlerden kendilerini kurtarmaları gerekir. Ondan sonra da sosyal bilgileri teknik bilgilerde olduğu gibi yalnızca ilgili kişilere öğretmenin yeterli olmadığı bilinecektir. Çünkü insanın ne olduğunun bilgisinin, ilişkilerin düzene konmasında yararlı olabilmesi için onu toplumun bütün üyelerinin bilmesi gerekir.

Üstelik sosyal bilgileri öğretenler ne kadar bilgili ve bildiklerini öğretmekte ne kadar ustalıkla olurlarsa olsunlar bu, insanların bu bilgileri benimseyip ona göre davranmalarını sağlamak bakımından yeterli olamaz. Bu yönden yeterlik için o bilgileri öğrenmesi istenen insanların yaşam biçimlerinin o bilgilere uygun olmasa bile, böyle bir uyuma götürecek düzeltmelerin yapılması gerekir.

Bunun anlamı şudur: Sabahtan akşama kadar namusuyla çalışıp yine de ailesini zor geçindiren bir babanın çocuğuna, yaşamda başarılı olmak için dürüst olmak ve çok çalışmak gerektiği biçimindeki bir bilgi öğretilemez. Çocuk babasının tembel olduğu ve dürüst olmadığı anlamına gelen böyle bir bilgiyi ezberlese bile onu öğrenmiş sayılmaz.

Böylece özgürlüğün insanın yapısında bulunmayıp bilgi aracılığıyla kazanıldığının kabul edilmesiyle insan kavramının yepyeni bir anlam kazandığını saptamış oluyoruz. İnsanlık, ona koşut olarak da özgürlük bilgiyle başlamış ve bilginin artışıyla birlikte gelişmektedir. Tıpkı teknik gelişmenin bilginin deneyle kazanıldığının öğrenilmesiyle baş döndürücü bir hız kazanması gibi, sosyal gelişme de insanlığın ve özgürlüğün bilgi ürünü olduğunun uygulamaya konmayla hız kazanacaktır.

İnsanlığın teknik gelişmesinin gelecekte hangi boyutlara ulaşacağını önceden görmek olanaksız olduğu gibi sosyal gelişmenin yani insanlar arasındaki ilişkinin nasıl bir yön izleyeceğini de önceden görmek olanaksızdır. Ancak bu gelişme hızlanmasının önce hukuk alanından başlayacağını duraksamadan söyleyebiliriz. Çünkü günümüzde bu alandaki suç ve ceza sistemi tümüyle sağduyuya aykırı bir durumdadır. Cezanın sorumlulukla, sorumluluğun özgürlükle, hatta yerine göre özgürlüğün de bilgi düzeyiyle belirlendiği kabul edilmekte, fakat belli bir yaşı geçmiş olanların da bilgi düzeyi bakımından çok değişik durumda bulunabileceği unutulmaktadır.

Öte yandan bilinin eğitim öğretimle kazanıldığı bilinmektedir. Toplum üyelerinin eğitim ve öğretim işi de yöneticilerin görevidir. Bu urumda yeterince eğitim görmeyenlerin suç işlediklerinde eğitim görmüşler gibi cezaya çarptırılması büyük bir haksızlıktır. Böylece toplumu yönetenler kendi kusurlarını bilgi yönünden geride kalmış insanlara yüklemiş oluyorlar. Doğal olarak bu durumun bilincine varılmasıyla belli bir yaşın altındaki bütün toplum üyelerinin aynı bilgi düzeyinde bulunmasını sağlayacak bir eğitim seferberliğinin başlaması gerekecektir.

Fakat her şeyden önce toplumlarda öğretici durumda bulunan insanların konuyu iyi bilmeleri gerekir. Bu konuyu iyi bilmenin başta gelen koşulu da insanın salt insan

oluşu yüzünden özgür olduğu biçimindeki usa sığmaz yanlışlıktan kurtulmak, insanın bilgisiyle özgürleştiğini duraksamadan kabul etmektir. Bu sorunlar çözüldükçe toplumlar gelişecek ve insanın sosyal düzeyi de, tıpkı teknik düzeyi gibi, bugünden düşünülmesi olanaksız olan bir düzeye ulaşacaktır.

Liberal Siyasal Teoride Farklılık Siyaseti

Erol Kuyurtar¹

İnsanların hem bireysel hem de kolektif düzeyde farklı yaşam biçimlerine, bu yaşam biçimlerine yön veren farklı ilkelere veya değerlere öteden beri sahip oldukları ve sahip olmaya da devam ettikleri insanlık durumunun çok açık bir gerçekliğidir. Yine tarihsel olarak farklı disiplinlerden veya geleneklerden gelen düşünürler, söz konusu farklılıkların nedenlerini anlamaya çalışıp, vardıkları sonuçlara göre, bu farklılıkların nasıl algılanması *gerektiğine* ilişkin görüşlerini formüle etmişlerdir. Bizim de bu bildiride ele alacağımız soru, liberal siyasal teorinin kültürel ve dinsel farklılığa ilişkin sergilediği yaklaşım üzerinden, bu farklılıkların nasıl algılanması gerektiğini tartışmak olacak. Daha açık bir ifadeyle, son yıllarda siyaset teorisyenlerinin ilgi odağı olan ‘farklılık siyaseti’, ‘tanınma politikası’ gibi kavramlarla ifade ettikleri farklı kültürel ve dinsel kimliklerin, kamusal alanda kurumsal olarak kabul edilmesi gerektiği iddiasının, ahlaksal ve siyasal ontolojisini *bireysel esenlik* üzerine inşa eden liberal kuram tarafından nasıl algılandığını ele alıp, bunun kısa bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Bunu yaparken, tarihsel kökenleri bakımından bazen reformasyon ve aydınlanma liberalizmi olarak da adlandırılan iki liberal yaklaşımdan söz edeceğiz. Bu her iki liberal teorinin, bireyleri ahlaksal ve siyasal yaşamın temel ögesi saymaları bakımından birbiriyle örtüşen bazı yönleri olmakla beraber, *evrenselci* ve *yerelci* olma gibi bazı ayırt edici argümanlarının bizi oldukça farklı siyasal ve ahlaksal zeminlere götürdüğünü, bunun da, farklılık siyaseti söz konusu olduğunda bir o kadar farklı sonuçlarının olduğunu göstermeye çalışacağız.

Şimdi bu iki görüşü sırasıyla ele alalım. Aydınlanma liberalizmi olarak da adlandırılan ve tarihsel arka planı Immanuel Kant’ın otonomi anlayışına dayanan bireysel otonomi merkezli liberal yaklaşım, kültürel çeşitliliğin siyasal düzeyde tanınması söz konusu olduğunda, ilgili kültürlerden, bireylerine kendi farklı yaşam anlayışlarını oluşturabilmelerini ve bu anlayışlar doğrultusunda bir yaşamı sürdürebilmelerini mümkün kılan bir anlayışa sahip olmalarını talep eder. Başka bir deyişle, bu yaklaşıma göre liberal siyasal teori, farklılıkların kendilerini siyasal alanda ifade edebilmelerini onaylayacak bir içeriğe sahip olmalıdır. Ancak bu onaylama koşulsuz değildir.

Her grup onu oluşturan bireylerinin kendi yaşam anlayışlarını oluşturup bu anlayışlar doğrultusunda yaşayabilmelerini sağlayan bireysel otonomilerini geliştirmesini sağlayabilecek bir anlayışa sahip olmalıdır. Her grup böyle bir anlayışa sahip olmalıdır, zira bireyin iyisi ve dolayısıyla esenliği kendi otonomisine dayalı bir yaşamı sürdürebilmesinde yatar.

Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri, John Rawls'a dayanarak görüşlerini formüle eden Will Kymlicka'dır. Kymlicka'nın liberal anlayışı üç temel argümana dayanır: Birincisi, iyi bir yaşam sürdürmek bireysel esenlik için zorunludur. İkincisi, bu yaşam "dışarıdan" değil, "içeriden", yani bireyin bizzat kendisinin oluşturduğu anlayışlar doğrultusunda yaşanmalıdır, çünkü kendisi için iyi bir yaşamın ne olabileceğini ancak ilgili bireyin kendisi bilebilir. Üçüncüsü, bireylerin iyi yaşama ilişkin kendi anlayışlarını oluşturmaları ve bu anlayış doğrultusunda bir yaşamı sürdürmeleri konusunda otorite olmaları, seçtikleri herhangi bir yaşam anlayışının iyi olduğu anlamına gelmez. Seçtikleri iyi yaşam anlayışı konusunda yanılabilirler. Dolayısıyla, nasıl yaşamaları gerektiğine ilişkin iyi anlayışlarını yeniden gözden geçirebilmeleri ve gerektiğinde değiştirebilmeliler.² İşte böylesi bir bireysel otonomi anlayışı, kolektif varlıkların bireylerine, grup pratiklerini ve değerlerini sorgulama, değiştirme ve terk etme imkanını vermesini gerektirir. O halde, farklılıkların siyasal kabulü, ilgili kolektivitelerin bireylerine otonomilerine dayalı bir yaşamı sunup sunmamalarına bağlı olacağına göre, bireylerinin otonomisini tesis etmesini ve geliştirmesini sağlayabilecek kolektiviteler ancak siyasal kabul görebilir.

Liberalizmin siyasal ve ahlaksal ontolojisini bireysel esenlik üzerine inşa ettiğini kabul ettiğimizde bu görüşün hakiki olarak liberal olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu görüş, bireyleri otonom varlıklar kılan değişmez ve evrensel bir rasyonel doğaya sahip olduklarını ileri sürerek belli bir ölçütü liberal olmayan gruplardan talep etmesi bakımından problemlidir. Problemlidir çünkü liberal olmayan gruplardan talep ettiği, aslında liberal anlamda bireysel otonomidir. Liberal anlamda bireysel otonomiye söz konusu gruplardan talep etmenin problemlidir ileri sürmek, bu gruplardan bireysel esenliği talep etmenin de problemlidir ileri sürmek anlamına gelmez. Gerçekten de bireysel esenlik siyasal teorinin merkezi değerlerinden biri olmalıdır, ama bireysel esenliği liberal anlamda otonominin kullanımıyla doğrudan ilişkilendirmek hem liberalizmin de diğer teoriler gibi kültürel ve tarihsel özgüllüğünün olduğu gerçeğini yadsımak, hem de farklı kültürlerin iyi yaşamı farklı şekillerde tanımlayabileceği olgusunu görmezden gelmek anlamına gelir, ve dolayısıyla bu yadsımlar üzerine inşa edilebilecek siyasetin de aslında farklılığı onaylamak yerine, farklı kolektiviteleri tek tipleştirici bir siyasal anlayışın kabulüne bizi sürüklemesi kaçınılmaz olur.

Oysa her kültürün, kendine özgü bir bireysel gelişme ve serpilme anlayışına sahip

2 Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989, ss. 12-13 ve 163.

olduğunu, bireysel esenliği ve iyi yaşamı farklı biçimlerde tanımlayabileceğini, bireylerine diğer kültürlerden farklı kimlik ve anlam(lar) bağlamı sağladıklarını, ve yine her kültürde ilgili bireylerin yaşamlarına farklı tür ve derecelerde katkıda bulunan bir çok faktörün bulunduğunu, bu nedenle de hiçbir kültürün diğerine üstünlüğü olamayacağını kabul ettiğimizde, kültürel çeşitliliğin siyasal kabulünün sadece liberal anlamda bireysel seçim ve otonomi değerine bağlanamayacağını da kabul etmiş oluruz. Liberal bir bireysel otonomi anlayışında ısrar etmek ve onu kültürel ve dinsel farklılıkların siyasal kabulünün yegane koşulu olarak ileri sürmek, Chandran Kukathas'ın da dediği gibi, "açık bir biçimde ... [belli] bir toplumsal düzenin varlığını yeniden üretmesine veya devam ettirmesine yarayabilir, ama hoşgörüsüzlük ve ahlaki dogmatizm riskini içinde taşıması pahasına."³

Bu yüzden, farklılığı onaylama iddiasında bulunan liberal siyasal bir teorinin, böylesi bir ahlaki dogmatizmden kaçınması, evrenselci bir birey anlayışıyla kendisi arasına belli ve dikkatlice oluşturulmuş bir mesafe koymasını ve liberal olmayan iyi yaşam anlayışlarını onaylayıcı bir içeriğe sahip olmasını gerektirir. Liberal siyasal teorinin evrenselci bir birey anlayışıyla kendisi arasına belli bir mesafe koyması gerektiğini ileri sürmek, evrensel değerlerin olmadığını ileri sürmek değildir. Tersine, John Gray'ın belirttiği gibi, "liberal evrenselciler bazı değerlerin evrensel olduğu noktasında haklıdır. Ancak evrensel değerleri kendi özel idealleriyle özdeşleştirirken yanlışa düşerler."⁴ Ayrıca liberal siyasal teorinin, liberal olmayan iyi yaşam anlayışlarını onaylayıcı bir içeriğe sahip olması gerektiğini ileri sürmek, liberal düşüncenin kendi kendisiyle tutarlı olmasının da bir gereğidir. Daha açık bir ifadeyle, farklı kültürlerin kendi üyelerine farklı iyi yaşam anlayışları sunduğunu, liberallerin belli bir iyi yaşam anlayışına sahip olmakla birlikte bu iyi yaşam anlayışını empoze etmediğini, ve hiçbir değer yeniden değerlendirilmeye ve eleştiriye kapalı olmadığını kabul eden liberal düşüncenin kendi kendisiyle tutarlı olmasının da bir gereğidir.

Şimdi reformasyon liberalizmi olarak da adlandırılan, diğer liberal teorinin farklılık siyasetine ilişkin ileri sürdüğü temel argümanlara bakalım. Teorik düzeyde tarihsel arka planı John Locke'a dayanan hoşgörü merkezli bu yaklaşım, kültürel çeşitliliğin belli bir siyasal yansımasının olmaması, ilgili toplumun siyasetinin sadece bireysel hak ve özgürlükleri garantiye alan bir anlayışa sahip olması, farklı bireysel yaşam biçimlerini temsil eden farklı bireylerin yaptığı veya yapması gerektiği gibi, farklı kültürel ve dinsel yaşam biçimlerini temsil eden farklı grupların da birbirlerini *karşılıklı* tolere edebileceği bir siyasal alanın oluşturulması gerektiğini ileri sürer.

Hoşgörüyü bireysel otonomi koşuluna bağlayan otonomi merkezli liberal yaklaşımdan farklı olarak, buradaki merkezi ve *bağımsız* değer hoşgörüdür. Hoşgörü ilkesinin hem tarihsel olarak pratik bir zorunluluktan doğması ve dolayısıyla onun, eğer

3 Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 126.

4 John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, (çev.) Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi, 2003, s. 26.

bir erdem olarak görülecekse de, olağan dışı bir erdem olarak görülmesi gerektiği, hem de bizzat kavramın kendisinin doğasında bulunan güç ilişkisinden kaynaklanan problematikten dolayı onun siyasal bir tanımının üzerine inşa edilebileceği bir zemin olarak algılanmaması gerektiği iddialarından farklı olarak, buradaki hoşgörü ilkesi bir değer olarak demokratik yaşamın temel yapı taşlarından sayılır. Anna E. Galeotti'nin belirttiği gibi "liberal demokrasilerde ... siyasal muhalif demokratik yaşamın asli ve pozitif bir unsuru olarak tanınır," zira "liberal teori hoşgörüyü kültüre dine ve değerlere ilişkin uyumsuzluk ve çatışma bakımından algılar" ve bu konularda "tekbiçimcilik ne mümkün ne gerekli ne de istenilir bir şeydir."⁵

Böylesi bir anlayışta hoşgörü ilkesi yukarıda da belirttiğimiz gibi bağımsız bir değer olarak kabul edilir ve farklılığın değeri ile hoşgörü değeri arasında doğrudan bir bağıntı kurulur. Bu minvalde Chandran Kukathas hoşgörüyü değerli kılan araçsal ve kendinde değer olarak iki özelliğe vurgu yapar. Birinci olarak hoşgörü, "kanaatlerimizin güvenilirliğine veya doğruluğuna ilişkin herhangi bir belirsizlik ve şüphenin olması durumunda ... [yanlış olduğunu düşündüğümüz diğer inanç ve pratikleri] hoşgörmemizin nedenidir." Zira "yanlış olduğunu düşündüğümüz şeyi hoşgörmeye eğiliminde olmamız, yanılabilirliğimizi kabul etmektir." İşte bu bakımdan hoşgörü ilkesi, "yeterince zaman verildiğinde, doğru inançların yanlış inançlara baskın gelmesini sağlayan" araçsal bir değer olabilir.⁶ Ancak Kukathas'a göre hoşgörü ilkesindeki asıl nokta bu değil. Araçsal bir değerinin olmasının yanı sıra, "yargıya değer veren durum" olması bakımından hoşgörünün kendinde bir değer olduğunu Kukathas şu ifadelerle belirtir. "Hoşgörü aynı zamanda yargıya değer veren durum olmasından dolayı değerlidir. ... Gerek olguya gerekse de değere ilişkin kanaatlerimizin sağlamlığı ne kadar güçlü olursa olsun, onların [doğruluğuna] ilişkin her zaman şüpheler olmalıdır, çünkü [söz konusu kanaatlerimizin] doğruluğunu kanıtlayabilecek bir mekanizma veya metot yoktur."⁷ Dolayısıyla "iyi yaşama veya gereği gibi ahlaksal bir pratiğe ilişkin doğrunun ne olduğunu keşfetme yükümlülüğü, temel harcı (fundamental disposition) hoşgörü olan toplumsal bir düzeni gerektirir."⁸

Böylesi bir hoşgörü anlayışının temel siyasal projesi ise, hiçbir yaşam biçiminin tanımlanmış bir siyasal güç tarafından temsil edilmemesini sağlayan siyasal ve toplumsal bir alanın inşasını önermesidir. Bu proje özü itibarıyla birey merkezlidir kuşkusuz. Yani bireylerin tercih ettikleri farklı yaşam anlayışları doğrultusunda bir araya gelmeleri ve kendi oluşturdukları anlayışların diğer anlayışlar arasında sadece biri olduğunu, dolayısıyla liberal siyasal teorinin belli bir yaşam anlayışı ve bu anlayışı temsil edebilecek bir otorite veya siyasal güç üzerine inşa edilmemesi gerektiği ileri sürülür. Farklı bireysel yaşantılara verilen değer üzerine formüle edilen bu yaklaşım, farklı

5 Anna Ellsabetta Galeotti, *Tolerance as Recognition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, ss. 2 ve 5.

6 Kukathas, *The Liberal Archipelago*, s. 126.

7 Kukathas, A. g. e., ss. 126-127.

8 Kukathas, A. g. e., s. 134.

kolektivitelerin de bu minvalde algılanması gerektiğini ileri sürer. Buna göre siyasal otorite belli bir kolektif yaşama biçimini destekleyen veya reddeden bir güç olarak tesis edilmemelidir. O sadece farklı kolektiviteleri oluşturan bireylerin, istediklerinde ilgili gruplardan ayrılmasını ve yine istedikleri gruplara katılabilme özgürlüklerini güvence altına alabilen bir anlayışı siyasal pratik olarak sürdürmelidir. O halde böyle bir toplumun siyaseti, diğer gruplara hoşgörü ile yaklaşan tek bir otoriteyi değil, birbirini tolere eden birçok grubun varlığını önerir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, hoşgörü merkezli liberal yaklaşımın temel kaygısı, herhangi bir kolektiviteleri korumak değil, tersine bireysel özgürlüğü güvence altına alan liberal bir ilkeyi, yani farklı yaşam anlayışlarına *müdahale etmeme* ilkesini farklılık siyaseti söz konusu olduğunda da sürdürmektir. Ama temel kaygısı negatif özgürlük anlamında bireysel özgürlüğü ve buna bağlı olarak *müdahale etmeme* ilkesini tutarlı bir biçimde sürdürmek olsa da, bu yaklaşımın kültürel, dinsel veya daha doğrusu sınırsız bir farklılığı ve çeşitliliği en azından teorik düzeyde onaylayan bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira, kolektiviteleri bireylerin oluşturdukları gönüllü birlik-telikler olarak algılayıp, ilgili bireylerin söz konusu kolektivitelerin koşullarını kabul etmediklerinde onlardan ayrılmasını güvence altına alan bir siyasal anlayışı önermesiyle, herhangi bir kolektivitelerin diğerlerinden ayırt edici özgüllüğünü de onaylamış olur. Yine bununla birlikte, yerelci bir içeriğe sahip olmasıyla bu yaklaşım, evrenselci bir rasyonel doğa anlayışına da sahip değildir. Dolayısıyla birbirinden oldukça farklı olan kolektivitelere belli bir rasyonaliteyi empoze etmememe konusunda dikkatlidir.

Ama öte yandan, kültürel ve dinsel gruba üyeliğin ne kadar gönüllü olabileceği ve siyasal gücün farklı kolektif yaşam biçimlerine karşı *pratikte* ne kadar tarafsız kalabileceği sorularının içerdiği problemleri bir tarafa koyarsak, kolektif farklılıklar için önerilen sınırsız hoşgörü, hoşgörü ilkesini ve pratiğini mümkün kılan koşulları bazı durumlarda ortadan kaldırabilir. Bu yaklaşımın, hoşgörü ilkesini temel bir değer olarak kabul edip, birbiriyle uyuşmayan hatta çelişik olan farklı yaşam biçimlerini onaylayıcı bir siyasal içeriğe sahip olması, bireysel yaşantılar söz konusu olduğunda makul olduğu belki söylenebilir. Makul olduğu söylenebilir, çünkü burada öngörülen siyasal iktidar, ortak bir ahlak görüşünü temsil eden yerleşik herhangi bir otoritenin reddine dayanır. Fakat öte yandan, gerek diğer gruplara karşı gerekse de bireylerine karşı bazı hoşgörüsüz değer ve pratikleri benimseyen gruplara da hoşgörü göstermek, hem bu anlayışın korumak istediği bireysel özgürlüklerin kullanımı, hem de farklı kolektif yaşam biçimlerinin kendilerini ifade etmeleri üzerinde ciddi sınırlamalara neden olabilir.⁹ Daha açık bir ifadeyle, birtakım hoşgörüsüz değer ve pratiklere sahip olan gruplara hoşgörü göstermek, farklı grupların barış içerisinde bir arada yaşamasını sağlayan hoşgörü ilkesinin bu amacına hizmet etmeyecektir.

⁹ Örneğin hoşgörü pratiğinin sınırlarının olması, ve liberal bir perspektiften bu sınırların da insan hakları söylemine ilişkin olan değerlerin korunmasıyla belirlenmesi gerektiğine ilişkin bir iddia için bkz. Bernard Williams, 'Tolerating the Intolerable', (der.) Susan Mendus, *The Politics of Toleration*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Görülebileceği gibi, Kymlicka ve Kukathas üzerinden yaptığımız tartışma, bizi rahatsız edici bir yere getirdi. Bir yandan, liberalizmin temel bir değeri olarak bireysel otonomi kabul edildiğinde, bireysel otonomiye korumak adına liberal olmayan gruplara liberal değerler empoze etmek sadece *hoşgörüsüz* değil, fakat aynı zamanda *asimilasyonist* bir tavır olur. Öte yandan, yine liberalizmin temel bir değeri olarak hoşgörü –ve dolayısıyla karışmama- ilkesi kabul edildiğinde, bireysel esenlik ve refah pahasına hoşgörüsüz gruplara sınırsız bir hoşgörü göstermek, hoşgörü ilkesinin ve uygulamasının kendisini anlamsız kılacaktır.

Bu problem karşısında, belki şöyle bir argüman ileri sürülebilir: Örneğin Alisdair MacIntyre, “her [kültür ve geleneğin] kendine özgü rasyonel standartlara sahip olmasından dolayı, birini diğerine tercih etmenin haklı ve makul gerekçelerini bulmada yeterli nedenimiz yoktur”¹⁰ der. Bu argümana dayanarak, kültürlerin birbirinden çok farklı olduğunu, dolayısıyla da bunlar arasında ortak kültürel ve ahlaki ölçütler bulma girişiminin hemen hemen imkansız olduğu ileri sürülebilir. Yine bu bağlamda, liberalizmin de, kendine özgü bir kültüre sahip olması ve varlığını devam ettirmek için liberal ilkelere bağlı bir topluluğa ihtiyaç duyması gerektiği de ileri sürülebilir. Nitekim Charles Taylor şöyle der: “Liberalizm bütün kültürlerin olası buluşma zemini değildir. O belli bir kültürler yelpazesinin siyasal ifadesidir, ve başka türden bir kültürler yelpazesiyle oldukça bağdaşmazdır”¹¹. Bu son söylediklerimiz farklı kültürel ve dinsel grupların bir uzlaşısı içinde olmalarını mümkün kılacak bir siyasal teorinin imkanlarının son derece sınırlı olduğunu iddia etmemize bir zemin teşkil edebilir, ve daha da ileri giderek ilgili gruplar arasında bir uzlaşının olmamasını hiç de olumsuz bir durum olarak görmeyebiliriz. Örneğin Homi Bhaba “kültürel uyumsuzluğu kabul eden toplum, mevcut ulus-devlet anlayışının tersine, ortak değerleri ve ortak projeleri olmadan da varlığını sürdürebilir” der.¹² Gerçekten de çokkültürlü bir toplumun kurucu unsurları olan farklı kültürel ve dinsel grupların varlıklarını sürdürebilmek için diğer gruplarla ortak değerler ve projeler oluşturmak zorunda olmadıklarını, ve siyasal teorinin bir yönüyle bağlamsal doğasının da böylesi bir değer çoğulculuğunu onaylayıcı bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ama öte yandan, bu grupların birtakım değerlerde olmasa bile, yine bazı *temel olabilecek* değerlerde bir uzlaşısı içinde olmalarını talep eden siyasal bir teorinin gerekliliğini ileri sürmek, gerek kendi bireylerine gerekse de diğer gruplara karşı bazı hoşgörüsüz dinsel ve kültürel pratikleri benimseyen grupların söz konusu pratikleri yeniden gözden geçirmeleri ve değiştirmeleri bakımından makul bir taleptir. Buradaki siyasetin

10 Alisdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth, 1988, s. 351.

11 Charles Taylor, ‘The politics of recognition’, (der.) Amy Gutmann, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992, s. 62. Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

12 Homi Bhabha, ‘The postcolonial and the postmodern: the question of agency’, (der.) Simon Durling, *The Cultural Studies Reader*, London: Routledge, 1999, ss. 189-209. Semra Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 117’den alıntılandı.

öngöreceği uzlaşa verili bir şey değil, tersine ulaşılması gereken bir idealdir, ve bu ideali gerçekleştirme ilgili tarafların gerçek bir *diyalog* içinde olmalarını sağlayan siyasal bir alanın varlığını gerekli kılar. Böylesi bir siyasal alanın inşası da, tarafların kendi ihtiyaç ve taleplerini sadece ifade etmelerini değil, ama bu ihtiyaç ve talepleri iletebildikleri bir toplumsal durumun varlığını ve liberal demokratik siyasetin derinleştirilerek daha fazla demokratik meydan okumaya, eleştiriye, tartışmaya ve itiraza açık hale gelmesini gerekli kılar.

Hukuk ve Bilimi

Hayrettin Ökçesiz¹

I.

T. C. Anayasası'nın 138. maddesinin birinci fıkrasında şu ifade yer almaktadır:

“(Hakimler) Anayasaya, kanuna ve hukuka uygun olarak vicdani kanaatlerine göre hüküm verirler.”

Hakimler hüküm verirler. Bu hükme nasıl ulaşabiliyorlar? Bu hükmün niteliğinin, içeriğinin, biçiminin, ereğinin, etkilerinin, nedenlerinin ve sonuçlarının “bilimsel” dediğimiz bir sürece ve ilgiye konu olabilmesini, bunlar hakkında edindiğimiz bilgilerin türlü bilimlerin adlandırılmasına ve kurgulanmasına olanak tanıyıp tanımadığını ve koşullarını irdelememiz gerekiyor.

İlk itiraz, bir “Hukuk Bilimi”nin olanaksız olduğudur. Olanaksızlığı ileri sürülen hukuk bilimi bu bağlamda “Jurisprudentia” dediğimiz ve hukuk ya da yukarıdaki hüküm bilgisinin çekirdek alanını oluşturan etkinliktir.

Bir “phronesis, prudentia” (bir hüner, feraset, anlayış) olarak hukuk elbette Aristocu bir bakışla bir “episteme, scientia” (değişmez ve önceden verilmiş bir obje olarak varlığın ilkelerinden hareketle kazanılan yöntemsel bir bilgi) değildir. Hukuk dogmatığı, ya da dogmatik hukuk bilimleri biçiminde kullanmaya alıştığımız bu “içtihat” alanı, “ilmi içtihat” ve “kazai içtihat” biçiminde tasnif edilerek ve bir yönüyle paradoks bir ifadeyle, bir “inanç bilimi” olmak özelliğini de taşımaktadır. Hakimin hükmü, bir kazai içtihat alanı olarak, bilimcilerin içtihat alanıyla ilişkide yoğun bir trafiğin yaşandığı bir köprübaşı oluşturmaktadır.

Jurisprudentia'nın bir bilim olup olamayacağı konusunda iki noktada görüşümüzü keskinleştirmemiz gerekiyor²:

İlki hukuk normlarının yapısal özelliklerinin bilimsel bir etkinliğe olanak verip vermediğidir. Diğer ise hukukta egemen bulunan değer yargılarının doğruluk ve yanlışlıklarının yine bir bilimsel etkinliğin konusu olup olamayacağıdır.

¹ Akdeniz Üniversitesi, Hukuk.

² Buradaki betimleyici bilgi için bkz. Ulfried Neumann, Wissenschaftstheorie der Rechtswissenschaft, b.y.. Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 7. Baskı, hazırlayanlar: Kaufmann / Hassemer / Neumann, Heidelberg 2004, s. 385 vd.

Bu irdelemeye henüz geçmeksizin, konusunun değişken olması nedeniyle Aristocu bir bilim anlayışına ters düşen hukuk ve tarih gibi bilgi alanlarının Güneybatı Alman Yenikantçı bilim tasnifince, konusu alanında genel yasalar kuran nomotetik bilimler karşısında, betimleyici idiografik bir bilim olabileceği görüşü de (Windelband) bu bakış açısına dahil edilmelidir. Ayrıca Habermasçı bir çözümleme ile, değer yargılarının yanlışlanıp doğrulanmalarının konsens kuramı çerçevesinde olanaklı olduğu ve bu olanak ve etkinliğin bilimin özelliklerinden bulunduğunu önceden belirtmelidir. Böylelikle, hukuksal ifadelerin sınanması, konu ve yöntem bakımlarından *jurisprudentia*'nın bilimselliği, benimsenen bilim kavrayışına göre de tartışılabilir.

II.

Biraz sonra sunacağım gibi, konusunun ve yönteminin özelliklerinden dolayı, Özlem'in³ "Bilim Felsefesi"ndeki "tarih – toplumbilimleri" açıklamalarından da hareketle, ama bundan ayrıldığı noktaları dikkate alarak belki kendi başına bir "Hukuk Bilimleri"nden söz etmek mümkün görünebilecektir.

Bu savı anlaşılır kılmak için Hukuk Dogmatik alanında hukukçuların materyallerinin dilsel ve temellendirme yapısını, hukuk normlarından, hukuksal yargı kararlarından ve hukuk yazarlığından örnekler vererek somutlaştırmak istiyorum. Ayrıca yine hukukçuların hukuk dogmatik alanındaki çalışmalarında izlediği metodolojiyi de, yapılan işin niteliğini daha açık biçimde ortaya koymak amacıyla, ana hatlarıyla sunmak istiyorum:

Hukuk normları, emredici, yetki verici, tanımlayıcı, tamamlayıcı, yorumlayıcı ve ilga edici bir içerik taşıyabilir.

Bu norm türlerine şu örnekleri verebiliriz:

Emredici hukuk normu olarak, Türk Ceza Kanunu md. 301/2. ve 4. fıkraları:

"Türkiye Cumhuriyeti Hükümetini, Devletin yargı organlarını, askeri veya emniyet teşkilatını alenen aşağılayan kişi, altı aydan iki yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.

(...)

Êleştirici amacıyla yapılan düşünce açıklamaları suç oluşturmaz."

Yetki verici hukuk normu olarak, Türk Ceza Kanunu md. 131/ 1. fıkrası:

"Kamu görevlisine karşı görevinden dolayı işlenen harem; hakaret suçunun soruşturulması ve kovuşturulması, mağdurun şikayetine bağlıdır."

Tanımlayıcı hukuk normu olarak, Türk Medeni Kanunu md. 19 / 1. fıkrası:

"Yerleşim yeri bir kimsenin sürekli kalmak niyetiyle oturduğu yerdir."

3 Doğan Özlem, Bilim Felsefesi, İstanbul 2003

Tamamlayıcı hukuk normu olarak, Borçlar Kanunu md. 79:

“Borcun yerine getirilmesi için belirlenen süre uzatılmışsa, yeni süre, aksi şart edilmedikçe önceki sürenin bitmesini takip eden birinci günden başlar.”

Yorumlayıcı hukuk normu olarak, Borçlar kanunu md. 75:

“Borcun ifası için bir ayın iptidası veya nihayeti tayin olunmuşsa ayın birinci ve sonuncu günü anlaşılır. Ayın ortası tayin olunmuşsa bundan ayın onbeşi anlaşılır.”

İlgâ edici hukuk normu olarak, Türk Medeni Kanunu md. 1028:

“17 Şubat 1926 tarihli ve 743 sayılı Türk Kanunu Medenisi yürürlükten kaldırılmıştır.”

Yargıtay ve Danıştay kararlarından hukuk normuna genel olarak birer örnek de şöyledir:

“Bir suçun işlendiği zamanki yasa ile sonradan yürürlüğe giren yasa birbirinden farklı olduğu takdirde sanık hakkında lehe olan yasa tüm hükümleriyle birlikte olaya uygulanmalıdır. Her iki yasanın sadece lehe olan hükümleri alıp uygulanamaz. Sanığın lehine olan yasanın belirlenmesinde hürriyeti bağlayıcı ceza esas alınmalıdır.” (21.2.1994 tarihli Yargıtay Ceza Genel Kurulu Kararı)

“Hakimlere ve savcılara Yargıtay’ca verilen (çok iyi, iyi, orta ve zayıf) notlarının idari bir davaya konu edilemeyeceğine karar verilmiştir.” (13.3.1995 tarihli Danıştay 5. Dairesi Kararı)

Adnan Güriz bir hukuk normunu şöyle tanımlamaktadır:

“Toplum üyelerinin haklarını ve hukuki ödevlerini gösteren, devletçe belirlenen, sosyal dayanışmayı korumayı ve uyuşmazlıkları çözmeyi amaçlayan, kişilerle devlet ve kişilerle kişiler ve devlet organları arasındaki ilişkileri düzenleyen, uyulması devlet tarafından sağlanan ve güvence altına alınan, hiyerarşik bir sistem oluşturan esaslara hukuk kuralı denir.”⁴

Jurisprudentia’nın dünyasını bilimsel içtihat alanında yer alan kaynakları da zikrederek tamamlayalım. Bu kaynaklar, şerhler, sistematik kitaplar, monografiler ve makalelerdir. Bunlar tüm olan ve olması gereken hukuk normlarına karşı kendi amaç ve mantıkları çerçevesinde ışık tutan ve hukuk yazarları tarafından bilimsel oldukları ileri sürülen çalışmalardır.

Bir paragraf da böyle bir çalışmadan alarak yapı ve biçemi hakkında bir izlenim edinebiliriz.

Doç. Dr. Yener Ünver’in “Ceza Hukukuyla Korunması Amaçlanan Hukuksal Değer” adlı monografik yapıtından⁵, “İnsan Onurunun Ceza Hukuku Normlarıyla Korunması” başlığında “Pozitif Düzenlemeler” altbaşlığını taşıyan metni şöyledir:

⁴ Hukuk Başlangıcı, 10. baskı, Ankara 2005, s.23

⁵ Ankara 2003, s. 936 vd.

“Buradaki temel sorun, insan onurunun ceza hukukunca korunan bir hukuksal değer olup olmadığı ve bu değeri koruyan tek tip bir kanuni tipin yaratılıp yaratılmayacağı hususudur.

Bilindiği üzere, İnsan Hakları ve Ana Hürriyetleri Korumaya Dair Sözleşmenin 3. maddesi., AY’nın 17/3 ve TCK’nın 243. maddesi işkence eylemini yasaklayarak, insan onuru hukuksal değerini korumayı amaçlamıştır. Hatta AT. Md. 17, insan onuruna aykırı ceza yaptırımını konulamayacağını belirterek, bir yandan hukuksal değerlerin korunmasında kanun koyucuyu uygulanacak yaptırım açısından sınırlandırmış, diğer yandan ise bir hukuksal değerın korunması için diğer bir insanın insan onurunun çiğnenmesini önlemeyi hedeflemiştir. Bu açıdan önemli olan bu hükmün gerek kanun koyucunun tasarruflarında gerek mevcut pozitif normların uygulanmasında dikkate alınması büyük önem arz etmektedir.

Birçok yazar, haklı olarak, insan onurunun, hukuksal değerler hiyerarşisinin en üstünde yer aldığı ve bir yönüyle de en üst anayasal ilke olduğu görüşünü savunmaktadır.

Öztürk-Erdem-Özbek’in de ifade ettikleri üzere, insan onuru, bireye bilinçli olma, kendi kaderini tayin etme ve kendisini geliştirip çevresini biçimlendirme yeteneği veren ve kişiliksizliği ortadan kaldıran ruh, manevi güçtür. Özetle, toplum içinde yaşayan bireyin otonomluğu, kendisini geliştirmesi ve özgür tercihleri için gerekli üstün bir hukuksal değeri olduğunu ifade etmek yanlış olmasa gerektir.

Yine İnsan onuru, hakaret ve sövme gibi eylemlerle ihlal edilebileceği gibi, işkence veya insanlık dışı muamelelerle de ihlal edilebilir ve bu nedenle, hem ulusal ve ulusal üstü alanda hem de çeşitli ihlal modelleri açısından ceza hukuku normları aracılığıyla korunmaktadır.

Alman kanun koyucusu Al. AY’nın 1/1. maddesinde bu kavrama yer vererek, onun ceza hukuku alanında uygulanabilir olduğunu göstermiştir. Ancak bu CK’da “kamusal barış” olarak adlandırılmıştır. Nitekim OLG München de, Al. CK. Prg. 172 anlamında Al. CK’nın 130. paragrafında korunan hukuksal değerin münferit bireyin insan onuru olmayıp, kamusal barış olduğunu açıkça vurgulamıştır.

(...)

Bilindiği üzere, insan onuru devredilemez ve dokunulamaz bir hukuksal değer olduğu gibi, aynı zamanda gerek suç tiplerinin yaratılmasında gerek suçlar için öngörülen ceza yaptırımlarının düzenlenmesinde dikkate alınması gereken en önemli değerlerdendir. Bu kavram niteliği gereğince, bireylerin onurunun korunması için kanun koyucuya pozitif normlar sevk etmek yükümlülüğü yüklediği gibi, ceza yaptırımları açısından ise kanun koyucunun yetkilerinin sınırlarından birisini oluşturmaktadır.”

Bu yapıda karşımıza çıkan Jurisprudentia’nın, (F. C. v. Savigny’ye dayanarak, A. Kaufmann tarafından geliştirilmiş) yöntem kuramı ve yorum kuralları da şöyledir⁶:

6 Problemgeschichte der Rechtsphilosophie, b.y.: Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 7. baskı, hazırlayanlar: Kaufmann / Hassemer / Neumann, Heidelberg 2004, s. 112 vd.

Kaufmann, Hukuksal yöntemi ilk önce hukuk uygulaması ve hukuk yaratma olarak ikiye ayırmaktadır. Hukuk uygulamasında “Sollen” ve “Sein” ana kavramları yer almaktadır. Sollen’in altında, hukuk normundaki hukuksal kalıbın olaya bakarak ortaya çıkarılması sözkonusudur. Bu yorumdur. Sein’in altında, somut olayın saptanması bulunmaktadır. Yasanın kurgusu maddi olaydaki yasa-olay ilişkisini kurmayı sağlayacaktır. Sollen ve Sein arasında karşılıklı bir “Dedüksiyon” bir tümdengelim sözkonusudur. Bu karşılıklı tümdengelim yine bir aynızamandalık modunda bir tümevarım ilişkisini de kapsıyor. Karşılıklı uyumluluk ve kıyas da burada sözkonusudur. Kaufmann’ın hukuk tanımı bu ilişkide şöyledir: “Hukuk, Olan ile Olması Gerekenin uyumudur.”

Ayrıca, bu şemada Sollen karşısında yer alan Sein’a ilişik geçerli hukuku bulmada “boşluk doldurma” sözkonusudur.

Bu tanım çerçevesinde dar anlamda bir analogi yani argumentum a simile (buna argumentum a fortiori, a maiore ad minus ve a minore ad maius da dahildir), bir karşıtıyla kanıtlama, yani argumentum e contrario ve yargıcın özgürce hukuk yaratması yöntemleri bulunmaktadır. Yargıcın serbest hukuk yaratmasında yalnızca uygun hukuk normlarının bulunmaması değil, daha çok bir hukuk kurumunun hiç düzenlenmemiş olması sözkonusudur. Hukukun bu tarz gelişimine teleolojik redüksiyon dediğimiz, yani bir hukuk normunun hatta çekirdek alanının da daraltılması dahildir. İsviçreli hukuk bilgini Eugen Huber’in formülü olan ve Türk Medeni Kanunu’nun 1. maddesinde de ifadesini bulan hukuk yaratma yöntemi bu süreci başarılı bir biçimde özetliyor:

“Kanun, sözüyle ve özüyle değiştiği bütün konularda uygulanır.

Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hakim örf ve adet hukukuna göre, bu da yoksa kendisi kanunkoyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiye ona göre karar verir.

Hakim, karar verirken bilimsel görüşlerden ve yargı kararlarından yararlanır.” Bu yöntem Aristo’da hakkaniyete ulaşma yolu olarak önceden köklerini buluyor.

Kaufmann’a göre yöntem seçiminde yani öncelikleri saptama kurallarının seçiminde artık değer yargıları sözkonusudur. Burada elbette, “refleksiyon”, “argumentasyon” ve “diskusiyon” asıl araçlardır.

Hukuksal yorumda, yani hukuk normlarının içeriğinin ve kapsama alanının saptanmasında kullanılan araçlar şöyledir:

Burada da ikiye ayrılmış bir bakış açısı sözkonusudur. İlki araçlara göre bir ayrımı öngörmektedir. Diğerisi ise sonuca göre bir değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İlkinde bir yandan gramatik ya da filolojik yorum söz konusudur. Burada Radbruch’a göre önceden düşünülmüş olan üzerine düşünmektir bu. Önceden kavranmış olanın kavranmasıdır. Dilsel kullanım bağlamıdır. Olası anlamdır. Bir normun çekirdek ve çevre alanıdır. Wittgenstein’a göre bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanılma tarzıdır.

Araçlarına göre yapılan yorumda ayrıca lojik-sistematiik bir yorum yöntemini de zikretmek gerekmektedir.Yine Radbruch'un ifadesiyle bu doğru düşünmek, düşünmeyi sürdürmek ve önceden düşünülmüş olanı sonucuna kadar düşünmektir. Bu düşünmek'te de formal-lojik ve teleolojik yorumlarla karşılaşırız. İlkinde "kavramlar içtihadı" dediğimiz yöntem sözkonusudur: Burada kavramlardan hukuksal sonuçlar çıkarsanır. İkincisinde bir hukuk normunun amacı, anlamı, ratio legis'i ya da birçok normun veya hukuk düzeninin bütünüyle ratio iuris'i sorgulanır. Buna da "menfaatler içtihadı" demekteyiz. Bunları saptayabilmek için de ya sübjektif, tarihsel bir yorum, yani yasakoyucunun iradesinin ne olduğunu araştırırız, ya da yasanın anlamının, hikmetinin ne olduğunu bilmeye çalışırız. Yasakoyucunun iradesini araştırmanın yöntem olarak seçilmesiyle hukuk güvenliği değeri korunmuş olurken, hukukun da kemikleşmesine yol açılmış olur. güçler ayrılığı ilkesine katı bir bağlılıktır bu. Yasaya anlam vermek yönteminde ise bir canlılık ve hukukun tarihsel gelişiminin tanınması vardır. Ancak 'yargıç keyfiliği' tehlikesi de bulunmaktadır.

Özetle savigny'ye göre yasaya içkin olan düşüncenin kurgulanmasında dört öge sözkonusudur: 1. gramatik öge, 2. mantık ögesi, 3. tarihsel öge ve 4. sistematiik öge.

Sonuca göre yapılan ayırmada ise, hukuk normunun uygulama alanını genişletici veya daraltıcı yorumlar yapmaktayız.

III.

Jurisprudentia'nın bu içerik, biçim ve yöntemiyle bir bilim olup olmadığını, ancak benimsediğimiz bilim tanımı ve tasnifi ile bilebileceğiz.

Hukukun hep üç boyutundan söz edilir. Bu üç boyut aslında birçok kavram için de geçerlidir. Bunlar, olgu, norm ve değer boyutlarıdır. Jurisprudentia, hukuka norm boyutunda ilgi duyan bir bilgisel etkinlik alanıdır. Hukuk daha çok bu boyutu ile toplumsal realiteye müdahil olur. Hukukçular bunlardır. İlmi ve kazai dediğimiz bir içtihat alanında bunlar doğru ya da adil hukukun bilgisini ortaya koyduklarını düşünmektedirler.

Hukuk ayrıca değerlerle ve değer yargılarıyla temellendirildiği için felsefenin etik dediğimiz alanı ile de iç içe bulunmaktadır. Kant'ın hukuk etiği dediği alanda felsefenin bilimsel olmak iddiası yok ise, hukuka bu boyutunda bir bilimsellik tartışması getirmeye de gerek yoktur.

Jurisprudentia ile "Hukuk ve Bilimi" başlığını kasedederken, "Hukuk ve Bilimleri" başlığı ile de hukuku bir olgu olarak formel araştırma objesi yapan bilimleri, hukuka bilimsel bir boyut getirecek olan disiplinler olarak görmeyi kasedetmekteyim. Jurisprudentia bu katkı ile bir katmanlı ve katışık bilim olma niteliği kazanabilir. Yani hukukçular ancak bu yol ile bilimciler olmak özelliğini taşıyabilir.

Bu bilimler, hukukun gerçekliğini kendi ilgileri açısından araştırma konusu yapmaktadır. Hukuk sosyolojisi bunların başında gelmektedir. Hukuk antropolojisi, hukuk

etnolojisi, hukuk psikolojisi, hukuk tarihi gibi bilimler yanında her türlü interdisipliner empirik araştırma etkinlikleri de bilimsellik özelliğini taşıyabileceklerdir.

Ama bilim için, bilimcilerin yaptığı şeydir diyerek, “tartışılmaz bilimci”lerin, hukukçuları bilimci olarak görebilmelerinin buna uygun koşullarının tesbitini onlara bıraktığımızda, kendi yöntemlerine tabi olmayan etkinliklerin bilim olamayacağı kararını vereceklerini önceden bilebiliriz. Öte yandan, aynı bakışla hangi etkinliğin bilim olduğunun tayini bürokrasiye ve siyasete kaydırılmış olacaktır. Böylelikle bilimsellik ölçütü en sonunda siyasi ve mali kaygılara dayanacaktır. Burada hiçbir bilim “bilimselliğinde” tartışılmaz olamayacaktır.

Bilim sosyolojisi bağlamında bilimselliğin paye ve zırh olarak bilimcilere önemli bir menfaat sağladığını gözlemleyebiliriz. Buradan hareketle de Onbirinci Yüzyıl Bologne’sından beri hukuk fakültelerinde jurisprudencia ile iştigal eden hukukçuların bugün artık bilim yapmadıklarını söylemek, onların normatif, analitik bir bilim yaptıklarını söylemekten daha zordur. Ama gerçekte onların yaptığı şey, yukarıda Kaufmann şemasında sunduğum etkinlikten başka bir şey değildir. Bu süreçte ürettikleri şey ise, burada ve şimdi adil ya da doğru hukuk diyebileceğimiz davranış modellerinin, rollerin ve ilişkilerin bilgisidir.

Hukukçulara aslında bilimci olmaktan daha fazla itibar kazandıran şey ise, bu yolla iktidarın kurgulanması ve meşrulaştırılmasıdır. Paye ve zırh olarak bilimci olmak özelliğine ihtiyaç duyan hukukçu bu ilişkide, azınlık görüşünü temsil eden hukukçudur. Bilimsellik birçok mahkeme kararında ve sosyal, siyasal yaşamda ciddi bir meşruluk nedeni olarak algılanmaktadır. Bilimsel çalışmalara ilk taşlar bilimsellik sınırlarını aşmak ya da bilimsel olmamakla suçlanarak atılmaktadır.

Topluma bu denli mal olmuş bir bilgi alanının çalışma tarzının bilimsel olup olmadığını kabaca, bilimin sözlüklere geçmiş genel tanımına ve tarzına göre belirlemeye karşı olmamak gerekir:

Rehfuls’un editörlüğünde yayımlanmış “Felsefe Sözlüğü”nde bilim için kısaca söylenenler şöyledir⁷: Araştırma sürecinde kazanılan, önermeler ve tümcelerde formüle edilmiş bilgilerin bütünü... Bilimsel araştırmanın motivasyonu; bilgiye karşı ilkel, nesnel tutku ve hakikatin aranmasıdır. Bilimsel araştırmanın hedefi, kuramlarla kavranmış yasalar yardımıyla açıklamalar yapmaktır. Gözlem, ölçüm, deney, yorum, açıklama gibi tüm farklı yöntemsel çalışma tarzları ortak bazı özellikler taşımaktadır: Bilimsel araştırma intersübjektif olarak kavranabilir olmalıdır. Bunlar temellendirme bağlamlarında ifade edilmek durumunda olup, doğruluk ya da hakikat ölçütüne göre ölçülmektedir. Bu çerçevede genel olarak, angloamerikan alandan gelen bir bilim tasnifi kabul görmektedir: natural sciences (doğa bilimleri), social sciences (toplum bilimleri) ve humanities (tinsel bilimler). Filozof Diemer tarafından önerilen üçlü

7 Wulf D. Rehfuls (Haz.), Handwörterbuch Philosophie, Göttingen 2003, “Wissenschaft” maddesi.

tasnif de buna benzemektedir: Physikorientierte metrische Wissenschaften (fizik yönlü ölçümlü bilimler), Verhaltenswissenschaften (davranış bilimleri) ve Kultur- oder Sinngewissenswissenschaften (Kültür bilimleri ya da anlam kurgulu bilimler).

Endrueit ve Trommsdorff'un editörlüğünde yayımlanmış olan "Sosyoloji Sözlüğü"nde bilim bu kez şöyle ele alınmaktadır⁸: Kurumsallaşmış, çok aşamalı, mantıksal bağımlı, nesnelleştirilebilir yöntemlerle bilgi toplayan bir önermeler sistemidir (Chalmers). Bilginin dört türünden söz edilebilir: İş ve ifa bilgisi (Leistungs-, Arbeitswissen), egemenlik bilgisi (Herrschaftswissen), eğitim bilgisi (Bildungswissen), sağlık ve kurtuluş bilgisi (Heil- und Erlösungswissen) (Scheler). Bilim bugün kendi başına bir altsistem oluşturmaktadır (Luhmann). Bilimsel kurumlar araştırmaların yapıldığı, sonuçlarının yayımlandığı, bilginin toplu olarak aktarıldığı, bulunduğu süreklilik taşıyan sosyal kuruluşlardır (Douglas). Bilimsel önermeler için şu koşullar gereklidir (Eco): Konuyu, üçüncü kişilerin kavrayabileceği ölçüde bir kesinlikle belirlemek (Intersubjektivität); henüz bilinmeyen bildirimlerde bulunmak (Novität); savların kılıfsal olarak doğrulanması (Pragmatizität) ve yöntemsel olarak yeniden sınanabilir olmak (Nachvollziehbarkeit).

Bilimsel bir kuramın tanınabilmesi için şu ölçütlere uygunluk göstermesi gerekir: (ex ante) öndeyi ya da öngörü yeteneği, bilginin dizgeleştirilmesi ve görgül olarak içeriğinin belirginleştirilmesi (Sneed). Değerden bağımsızlığı postülası ise farklı biçimlerde tartışılmaktadır (M. Weber).

"Historisches Wörterbuch der Philosophie", "New Philosophy of Science und andere neue Entwicklungen" (Bilimin yeni felsefesi ve diğer yeni gelişmeler) başlığı altında şu saptamayı yapıyor⁹: 1960 yıllarından başlayarak, eleştirel rasyonalizmin yanında (daha bu yıllarda eskimiş olan) mantıksal empirizmin çöküşü ile 'New Philosophy of Science' bilimin yeniden belirlenimi bakımından önem kazanıyor. Bu anılan bakış açılarından bu görüş, şu özellikleriyle ayrılmaktadır: Bilimi orantılı ve dizgesel olarak toparlanmış sonuçların mantıksal çözümlenmesi ile, yani bir örnek yöntemsel standartlar ile belirlemek yerine, onu tarihsel bir süreç olarak görmektedir. Bu süreç yalnızca bilime içkin gelişim belirleyiciler ile değil, aksine baskın gelen toplumsal ve kültürel etkilerle ve her şeyden önce ne mantıksal, ne de yöntemsel olarak saptanması imkansız kuramsal yönelişlerle (düşünce biçimi, ana düşünceler, doğa düzeninin idealleri, paradigmalar vs.) düzenlenmektedir. Bu nedenle, bilime tekbiçimli hedef belirlemeler, aynı anlamda yöntem tekçilikleri, 'data'ların ya da duyu algılarının empiristik aşırı vurgulanması da reddedilmektedir.

20. Yüzyılın felsefesi ve Bilim Kuramı; bilimin önerme ve sistem karakteri (sonuç

8 Günter Endrueit / Glsela Trommsdorf (Hazırlayanlar), Wörterbuch der Soziologie, 2. baskı, Stuttgart 2002, "Wissenschaft" maddesi

9 12. cilt, Darmstadt 2004, "Wissenschaft" maddesi

olarak bilim), bilimin pragmatik belirlenimi (eylem olarak bilim), metodolojik kural-sallık (kural izleme olarak bilim), tarihsel koşulluluğu ve değişebilirliği (süreç olarak bilim) yanında, bir toplumsal kurum olarak onun düzenini ve etkisini de dikkate aldığında, değer yönelimli oluşu ve bir bilim etiği yeni tartışmalarda bir eksiklik olarak ileri sürülmektedir.

Buradan, özellikle bu son söylenenden “Hukuk ve Bilimi” yerine bir “Bilim ve Hukuku”na gelmiş bulunuyoruz. Bize, bir “bilim hukuku”nun bilimcilere ve azınlık görüşünü savunan hukuk bilimcilerine, katıldıkları bilgi üretme sürecinde kaygısız, özgür ve sorumluluk içerisinde çalışabilmelerini mümkün kılacak koşulları bir haklar sistematiği olarak kurgulamasını dilemek kalıyor.

Bilim hukukçularının bu etkinliğinin ‘bilim’ olup olmadığını sorgulamak artık zorunlu görünmüyor.

Felsefeyi İdeolojiye Feda Etmek ya da Bindığı Dalı Keskme

Ali Taşkın¹

Bu bildirinin amacı, yaygın anlamıyla felsefe-ideoloji ilişkisinin bir tasviri, felsefeye ideolojik yaklaşımlar, felsefeyi ideolojiye dönüştürme çabaları, felsefe ideoloji paralelliği ya da karşıtlığı üzerine akıl yürütmelerde bulunmaktır. Bu bağlamda, tarihsel bir perspektif ile ideolojinin kökeni, anlamı, bağlantıları, ideoloji sahibi olmak-ideoloji dayatmak gibi ayırımlara dikkat çekilerek, özellikle, felsefe öğrenmede ve öğretmede ideolojik davranmanın sonuçları üzerinde durulacaktır.

İdeoloji Kavramının Sözlük ve Terim Anlam(lar)ı

Çok kullanılan bir terim olmasına karşın şimdiye kadar ideolojinin tek ve yeterli bir tanımını yapılamamıştır. Bu durum, terimin kullanışlı, ama birbiriyle bağdaşmaz nitelikte birçok anlam taşımasından kaynaklanmaktadır.² Bu nedenle, öne çıkan bir kaç tanım sunmak yararlı olacaktır. “İdeoloji” bu geniş anlamlı karakteri ile bazen a priori özellik gösterse de, felsefi, sosyolojik hatta psikolojik karakterde kullanımlara elverişli bir kavram olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Alışılmış söylemi ile **ideoloji**, bir kişi ya da grubun inanç ve değerlerinin toplamı olarak ifade edilebilir; falanca kişi ya da grubun ideolojisi; dinci ya da ulusalcı ideoloji gibi.³ Bu konudaki çeşitlilik gerekirse şu tanımlarla gösterilebilir: **Toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci; Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler; Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış fikirler; Sistemli bir şekilde çarpıtılan iletişim; Özneye belirli bir konum sunan şey; Toplumsal çıkarlar tarafından güdülen düşünme biçimleri; Özdeşlik düşüncesi; Eylem amaçlı inançlar kümesi; Dilsel ve olgusal gerçekliğin karıştırılması, “Bu tanımlardan birçoğuna**

1 Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe.

2 Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttallp Özcan, İstanbul, 1996, s. 17; ayrıca bkz. Jacques Merleau Ponty, “XX. Asırda Bir Kâinat İdeolojisi Mümkün müdür?,” İlimler ve İdeolojiler, çev. Fahrettin Aslan, Ankara, (Basım tarihi belirtilmemiş), s. 243.

3 *The Oxford Companion To Philosophy*, ed. Ted Honderich, England, 1996, s. 392.

göre, hiç kimse, kendi görüşünün ideolojik olduğunu söylemeyecektir; tıpkı hiç bir kimsenin kendisine şişko patates demesini istememesi gibi,” diyor Terry Eagleton ideoloji-⁴.

Tanım sayısı ne kadar çok olsa da, özel bir terim hakkında kafa yorulduğunda, bu terimin halk tarafından nasıl kullanıldığına (tabii eğer kullanılıyorsa) bakmak her zaman için yararlıdır.⁵ Bunu öğrenmek için halkın başvurduğu temel sözlüğe bakmak uygun olacaktır. Yunanca kökenli bir sözcük olan ideoloji: **Siyasi veya toplumsal bir öğreti oluşturan bir hükümetin, bir partinin veya bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dini, moral, estetik düşünceler bütünü**, olarak tanımlanmaktadır.⁶ Etnik köken ve ulusalcılığa dayanan ideolojiler, sınıf ve bölgesel ayrımına dayanan ideolojiler, dinsel tutuculukla ilgili ideolojiler, epistemolojik karakterli ideolojiler, feminist ideolojiler, yeniden bir toplum inşa etme gibi amaçları olan ideolojiler sıkça dile getirilen ideoloji türleri olarak anılabilir. İdeoloji kavramı olumsuz bir bakış açısı ile gerçekliği olmayan soyut düşüncelere dayanan kuram olarak da tanımlanmaktadır.⁷

İdeoloji Kavramının Ortaya Çıkışı

“İdeoloji” sözcüğünün ilk kullanımı ile ilgili ağırlıklı olan görüş, terimin **Francis Bacon** (1561–1626)’ın “idol öğretisi” esas alınarak, Fransız ihtilalinin öncülerinden, asker, aristokrat ve felsefeci Antonie Lois Claude **Destutt de Tracy** (1754–1836) tarafından felsefi, siyasi bir kavram olarak kullanılmış olduğu yönündeki görüştür.⁸ Ancak, ideoloji terimi söz konusu olduğunda yine Fransız ihtilalinin öncülerinden Claude Adrian **Helvetius** (1715–1771), Dietrich d’**Holbach** (1723–1789) gibi isimlerin yanında, yine ideoloji problematiğinde öne çıkan bir diğer düşünür İtalyan düşünür Antonio **Gramsci** (1891–1937) ile farklı görünümde de olsa Michel **Foucault** (1926–1984) ve son olarak da Fransız Louis **Althusser** (1918–1991)’in isimlerini anmak gerekir.⁹ Bu isimleri çoğaltmak mümkün, ancak biz Bacon’un idol öğretisi ve terimi ilk kullanan kişi kabul edilen **Destutt de Tracy** üzerinde kısaca durmakla yetineceğiz.

Bacon’un, insan aklına köklerini salan ve onu işgal eden yanlış kavramlar, gerçeğin insan aklına girmesine engel olmakla kalmayıp, insan dikkatli olmadığı ve karşı duruşta bulunmadığı sürece, bilimlerin tekrar edilmesinde

4 Eagleton, *a.g.e.*, s. 18.

5 Eagleton, *a.g.e.*, s. 20-21.

6 Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara, 1998, s. 1047.

7 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s. 101.

8 <http://en.wikipedia.org/wiki/Ideology>, 09.08.2005

9 İdeoloji kuramları ve onların öncüleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, İstanbul, 2000.

geri gelerek gerçekleri engelleyenler, olarak tanımladığı **putlar** (idoller), ya insan doğasından gelen, ya da insanın aklına sonradan musallat olan putlardır.¹⁰ Bacon, Aristoteles'in "Organon"una bir polemik olarak yazdığı Novum Organon adlı eserinde, akıldan temizlenmesi gereken "idol"leri, dört ana başlık altında inceler, bunlar sırasıyla şunlardır: Kökleri insan doğasından gelen **Soy putu** (Idola tribus), tek tek insanların önyargıları olarak tanımlanan **Mağara putu** (Idola specus), insanların karşılıklı ilişkilerinden kaynaklanan **Pazar putu** (Idola fori), çok sayıda felsefi sistemin, yanlış teorem ve kanıtlamalarından kaynaklanan, çok çeşitliliği ile dünyayı bir tiyatro sahnesine çeviren **Tiyatro putu** (Idola Theatri).

Destutt de Tracy, geleneksel deneyciliğe bağlı bir felsefeci olarak, **Locke**, **Condillac** gibi filozofların yolundan giden, 18 ve 19. Yüzyılların Fransa'sında benzer düşünceleri paylaştığı arkadaşlarıyla birlikte hareket eden bir ideolog-düşünürdür. Biyolojik bir kökene bağlanarak açıklanması gereken ideoloji Tracy için "idealar"ın (science of idea) bilimidir.¹¹ İdeaların elemanları, yasaları ve birbirleriyle ilişkileri üzerinde yapılacak çözümlemeler de bu kavramın altında ele alınır. Tracy'nin "ideoloji nosyonu"nun tamamen ideolojik olan koşullarda doğduğunu belirten Eagleton, onun "ideoloji kuramının Newton'u" olma iddiasında bulunduğunu öne sürer.¹²

İlk İdeologların Hazin Sonu!

Fransız devriminin ideologlarından bazıları, felsefenin ideolojiye dönüşmesinin de öncülerini kabul edilirler. Tarihte önemli bir yere sahip olan bu devrimin ileri gelenleri arasında Tracy ile birlikte hareket edenlerden birisi de, Napoleon Bonaparte (1769–1821)'tir. Napoleon 1797–1803 tarihleri arasında ihtilalde önemli rol oynayan Fransa Ulusal Enstitüsü'nün üyesidir. Aynı düşlerle yola çıkan arkadaşlarının 'Enstitü'nün eski üyesi'nin gerçek yüzünü görmeleri için biraz beklemeleri gerekmiştir. Çünkü birçoğu eski arkadaşları olan entellektüel ve aydınları, aşağılayıcı bir anlam yüklediği "metafizikçiler" yakıştırmasıyla anarak, "metafizikle değil aksine yüzyılların tecrübesinin sonuçlarıyla hükmedilir" sözleriyle onların çabalarının boş olduğunu belirtmiş, bir kısmını da cezaevlerine göndermiştir.¹³ Napolyon'un "**reel politik**"i mi yoksa arkadaşlarının yolu mu

10 Francis Bacon'dan aktaran Sinan Özbek, bkz. Özbek, *a.g.e.*, s. 14.

11 <http://en.wikipedia.org/wiki/Ideology>, 09.08.2005

12 Eagleton, *a.g.e.*, s. 104. Eagleton, "Tracy'nin meslek hayatı oldukça ilginçtir, ama tuhaf bir şekilde fazla bilinmez. Bir aristokrat olarak doğmuş, fakat sınıfını terk ederek, devrimci Fransız burjuvazisinin en keskin sözcülerinden birisi olmuştur. Bundan dolayı Gramsci'nin sınıflamasıyla "geleneksel" entellektüelden "organik" entellektüele geçişin klasik bir örneğidir. Fransız İhtilal sırasında bir asker olarak savaşmış ve terör dönemi boyunca zindanda kalmıştır," diye de ekliyor, bkz. *a.g.e.* s. 106.

13 Etienne Borne, *Felsefe ve İdeoloji*, (İlimler ve İdeolojiler, İçerisinde), s. 151; ayrıca bkz. Özbek, *a.g.e.*, s. 41–42. Napoleon ilk icraatlarını şöyle anlatıyor: "Basın özgürlüğüne saldırmak, hiç kimsenin düşünmeye dahi

tercih edilmeli sorusu derin ve ayrı bir sorun olsa da, iktidar olmanın büyüleyici cazibesi ile ideolojinin “fantezileri” arasında tercih yapmak ayırımında, ezici bir çoğunlukla birincinin tercih edildiği görülmüştür.

Bilim-Teknik Ve İdeoloji

İdeoloji ile felsefe arasında kurulmaya çalışılan ilişkiyi değerlendirmeden önce, bu kavramla bilim ve teknik arasındaki ilişkiye ilişkin tartışmalara bir göz atmak uygun olacaktır. Genel olarak bilimin de bir tür ideoloji olduğu ya da ideolojinin bizzat bilimsel bir yol olduğuna ilişkin tartışmalar da az değildir. Ancak, bu görüşlere hem her iki terimin tanımları açısından, hem de nihai hedefleri açısından karşı çıkışlar olmuştur. Örneğin tanım açısından baktığımızda bilim genellikle, gözlem, deney, ölçme gibi belirleyici zihinsel süreçlere dayalı entelektüel bir ilgi olarak tanımlanırken; ideoloji ise bilimden daha karmaşık ve belirsiz olduğu için tanımlaması bile güçtür. İdeolojinin özünde entelektüel bir ilgi değil, Marx’ın, “Her çağda filozoflar dünyayı yalnızca yorumlama yoluna gitmişlerdir; oysa asıl sorun dünyayı değiştirmektir” sözü ile açıklanmaya çalışıldığı gibi pratik sonuçları umulan bir etkinlik olarak gözükmektedir.

Bilimsel etkinliklerde bulunanların bireysel, sosyolojik ve psikolojik yönlerinin etkinliklerine nasıl yansıdığına ilişkin değerlendirmelere her an rastlanılmaktadır. Belki de bu durum felsefe ideoloji ilişkisine benzerliği bakımından bize yardımcı olabilir. Örneğin, kimilerine göre XII ve XIII. Yüz yıllarda hesaplamalara dayalı (riyazî) bir astronomi ve fizik doğarken bilimsel bir ideoloji de doğuyordu. Descartes’e göre matematikçi ve mekanikçi, Leibniz’e göre yine cebirci ve matematikçi bir Tanrı’nın sahneye koyduğu tamamen matematikleşebilen bir rüya. Euclides geometrisinden, Euclidesçi olmayan geometrilere, Newton mekanikinden izafiyetçi ve kuantum mekanikine, klasik fizikten mikrofiziğe geçiş, paraleller, kütle, enerji, hareket gibi bazı bilimsel kavramlar o zamana kadar öylesine yerleşmiş idiler ki, Gaston Bachelard (1884–1962)’a¹⁴ göre, düşünme için bir çeşit “donma” meydana getirecek kadar “zihinsel alışkanlıklar” halini almışlardı,¹⁵ diyor Gerard Buis. Bu söze büyük ölçüde katılmak gerekiyor. Ancak, bu görüşü bir sonuç bildirisi gibi görmek, bilimi bir ideolojiden ibaret saymak tehlikelidir. Cemal Yıldırım’ın bu tür değerlendirmelere ilişkin yorumunu aktarmak uygun olacaktır, şöyle diyor Yıldırım: “Çağımızda hem dinsel, hem siyasal

cesaret edemediği kutsal bir şey gibi gözükiyordu. Hala hatırlıyorum günlük çıkan 104 gazeteyi polise götürmek için nelerle mücadele ediyordum. Meclisin “metafizikçilerini” buna ikna etmek için ben de metafizik yapmak zorundaydım(...) Basının bu sınırsız özgürlüğü çok kısa zamanda tekrardan anarşiye yol açacak.” bkz. Özbek, a.g.e., s. 42

14 Hem mutlak empirizme hem de kartezyen anlayışa karşı çıkan Fransız felsefeci, bkz. <http://www.bartleby.com/65/ba/Bachelard.html/09/09/2005>

15 Gérard Buis, “İlim ve İdeoloji”(İlimler ve İdiolojiler, İçerisinde), s. 42

ideoloji kesimlerinde büyük yoğunluk kazanan bu çabanın son otuz yıl içinde bilim felsefesinde de etkisini duyurmuş olması ilginçtir, ideolojilerin bilimsellik savı bir aldatmacadır; öncelikle bilimin saygınlığından yararlanma, saygınlığına bir sığınmadır. Bilimin ideolojik olduğu savı için aynı şey söylenemez, kuşkusuz. Burada bilimin itibarından yararlanmaya değil, bilimi yıpratmaya yönelik bir çabadan söz edilebilir, belki.”¹⁶

Tekniğin de bir tür ideoloji aracı olarak kullanılabileceğine ilişkin bazı ilginç değerlendirmelere de Jürgen **Habermas**’ın “İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim adlı eserinde rastlıyoruz. Habermas, Herbert **Marcuse**’ün Max **Weber**’in “rasyonelleştirme”¹⁷ dediği şeyde, “rasyonelliğin” değil, tersine rasyonellik adına, belirli bir zikredilmemiş politik iktidar biçiminin yattığına inanır. **Habermas**, yorumunun devamında **Marcus**’ün **Weber** eleştirisinde şu sonuca vardığını belirtiyor: “Belki de teknik akıl kavramı bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kullanımı değil, bizzat kendisi de (doğa ve insan üzerinde) iktidardır. Yöntemli, bilimsel hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri (Interesse) tekniğe ancak ‘sonradan’ ve dışarıdan empoze edilmiş degillerdir – onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dâhildirler; teknik her defasında tarihsel-toplumsal bir tasarımıdır ve onda bir toplumun ve ona hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımları yansıtılmıştır. İktidarın böyle amacı ‘maddi’dir ve bu bakımdan bizzat teknik aklın biçimine aittir.”¹⁸

Habermas yine aynı eserde **Marcuse**’ün “Bir araçlar evreni olarak teknik, insanın gücünü artırabildiği gibi zayıflığını da artırabilir. Bugünkü aşamada insan belki de kendi aygıtı karşısında her zamankinden daha güçsüzdür.”¹⁹ “Yine de, teknolojik evrenin makine parkının, politik amaçlar karşısında kayıtsız olduğu konusunda diretilebilir – o bir toplumu yalnızca hızlandırabilir ya da yavaşlatabilir. Bir elektronik hesap makinesi kapitalist bir rejime olduğu gibi sosyalist bir rejime de hizmet edebilir... Ne var ki, teknik maddi üretimin kapsayıcı biçimi olursa, o zaman tüm bir kültürü yeniden biçimlendirir; tarihsel bir bütünsellik ve –bir ‘evren’ tasarlar.”²⁰

Bilim ile ideoloji arasındaki amansız savaş sonsuza kadar sürecektir. Ancak Platon’un dediği gibi birinin varlığı diğerinin varlık sebebidir.”²¹

16 Cemal Yıldırım, II. Felsefe Mantık ve Bilim Tarih Sempozyumu, İzmir, 1987.

17 “Max Weber, kapitalist ekonomi etkililiğini, burjuva özel hukuk ilişkisinin ve bürokratik iktidarın biçimini belirtebilmek için ‘rasyonelleştirme’ kavramını kullandı. Rasyonelleştirme öncelikle rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların yaygınlaşması anlamına gelir.” Diyor Jürgen Habermas. Bkz. Jürgen Habermas, *‘İdeoloji’ Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 1997, s. 33.

18 Marcus’ten aktaran Habermas, bkz. a.g.e., s. 34.

19 Marcus’ün *One Dimensional Man* adlı eserinden aktarıyor Habermas, bkz. a.g.e., s. 39.

20 Marcus’ten aktaran Habermas, bkz. a.g.e., s. 40.

21 Buls, a.g.e., 53.

Felsefenin İdeolojileşmesi Ya Da İdeolojik Felsefe

Ortaya çıkışından bu yana felsefenin, tarihsel gelişimi de göz önüne alındığında, öznel değerlendirmelerden ve bakış açılarından kurtulamadığı kolayca gözlenebilmektedir. Spekülasyonlara dayalı bir disiplin olması ve çoğunlukla kurgusal varsayımlara dayanması felsefenin nesnelliğini büyük ölçüde etkilemiştir. Felsefesini kuran her filozofun, kişisel, çevresel, kültürel faktörlerden esinlenmeksizin bir düşünce sistemi ortaya koyduğunu öne sürmek neredeyse olanaksızdır. Hangi toplum ya da filozofun ne tür bir felsefeye ağırlık verdiğini, hangi dünya görüşünün ya da bilim anlayışının yapılan akıl yürütmeleri yönlendirdiğini görmek için, felsefenin tarihine kabaca bakmak yeterlidir. Felsefi ekollerin doğması ve isimlendirilmesi, dahası kurucusu ile özdeşleştirilmesi felsefedeki öznellik için yeterli örnektir. Filozofun evrensel idelere ulaşmak için yola çıkmış olması bu gerçeği değiştirmemektedir. Okul olarak Sofistleri, filozof olarak Platon ve Epiküros'u, dinsel kılığa bürünmüş bir Ortaçağ ile Aydınlanmanın ortaya koyduğu felsefeyi, ya da dönemlerinin özelliklerini taşıması açısından varoluşçulukla mantıkçı pozitivizm sadece birkaç örnektir.

İdeolojinin esas aldığı “idelerin” ya da “idealar”ın bilimi olma savı da bu öznel diyebileceğimiz bakış açısından yola çıkmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, bu kavramın kendisinin de ayrı bir bakış açısı, bir “ide” olduğunu söylemeye bir engel gözükmemektedir. İşte bu değerlendirmeden yola çıkanlar felsefenin de bir tür ideoloji olduğu savında oldukları için onu ideolojik amaçlar doğrultusunda kullanmada bir sakınca görmemişlerdir. Kimileri bunu felsefi bir yöntemle ele alıp irdelerken, kimileri de pratik sonuçlar elde edebilmek için felsefeye ideoloji gözüyle bakmışlardır.

Aydınlanma döneminin insanı daha yakından inceleme konusu yapmaya yönelmesi ile ortaya çıkan ve felsefeyi metafiziksel bir düzlemde pozitif ölçütlerle yapılan bir “bilim” şekline dönüştürme çabaları artarak yirminci yüzyıla kadar gelmiştir. Belki iyi niyetle ortaya konan bu anlayış, felsefenin özüne uygun düşmediği için uzun ömürlü olmamıştır. Mantıksal olguculuk bunun en somut örneğidir. Hume'un, Newton'un fizikte uyguladığı yöntemi, matematiğin dışında kalan ve “moral bilimler” kavramı ile dile getirdiği bütün bilimlere uygulama için bir girişimde bulunması; pozitif bir felsefe peşinde olan her felsefeciyi heyecanlandırmıştır. **Bilimde özelliğin olmaması gerektiği inancıyla bilimde “ideoloji” olmaz yargısı, felsefeyi de pozitif bilim yapma çabasının arka planındaki etkin neden olmuştur.** Bu yargının kendisi “bilimde ideolojinin olabileceği olasılığını” dışlaması sonucunu doğurmuş; bir şeyin bilimsel olduğunu söylemek, o şeyin ideolojik olmadığını söylemekle aynı anlama gelmiştir. Oysa bu bir uçtan,

bir diğer uca gitmekle aynı şeydir. Bilimin “izm”leşmesi ideolojiyi bilim yapmamıştır; ama bilimi ideoloji yapmıştır. Bilimin kazandığı itibardan yararlanmak bir gelenek halini almıştır. Bilim diye adlandırılan her şey gerçek, bunun dışında bir gerçeklik yoktur; karşı çıkılması olanaksız bir hakikat sistemi varsa o da bilimsel olandır; bilimsel olan her şey doğrudur ve doğru olan her şey bilimseldir; gibi **yeni dogmalar** ortaya çıkmıştır. Kişilerin kendisine avantaj sağlamak ve inandırıcı gözükmek amacıyla “bilimsel” etiketini sürekli kullandıkları görülür. Günümüzde de, sıradan bir malı sattırmak, herhangi bir teoriyi kabul ettirmek ya da sıradan bir siyaseti empoze etmek için en çok başvurulanan yol “bilimsellik” yaftasıdır. Bu konuda, A. Comte’un “İlme inanmak ilmi bir tarikat kurmak demektir.” İlmi yüceltip ulularken kendini ululayan ideolojidir,” sözü anlamlıdır.²² **İşin ilginç yanı, bilimi kutsayan çevreler, felsefeyi de pozitif bir bilim olarak kabul etme yanlışlığına düşmüşlerdir.** Bilimsellik yaftasıyla düşünceleri gerçekleştirmede felsefeyi kullanma uygun bir yol olarak kullanılmıştır. Takiyettin Mengüşoğlu bunu şöyle dile getirir: “...Temel ilkeleri inceleyen felsefe, hiçbir çağda özgür olarak araştırma yapamıyor; onun karşısına hemen dış motivler dikiliyor. Bu dış motivler ya devletle ilgilidir ya da devletin kurduğu bir dinle ilgili olabiliyorlar. Düşünme özgürlükten yoksun olunca yorumlar başlıyor. Örneğin bir Katolisizm, Aristoteles’in felsefesinde bir din felsefesi görüyor. Aristoteles’in bu din felsefesi ile başka felsefi düşünceler arasında bir bağ kurdurmaya çalışıyor; yorumlara başvuruluyor. Sonunda böyle bir bağ da herhangi bir şekilde meydana çıkarılıyor. Fakat asıl gülünç olanla, bunun farkında olmayarak Aristoteles’te böyle bir problem olduğunu savunanlarda karşılaşıyoruz.”²³ Mengüşoğlu şöyle devam ediyor: “Felsefe, kaderi gereği her çağda ve her zaman onun ehli olmayan insanlar tarafından kötüye kullanılıyor.”²⁴

Daha önce adları geçen, Tracy, Napoleon, d’Holbach, Helvetius ve sonraki kuşaklardan Althusser ve Gramsci bunların en açık örnekleridir. Marksist bakış açısının felsefe ideoloji bağlamında en öne çıkan bir akım olduğunu belirtmek gerekiyor. Felsefenin ideoloji olarak kabulünden büyük bir sapma göstermese de, **Oizerman** bu bakış açısını eleştirel bir tarzla ele alıyor ve şöyle diyor: “Herakleitos, Demokritos, Platon, Aristoteles ve eski dünyanın başka düşünürlerinin felsefi öğretileri niteliksel bakımdan kuşkusuz ideolojikti,” diyen Oizerman, her ne kadar felsefeyi bir ideolojiler tarihi olarak “ideolojik” bir dille anlatmaya çalışıyorsa da Marksçı öğretinin de analitik bir tarzda ele alınmasını önerirken: “*Tarihsel açıdan belirlenmiş bir evre’nin özbilinci olarak felsefe bir ideolojidir*”, diye başlayıp,

22 Buis, *a.g.e.s.* 48–49.

23 Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1992, s. 309.

24 Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 310

şöyle devam ediyor: “Felsefe ile ideoloji arasındaki ilişkinin çözümlenmesi belli güçlükler taşır; çünkü bilimsel ideoloji anlayışı ve tikel olarak da bilimsel ideoloji kavramının gelişmesi çağdaş ideolojik ve politik savaşıma açısından büyük önem taşımakla birlikte, ideoloji Marksist yazında henüz yeterince incelenmiş değildir.”²⁵ **Oizerman**, Marksist düşünürlerin çoğunun felsefenin ideolojinin özgül bir biçimi olduğu yönünde birleştiklerini belirtiyor. Ancak bunun derinlemesine irdelenmesi gerektiğine de işaret ediyor.²⁶

Etienne Borne, felsefenin ideolojiden başka bir şey olmadığını ileri sürmenin felsefeye bir saldırı olduğunu bunun da felsefeyi aşağılamak için öncelikle **Napolyon** daha sonra da devrimcilik peşinde koşan Marksistler ile Michel **Foucault** olduğunu söyler.²⁷ Borne, Napolyon’un felsefe ile ideolojiyi aynı kefeye koyarak aşağılaması sonucunda bu tartışmaların başladığı görüşündedir. Felsefeye aşağılayıcı bir gözle bakanlar genelde mevcut sistemin devamını sağlamak isteyenler olup, felsefeyi muhalif ve anarşist üreten bir kurum olarak görme eğilimi taşırlar. Bir kısım muhalifler de felsefe öğretmenlerini hâkim ideolojinin kulu olmaya mahkûm “memur Sokrat” yakıştırmalarıyla alaya alırlar.²⁸ Yine Borne’a göre, bu ikinci gruba dâhil olanlar **Foucault** gibi son dönem düşünürleridir. Yazar bu eleştiri anlayışını da “Felsefe entelijensiyanın afyonudur sözüyle ifade etmeye çalışırken, felsefeye karşı olan birincisini “Sezarci” tutum; ikincisini de modern ama karşı devrimci bir fonksiyona sahip ideoloji olarak görenlerin tutumu olarak değerlendiriyor.²⁹

İnsanın kendisinin de bir biçimde felsefenin objesi olması, onun yargıda bulma özelliğini engellememiştir. Bunun doğal sonucu, hiçbir değerlendirmenin mutlak nesnellik özelliği taşıyamayacağı düşüncesi olmuştur. Sonuçta, insan aklının sahip olduğu idoller onun yeniliklere açılmasına engel olmuştur. Felsefede, genel-geçer düşünce(ler) aramanın anlamsızlığını öne sürme de dâhil, her ortaya konulan sistemli düşünceye yer olduğu düşünülürse “ideolojik” bakış açısı hoş görülebilir. Esasen felsefenin kesin olarak nesnel bir temele oturtulması beklenmemelidir; bu hiç bir bilimsel etkinliğin özüne uygun olmadığı gibi, felsefenin özüne hiç uygun değildir. “Ön-kabulsüz düşünce diye bir şey yoktur ve bu bağlamda, düşüncelerimizin tamamının ideolojik olduğu söylenebilir. Farkı yaratan şey belki de katı ön yargılardır,”³⁰ diyen Eagleton’un sözleri bu durumu güzel bir şekilde ifade ediyor. **Oizerman**’ın deyişiyle, “Herhangi bir kişi kararlı bir tarafsızlık tutumu takınabilir, tüm polemikleri bir yana itebilir ve basmakalıp laflar ederek zamanını

25 Theodor I. Oizerman, *Felsefe Tarihinin Sorunları*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul, 1998, s. 319. Bilimsel ideoloji ya da felsefe ideoloji ilişkisini Marksizm bağlamında ayrıntılı öğrenmek için bu esere başvurulabilir, s. 319–337.

26 Oizerman, *a.g.e.*, s. 319.

27 Borne, *a.g.e.*, s. 150.

28 Borne, *a.g.e.*, s.150.

29 Borne, *a.g.e.*, s. 152.

30 Eagleton, *a.g.e.*, s. 21.

harcayabilir; ancak onun yahut başka birisinin, bilginin herhangi bir alanında, tutkunun ve taraflılığın itici gücü olmaksızın, yeni bir şey söylemesi tümüyle olanaksızdır,”³¹ sözlerine hak verilebilir belki, ancak, felsefe öğrenilirken ve öğretilirken nesnel davranılıp-davranılamayacağı, felsefeyi ideolojik bir bakış açısıyla öğrenmenin ve başkalarına empoze etmenin doğru olup-olmayacağı tartışılmalıdır. Diğer taraftan, okuma ve aktarmada nesnel davranmanın doğallığı kadar, var olan ya da sonradan elde ettiği kabul edilen kazanımlarda, felsefenin kişileri ne denli biçimlendirdiği de ayrıca ele alınmaya değer bir konudur. Ancak, bu tartışma ideolojinin olmaması, ya da felsefenin ideolojiden kurtulması yönünde olmamalıdır.

İdeoloji Sahibi Olmak, Bağnazlık ve İdeolojik Davranmak!

Felsefenin sistemli her düşünceye pirim vermesi gerektiği kabul edilirse, ortaya konulan ya da anlatılan aykırılıklardan olumlu sonuçlar elde edilebilir. Doğası gereği tartışmaya açık olan felsefe, öğrenme durumunda olanların karşıt görüşler üretmesine de yardımcı olabilir. Yine bireysel ve toplumsal anlamda, felsefe insanın gelişmesine katkıda bulunarak onu etkileyebilir; bunun aksini düşünmek de mümkün olmayabilir ve ayrıca bu olumlu gözüken bir durumdur. Ancak, “En etkili baskı kuran kişi, kendi buyruğu altındaki insanları kendi iktidarını sevmeye, arzulamaya ve kendilerini onunla özdeşleştirmeye ikna edebilmiş kişidir,”³² anlayışıyla yola çıkılırsa bu karşısındakini biçim verilmesi gereken bir madde olarak görmek anlamına gelir ki, bunun hiç bir zaman beklenen sonucu verdiği görülmemiştir. İdeolojilerin hizmetinde bir felsefe yandaş kazanmak için bir yol olarak gözükebilir ama bunun adı felsefe yapmak ya da öğretmek olamaz. Çünkü “izmler”le konuşmak felsefe tarihinin en büyük handikaplarından birisidir. Öznel bakış açıları felsefeyi teolojik bir vaaza ya da politik bir manifestoya dönüştürebilir. Bu tür bir gelenek, çoğunlukla görüldüğü gibi, öğrencinin hocasının ne anlatacağını merak etmesinden çok ne empoze edebileceğine yönelik iz sürmesine neden olabilir. İdeolojik yandaş olma şansına sahip olanlar sevinirken diğerleri üzüldür ya da strateji geliştirmeye başlarlar ve böylece karşıtlıklar birbirlerini dogmalaştırma yönünde mesafe alırlar. **Voltaire**’in, “ateşli hastalıklarda sayıklama, öfkede kudurma ne ise, boş inanda bağnazlık odur”³³ sözü bunu en iyi betimleyen ifadelerden birisidir. “Bağnazlık insanın beynini sarmayagörsün artık hastalık şifasız gibidir” diyen Voltair’e göre “salgın hastalığa karşı” en etkili ilaç felsefeden başka bir şey değildir.³⁴ Bu bölümü Jacques Merleau **Ponty**’nin değerlendirmesiyle kapatalım: “Felsefeyi, bilimi, dini, savunan ve halka yönelik

31 Oizerman, *a.g.e.*, s. 339.

32 Eagleton, *a.g.e.*, s. 14.

33 Meczip: Tanrı aşkıyla aklını yitirmiş kimse; Deli, sapık, TDK Türkçe sözlük, Ankara, 1998, s. 1572

34 Voltaire, *a.g.e.*, s. 14.

bir kitap yazıldığı teslim edilir. Ama hiç kimse hiçbir zaman ideolojik bir kitap yazdığını söylemez. İdeoloji hiçbir zaman olduğu gibi göstermez kendini. İdeoloji bir bakıma başkalarının felsefesidir.”³⁵

Sonuç ve Öneriler

Eagleton’un ılımlı değerlendirmesine göre, bazı olumsuzlukları taşısa bile ideolojilerin söyledikleri çoğu şeyler doğrudur; öyle olmasaydı hiçbir etkileri olmazdı. Ne var ki ideolojiler yanlış olan çok sayıda önermeyi de kapsamlarında barındırırlar. Bunun nedeni de yanında ya da karşısında oldukları kimi siyasi kültürel dini olguları onaylama ya da meşru kılma yahut reddetme esnasında yaptıkları çarpıtmalardır. Yapılan bu yanlışlıklar da bazen işlevsel bazen epistemik sosyolojik bazen de tamamı olabilir.³⁶

Yüzyıllarca modern anlamda bir felsefi anlayışın yokluğunu çeken ülkemizde Modern Batı felsefesinin, geç kalınmış da olsa, cumhuriyet döneminde çeviriler yoluyla ithal edilmesi her şeye rağmen yerinde olmuştur. Ancak, baştan beri vurgulamaya çalıştığımız gibi, ne yazık ki felsefe ya iktidarlar tarafından ya da popüler ideolojiler tarafından kendi amaçları doğrultusunda ölçsüz bir biçimde kullanılmıştır, kullanılmaktadır.³⁷ İdeoloji tutkusuyla, felsefenin doğrudan kendisi için bir tehdit oluşturan bu yanlış kullanımın, bindiği dalı kesmekten öte bir anlam taşımadığını söylemek zorundayız. Felsefeyi ideolojik çıkarlara kurban etmenin, ne felsefeye ne de yarar uman ideoloji sahiplerine olumlu bir katkısı olacağını düşünmüyoruz. Felsefenin, **olabildiğince** tarafsız olarak anlatılması gerektiği kanısındayız. K. R. **Popper**, “...her insan bir filozoftur” sözünü sıkça yineler.³⁸ Öyleyse, bırakalım insanlar kendileri kursunlar felsefelerini. Bu hem bireyin hem de toplumun lehine bir gelişme olacaktır. **Popper**’in yukarıda geçen sözü insana güvenin, onu bir madde olarak görmemenin ön koşuludur. **Hilav**’ın deyişiyle “felsefe, var olanların özüne yönelen ve kendine dönen düşünce hareketidir.” Dolayısıyla, felsefi düşüncenin özümsemesi, bu hareketin yaşanması

35 Jacques Merleau Ponty, “İlim ve İdeoloji”, (İlimler ve İdeolojiler, içerisinde), s. 243.

36 Eagleton, *a.g.e.*, s. 305.

37 Felsefenin Türkiye’de ideolojik amaçlarla kullanıldığı bilinmeyen bir şey değilse de, yakın zamanda kaybettiğimiz Selahattin Hilav’ın kendisi ile yapılan bir söyleşide sarf ettiği sözler de bu tespitin haklılığına katkıda bulunacaktır. Hilav, felsefenin ithal edilmesinin ve ideolojik amaçlarla kullanılmak istenmesinin, Durkheim Sosyolojisini, sık bir biçimde ve pratik siyasal amaçlar için aktaran Ziya Gökalp’te görülen tavırla örnekendirilebileceğini söylemektedir. Yine aynı söyleşide, felsefenin ülkemizde yeterince ilgi görmeme nedenlerinden birisi olarak, resmi ideolojinin yararlanacağı bir etki alanı olarak görülmüş olmasını göstererek, “felsefeyle, hemen hiç bir zaman kendisi için ilgilenilmemiş; felsefe için felsefe yapılmamış,” demektedir. Bkz. s. 361. Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, 1995, s. 360. Ancak, felsefeyi ideolojik amaçla kullanmada resmi ideolojiyi ön plana çıkarmak sorunu tam olarak ortaya koymaz. Birey ya da grup bazında felsefenin ideolojik amaçlarla kullanıldığı daha sık rastlanan bir durumdur.

38 Karl R. Popper, *Daha iyi Bir Dünya Arayışı*, çev. İlkur Aka, İstanbul, 2001, s. 186; ayrıca s. 193’de açıklaması da var.

ve sürekli üretilmesi gerekir.³⁹ Selahattin Hilav'ın Türkiye'deki felsefe anlayışının geri kalmışlığını onun ideolojik amaçlarla ithal edilip kullanılmaya çalışılması olduğu yönündeki şu tespitleri önemlidir: "Türk toplumunda felsefenin toplumsal ve kültürel bir itici güçten yoksun oluşu, Batı'daki düşünsel gelişmelerin ve hatta klasik felsefi düşüncenin bile gerektiği gibi incelenip sindirilmesini engellemiştir. Batı felsefesindeki gelişmeler, toplumların ekonomi, kültür ve yaşam gerçeklerine organik olarak bağlı ve onlardan kaynaklanan ve onları etkileyen gelişmelerdir. Birbirlerindeki gelişmeleri zamanında ve dikkatle gözleyip yaratıcı bir biçimde özümleme olanağına, günlük ve somut yaşamı ile düşünsel ve tinsel dünyası arasında organik bağlar kurmuş toplumlarda rastlanır ancak. Yoksa Türkiye'de olduğu gibi, pratik ve ideolojik amaçlar göz önünde tutularak bir felsefi kuram ithal edildiği ve işe yaradığı sürece kullanıldığı ve felsefe, okullarda, programda bulunsun diye ders olarak konulduğu ya da birkaç düşünürün yankı uyandırmayan etkinliği olarak kaldığı zaman, dünya ölçeğindeki düşünsel değişim ve gelişmelerin gerisinde kalmak kaçınılmazdır."⁴⁰

Russell'in şu sözünün dogmatik felsefi tavra en güzel cevap olduğunu düşünüyorum: "**Felsefenin değeri, onu öğrenenlerin herhangi bir varsayımsal kesinlikle kanıtlanabilir bilgi yığını kazanmasına bağlı olmamalıdır. Gerçekte felsefenin değeri, geniş biçimiyle, onun mutlak olmamasında aranmalıdır.**"⁴¹ Yine Russell'in şu sözleriyle konuşmamı bitirmek istiyorum: **Dinsel dogma gibi ideolojik öğretiler de mutlak doğruluk savındadır; bilimsel kuram ise kuşku ve deneye, dahası her an yanlışlanma olasılığına açıktır.**

39 Hilav, *a.g.e.* s. 362.

40 A.g.e., s. 361.

41 Russell sözlerin devamında bu görüşünü şu cümlelerle açıklıyor: "...Felsefeye hiç ilgi duymamış biri ömrü boyunca, sağduyudan, kendi çağının ve ulusunun alışılmış düşüncelerinden ve kendi özgür aklının katkısı ya da onayı olmadan zihinde yer eden kararlardan türeyen önyargıların tutsağıdır. Böyle bir insan için dünya, belirlili, sonlu ve açık olmaya dönüktür; sıradan nesneler bir sorun yaratmaz, alışılmamış olasılıklar hor görülerek bir yana atılır. Tersine, felsefeyle uğraşmaya başlar başlamaz(...), günlük yaşama en çok karışmış şeyler bile yanıtları çok eksik kalan sonuçlara götürür. Felsefe, ortaya koyduğu şüphelerin doğru yanıtlarını bize inandırıcı biçimde söyleyemese de, düşüncelerimizi genişleten ve onları alışkanlıkların zorbalığından kurtaran birçok olanaklar ortaya koyabilir. Böylece, şeylerin ne olduğu yönündeki kesin inançlarımızı zayıflatırken, ne olabilecekleri üzerindeki bilgimizi büyük ölçüde artırır; kurtarıcı şüphe alanında hiç yolculuk etmeyenlerin bir ölçüde kibirli dogmacılıklarını yok eder ve alışılmış şeyleri alışılmamış yüzleriyle göstererek merak duygumuzu canlı tutar." Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul, 2000, s. 139-140.

Demokrasi Kültürü

Muammer Tuna¹

1. Giriş

Demokrasi, son yüzyılda Türkiye’de olduğu gibi tüm dünyada siyasal olarak en çok tartışılan kavramlardan biri olmasının yanı sıra toplumsal olarak yaşamsal öneme sahip bir toplumsal olgu durumundadır. Çok tartışılmasının ve yaşamsal öneme sahip olmasının bir çok nedeni olabilir. Bu nedenlerin tartışılması bu metnin konusu değildir. Özellikle Türkiye söz konusu olduğunda demokrasinin nihayet yaşamsal bir konu olarak toplumun gündemine gelmesiyle birlikte, artık bir toplumsal proje olarak demokrasinin olgusal ve kavramsal olarak toplumsallaşması gereği ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyimle demokrasi kavram ve olgusunun toplumsal düzeyde kabul görmesinin sağlanması ve içselleştirilmesi en az demokrasi olgusunun kendisi kadar önemli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda söz konusu edilen toplumsallaştırma ya da içselleştirme sürecinin en önemli aşaması belki de demokrasi kültürünün toplumsal düzeyde kabul görmüş olmasıdır. Demokrasi kültürü, bir siyasal sistem ve bir toplumsal yaşam biçimi olarak demokrasinin var olabilmesi ve yaşayabilmesi için temel bir gerekliliktir.

Tarihsel olarak demokrasi kültürünün oluşması, büyük ölçüde demokrasi kavramının ve olgusunun ortaya çıkmasına bağlıdır. Batı Avrupa ülkeleri açısından demokrasinin kurumsallaşması ve kökleşmesine bakıldığında birkaç yüzyıla dayanan bir tarihsel geçmişten söz etmek mümkün iken; Türkiye açısından demokrasi kültürünün oluşumuna dolayısıyla demokrasinin tarihine göz atıldığında şöyle bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Türkiye’nin demokrasi tarihi değişik bakış açılarından değişik biçimlerde değerlendirilebilmekle birlikte, çok partili yaşama geçiş bir ölçüt olarak alınırsa, Türkiye’de demokrasinin tarihini İkinci Meşrutiyete kadar götürmek olasıdır (Tuna, 1992). Ancak İkinci Meşrutiyet deneyimi ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Fırka deneyimleri dışarıda tutulacak olursa, Türkiye’de çok partili yaşama geçişin aslen 1946’da Demokrat Parti’nin kurulmasıyla başladığı söylenebilir. Bu anlamda Türkiye’nin 50 yılı aşkın bir çok partili yaşam deneyiminden ve bununla bağlantılı

olarak oluşmakta olan bir demokrasi kültüründen söz etmek olasıdır. Ancak buna rağmen Türkiye’de tüm kurum ve kurallarıyla işleyen bir demokrasiden söz etmek zordur (Köker, 1990a). Dolayısıyla Batı Avrupa ülkeleri ile karşılaştırıldığında; tarihsel açıdan, Türkiye’de demokrasinin tarihsel oluşumu açısından en temel ölçütlerden birisi olan çok partililik göz önüne alındığında bile demokrasi tarihinin çok gerilere gitmediği görülmektedir.

Öyleyse “kurumsal anlamda “işleyen” bir demokratik sistem ile Türkiye’nin politik sistemi arasındaki fark ya da farklar nelerdir sorusu” belki de sorulması gereken temel sorulardan birisidir. Böyle bir soruyu yanıtlamanın ön koşulu, bir politik sistem olarak “demokrasi” ile böyle bir sistemin yaşam alanı olan ülkenin toplumsal/kültürel yapısı arasındaki ilişkiyi anlamak gerekliliğidir. Bu anlamıyla bu tartışmada “kültür” ve “demokrasi” kavramlarının kavramsal düzeyde tanımlanmaları ve açılımları yapılarak, bu kavramların birbirleri açısından taşıdıkları anlamları irdelemek gerekmektedir.

“Kültür” ve “demokrasi” kavramlarının irdelenmesinin asıl amacı bir “demokrasi kültürü” tartışmasına kapı aralamaktır. Çünkü yukarıda sorulan “gerçek ve kurumsal anlamda **işleyen** bir demokrasi” ile “gerçek ve kurumsal anlamda **işlemeyen** bir demokrasinin” temel farklarından birisinin “demokrasi kültürü” olduğu ileri sürülmektedir (Duverger, 1982:465-470).

2. Kültür ve Demokrasi: Tanım ve Kavram

2.1. Kültür

Kavramsal olarak “kültür” tanımlanması ve algılanması zor ve karmaşık olan bir kavramdır. Kültür kavramı olarak tanımlandığında bir çok farklı tanımlamadan söz etmek olasıdır. Kültür kavramı konusunda çalışmış olan antropologlar bu kavramın 164 çeşit tanımını derlemiştir (Güvenç, 1979:95). Bundan dolayı kültür kavramının bir terim olarak tanımlanmasından çok bunun bir süreç olarak ve kapsadığı alan olarak algılanması daha olası görünmektedir. Kültür kavramının bütün bu geniş kapsamına ve anlamlılığına rağmen mümkün olan en geniş kapsamlı tanım seçilecek olursa, “kültür, doğanın yarattığı her şeye karşı insanoğlunun yarattığı her şeydir” şeklinde tanımlanabilir (Güvenç, 1979:97).

Öyleyse kültür insan yaşamının tüm düzeylerini kapsayan ve insanın yaşamı boyunca ürettiği tüm maddi ve maddi olmayan öğeleri kapsayan çok boyutlu karmaşık bir süreçtir. Kültür kavramının tanımlanmasındaki bu belirsizliğe karşın kavramın farklı boyutlarından, bileşenlerinden ve niteliklerinden söz etmek olasıdır. Dolayısıyla kültür kavramını genel niteliklerinden hareketle algılamaya çalışmak daha olasıdır. Kültür kavramının genel nitelikleri şu şekilde özetlenebilir:

- § kültür öğrenilir,
- § kültür tarihseldir ve süreklidir,

- § kültür toplumsaldır,
- § kültür ideal ve idealleştirilmiş kurallar sistemidir,
- § kültür ihtiyaçları karşılayıcı ve doyum sağlayıcıdır,
- § kültür değişir,
- § kültür bir soyutlamadır,
- § kültür bütünleştiricidir (Güvenç, 1979:103-108).

Yukarıda belirlenen kültür kavramının genel nitelikleri arasında karşılıklı ilişkiler vardır. Başka bir deyişle bu niteliklerin tamamı bir bütün olarak kültür kavramını oluşturur. Bu nitelikleri ayırmamak ya da bir önem ve öncelik sırasına tabi tutmak olanaklı değildir. Ancak kültür kavramının bu genel nitelikleri içinde demokrasi açısından en önemli olanı kültürün bütünleştiricilik niteliğidir. Kültürün bütünleştiricilik niteliği bir kültür kümesi içinde (bir ulusal kültür içinde) farklı kültürel alt unsurların birbirlerinin yaşam haklarını ve yaşam alanlarını kabul etmeleri ve birbirlerine karşı hoşgörülü olmaları demektir. Bu bütünleştiricilik niteliği demokrasinin de en temel gerekliliklerinden birisidir. Kültürün bütünleştirici niteliğinin demokrasi açısından taşıdığı önem daha sonra daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

Kültür kavramı “doğanın yarattığı her şeye karşın insan oğlunun yarattığı her şey” olarak tanımlandığında ve yukarıda sayılan genel nitelikleri belirlendiğinde; kültürün insanların kendi yarattıkları bir ürün ve bununla birlikte tüm yaşamlarını kapsayan ve belirleyen bir yaşam biçimi, çok geniş kapsamlı bir sistem olduğu anlaşılır. Bu anlamda bir sistem olarak kültür kavramının bir çok ögesi vardır. Kültür kavramının ana öğeleri şunlardır: dil; üretim ve tüketim (ekonomi); yerleşme yerleri; sanat, bilgi ve eğitim; sağlık ve hastalık; aile, soy ve akrabalık; kaynaklar, töreler ve gelenekler; insanlar, birey, kişi (kişilik); din-devlet yönetim (Güvenç, 1979:109). Kültür kavramının ana öğelerine bir yönetim sistemi olarak demokrasi açısından bakıldığında tüm bu öğelerin yönetim sistemi (demokrasi) ile ilintili olduğu görülür. Başka bir deyişle bir yönetim sistemi olarak demokrasi kültür kavramının tüm öğelerinin bir örüntüsü olarak ortaya çıkar. Böylelikle bir toplumdaki demokratik olan ya da olmayan bir yönetim sistemi o toplumdaki genel kültürel yapı ve süreçlerin bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Bir toplumdaki genel kültürel öğeler hangi düzeyde ise, bir yönetim sistemi olarak demokrasinin genel kültürel düzeyden çok farklı olması beklenmemelidir. Bir toplumdaki ekonomik kurumlar ve işleyişler, eğitim, sağlık, iletişim v.b. toplumsal kurumların düzeyi ile siyaset kurumunun (demokrasi) düzeyi arasında çok yakın bir ilişki vardır.

Kültür kavramının kuramsal düzeyde bu genel niteliklerini ve ana öğelerini kısaca belirttikten sonra şimdi de bu genel niteliklerin ve ana öğelerin somut olarak ne anlam ifade ettiğine bakmak gerekir. Modern toplumda kültürün toplumsal işlevi, genel olarak farklı sosyo-kültürel unsurların “aşırı” ve “keskin” uçlarının “törpülendiği”

ve bu unsurların birbirleriyle kaynaşmalarının sağlandığı bir “eritme potası” ya da uzlaştırma platformu olmasıdır. Bu, kültürün genel niteliklerinden, bütünleştirme niteliğinin gereğidir. Bir toplumda farklı yerel grupların ve kültürel öğelerin olması doğaldır. Ancak bu farklı yerel kültürel öğelerin birbirleriyle alış-veriş halinde, birbirlerine hoşgörü ile bakarak ve **birbirlerinin ortak yanlarını birleştirip farklı yanlarını koruyarak** bir ortak bir üst kültür kimliği oluşturmaları ve ortaklaşa yaşayabilmeleri gerekir. Bu anlamıyla toplum içinde farklı kültürel unsurların birbirlerini dışlamaları değil birbirlerini içselleştirmeleri, birbirlerini özümsemeleri, birbirlerini kapsama alanlarına almaları gerekir. Böylelikle tüm yerel unsurları kapsayan ve fakat tüm bunlardan daha geniş, daha kapsayıcı ve daha zengin bir toplumsal üst kültürün oluşması ve toplumun farklı unsurlarının bir arada uyumlu bir şekilde yaşaması mümkün olabilir. Bu kültürel hoşgörü, tolerans, kaynaşma ve bütünleşme demektir. Toplum içindeki farklı toplumsal ve kültürel unsurların birbirine karşı hoşgörü, tolerans, kaynaşma ve bütünleşme içinde olamayıp da; hoşgörüsüzlük, tahammülsüzlük, ayrışma ve hatta çatışma halinde olmaları durumunda ise toplumsal çözülme ve parçalanma zorunlu ve kaçınılmazdır. Dolayısıyla kültür kuramı açısından bakıldığında farklı toplumsal ve kültürel unsurların birbirlerine hoşgörü göstermeleri ve bir arada uyumlu yaşayabilme başarısını gösterebilmeleri bir tercihten de öte bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır (Güvenç, 1979).

Demokrasi kültürü kavramını anlamak açısından, demokrasi ve kültür kavramlarını ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri incelemek gerekmektedir. Bu bağlamda şu ana kadar bu kavramların anlamları açısından kısa bir giriş yapılmıştır. Bundan sonra demokrasi kavramı hakkında kısa bir açılım yapılarak bir demokrasi kültürü kavramı tartışılmaya çalışılacaktır.

2.2. Demokrasi

Bir siyasal sistem olarak demokrasi çok genel anlamıyla halk yönetimi olarak tanımlanır. Ancak bu halk yönetiminin niteliği, nasıl ve hangi şartlarda oluştuğu çok önemlidir. Modern toplumlarda halkın kendini doğrudan yönetmesi pratik olarak olanaklı olmadığından, bugün için bir temsili demokrasiden söz etmek mümkündür. Temsili demokrasinin en önemli ögesi ise seçimdir. Bir demokratik ilke olarak seçim; seçimin niteliği, hangi koşullarda yapıldığı, siyasal partiler, siyasal düşünce, siyasal düşüncenin yayılması ve örgütlenmesi, temsil-delege sistemi gibi kurumsal ve işleyen bir demokrasi açısından vazgeçilmez olan birçok olguyu zorunlu olarak içinde barındırmaktadır. Ancak buradaki tartışmanın kapsamı içinde demokrasinin genel ve özel niteliklerinin tümü yer almamaktadır. Bu anlamda bu tartışmanın kapsamı içinde sadece kurumsal ve işleyen bir demokratik sistemin genel nitelikleri kısaca özetlenecek ve kapsayıcı bir demokrasi tanımı yer alacaktır.

Demokratik bir yönetimin nitelikleri arasında, siyasal yelpazenin ve siyasal düşüncenin tüm kesimlerinin örgütlü olarak temsil edildiği ve seçimlere eşit şartlarda katılabildiği

ve seçimlerin adaleti konusunda seçime katılan tüm siyasal partilerin ve eğilimlerin uzlaşabildiği bir seçim ve parti sisteminin olması bir önkoşuldur. Bununla birlikte, seçim sonucu oluşan çoğunluk yönetiminin her türlü yaptırım gücüne karşı her türlü siyasal azınlığın siyasal haklarının yasal güvence altına alınmış olması ve bu siyasal azınlık gruplarının iktidar olabileme olasılıklarının yasal güvence altına alınmış olması gerekir. **Dolayısıyla demokrasinin ayırıcı niteliği seçim sonucu oluşmuş olan çoğunluk yönetimi değil; çoğunluğun iradesine karşı siyasal azınlık durumunda bulunanların bireysel, siyasal ve toplumsal haklarının güvence altına alınmış olmasıdır.** Bu anlamıyla demokrasi ilkesel olarak hiçbir ideolojik ya da politik modeli doğru ya da yanlış olarak kabul etmez. Başka bir deyişle demokratik sistem içinde her türlü, farklı siyasal sistem modelinin yaşama ve iktidar olma şansı ve olasılığı vardır ve bu şans teorik düzeyde eşittir. Bu eşitlik, her tür siyasal eğilimin, yasal düzenlemeler açısından iktidar olabileme olasılıklarının eşit olmasını ifade eder. Başka bir deyişle bir siyasal eğilim ya da ideoloji diğerlerine göre yasalar ve yönetim düzeyinde “öncelikli” ya da “avantajlı” durumda olmamalıdır (Köker, 1990b:77).

Farklı siyasal eğilimlerin siyasal sisteme katılımları demokrasi için başka bir vazgeçilmez gerekliliktir. Katılım, sadece siyasal sistemin güçlülerinin yararlandığı bir araç değildir, siyasal sistem içinde en güçsüzlerin bile sisteme katılabilme olanaklarının garanti altına alınmış olması gerekir. Farklı siyasal eğilimler örgütlenebilmeli ve kendilerini ifade edebilmeli ve bu eğilimler siyasal sisteme katılabilmelidirler. Katılımın ön koşulları ise; katılımcıların katılım konusundaki aktifliği, siyasal sistem hakkında bilgilenmeleri ve kendilerini bilgi anlamında sistemin işleyişine yakın hissetmeleri ve siyasal sisteme duygusal bağlılık duymalarıdır (Habermas, 1984:39). Başka bir deyişle gerçek ve kurumsal anlamda işleyen bir demokratik siyasal sisteme katılanlar siyasal sistemi sahiplenmeli ve bütünsel bir sistem olarak siyasal sistemi içselleştirmelidirler. Bu demokratik siyasal sistemde katılımcıların sisteme karşı yabancılaşmamış olmalarını; bunun tersine sistemi sahiplenmiş olmalarını ifade eder. Bir kez daha ifade etmek gerekirse demokrasiyi çoğunluk egemenliği olarak algılamak kesin bir yanılıdır. Çağdaş demokrasinin ayırıcı niteliği, çoğunluk egemenliğine karşı siyasal olarak azınlık durumunda bulunanların haklarının güvence altına alınmış olmasıdır.

Bu bağlamda demokrasinin kapsayıcı bir tanımı şu şekilde verilebilir: “insanların sürekli yayılım gösteren denetim güçlerinin nesnel koşulları altında, nasıl yaşamak istediklerini ve isteyeceklerine ilişkin soruyla ilgili genel ve kamusal iletişimin kurumsal olarak güvenceye alınmış biçimleri”dir (Köker, 1990b:77).

Şu ana kadar kültür ve demokrasi kavramlarının olabildiğince kavramsal düzeydeki açılımları yapılmaya ve bir demokrasi kültürü kavramsallaştırması için gerekli olan çerçevenin ana hatları çizilmeye çalışıldı. Tartışmanın bundan sonraki bölümünde, Batı demokrasilerinin vazgeçilmez unsuru olan demokrasi kültürü kavramının temelleri ya da ana hatlarına değinilecektir.

3. Demokrasi Kültürü

Kültür ve demokrasi kavramlarının arasındaki ilişkiler bağlamında bir “demokrasi kültürü” kavramından söz etmek mümkündür. Demokrasi kültürü bir demokratik sistemin yaşayabilmesi için gerekli toplumsal ve kültürel ortamı ifade eden bir kavramdır. Eğer bir benzetme ile ifade edilecek olursa, “demokrasi ancak demokrasi kültürünün var olduğu iklimde yaşayan nadide bir çiçek” gibidir. Bu anlamıyla demokrasinin ortaya çıktığı tarihsel, toplumsal ve kültürel ortamı çok iyi algılamak ve irdelemek gerekir. Bir siyasal sistem olarak demokrasi Batı Avrupa toplumlarının çok özel toplumsal ve kültürel ortamında ortaya çıkmış olan bir toplumsal/siyasal sistemdir. Bu anlamıyla demokratik toplumsal sistemin Batı Avrupa’da ortaya çıkması için aydınlanma ve daha sonra ortaya çıkan endüstrileşme ve bununla bağlantılı olarak oluşan liberal bir ekonomik ve politik düşünce sisteminin oluşması gerekmiştir. Batının toplumsal kültürel sistemi aydınlanmayı bunun sonucunda endüstrileşmeyi ve daha sonra da liberal bir ekonomik ve siyasal düşünce sistemini yaratmıştır. Bu tarihsel sürecin sonucu olarak, bugün Batı Avrupa’da var olan ve liberal demokrasi ya da özgürlükçü demokrasi denilen siyasal sistem ortaya çıkmıştır. Batı Avrupa ülkelerinde var olan liberal demokrasiyi ya da gerçek ve kurumsal anlamda işleyen demokrasiyi var kılan ve yaşatan Batı Avrupa’da oluşmuş olan demokrasi kültürüdür.

Öncelikle amaç ve kapsam açısından “liberal demokrasi” kavramına sıklıkla atıfta bulunulmasının nedenini açıklamak gerekir. Bu metnin amacı bir demokrasi kuramı tartışması olmadığından, kuramsal açıdan “demokrasi” kavramının zorunlu olarak “liberal demokrasi” kavramı ile özdeş olup olmadığı yönünde bir tartışmaya girilmeyecektir. Bu bağlamda bu tartışma içinde, liberal demokrasiyi de içeren Batı Egemen Düşüncesi ya da kapitalizm olgularının felsefi ve ahlaksal eleştirileri yer almayacaktır. Bu tartışma içinde “liberal demokrasi” kavramına sıklıkla atıfta bulunulmasının nedeni, yaşayan bir siyasal model ve toplumsal olgu olarak “liberal demokrasi”nin, var olan ve en geniş kapsamda kabul gören bir siyasal/toplumsal sistem olmasıdır.

Bir toplumsal sistem olarak Batı Avrupa’da ortaya çıkmış olan liberal demokrasinin ve bu sistemin varolabilmesi için gerekli olan demokrasi kültürünün oluşumuna tarihsel oluşum süreci içinde bakıldığında, bu kavramı aşağıda açılımı verilen temel noktalar bağlamında ele almak olanaklı olabilir. Burada her bir temel noktanın tarihsel oluşum süreci ele alınmayacak, bunun yerine, her bir noktanın demokrasi açısından kavramsal düzeye taşıdığı önem kısaca özetlenecektir.

Yukarıda ifade edilen kültür ve demokrasinin tanımları ve açılımları bağlamında demokrasi kültürünün temel niteliklerini şu şekilde ifade edilebilir:

- **Aydınlanma:** Öncelikle demokrasiyi var kılan temel ön koşul toplumsal bir aydınlanmanın oluşmasıdır. Bu, kısaca insan eyleminin ve insan düşüncesinin kendi iradesi dışındaki otoritelerden örneğin tanrısal iradede özgürleşmesini ifade eder.

Aydınlanma ve bu bağlamda ortaya çıkmış olan laiklik ve sekülerizm; toplumsal ve yönetsel sistem içinde insan üstü (tanrısal) iradelerin yerini, bizzatıhi insan akıl ve iradesinin almasını ifade eder. Dolayısıyla, basit anlamda bir halk yönetimi olan demokrasinin var olabilmesi için öncelikle insan üstü iradelerin yerine insan iradesinin geçmesinin gerekliliği toplumsal düzeyde kabul görmüş olmalıdır. Dolayısıyla böyle bir siyasal sistem içinde egemenliğin insan üstü güçlerden bizzat topluma geçtiğinin; toplumun kendi kaderine kendisinin hakim olduğunun, toplum tarafından biliniyor olması ve bunun özümsemiş olması gerekir.

- **Hoşgörü:** İnsan eyleminin kendi iradesi dışındaki güçlere karşı özgürleşmesi, onun başka insanların iradelerine karşı da özgürleşmesini, dolayısıyla da insanların birbirlerine karşı özgür ve bunun bir koşulu olarak da hoşgörü olmalarını getirmiştir. Yukarıda ifade edildiği biçimiyle demokratik hoşgörü, ekonomik, siyasal ve kültürel olarak güçsüz ve azınlıkta bulunanların siyasal ve kültürel haklarının güvence altında olmasını ve bireysel, siyasal, ekonomik, dinsel, etnik ve kültürel anlamda birey ve grupların diğer birey ve gruplar ile ortak yaşama irade ve kararlılığında olmasını ifade eder.
- **Özgürlük ve insan hakları:** İnsan düşüncesinin ve eyleminin insan üstü iradelere ve diğer insanlara karşı özgürleşmesi, özgürlüğü kendi başına anlamlı bir değer haline getirmiştir. Bununla ilgili olarak insan, mutlak bir varlık olarak her türlü değerün üstünde ve her türlü değerın bir değer ölçütü haline gelmiştir. Başka bir deyişle insan tüm değer ölçütlerinin temelini oluşturmuştur. Bir siyasal sistem olarak demokrasinin belki de en önemli unsuru insandır. Yönetim sisteminden insan unsuru dışlandığında aslında geriye hiçbir şey kalmaz. Ancak burada önemli olan insanın, insan olarak doğuştan getirdiği ve vazgeçilemez ve devredilemez olan başta yaşama hakkı olmak üzere fiziki güvenlik hakkı, sosyal güvenlik hakkı, sağlık hakkı, eğitim hakkı, söz ve ifade özgürlüğü ve hakkı, din ve vicdan özgürlüğü ve hakkı, sağlıklı bir çevrede yaşama hakkı gibi tüm haklarının bütünsel olarak yasal ve toplumsal düzeyde güvence altında bulunmasıdır. İnsan hak ve özgürlüklerinin bütünselliği içinde, bu haklardan herhangi birisinin dışarıda tutulması tüm olarak insan haklarının bütünselliğini zedeleyeceğinden varlığını tehdit edecektir. Bu anlamıyla, bütünsel olarak insan hak ve özgürlükleri gerçek ve işleyen bir demokrasi için vazgeçilmezdir.
- **Siyasal ve ekonomik liberalizm: endüstrileşme ve kapitalizm:** Aydınlanma; toplumsal, siyasal ve ekonomik sistemlerin insan iradesinin dışındaki güçlerin etkisinden kurtularak, bu sistemlerin insan iradesiyle oluşturulmasına olanak sağlamıştır. İnsan kendi iradesi ve aklıyla endüstrileşmeyi ve siyasal ve ekonomik liberalizmi gerçekleştirmiştir. Endüstrileşme ve kapitalizm toplumsal refahın gerçekleştirilmesi ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Demokratik bir yönetim sisteminin toplumsal ve kurumsal düzeyde var olabilmesi için endüstriyel üretim ve bu

üretimin gerektirdiği ilişkilerin ve toplumsal farklılaşmaların ortaya çıkmış olması gerekir. Bunun sonucu olarak demokrasinin asıl motor gücü olan farklı toplumsal sınıflar (işçi sınıfı ve burjuvazi) arasındaki siyasal, toplumsal ve sınıfsal rekabet ya da çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bu çatışmalar bazı toplumlarda işçi sınıfı devrimlerine, bazı toplumlarda daha farklı toplumsal devrimlere ve diğer bazı ülkelerde de toplumsal reform hareketlerine yol açmıştır. Ancak kapitalizm ve endüstrileşme ile birlikte ortaya çıkan ve yukarıda belirtilen farklı sınıflar arasındaki çatışmalar sonuç olarak demokratik siyasal sistemin kökleşmesine ve kurumsallaşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bir demokrasi kültüründen söz edebilmek için gerekliliklerden birisi de işçi sınıfı, burjuvazi ve orta sınıflar arasında bir toplumsal ve sınıfsal çatışma/rekabet ortam ve kültürünün oluşmuş olmasıdır.

- **Toplumsal refah:** Yukarıda sözü edilen ortamda bilim, sanat, teknolojinin gelişmesiyle birlikte insan emeğinin üretkenliği artmıştır. Endüstriyel üretim sonucunda ortaya çıkan ekonomik değerın adil paylaşımı ya da dağılımı düşük sosyo-ekonomik statüde bulunanların üretimden daha fazla pay almaları, onların toplumsal refah düzeylerinin artmasına ve bunun sonucu olarak demokratik siyasal sisteme katılımları için gerekli toplumsal alt yapıların kurulmasına yol açmıştır. Daha açık bir ifade ile demokratik bir siyasal sistemin var olabilmesi için elde edilen ekonomik değerin adil paylaşımının ya da toplumsal refahın adil dağılımının gerçekleştirilmiş olması gerekir. Bu yukarıda belirtilen bireysel ve sosyal hakların bir gereği olduğu gibi aynı zamanda sosyo-ekonomik olarak güçsüz durumda bulunanların özgür biçimde siyasal eğilimlerini belirlemelerinin, bu eğilimleri ortaya koymalarının ve sonuç olarak siyasal sürece katılmalarının da bir gereğidir. Toplumsal refah gerekliliğinin sadece yasal düzeyde güvence altına alınmış olması yeterli değildir; bu gereklilik toplumsal düzeyde de kabul görmüş olmalıdır.
- **Bireysel girişimcilik:** İnsanların toplum olarak kendi iradelerinin dışındaki güçlere karşı özgürleşmelerinin yanı sıra birbirlerine karşı da özgürleşmişler ve böylelikle özgür ve birbirlerinden korkmadan siyasal, ekonomik ve bilimsel girişimlerde bulunabilmişlerdir. **Bir siyasal sistem olarak demokrasi, siyasal ve ekonomik açıdan özgür olan bireylerin siyasal ve ekonomik açıdan özgür girişimlerine dayanır.** Bu bir yandan ekonomik açıdan bireylerin ekonomik çıkarlarını yükseltmelerini ifade ederken; diğer yandan siyasal açıdan özgürce örgütlenip kendilerini ifade edebilmelerini ve siyasal süreçlere ve iktidarı paylaşabilme süreçlerine katılım olasılığını ifade eder. Dolayısıyla, ekonomik ve siyasal boyutları ile bireysel girişimcilik aslında demokratik siyasal kültürün en birincil ve vazgeçilmez unsurunu oluşturmaktadır.

4. Sonuç

Bu tartışama bağlamında ele alındığı biçimiyle demokrasi ve demokrasi kültürü daha çok batı toplumlarında yaygın olarak görülmektedir. Dolayısıyla batı toplumlarının toplumsal ve kültürel özellikleri yukarıda tanımlanmaya çalışılan demokrasi kültürünün özelliklerine daha yakın bir konumdadır. Başka bir deyişle demokrasi batı toplumlarının tarihsel ve toplumsal koşullarında ortaya çıkmış bir olgu durumundadır. Ancak ilkel ve kurumsal olarak demokrasinin bugün halen batı toplumlarında da tam olarak uygulanabildiğini söylemek zordur. Bunun yanında batı dışı toplumlar da örneğin Türkiye’de demokrasinin ve demokrasi kültürünün gelişebilmesi pek ala mümkündür. Ancak bir ülkede demokrasinin kökleşebilmesi ve yaşayabilmesi için yukarıda ayrıntıları açıklanan, aydınlanma, hoşgörü, siyasal ve ekonomik liberalizm –endüstrileşme ve kapitalizm-, toplumsal refah, özgürlük ve insan hakları ve bireysel girişimcilik gibi temel bileşenlerden oluşan bir toplumsal-kültürel alt yapının oluşması gerekmektedir. Başka bir deyişle Türkiye gibi Batılı olmayan bir toplumda demokrasinin işlerlik kazanabilmesi, demokrasinin temelini oluşturan ve yukarıda genel nitelikleri verilen “demokrasi kültürü”nün benimsenebilmesine bağlıdır.

Bu büyük ölçüde bir toplumsal ve kültürel değişim ya da toplumsal kültürel değerlerin yeniden üretilmesini gerektirmektedir. Ancak bu toplumsal ve kültürel değişim ya da yeniden üretim süreci, bir toplumun ve kültürün tüm benliğini yitirip başka bir toplumun ve kültürün değerlerini olduğu gibi kabullenmesi ya da söz konusu toplumun ya da kültürün bağımlısı olması demek değildir. Söz konusu toplumsal ve kültürel değişim; karşılıklı etkileşim sonucu, bir toplumun kendi toplumsal ve kültürel değerleri ile, temasa geçtiği toplumun/toplumların toplumsal kültürel değerlerinin kendine özgü bir sentezini oluşturma şeklinde olabileceği gibi; kendi toplumsal kültürel değerlerini demokratik ilkeler doğrultusunda yeniden üretmek, demokratikleştirmek şeklinde de olabilir. Demokrasi kültürü açısından bakıldığında, Türkiye’de gerçek ve tüm kurumlarıyla işleyen bir demokrasinin var olabilmesi için, Batı toplumlarında ortaya çıkmış bulunan ve demokratik bir siyasal ve toplumsal sistemin temellerini oluşturan demokratik siyasal kültürün toplumsal düzeyde benimsenmiş olması, başka bir deyişle bu değerlerin toplumsal düzeyde içselleştirilmiş olması gerekir. Demokrasi kültürünün benimsenmesi ya da içselleştirilmesi; söz konusu kültürel değerlerin Türkiye’de var olan toplumsal kültüre mal edilmesi, demokrasi kültürünün Türkiye’de varolan kültürün bir parçası haline getirilmesi ya da Türkiye’de var olan kültürün demokrasi kültürünü üretmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Çam, Esat. (1981) *Siyaset Bilimine Giriş*, İ.Ü.İ.F. Yayını, İstanbul
- Güvenç, Bozkurt. (1979) *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitapevi, İstanbul
- Dağı, D. İhsan ve Necati Polat. (1999) *Demokrasi ve İnsan hakları El Kitabı*, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara
- Duverger, Maurice. (1982) *Siyaset Sosyolojisi*, Varlık Yayınları, İstanbul
- Habermas, Jürgen. (1984) “Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer Mi?,” (Çev: Tanıl Bora) *Toplum ve Bilim* Güz-27
- Habermas, Jürgen. (1990) “Kamusal Alan,” (Çev: Şenol Dursun) *Türkiye Günlüğü*, Sayı 12
- Köker, Levent. (1990a) *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Köker, Levent. (1990b) *İki Farklı Siyaset (Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori)*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Özbudun, Ergun, Ersin Kalaycıoğlu, Levent Köker. (1999) *Türkiye’de Demokratik Siyasal Kültür*, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara
- Tuna, Muammer. (1992) *Türkiye’de Çağdaşlaşma Sürecinde devletçi Politikaları Oluşumu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul)
- Tuna, Muammer (1992) “Eleştirel Teori Bağlamında, Liberal Demokrasi Gerçek Demokrasi Mi?,” *Katılım*, 1992-2.

Toplumsal Sözleşme Kuramı, Felsefede ve Bilimde Olgu ve Değer

Halil Turan¹

Bilimde ve Felsefede Kavramsal Çerçeve

Genel bir bakış açısından, bilimsel kuramların, “kavramsal çerçeve”leri, nelerin dikkate değer olgular, nelerin bu kuramı ya da varsayımlarını pekiştirici ya da yıkıcı veriler olduğunu, hatta hangi nesnelerin ya da olguların gerçekten varolduklarını, hangilerininse yalnızca birer yanılgı olarak varsayılmış olduğunu belirleyen gereçler sayılabilirler. Duyu nesnelerinin zihinde oluşma koşullarını kurgulayan Kantçı algı kuramının nesnelerin kavramsal bir çerçevede oluştuğunu söylediğini hatırlayalım. “Kavramsal çerçeve”yi bilimlerin nesnelerinin oluşma koşullarını irdelemekte temel gereç olarak kullanan Thomas Kuhn için de deneysel verilerin düzene sokulması, nesnelerinin varlık ve anlam kazanması ancak bir kavramsal çerçeve içine alınmalarıyla olanaklıdır.

Algılamak ayırt etmektir. Daha burada belli bir algılama biçimini olanaklı kılan bir kavramsal çerçeveden söz edilebilecektir. Algılama ya da anlamadan söz edebileceğimiz her yerde, bu etkinlikle birlikte (belki onun nedeni, belki de etkisi olarak) bir algılama biçimi ya da bir kavramsal çerçeve kurulmuştur. “Var” dediğim her şey belli bir bakışla ortaya çıkan nesnelerle birlikte vardır. Önemli saydığım, aradığım bir nesne ya da olgu, yalnızca aranmış olmakla zaten yarı yarıya varlığa kavuşmuştur; böylece varlığın birinci koşulu yerine gelmiştir. Aranmayan bir şeyin karşımıza çıkabileceği de söylenebilir; ancak, doğrusu hiçbir özelliğine ilişkin hiçbir düşüncem olmayan bir nesneyi tanıyamayacağım açıksa, onu bulabilmem, görebilmem, saptayabilmem ve elbette nelerle bağıntılı olduğunu anlayabilmem de olanaksızdır. Kanıt ancak arandığında bulunabilir, bir şeye ancak onu tanıyabilirsem, onu düşünmüşsem kanıt diyebilirim; ancak belli özellikleri olduğunu kabul ettiğim bir nesnenin varlığına ya da işlevine “kanabilirim”.

Algıya ya da anlamaya ilişkin bu yorumdan olağan (bilimsel kuram yükü olmayan) algının, kuram çerçevesinde belirlenen algıdan yalınlık bakımından farklı olduğu

anlaşılabilir; ancak bu ikisi arasında oldukça önemli yakınlıklar vardır. Bilimsel kuramın araç gereciyle yapılan bir araştırmada nesnelerin varlıklarının ve özelliklerinin bilimin kavramlarıyla belirlediği çerçeveye bağlı olduğu çok açıktır. Örneğin, Dünya'nın Güneş çevresinde döndüğü savı, belli bir kavramsal çerçeve olmaksızın kavranabilecek bir şey değildir; böyle bir sav ancak sayısız kuramsal kavramsal gerecin birlikte kullanılmasıyla desteklenebilir, görülebilir ve gösterilebilir. Bu çerçevenin içinde sayısız tanım, betim, ölçüm varsayımı olmalıdır. Bu iki gök cisminin başka gök cisimleriyle yer ve zaman bağıntılarına ilişkin bir geometri kurgusu tüm bunları içerir. Yine, büsbütün farklı bir alandan bir örnek verecek olursak, insanın “toplumsallığa yatkın” olduğu hiç de bir kuramdan bağımsız, bir kavramsal çerçeve olmaksızın anlaşılabilir apaçık bir olgu değildir. Böyle bir savı nelerin destekleyebileceği, buna nelerin kanıt olabileceğinin bilinmesi bu olguyu seçebilmek için zorunludur; bunun için “toplum”, “kişi”, “yatkınlık” kavramlarının, önceki örnekteki geometrinin yerini tutacak bir yerleştirme gereciyle birbirine bağlanması, birey, kalabalık, topluluk arasındaki bağıntıların tanımlanması gerekecektir. Yine, örneğin “yoksulluk” denen bir olguyu duyuların düzensizliğinin arasından seçebilmek için, onu bir olgu olarak görebilmek için birçok başka nesne ya da olguyla bağıntılarının belirlenmesi, yani tüm bunların bir kavramsal çerçeveye yerleştirilmesi zorunludur. Nesneler ve olgular özellikleri, nitelik ve nicelikleriyle ortaya çıkar, anlaşılır olurlar.

Bilimin ya da felsefenin kavramları düşünce nesneleri, düşünceyi yönetmekte kullanılan gereçler olarak her şeyden önce “var” sayılmalıdır; bu nesnelerin “var” sayılmalarının koşulları belirlenmiş olmalıdır. Yoksulluk, yarar, kıtlık, egemenlik, toplumsallığa yatkınlık gibi kavramlar belli bir durumu betimlemek için kullanılırlar; düşünceyi gözlenebilir belli bir olguya ya da olgular bağlamına göndermekle, belli durumları görünür kılmakla başka benzer durumları da imlerler. Bu terimleri kullanan kişi, sosyal bilimci ya da felsefeci, saptayabildiği, betimleyebildiği, örnek gösterebildiği bir duruma bu adları vermektedir, sözleri bu durumu nedensellik çerçevesi içine alabiliyorsa anlamlıdır; bu durumun hangi etmenlere bağlı olarak ortaya çıktığına, hangi başka durumlara yol açacağına ilişkin bir açıklaması olmalıdır. Daha da önemlisi, belli bir durumu belli bir adla adlandırmak, bu adlandırmaya ya da sınıflandırmaya bağlı olarak birçok akraba kavramın, bunların nedensellik örgüsü içinde dizilişlerinin de söylem alanını belirlemesi demektir. Yoksulluktan söz etmek, eşitsizliği, sömürüyü, adaleti ve bunlara benzer kavramları üretecek ya da çağrıştıracaktır. İşte, kavramsal çerçeveye giren, belli bir ontolojik statü kazanan olgular ya da nesneler, söylemin yönünü belirlemekle değeri de belirlemektedirler. Tersinden bakarsak, belli değerleri içeren, belli değerlere bağlanmış kavramların söylem alanında varlığı belirlemekte oldukları da söylenebilecektir. İnsan yaşamına ilişkin olup da bir değere bağlanmayan bir şey, bir kavram, bir olgu olabilir mi? Böyle bir şeyin varolduğunun kabulü, ona ilişkin çözümleme yapılması ya da onun başka şeylerle birlikte bir kurguda kullanılması için kim hangi gerekçelerle ikna edilebilir?

Toplumsal Sözleşme Kuramlarında Olgu ve Değer

Değerlerin olgulardan tümüyle farklı düzlemlerde incelenmesi gerektiğine ilişkin sanıyla felsefenin ve bilimlerin dünyaya farklı bakışları olduğu ya da olması gerektiğine ilişkin sanı aynı anlayışın ürünleridir. Genel olarak değer araştırması felsefenin, olgu araştırmasıysa bilimin egemenlik alanlarına ait sayılır. Bu ayrımın dayandığı görüşün içerdiği önemli sorunları felsefe ya da bilim olarak adlandırılan örnekleri inceleyerek gösterebiliriz. Değer-olgu ayrımına ya da bu ayrımın temelsiz olduğuna ilişkin olarak felsefe ve bilim tarihinden belki de sayısız akım, okul ve bireysel yaklaşım örnek olarak sunulabilmektedir. Bir felsefeci olarak, bu oturumda olguyla değer arasındaki bağıntıyı, toplumun oluşumunu onun temel ögesinin, insanın özelliklerine ve gereksinimlerine bağlayarak ele alan bir yaklaşım olarak toplumsal sözleşme kuramından örneklerle vurgulamayı deneyeceğim. Bu kuramın örnekleri, belli bir etik yaklaşımı (aslında farklı etik yaklaşımları) açıkça içermekle felsefe sayılırlar. Öte yandan toplumsal sözleşme kuramları olguları nedensellik çerçevesinde birbirine bağlamakla, toplumsal yapıdaki dinamiklerin ve kurumların oluşmasına açıklama getirmekle, bunların yapısını çözümleyerek karşılaşılabilecek olguları haber vermekle bilimsel kuramlara da benzerler. Toplumsal sözleşme kuramının bu ikili doğası onu olgunun saptanması ile değerler arasındaki olanaklı bağıntıları incelemek için uygun bir örnek yapıyor.

Toplumsal sözleşme kuramının, hak, yükümlülük, doğal durum, sözleşme, egemenlik, istenç gibi kavramlarla oluşturulan kavramsal çerçevesinin, olguları betimlemek ve çözümlemek kadar (örtük ya da açık olarak) değere ilişkin çağrışımları da olduğu görülür. Kuramın, örneğin insanın toplumsallık tarihiyle ilgili kurgulamalarında değer yükleme eğilimi oldukça belirgindir. Aslında, bilimsel kuramlar gibi, etik ya da siyaset felsefesi kuramları da yöntemli bir kurgulamayı ya da bir tasarımı ancak belli bir kavramsal çerçeve oluşturarak yapabileceklerdir; gerek tasarımlarının kurucu ögesi, gerekse varsayımlarını doğrulayacak ya da pekiştirecek dayanak olarak olgu bu çerçevenin içine girmek zorundadır. Ancak, etik ve siyaset felsefesi ile siyaset bilimi, ruhbilim, toplumbilim, tarih arasında bir yöntem ayrımı gözetme alışkanlığımızın olduğu da açıktır. Bu temel ayrımın dayanağı, bilimin olguyu yalnızca açıklama, çözümleme, betimleme, tahmin etme işlerinde bir araç olarak kullandığına, bunun için de iyi-kötü, erdem-erdemsizlik, güzel-çirkin gibi değerlendirmelere hiç gerek duymadığına ilişkin sağlam inançtır. Doğrusu bu görüşte karşı çıkılacak hiçbir şey olamaz. Bilimin doğrudan bir değerlendirme işi yaptığını ya da yapması gerektiğini düşünmek, onu bağlantılarını çoktandır kopardığı mitolojiye ya da dine yaklaştırmaya çalışmak gibi anlamsız ve umarsız bir çaba olurdu. Öte yandan, bilimin yalnızca olguları irdelemekle, yalnızca betimleme, çözümleme ve tahmin yapmakla değer yükleme işinden büsbütün uzak kalabileceğini düşünmek de saflık olacaktır. Bilimin değerleri değil de, olguları çözümlediği savında karşı çıkılacak bir şey yoktur; bilimin ortaya koyduğu betimleyici yasaya buyuran bir yasa gözüyle bakılamayacağı da

doğrudur. Ancak, betimleyici yasa hangi olguları belirlemiş, hangi anlamlı düzenliği ortaya çıkarmışsa, aynı zamanda normatif bir dizgenin de ön koşulu sağlanmıştır.

Thomas Hobbes'un kuramında hak kavramının nasıl bir işlev üstlendiğine bakalım. Bu kavramın her şeyden bağımsız kendi başına bir anlamı olamaz. Anlamı ancak neye temel olarak kullanıldığına bağlıdır. Hobbes, doğal durumda, yani insanın başkalarıyla bir toplum oluşturmadığı ilkel durumunda yaşamını ve bedenini korumaya "doğal hakkı" olduğunu, bu amaçla her türlü aracı kullanabileceğini, her şeye hakkı olduğunu söylüyor.² Doğa insana toplumsal yaşam öncesi kendini korumak amacıyla yapabileceği her şey için hak vermiştir.³ O halde, insan başkalarının aynı hakkını göz ardı etmekte de haklıdır. Böylece herkes herkesin gizil ya da açık düşmanıdır. Çünkü, henüz hakkın karşısına koyulacak bir yükümlülük, başkalarına verilmiş bir söz yoktur. Ancak, usunu kullanabilen herkesin bulup çıkaracağı doğal yasa bu hakkın getireceği olumsuzlukların önüne geçmek için bir olanak sunmaktadır. Doğa yasası "usla bulunan, insanın yaşamı için yıkıcı olacak ya da onu koruyacak araçları ortadan kaldıracak şeyleri yapmasını ve onu en iyi biçimde koruyabileceğini düşündüğü şeyleri göz ardı etmesini yasaklayan bir ilke (*precept*) ya da genel bir kuraldır."⁴ Birinci ya da temel doğa yasası şöyle buyurur: "Her insan elde etme umudu olduğu ölçüde barış için çaba göstermelidir; eğer elde edemiyorsa savaşın bütün desteğini, yararlarını arayabilir, kullanabilir."⁵

Birinci doğal yasa bir buyruktur, maksimdir. Ancak, bu buyruk usla aranıp bulunabilmektedir, çünkü doğadadır, "vardır." Arandığında usunu kullanabilen herkes tarafından bulunabiliyorsa, bu yasa, bu buyruk aynı zamanda nesnel bir olgudur ya da nesnel bir durumu betimlemektedir. Doğal hak kavramı bu yasayla yan yana düşünüldüğünde insanın sınırsız, her şey üzerindeki hakkından vazgeçmesi gerektiği açıktır. Böylece, temel doğal yasadaki türetilen ilk yasa, "başkaları da istekliyse, insan barış ve kendini korumak için gerekli olduğunu düşündüğünde her şey üzerindeki hakkından vazgeçmeli, başka insanlar üzerinde, onlara kendisi üzerinde tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir" der.⁶ İnsan her şey üzerindeki haklarının bazılarında vazgeçmelidir.⁷

Eğer doğa yasaları buyuruyorlarsa, değeri de dolaysızca belirlerler: Usun doğadan çıkardığı nesnel yasaya uygun olan iyi, olmayan kötüdür. İyi ve kötü kendi başlarına kavramlar değil, doğa yasasına yaslanan kavramlardır.

İnsan siyasal ya da ahlaki davranışlarını anlamaya yönelik kuramların yalnızca olguları – değerleri de olgu olarak – ele aldıklarına ilişkin farklı örnekler de verilebilir.

2 *On the Citizen*, çev., ed. R. Tuck, M. Silverstone (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 27 (Böl. 1, #7,8); *Leviathan*, ed. R. Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 91 (Böl. 14, #1)

3 A.g.y., s. 28 (Böl. 1, #10).

4 *Leviathan*, s. 91 (Böl. 14, #3). Metindeki tüm çeviriler benimdir.

5 A.g.y., s. 92 (Böl. 14, #4).

6 A.g.y.

7 *On the Citizen*, s. 34 (Böl. 2, #3)

Örneğin, Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant, Thomas Hobbes'un aksine, yükümlülüğün insanın kendini koruma, yararını gözetme yatkınlığında olduğunu söyleyen bir yasa aracılığıyla anlaşılamayacağını düşünüyorlardı. Onlara göre insan özgeci (diğerkâm) bir varlıktı; usunda ya da yüreğinde başkalarını gözetmesini buyuran bir yasa vardı. Burada özellikle insanın doğasının tanımıyla değer arasındaki bağlantıyla ilgilendiğimize göre, bu farklı görüşlerden hangisinin doğru ya da verimli vb. olduğundan ziyade, ister doğaya ister doğa dışındakine, doğala ya da aşkına ilişkin olsun, betimlemenin ya da tanımın değeri de içerdiğine dikkat etmemiz yeterlidir. Belki Hobbesçu bir çözümleme, insanın doğal eğilimlerini temele koyduğu, deneyde gösterilebilecek öğeleri öne çıkardığı için, bugünkü ölçütlerimize göre "bilimsel" sıfatını daha çok hak ediyor sayılabilir; ancak, merhamet gibi bir kavramı etik (ve siyaset) çözümlemelerinin odağına alan ve bunu insanın doğal (nedensellik çerçevesinde açıklanabilen) yapısından soyutlayarak incelemeye girişen felsefe yaklaşımlarında bile, tanım ya da betimle değer arasında neredeyse dolaysız bir bağlantı bulabiliriz.

Bir şeyin inceleme nesnesi yapılması bile o şeyle ilgili değeri az çok belirlemek sayılabilecektir; inceleme değer vermenin ilk koşuludur, çünkü ancak "var" diyebileceğimiz bir nesneye değer verebiliriz. Örneğin, hak, doğal yasa gibi kavramların varlığının belirlenmesi nesnel durumdan değer türemesine örneklerdir. Thomas Hobbes'un temel doğal yasası gibi John Locke'un siyaset felsefesinde de doğal yasa insan yaşamını olanaklı olduğu ölçüde korumayı, güvenliğin sağlanmasını, "tüm insan soyunun barışını ve korunmasını" buyurmaktadır.⁸

John Locke'un "mülkiyet" tanımı da bu yasa tanımına bağlanır; Locke'a göre mülkiyet, geniş tanımıyla, insanın hakkı olan her şeydir: "Yaşamı, özgürlükleri ve mülkü."⁹ Bu tanımıyla mülkiyet insanın yaşamı ve yaşamını sürdürmesi ve daha iyi kılabilmesi için gereken her şeydir. Doğal yasa insan soyunu korunmasını buyururken bunların korunmasını buyurmaktadır. Öte yandan, Locke daha sınırlı bir mülkiyet tanımı da verir. Bu tanım, doğal yasanın olgudan değere geçişi sağlaması açısından daha da ilginç bir örnek sunuyor. Buna göre, mülkiyet insanın "doğanın sunduğu, doğanın onu içinde bıraktığı durumdan çıkardığı, emeğiyle karıştırdığı, kendisinin olan bir şey kattığı" bir nesnedir.¹⁰ İlkel insanın beslenmek için topladığı meyve ya da avladığı hayvan artık doğal bir nesne değildir, onun malı, onun "mülkiyetidir." Toplama, üretme, mülkiyet olmuştur. Bu artık sıradan bir olgu, doğal bir görünüşü değildir. Olgu sınırlanmış, ona anlam ve (yasa aracılığıyla) değer yüklenmiştir. İlkelin bir araya getirdiği meşe palamudu yığınıyla mülkiyet arasında dolaysız bir ilişki olmadığı açıktır. Ancak kuramsal bir katkıyla böyle bir ilişki kurulabilir. Böylece, kuram ya da kavramsal çerçeve olguya (toplamaya, avlanmaya) kendi başına sahip olmadığı bir değer yüklemektedir.

8 *The Second Treatise of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 271 (Böl. 2, #6, #7).

9 A.g.y., s. 323 (Böl. 7, #87).

10 A.g.y., s. 288 (Böl. 5, #27).

Toplumsal sözleşme geleneği içinde betimlemenin değeri içermesine gösterilebilecek belki de en açık örnekleri Jean-Jacques Rousseau'nun kuramında bulabiliriz. Rousseau, siyaset kuramının en önemli kavramı olan “genel istenç” kavramını tanımlarken onun herhangi bir oylamayla ortaya çıkan bir sonuçla özdeş olmadığını vurgular. “Genel istenç” herkesin oyu değildir. Herkesin oyu, yalnızca özel istençlerin, kendi çıkarlarını gözetten insanların oylarının toplamıdır. Oysa genel istenç, tikel istençlerin sapmalarının, artıların ve eksilerin toplamının birbirinin yok etmesi sonucunda kalandır.¹¹ Genel istenç yalnızca ortak yararı gözetmektedir. Bu ifadelerden, Rousseau'nun genel istencin belki de kendi yararlarını gözetten kişilerin oylarıyla değil de, belli bir konuda yalnızca genel yararı, toplumun yararını düşünerek oy kullananların oylarıyla belirlendiğini (ve belirlenmesi gerektiğini) düşündüğünü çıkarsayabiliriz. Rousseau istencin nasıl genel olabileceğini irdelerken “istenç ya geneldir ya da değildir; ya halkın istencidir ya da sadece bir bölümünün. Birinci durumda, açıklanan bu istenç egemenliğin edimidir ve yasa koyar; ikincisinde tikel bir istençten başka bir şey değildir ya da bir yargıçlık edimidir; olsa olsa bir buyruktur” diyor.¹² Yine aynı ifadeye ilişkin notta şunları okuyoruz: “İstencin genel olması için her zaman oybirliği zorunlu değildir, ancak bütün oyların sayılması zorunludur; bütün dışlamalar genelliği bozar.”¹³ Bunlar tanım gibi görünseler de, aynı zamanda bir değer anlayışını içerirler; çünkü bir oylamanın “yasa” koyacak nitelikte olabilmesi için oy kullananların nasıl değerlendirme yapmaları gerektiğinden, oyların nasıl hesaba katılması gerektiğine kadar bütün psikolojik ve aritmetik koşullar belirlenmektedir. Yukarıdaki tanımlar oylama adı verilen etkinliği ince ayrıntılarıyla betimleyerek belli bir biçimde yapılan bir oylamanın sonucunun genel istenç gibi egemenliğin temeli olan bir kavrama bağlamaktadırlar. Bu tanımlarda, egemenlik kavramının varlık ve geçerlilik koşulları belirlenmiştir. Ve, elbette siyasal alanda egemenlik en üstün değerdir.

Sonuç

Etik ve siyaset felsefesinin, ruhbilim, toplumbilim ve siyaset biliminden farklı tanım alanları olduğunu düşünemeyiz. Ancak, artık genellikle felsefe ve bilimin özellikle değer üzerine düşünme biçimleriyle birbirlerinden kesin çizgilerle ayrıldıkları varsayılmaktadır. Belki bu iki etkinliğin yükümlülüğü ve değeri nasıl inceleyegeldiklerine bakılarak bir ayırım yapılabilir. Ancak bu ayırım, özellikle etiğe “özerk” bir alan olarak bakmayı öneren anlayışa, bunun ahlak ve siyaset felsefesinin olanaklı biricik yolu olarak görülmesine yol açıyorsa, önemli bir tehlike içermektedir: Felsefe kendini bilimden ayırdığında, bilimin doğal olanı çözümlemedeki en önemli aracı olan nedensellik ile ilgisi kurulamayan gerekçelerle yönetme hevesine kapılabilecektir. Böyle bir yaklaşımın ne kadar ikna edici olabileceği, deneyci bir usallıktan vazgeçmenin bizleri

11 *Du contrat social*, ed. Pierre Burgelin (Paris: GF-Flammarion, 1992), s. 54; 2. Kitap, 3. Böl.

12 A.g.y., s. 52; 2. Kitap, 2. Böl.

13 A.g.y.

ne kadar verimli bir düşünce alanına götürebileceği oldukça kuşkuludur. Doğrusu kendi başına tanrılara yaraşır bir konu olsa da, değer üzerine düşüncede felsefenin bilimdeki çözümleme arayışından uzaklaşması çok tehlikelidir. Çünkü, felsefenin aşkınlığa ilgisinden gelen kötü alışkanlıklarıyla, üstü bir gizem perdesiyle örtülerek sunulan bir değer söylemi bizi mitolojik ve teleolojik anlayışa, artık anlaşılmaz olana geri götürecektir. Öte yandan, yalnızca olguları betimleme görevini benimsediği savıyla ortaya çıkan bilimin tarafsız, nesnel olduğuna ilişkin inancın sorgulanmadan benimsenmesi de çok, belki daha da tehlikelidir. Felsefede ve bilimde olgu ve değer incelemelerinin birbirlerinden ne ölçüde bağımsız olabileceklerinin sorgulanması bu olumsuzlukların önüne geçmek için zorunlu görünüyor. Değeri incelemeye yanaşmayan, inceleme alanının en kenarında, sınırlarında tutan ve “olması gereken” konusunda sessiz kalan bilimin, sırf sustuğu için nesnel olduğunu, hiç düzgü (norm) belirlemediğini düşünebilir miyiz? Belki “koşullu buyrukların” değeri belirleyebileceğini söylemek kolay değildir; ancak, “şu koşullarda, şu eylemeye bağlı olarak şu etkiler ortaya çıkar” biçimindeki bir usamlamanın yalnızca betimleyici olarak iş gördüğünü düşünemeyiz. Bu yalnızca “denemekle” sınanabilecek bir neden-etki şemasıdır ve hiç kuşkusuz kışkırtıcıdır da. Olguyu incelemeleri bakımından bilimsel kuramlara benzeyen toplumsal sözleşme kuramları da böyle neden-etki şemaları kurmakla, olguyu kurgular ve betimlerken değeri de belirlemekle, koşullu buyrukların olanağını sağlamış ve kışkırtıcı olmuş tarihsel örneklerdir.

Siyaset Felsefesinin Güncel Bir Sorunu Olarak Devlet Yapılanması; Nozick'in Devlet Yapılanması ve Eleştiriler

Yıldız Karagöz Yeke¹

Siyaset felsefesinin temel problemlerinden biri olan devletin ve toplumun kaynağı nedir? sorusu Antik Yunan düşüncesinden başlayarak her dönemde sorula gelen bir soru olmuştur. Bu soru bağlamında devletin ne olduğu ve nasıl yapılanması gerektiği üzerine pek çok teori üretilmiştir. Her şeyden önce devlet, belirli toplumsal koşullar ve belli bir tarihsel durumda ortaya çıkan somut bir gerçektir. Tarihin belli bir evresinde siyasal iktidar, yetenekleri ve ayrıcalıklarına dayanarak güçlenen bir veya birkaç kişinin elinde toplanır ve bu, herkes tarafından bir mülkiyet hakkı olarak görülür, yani iktidara başkalarının sahip bulunmadığı bazı yetenek ve ayrıcalıklar aracılığıyla ulaşılır ve ona ayrı bir özel mal gibi bakılır. Buna göre, siyasal iktidarın kurumsallaşmış biçimi ve tarihsel bir olgu olan modern devletin, Avrupa'da Ortaçağ'ın sonlarından itibaren görünmeye başlayan bir takım koşulların sonucunda gerçekleştiği görülmektedir. Bu koşullar arasında; feodal yapının çözülmesi, monarşilerin toprak bütünlüğünü sağlamaları ve böylece ulusal birliğin bilincine varılması, ticaretin ve mal dolaşımının, pazar için üretimin gelişmesi sonucunda kapitalizmin egemen olmaya başlaması sayılabilir. Bunların ötesinde, siyaset felsefesi alanında halkın egemenliği ve sözleşmecî teorilerin ortaya çıkması ile özellikle Ortaçağ'ın sonlarında artık prensin toplumun efendisi değil, toplumun hizmetkârı olduğu ve egemenliğin de sözleşme sonucunda prence halk tarafından verildiği düşüncesi ile karşılaşmaktayız.²

Sözünü ettiğimiz böyle bir gelişmenin doğal sonucu ise, "...hükümet iktidarın sadece kullanıcısıdır, yaratıcısı bizzat sivil toplumun kendisidir."³ olmuştur. Bu anlamda "kurumsallaşma siyasal iktidarın toplumsallaşması demektir. Yani sivil toplumun

¹ Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe.

² Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yay. İstanbul 2002, s.336.

³ Çam, a.g.e., s.337.

kendi kendinin bilincine varması, sivil toplumdaki tüm kişilerin ve grupların sivil toplumun varlığına, birliğine ve sürekliliğine yüksek bir değer vermesi...”⁴ anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, “devlet...resmi olarak somutluk kazanmış ‘halk’tır.”⁵

Öte yandan devletin toplumdan sistematik olarak farklılaştığını da görmekteyiz. Bindığı gibi Antik Yunan’da *toplum* ve *devlet* kavram olarak birbirinden ayrılmış değildir. Devlet ve toplumun birbirinden farklı örgütlenmeler olarak anlaşılması oldukça yeni bir olgudur. Devletin-toplumdaki sistematik olarak farklılaşmasının temelinde yatan nedenlerden biri, iş bölümünün ve uzmanlaşma eğiliminin artması ki, böyle bir durumun sonucunda devlet örgütünün, siyasal işlevlerin yerine getirilmesinde uzmanlaşmış bir alt sistem olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Diğer neden ise, kişinin kendi bilincine varması, yani *birey* olmasıdır. Her şeyden önce birey olmanın en önemli niteliklerinden birisinin şüphesiz ki, insanın toplum ve devletten gelen baskıya karşı çıkabilmesi ve başkalarının müdahale edemeyeceği, *kendine özgü özel bir yaşam alanına* sahip olmasıdır. Günümüzde *özel yaşamın dokunulmazlığı* aynı zamanda çağdaş ve uygar olmanın da bir ölçütüdür. Bir taraftan insanlar olabildikince bireyselleşmekte diğer taraftan da bu bireyselleşmenin karşısında devlet, gittikçe bürokratikleşmektedir.⁶

Kapitalizmin gelişmesinin bir sonucu olarak görebileceğimiz tüm bu gelişmelerin, toplumu ve devleti iki karşıt kutba yerleştirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu anlamda, insan hakları, sivil toplum ve doğal hukuk gibi formüllerle bireyin *özel yaşam alanına*, devlet ve toplumun farklı kesimlerinden gelebilecek her türlü müdahalenin önüne geçilmek istenmesine rağmen, yine de devletin bu toplumsal ortamda gelişen bireyselliği, en belirgin özelliği bütün eylem ve işlemleri *gayri şahsi* yazılı kurallara bağlayan bürokrasi içerisinde tamamen ortadan kaldırarak, toplumun diğer kesimleriyle belli bir dengeyi korumak ister gibi bir görüntüsünün var olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Böyle bir görüntünün var olması bir takım soruları da beraberinde getirmektedir. Örneğin, bireyselliğin sınırları nedir? Devlet yönetiminin yada bürokrasinin bireye müdahalesi ne ölçüde hoş görülmelidir? Devletin müdahalesinin sınırları nedir? Bireysel hak ve özgürlüklerin ortadan kalkmaması için ne gibi önlemler alınmalıdır? Yada bireyin özgür alanı ile devletin veya kamunun çıkarını maksimize edecek formüller nelerdir?⁷ İşte tüm bu sorular çağdaş siyaset felsefesinin temel sorunlarından birini gündeme getirmektedir: Devlet yeniden nasıl yapılmalıdır?

Devlet ve toplum arasındaki bu çelişkinin görülmesinin, devletin yeniden yapılanması gerektiği düşüncesinin doğmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda özgür ve adil bir toplum oluşturma düşüncesini içeren anarşizmin, yeniden bir çekim alanı yaratması da tesadüf olarak görülmemektedir. Öncelikle günümüzde gerçekleşmesi

4 Çam, a.g.e., s.337.

5 Stevens, Jacqueline, Devletin Yeniden Üretimi, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, Birinci Basım, s.153.

6 Alkan, Türker, Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlıksızlık, Bilgi Yay., İstanbul, Ekim 1993, Birinci Basım, s.148-149.

7 Alkan, a.g.e., s.149-150.

mümkün bir ütopya olarak karşımıza çıkan anarşizmin, siyasi gelişmeye hala geçerli bir hedef sunabileceği kabul edilmektedir. Devletin yeniden yapılanması için böyle bir ütopyayı yeniden ele almanın önemi de burada ortaya çıkmaktadır; çünkü, ütopyaadan uzaklaşılması devletin yeniden yapılanması gerektiğine dair düşünceden uzaklaşılmasına başka bir ifadeyle, ayrıcalıkları varolan statüko ile siyasi gelişmede nihai hedefe ulaşıldığı anlayışını savunmaya itmekte ve iyileştirme denemelerinin durmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla aydınlanmadan başlayarak 19. ve 20. yüzyıla kadar oluşan devlet organizasyonuna karşı varolmaya devam eden huzursuzluğa işaret ettikleri ve bu durumdan belirsiz bir biçimde de olsa çıkış yolu tasarımını dile getirdikleri için Kaufmann'ın ifadesiyle *anarşist sezgilerin* önemli olduğu söylenebilir. Öyle ki, çok basit olsa da politik gelişmeye bir hedef sunabilen bu anarşist sezgiler; ilk olarak, tek tek insanların istemedikleri şeylere zorlanmaları yerine gönüllü işbirliği yapmalarının daha iyi olduğunu; ikinci olarak, insani ortak yaşamın baskı ve sömürü değil, mutluluk ve işbirliği yaratması gerektiğini ve yaratacağını; üçüncü olarak da sözü edilen bu durumların birbiriyle uyumlu olduğunu ve dolayısıyla da gerçekleşmesi mümkün bir ütopya olduğunu dile getirmektedir.⁸

Öncelikle yaygın olarak kabul gören bir tanımlamayı yapan Bosanquet'in tanımı ile “Devlet’ zaruri olarak zor ve cebirdir.”⁹ Bilim yazınında sıklıkla yapılan diğer bir tanıma göre ise, siyasal iktidarın kurumsallaş biçimi olan devlet, “... ‘**meşru şiddet tekeli**’dir...Yapılan tanımlamayla, siyasetin şiddet kullanmak suretiyle yürütüldüğü kastedilmez. Şiddetin tekelleştirilmesinin kendisi, başka açıdan bakıldığında, şiddetin çerçeve içine alınması, denetlenmesi, asgari düzeye indirilmesi demektir. Çünkü, şiddet kullanmak, kullanan ve muhatapları açısından kabul edilebilir bir zeminde mümkün olmaktadır.”¹⁰ Başka bir ifadeyle, *uygun* anlamına gelen meşru olan “... bir karardan, bir tasarruftan veya bir kurumdan söz ediyorsak, kararı veren ve bu karara muhatap olanlar, herhangi bir tasarrufun kapsamına girenler, söz konusu kurumla ilişkisi olanlar, yani ilgililer açısından bir tür ‘**anlayış paylaşımı**’ndan karşılıklı ‘**uygun bulma**’dan söz ediyoruz demektir...(Burada) bir tür razı olma haliyle karşı karşıya bulunuyoruz. Dolayısıyla, karşılıklı benimsemeye içselleştirmeye yönelik ruh hali söz konusudur. Meşruiyet, şiddeti dışlayan bir kavramdır. Meşruiyet, şiddet kullanılarak değil, rıza üzerine kendini kabul ettirir.”¹¹ O halde “bütün hükümetler cebir veya rızaya dayanır”¹² demek yanlış olmayacaktır. Ne var ki, devlet sözkonusu olduğunda rıza unsurunun ikinci derecede bir öneme sahip olduğu ve zor unsurunun daha belirgin bir nitelik olarak belirttiği noktasına dikkat çeken anarşi teorisi, zor vasıtalarının kontrolünü elinde bulunduran devletin fonksiyonlarını sınırlandırmayı,

8 Kaufmann, Mathias, *Aydınlanmış Anarşi (Siyaset Felsefesine Giriş)*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 13 ve 33.

9 Spitz, David, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, Çev: Şiar Yalçın, MEB Yay, İstanbul 994, s.83..

10 Oktay, Cemil, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yay., İstanbul, Ağustos 2003, 1. Baskı, s.7.

11 Oktay, a.g.e., s.7.

12 Spitz, a.g.e., s. 83

bireyin hayatına giderek artan müdahalelerinin ortadan kaldırılmasını ister. Kısaca devletin tahakkümcü organizasyonunu reddeder. Her şeyden önce anarşi teorisinin, örneğin, "...bireye her türlü müdahaleyi reddeden *radikal* anarşistler, sosyal müdahaleyi kabul eden, ancak her türlü devlet zorunu reddeden *katı* anarşistler ve devlet zorunu olabilen en dar sınırlarda tutmaya çalışan *ılımlı* anarşistler(in)..."¹³ biçimlendirdiği farklı yaklaşımlarının olduğu söylemeliyiz. Dolayısıyla da tek bir tanımı olmayan anarşizmin, bir toplumsal formasyon olarak nasıl gerçekleştirilebileceğine dair tek tip bir ütopyadan da söz etmek olası görünmüyor.

Diğer taraftan Hans-Jürgen Degen'e göre, anarşizmi tanımlaya çalışan herkesin, üzerinde asgari bir mutabakat sağlanabilecek tanımı, klasik anarşist düşünür Gustav Landauer tarafından yapılır. Ona göre, "Anarşizm... devletin ve otoriter zorun olmadığı bir toplumu yaratma öğretisidir... anarşist Elisée Reclus ise 19. yüzyılın sonunda anarşiyi düzenin en son ifadesi olarak tanımlıyordu. Böylece anarşi kelimesinin gerçek anlamından meselenin özünü çekip çıkarmış oluyordu: Tahakkümün olmayışı. O halde anarşi, insanın insan üzerindeki egemenliğinin ortadan kaldırıldığı bir toplumsal durumdur."¹⁴

Tarihsel anarşizmin çeşitli eğilimlerinde amaç olan 'tahakkümcü (baskıcı) olmayan toplumu' oluşturma ve tahakkümü reddetme konusunda bir fikir örtüşmesi olmasına rağmen böyle bir programı gerçekleştirebilecek "bilimsel teorisini"nin olmadığını söyleyebiliriz. Çoğuna da peşinen 'ütopya' demek yanlış olmayacaktır. Öyle ki, *saf anarşinin* günümüzde reel açıdan *mümkün olan anarşiyle* pek bir ilgisi de yoktur. Çünkü somut dışavurumunda anarşi, tahakkümün olmadığı toplumun odağında yer alan otonom bireylerin yaratılmasının olanağı demektir. Böyle bir toplumda bütün zor örgütlenmeleri ortadan kaldırılmış, yerini özgür bireylerin gönüllü birlikteliği almıştır. Yunanca *an* ve *arche*'den otoritenin yokluğu anlamına gelen anarşizm temelinde gelişen bir toplumda, insan faaliyetinin tüm alanlarını kaplayan gönüllü birlikler, devletin üstlendiği tüm işlevleri üstlenecek şekilde yaygındır. Bu birlikler, her amaç için örneğin eğitim, üretim, tüketim, iletişim, mübadele, sağlık, bilimsel ve sanatsal her alandaki ihtiyaçları tatmin etmek için örgütlenmiş; geçici yada kalıcı, her boyutta ve derecede, ulusal, bölgesel yada uluslararası sonsuz çeşitlilikte grup ve federasyondan oluşan iç içe geçmiş bir ağı temsil eder. Bu anlamda insanların *gerçek özgürleşmesini* hedefleyen anarşide (devletsizlik), insanlar artık kendilerini yabancılaştıran bir ekonominin 'kendine özgü zorunlulukları'na boyun eğmek zorunda olmadığı gibi, üretim araçlarının ve toprağın mülkiyetini serbestçe edinebilirler. Artık insanların 'üretkenliğinin' önünde sınır yoktur. Çünkü, farklı bireysel 'yeteneklere', ihtiyaçlara tam olarak serpilip gelişme *olanağı* verildiği için *bütün bireylerin mutlak anlamda eşitliği* vardır. Bu bireylerin, günümüzün bütün ideolojik kalıplara dayanan

13 Kaufmann, a.g.e., s. 30.

14 Degen, Hans-Jürgen, "Anarşizmin Bir Geleceği Var mı?"; Anarşizmin Bugünü, Der: Hans-Jürgen Degen, Çev: Neşe Ozan, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s.163.

tahakküm sistemlerinin zora dayalı niteliğinden gerçek anlamda kurtuluşudur. Fakat hemen söyleyelim, anarşinin burada soyut, kısaca ifade edilen *sağ şekli*, bu haliyle negatif bir ütopyadan arzuların, hayallerin basmakalıp bir kopyasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla da Degen'in radikal-özgürlükçü bir fikrin damıtılmış teoremi dediği bu halinin, bugünkü toplumsal-siyasal-ekonomik gerçeklikle, psikik-toplumsal durumla, insanların bilinç düzeyiyle, değişim olasılıklarıyla hiçbir ilgisi olmadığı da rahatlıkla görülebilir.¹⁵

"Stalin ve halefleri ütopyalarımızı çaldılar."¹⁶ diyen Kaufmann'a göre de, geçtiğimiz yüzyıl bize, reel sosyalizmin, yani proletarya diktatörlüğü ve tekelci devlet ekonomisi vasıtasıyla komünist toplum idealini uygulamaya koyma denemesinin ömrünü doldurmuş olduğunu göstermiştir. Eski Sovyetler Birliği'nin topraklarında serbest pazar denemelerinin başarısızlığa uğraması, diğer taraftan küreselleşmenin dünyanın pek çok yerinde farklı etkilerinin görülmesi ve kendiliğinden işleyen serbest pazar kurallarına ve kapitalizme duyulan güvenin giderek azalması sonucunda adil ve özgür bir toplum oluşturma noktasında siyasal gelişmeye hala geçerli bir hedef sunabilen *anarşizmin* yeniden çekicilik kazandığı görülür. Ancak burada sözü edilen ve Kaufmann'ın adlandırdığı şekliyle *aydınlanmış anarşinin*¹⁷, diğer pek çok farklı tasarımlarından farklı, çıkış noktası olarak eşitlikçi liberalizmi temele almasıdır. Bu farklılığın nedeni, her şeyden önce zorun kötü bir şey olarak tanımlanmasına rağmen, insanlar arasında tamamen zordan arınmış bir birlikte yaşam beklentisinin olmamasıdır. Aydınlanmış anarşizmin hedefi olarak, insanların kendiliğinden iyi, erdemli ve yardımsever olmaları için bireye yönelik dıştan gelen zor yerine, içten gelen zor önerilmektedir. Bireyin dıştan gelen normatif talepleri eleştiriye tutması zorunlu görülürken, bu taleplerin ne mutlaklaştırılması ne de tamamen yok edilmesi aydınlanmış anarşinin hedefi değildir. Diğer taraftan toplumun talepleri, ahlaki düşünceler sürekli olarak eleştiriye tabi tutulmalı, yeniden gözden geçirilmelidir. Aksi halde kendini beğenmişliğe neden olarak, çirkinleşecek ve dolayısıyla tehlikeli olacaktır. Devletin, *bireyin özel yaşam alanına* müdahalesinin mümkün olduğunca sınırlamak şeklindeki liberalizmin amacını paylaşan aydınlanmış anarşi, özgürlük ve eşitlik ilkesine göre, tüm insanların dahil olduğu toplumda dıştan gelen zorlamaya karşı bireyin etkin bir biçimde korunmasını amaçlar. Bireysel ve kolektif talepler arasındaki çatışmayı çözmek için de liberal, sosyal sorumluluk taşıyan ve demokratik anayasal devlet kuralları dikkate alınır. Başka bir deyişle, *aydınlanmış anarşi*, özellikle iktisadi ve politik yaşamda devlet ve onun dışında varolan tüm gayri meşru iktidar yapılarını sınırlandırmak için yasallık aracını kullanmaya hazırdır. Diyebiliriz ki, devletin bireyin lehine sınırlandırılmasının ve pazar güçlerinin minimal devlet kontrolünde serbestçe hareket etmelerinin selametele

15 Degen, a.g.e., s.164; Kropotkin, Pyotr, "Anarşizm", Anarşi -Felsefesi- İdeali, Çev: Işık Ergüden, Kaos Yay., İstanbul 2001, Birinci Baskı, s.51

16 Kaufmann, a.g.e., s.12

17 Bknz. Kaufmann, a.g.e., s. 31-57 arası

sonuçlanacağına duyulan bu inanç, 1974'te yayınlanan *Anarchy, State and Ütopia* adlı eseriyle Robert Nozick tarafından yaklaşık otuz yıl önce mükemmel bir şekilde formüle edilmiştir.¹⁸ Aydınlanmış anarşi bağlamında son derece önemli bu eserde Nozick'in kurguladığı devlet, "...deyim yerindeyse kendiliğinden devlet düşmanı bir anarşistler cemaatinde ve esas olarak da onlar bunu doğa durumundan daha yararlı buldukları için özel bir çabayı gerektirmeksizin ortaya çıkar."¹⁹

Nozick bu eserinde, John Rawls'un 1971'de yayınlanan *A Theory of Justice* adlı kitabında ileri sürdüğü "*temel hak ve görevlerin verilmesinde eşitliğin sağlanması*"... şeklindeki belirlenen ilk ilkesine karşı çıktı. Nozick'in hem bu ilkeye hem de sosyal eşitsizliklerin en az avantajının faydasını maksimize etmek ...anlayışına karşı çıkması onun eşitlik anlayışına karşı olarak yorumlanmasına neden oldu. Fakat güçlü bir şekilde bir eşitlik zemini kuran bireysel hakları tercih eden Nozick, böylece eşitliği sağlamak adına hem bireysel hem de kolektif girişimleri dışlar. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım, bireylerin yaşamlarının her anının yeniden-dağıtıcı ve düzenleyici taraftarı olan devlet müdahalesine karşıdır. Bireysel tercihin önemli olduğunu ve bireylerin her birinin kendi kararını verme hakkının olduğunu düşünen Nozick'e göre, bu yüzden hiçbir kişi, grup yada siyasi bir otoritenin kendi kararlarını bir başkasına zorla kabul ettirme hakkı yoktur... bireylerin tercihlerine karışılması, Nozick tarafından özgürlüğün ihlali olarak yorumlanır."²⁰

Hem bireyin hem siyasal toplumun selameti için devletin yeniden yapılanmasını gerekli gören Robert Nozick, daha kitabının ilk başında: "Bireylerin hakları vardır. Hiç kimsenin veya hiçbir grubun (haklarını ihlal etmeden) onlara yapamayacağı şeyler vardır. Bu haklar öylesine güçlü ve kapsamlıdır ki, devletin veya memurlarının neyi yapabilecekleri, eğer bir şey varsa, sorusunu gündeme getirmektedir."²¹ diyerek kapitalist devlete radikal eleştirilerde bulunmuş, günümüzde çok orijinal ve bir o kadar da ilginç bulunan bir model sunmuş olduğunu görürüz.

Robert Nozick "için hareket noktası, siyaset ve hukuk felsefesinin büyük mecazlarından olan 'tabiat hali teorisi' idi. O'da kendinden önceki diğerlerinin yaptığı gibi, asli ve zor soruyu sormuştu: Sıradan insanların sadakat borçlu oldukları devletlerin varolmaları niçin gerekliydi?"²² Dolayısıyla da Nozick'in asıl ilgisi, anarşist savın karşısında, bireylerin haklarını ihlal etmeyen bir devletin, anarşiden nasıl ortaya çıkacağı noktasına odaklanmaktadır.²³ O, siyaset felsefesinde önemli şu iki soru ile işe başlar: "Eğer devlet olmasaydı, onu icat etmeye gerek olur muydu? İhtiyaç mı duyulurdu, yoksa icat etmek zorunda mı kalınırdı? Bu sorular siyaset felsefesi ve siyaset olgusunu

18 Kaufmann, a.g.e., s.12-17

19 Kaufmann, a.g.e., s. 88.

20 Karagöz, Yıldız, "Robert Nozick Kimdir?", Liberal Düşünce Dergisi, Sayı:27, Yaz 2002, s. 112

21 Nozick, Robert, *Anarchy, State and Ütopia*, Basic Books Inc., Publishers, New York, 1974, s. ix

22 Epstein, Richard, "Özgürlüğe Adanmış Bir Ömür", Liberal Düşünce Dergisi, Sayı:27, Ankara, Yaz 2002, s.105

23 Karagöz, Yıldız, Robert Nozick'in Siyaset Felsefesinde Adalet ve Devlet, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002, a.g.e., s. 52

açıklayan bir teori için kaçınılmaz olarak ortaya çıkar ve geleneksel siyaset felsefesi terminolojisini kullanırsak, ‘tabiat hali’ incelenerek yanıtlanır.”²⁴ Nozick’e göre, siyaset felsefesinin temel sorusu devletin nasıl organize edileceği ile ilgili sorulardan önce gelen, herhangi bir devletin var olup olmaması ile ilgilidir. Neden anarşi olmasın ki? gibi bir sorudan hareket eden Nozick için, makul bir anarşist teori siyaset felsefesinin tüm konusunun altını oyduğuna kesip attığına göre, siyaset felsefesine, onun temel kuramsal alternatifini inceleyerek başlamak uygun olacaktır.²⁵ Her şeyden önce devletin varolmasını gerektiren en önemli neden, tabiat halindeki herhangi bir birey yada sistemin başka birisine kendi gücünü, yargısını empoze etmeye çalışmasıdır.

Bu anlamda Locke’un geleneğini takip ettiğini söyleyen²⁶ Nozick’e göre, devletin, her bireyin temel haklara sahip olduğu Locke’çu *tabiat halinden* bir çeşit *görünmez el’* süreciyle çıkışı hayal edilebilir. Devletin özel hakları olmadığına inanan Nozick, devletin haklarının, her bireyin sahip olduğu haklarının transferi sonucunda oluştuğunu, böyle bir durumun ise, transfer edilen hakların dışında yeni bir hak doğurmadığını söyler. Locke’çu bir tabiat hali içerisinden, böyle bir şey akıllarında olmasa bile, bireylerin kendi çıkarlarına yönelik rasyonel eylemlerinin sonucunda farklı coğrafî bölgeler üzerinde neyin doğru, neyin yanlış olduğuna karar verme yetkisini, yani güç ve yasaklamaları tatbik edebilen ve devlet yapılanmasına alternatif bir yapılanma olan *egemen koruyucu birimler* oluşur. Nozick’e göre, *egemen koruyucu birimler* ultra-minimal devlet görünümündedirler.²⁷

Nozick, ultra-minimal devlet kavramını şöyle tanımlıyor: “Klasik liberal teorinin tüm vatandaşlarının şiddete, hırsızlığa ve dolandırıcılığa karşı korunması ve sözleşmelerin tatbik edilmesi işlevleri ile sınırlı olan gece bekçisi devleti dağıtımcı bir görüntü sergiler...Gece bekçisi devlete çoğu zaman minimal devlet dendiğine göre, bu düzenlemeye de **ultra-minimal devlet** diyeceğiz. Ultra-minimal bir devlet, acil kendini savunma dışında tüm güç kullanımı üzerinde bir tek el olma özelliğini muhafaza eder. Bu yüzden de kötü davranışa karşı özel (veya birim aracılığıyla) misillemeyi ve tazminat alımını hariç tutar fakat, yaptırım ve koruma hizmetlerini sadece bu hizmetleri satın alanlara sunar. Bu tekelden bir koruma sözleşmesi almayan insanlar korunmazlar.”²⁸

Nozick’e göre, minimal (gece bekçisi) devlet, vergi gelirleriyle finanse edilen bariz dağıtımcı bir fonksiyona sahiptir. Bu anlamda liberteryen Nozick’in ileri sürdüğü fikirlerinin liberalizmin ‘gece bekçisi devlet’ anlayışından farklı olduğu, devlete daha sınırlı bir alan bıraktığı görülebilir. Öncelikle şunu belirtelim ki, daha çok koşulları eşitleme ilkesinin giderek artan maliyetine dikkat çeken ve ‘kaygan zemin’ teziyle popülerlik kazanan “Liberterlik ve liberal eşitliğin ortak paydası, insanların tercihlerine

24 Nozick, s.3

25 Nozick, a.g.e., s.4

26 Nozick, a.g.e., s.9

27 Nozick,a.g.e., s.118-119.

28 Nozick, a.g.e., s.26-27.

saygılı olma ilkesidir. Ancak Liberterler eşitsiz koşulların düzeltilmesi ilkesine karşı çıkarlar. .Liberterlerin, koşullardaki hak edilmemiş eşitsizliklerin ahlaki hak isteklerini doğurduğunu reddetmesi, insanları tercih kapasitesi, yeteneği ve onurundaki bu tür farklılıkların yol açacağı köklü farklılıkların tanınmayabileceği anlamına gelir... liberterler, eşitsiz koşullar prensipte meşru hak istekleri doğurabilseler de, bu ilkeyi uygulamaya kalkmanın pratikte kaçınılmaz olarak baskıcı toplumsal müdahaleye, merkezi planlamaya, hatta insan mühendisliğine yol açan kaygan bir zemin yaratacağı iddiasında bulunur. Liberterlere göre, tercihlere saygı ilkesinin, koşulları eşitleme zorunluluğunun ayakları altında ezildiği köleliğin yolunu açar.”²⁹

Dolayısıyla piyasa sistemine, yani özgür bir toplum anlayışına ters olarak ortaya çıkan, toplumu organize etmek isteyen organizatörlerin kendi planlarını vergi yoluyla finanse etme hakları yoktur; çünkü bireylerin kendi refah düzeylerini yükseltmek ancak yeteneklerine, zeka ve girişimlerine bağlıdır. Bu düşünceden uzaklaştıklarında her şeyi devletten ve yasalardan bekler duruma düştüklerinde, devletin sorumluluğu giderek artacaktır. Böylece şanslılık, şanssızlık, refah ve yoksulluk, eşitlik veya eşitsizlik, fazilet veya faziletsizlik gibi kavramların tanımı tamamen siyasal yönetimin keyfine bırakılmış olacaktır. Her şeyi o yüklenecek, her şeyi o yapacak ve her şeyden o sorumlu olacaktır. Bunun çaresi ise, hukukun alanını sınırsız bir şekilde genişletmek olacaktır.³⁰ Her şeyden önce liberalizmde “devlet, onu oluşturan bireylerin üstünde bir değer ve amaç taşımaz. Meşruiyetini kolektif ihtiyaçların kolektif bir iradeyle ve kurumla karşılanması fikrinden çok, bireylerin özgürlüklerinin siyasal mekanizmalarla korunması ihtiyacından alır. Müdahalede bulunmayan, gözetken, hak dağıtmayan fakat hakkı koruyan ve kollayan ‘gece bekçisi’ devlettir aslında tanımlanan. Böylesine minimal bir devletin bile üç temel işlevi olduğu söylenir: savunma, iç güvenlik ve adalet hizmetleri. Adalet ve iç güvenlik, özgürlüklerin içte; savunma ise dışa karşı korunmasıyla ilgilidir. Liberal siyaset, iktidarın anayasal çerçevede sınırlandırılmasının ötesinde, devletin meşru faaliyet alanının daraltılmasını öngörür; ekonomik ve sosyal yaşamın tanzimi devlete bırakılamaz.”³¹ Öyleyse, “Sınırlı devlet, yeniden-dağıtıcı işlevi ve amacı olmayan bir devlettir.”³²

Nozick’e göre, işte böyle dağıtıcı bir fonksiyona ve geniş yetkilere sahip olan bir devlet insanların haklarını ihlal eder. Dolayısıyla da minimal devlet, kabul edilebilecek en kapsamlı devlettir.³³ Çünkü, Nozick’in “...eşitlik kavrayışı, kişinin kendi üzerinde sahip olduğu haklarla başlar. Ancak Nozick bu hakların dış kaynaklar üzerindeki haklarımız açısından liberal yeniden dağılım düşüncesiyle çelişen etkileri

29 Kymlicka, Will, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, Nisan 2004, s.222-223

30 (Bastiat’dan aktaran), Karagöz, a.g.e., s.221

31 Dağı, İhsan, İnsan Hakları: Küresel Siyaset Ve Türkiye, Boyut Yayın Grubu, Mayıs, 2000, İstanbul, 1.Baskı, s.219-220

32 Dağı, a.g.e., s.221

33 Nozick, a.g.e., s.149

olduğu düşüncesindedir.”³⁴ Halbuki, liberal eşitlikçilerin savunduğu “refah devleti, çalışmak istemeyen tembel yada isteksizleri desteklemek için çalışan yurttaşları vergilendiriyormuş gibi görünüyordu. Bu, tercihlere duyarlı olma kuralının ve insanların tercihlerinden sorumlu olması ilkesinin çiğnenmesiydi.”³⁵

Dolayısıyla Nozick’in siyaset felsefesinde asıl problemi, bireyin ‘özel alanını’ oluşturan bireysel hakların (özgürlük, hayat ve mülkiyet haklarının) güvence altına alınması, korumanın sağlanması esnasında, klasik liberal teorinin ileri sürdüğü ‘gece bekçisi’ devletin, ‘yaptığı harcamaları, diğer insanların haklarını ihlal etmeden nasıl gerçekleştireceği’ sorunudur.

Nozick’e göre, ultra-minimal devlet ahlaki bir zeminde bireylerin haklarını ihlal etmediği için meşrudur. Böylelikle, klasik anlamda devletin bir fonksiyonu olarak görülen refah düzeyinin yükseltilmesi, belli bir ücretle bir şirket gibi faaliyet gösteren koruyucu birimlere bırakılmaktadır. Bu sistemde tabiat halinde, farklı bir çok coğrafi bölgede faaliyet gösteren ve bireylerin gönüllü olarak katıldıkları koruyucu birimler bulunmakta ve istisnalar bir yana bırakılırsa, sadece korunmak için ücret ödeyenler korunmaktadırlar. Dahası, farklı düzeylerde korunma şekilleri satın alınabilir ve hiç kimse kendi arzuları dışında başkalarının korunması için para ödemediği gibi, hiç kimse başkalarının korunmasının maliyetini karşılamak yada buna katkıda bulunmak zorunda da değildir. Herhangi bir kişi yada grup bir kişiyi böyle bir ödeme yapmak için zorlayamaz. Çünkü, bireylerin haklarının korunması, Nozick tarafından, tıpkı yiyecek, giyecek ve diğer önemli mallar gibi piyasada tedarik edilmesi gereken *ekonomik bir mal* olarak görülmektedir. Dolayısıyla Nozick’e göre, başkalarının korunması için bazılarının fazla ödeyeceği bir devlet, dağıtımcı bir özellik kazanmaktadır. İktisadi liberalizmin ilkelerinin (serbestlik, rasyonellik, serbest yarışma kurallarının) hakim olduğu tamamıyla rekabetçi bir piyasa modeline uygun olarak analiz yaptığını söyleyen Nozick’e göre, farklı bölgelerde bulunan ve bir kişinin üyeliği için rekabet eden birçok birim, o kişiyi işe almak için rekabet eden birçok firma ile yapısal olarak aynıdır. Bu model içerisinde, her birey, rasyonel davranarak, en çok katkıyı elde ettikleri birimi tercih ederek, istikrarlı bir birimde kendi marjinal katkısını elde eder.³⁶

Nozick’in vardığı en son noktada, güç kullanımını, hırsızlığı ve sahtekarlığı önleme, sözleşmelere uyulmasını sağlama şeklinde dar fonksiyonlarla sınırlı olan minimal devlet kabul edilebilecek en kapsamlı devlettir. Daha kapsamlı bir devlet, yeniden dağıtımcı fonksiyonlar icra edeceğinden ve dolayısıyla belli şeyleri yapmak için mutlaka bir takım hakları ihlal etmek zorunda olduğundan dolayı, ahlaki anlamda meşrulaştırılamaz. Böyle bir durumda iki önemli sonuç ortaya çıkar. Birincisi; devlet, sahip olduğu zorlama vasıtalarını, bazı insanların diğerlerine yardım etmesini sağlamak için,

34 Kymlicka, a.g.e., s.154

35 Kymlicka, a.g.e., s.226

36 Karagöz, a.g.e., s. 294-296

ikincisi; kişilere, onların kendi iyiliği için veya başkalarını korumak için faaliyetlerini yasaklamak amacıyla kullanamaz.³⁷

Her şeyden önce şunu belirtelim ki, Nozick'in "...devletindeki minimallik öncelikle yeniden dağıtım önlemlerinde görülürken mülkiyetin korunması konusunda hiçbir kısıtlamaya gidilmemesi...liberalizme karşı bir çok eleştirinin duyduğu genel şüpheyi onaylamaktadır."³⁸ Bireyin özgür eylemini esas alan bir yaklaşımla, adaleti de kişisel kazanımların haklılığıyla ilgili bir mesele olarak gören *Nozick*'in, aynı bireyci yöntemi 'minimal devlet'inin haklılaştırılmasında da kullanmakta³⁹ olduğu söylenebilir. Ancak "...kendi devlet meşrulaştırmasını, kanıtlama yoluyla ortaya koymayıp Locke'dan yaptığı alıntılarla, tabii hukuktan kaynaklanan zorluklara dayandırdığı..."⁴⁰ için eleştirilen Nozick, kendi kendine sahip olma düşüncesinden mülkiyetin sahibi olma düşüncesine ulaşırken, "...piyasadaki işlemlerin, bireylerin kendi güçlerini kullanmalarını gerektirdiğini, bireyler kendi güçlerinin sahibi oldukları için de bu güçlerin piyasada kullanılmasının getirdiği şeylerin de sahibi olacakları görüşünü savunmaktadır."⁴¹

Nozick'in piyasa ile adalet arasında kurmuş olduğu ilişki, onun nasıl bir devleti adil olarak gördüğünü de gözler önüne sermektedir. O'na göre, "herkesin şimdiki durumda sahip bulunduğu mallarda hakkı olduğunu kabul edersek, adil bir dağılım, insanların serbest değiş tokuşları sonucu gerçekleşecek bir dağılımdır. Adil bir konumda serbest aktarımlar sonucu doğacak bir dağılım, kendi içinde adildir. Hükümetin bu değiş tokuşu, birinin isteğine aykırı olarak vergilendirmesi, vergiler doğuştan engelli birinin ekstra masraflarını karşılamaya yönelik olsa bile adil olmayacaktır. Tek meşru vergilendirme, serbest değiş tokuş sistemini korumayı amaçlayan kurumları ayakta tutmayı sağlayacak geliri elde etmeye yönelik vergilendirmedir. Çünkü güvenlik ve adalet sistemi, insanların değiş tokuş serbestisini korumak için gereklidir."⁴² Buna göre, Nozick'in de temsilcisi olduğu *negatif özgürlüğün* bir uzantısı olarak düşünülen, bireyin dışından gelebilecek her türlü müdahaleye maruz kalmaması anlamında *negatif adalet* yada *usuli adalet* denilen yaklaşımla, piyasa sistemi arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Sonuçların değil, belli süreçlerin kurallara uygun olup olmasısıyla, kuralların niteliğiyle ilgilenen usuli adalet anlayışına göre, herkesin özgürce uyabileceği, ve tüm bireylerin haklarını güvence altına alan soyut kuralların varlığı, her türlü güç kullanımını engellemeye yöneliktir. Piyasa sistemi içerisinde, çok farklı bireylerin bir arada yaşamalarını mümkün kılan ve belli durumları içermeyen *adil davranış kurallarına* uyulduğu sürece, ortaya çıkacak durumlar adalet açısından

37 Nozick, a.g.e., s. ix

38 Kaufmann, a.g.e., s.13

39 Erdoğan, Mustafa, Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitabevi, Ankara, Ekim, 1998. s.77-78

40 Häffe, Otfried, Bir Şeytan Halkın Bile Devlete İhtiyacı Vardır", Devlet Kuramı, Der: Cemal Bali Akbal, Dost Yay., s.327.

41 Kymlicka, a.g.e., s.154

42 Kymlicka, a.g.e., s.143-144

nötr sayılır. Çünkü, piyasa işleyişi içinde adalet zaten gerçekleşmektedir. Bu anlamda piyasa mekanizması içerisinde sonuç işlemi değil, işlem ortaya çıkan sonucu haklı çıkarır. Öyleyse üretim ve tüketim ayrı şeylermiş gibi algılanarak, piyasa mekanizmasının kuralları dışında ve üretimle ilgili olmayan başka değerlere göre bir dağıtım kalıbı meydana getirme yolundaki tüm çabalar bireylerin haklarının ihlal edilmesi, hayatlarına müdahale edilmesi anlamına gelir.⁴³

Nozick'ın anlayışında, kamusal eğitime, kamusal sağlık hizmetine, ulaşım, yollara ya da parklara yer yoktur. Bütün bunlar kimi insanların "seçenden seçilene" ilkesinin çiğnenip isteklerine aykırı olarak vergilendirilmesini gerektirir. İnsanların sahip oldukları şeylerde (eğer adil bir biçimde edindilerse) hak sahibi olduğunu söyleyen Nozick'e göre, Rawls'un yeteneklilerin ürettiği malların dezavantajlıların durumunu iyileştirmek için kullanılması düşüncesi, kendi kendinin sahibi olma düşüncesiyle bağdaşmaz, bu adaletsizliktir. Ben kendime sahipsem yeteneklerime ve dolayısıyla da bu yeteneklerle ürettiğim her şeye sahibim demektir. Tıpkı bir parça araziye ve bu arazide üretilen her şeye sahip olmam gibi, yeteneklerime sahip olmak da yeteneklerimle ürettiğim her şeye sahip olmam anlamına gelir. Dolayısıyla avantajlıdan dezavantajlıya aktarımı öngören yeniden dağıtıma yönelik vergilendirme kendi kendine sahip olma hakkını çiğner. Diğer taraftan, kişinin sahip olduğu bir şeye, zorla edinme yada yolsuzluk içermediği sürece serbestçe sahip olma hakkı bulunduğu"nu düşünen Nozick'e göre, bireyler kaynakları ile istediğini yapma özgürlüğüne sahiptir. Onları başkalarının malları ve hizmetlerini satın almaya harcayabileceği gibi, isterse başkalarına da verebilir. Gönüllü iyiliklere karşı çıkmayan Nozick, tam tersine bunun insanın mülkiyet haklarını kullanmasının mükemmel bir biçimi olduğunu savunur.⁴⁴

Şunu belirtelim ki, insanların mülkiyet haklarının, liberalist yeniden dağıtım şemasından önce gelmesi gerektiğini savunan Nozick'e eleştiri yöneltenlerin bazıları, onun hiçbir tezi olmadığını, bize "temelleri olmayan bir liberterlik" sunduğunu ileri sürer. Bazı liberterler ise, Nozick'in haketme kuramını en iyi biçimde savunmak için eşitlikten çok özgürlüğe gönderme yapmak gerektiği görüşündedirler.⁴⁵

Öte yandan Hintli düşünür Amartya Sen'in dikkat çektiği gibi, "liberter haklara mutlak bir öncelik tanınması, bu haklardan kaynaklanan yetkilerin fiilen kullanılması dehşet verici sonuçlara varabileceği için...özellikle sorunsal olabilir. Bu, özellikle, bireylerin büyük bir önem vermek durumunda oldukları şeyleri sayesinde kazandıkları temel hakların ihlaline yol açabilir. Erken ölümden kaçınmak, yeterli beslenme ve sağlık, okuma-yazma ve hesap bilme vb. bu temel haklar arasında yer alır. Bu hakların önemi 'özgürlüğün önceliği' gerekçesiyle göz ardı edilemez."⁴⁶

43 Karagöz, Yıldız, "Usulî Adalet Teorisi", Atatürk Üniversitesi, Fen-Ed. Fak., Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt. 3, Sayı: 31, Aralık 2003, s. 194

44 Kymlicka, a.g.e., s.145 ve s.152-153

45 Kymlicka, a.g.e., s.146.

46 Sen, Amartya, Özgürlükle Kalkınma, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı yay., İstanbul 2004, s. 93.

Amartya Sen'e göre, Nozick'in teorisinde olduğu gibi, müthiş kıtlıklar, işsizlik, yoksulluk yada onlara yeterli besin maddesi sağlanmadığı için açlık çeken muhtaç kimseler, kişinin liberter hakları (mülkiyet hakkı da dahil) ihlal edilmeksizin ortaya çıkabilir. Bu 'felaket niteliğinde ahlaki dehşet'e ilişkin özel bir vaka gibi gösterilebilir. Fakat ağırlık derecesi ne olursa olsun yaşanan dehşetlerin -müthiş kıtlıklardan, sürekli olarak yetersiz beslenmeye, önlenabilir hastalıklar için tıbbi hizmet eksikliğine yada bir bölgeye yayılan ama kıtlığa varmayan açlığa kadar- hiç kimsenin liberter haklarını ihlal etmeyen bir sistemle tutarlı olduğu ve tamamen karşılanan bütün liberter haklarla (mülkiyet hakkı da dahil) bir arada varolabildiğinin gösterildiği liberterlik oldukça sınırlıdır. Çünkü, sadece faydacı ve refahçı teorilerin büyük önem attıkları değişkenleri göz ardı etmekle kalmaz, büyük değer vermek ve talep etmek durumunda olduğumuz en temel hakları da ihmal eder. Ayrıca özgürlüğe özel bir statü verilse bile, liberter teorilerin ısrar ettikleri gibi bunun mutlak ve kesintisiz bir önceliğe sahip olacağını iddia etmek de inandırıcı değildir. Dolayısıyla da Sen'e göre, Nozick'in, insanların haklarını kullanarak sahip oldukları yetkilerin, sonuçları (ne kadar dehşet verici felaket durumlarıyla sonuçlanırsa sonuçlansın) bu yetkilerden daha önemli olamayacağına ilişkin görüşü, uygun bir gerekçeye sahip olmadığı gibi teorisinin gerisi ile de yeterince bütünleşmiş değildir.⁴⁷

Diyebiliriz ki, eleştirilerin çoğu, kendine sahip olmanın mutlak mülkiyet doğuracağına dair düşüncesinde Nozick'in aceleci bir yargı sonucunda yanıldığı ve bu *kendine sahip olma* düşüncesinin, insanlara eşit davranmaya ilişkin yetersiz bir değerlendirme olduğu noktasında birleşmektedirler. Dolayısıyla dış kaynaklara başlangıçta nasıl sahip olunduğuna dair kendisinin de yetersiz olduğunu bildiği bir açıklama borçludur.⁴⁸ Gerçekten de bu edimlerin hepsinin adil bir süreç sonucunda gerçekleşip gerçekleşmediğini söylemek oldukça zordur ve şüpheye açıktır.

Bu anlamda Nozick'in teorisinin, genelde ve özel olarak adaletle ilişkisi bakımından politik bir teori sayılamayacağına, çünkü onda kamusal hiçbir anlam bulunmadığına ve onun 'hak etme' (entitlement) anlayışının da sağlam olmadığına inanan Benjamin Barber'a göre de, atomik birey anlayışına dayanan bu görüşün, hak ile yararı bağdaştırmak veya bireylerle toplulukların ihtiyaçları arasında bir bağlantı kurmak konusunda bize hiçbir yardımı olamaz. Elitist ve otoriteryen bir içerik taşıyan bu anlayış, yetkilendirilmiş siyasal elitin keyfi gücünün yerine, serbest piyasa adıyla maskelenen 'sosyal Darwinist piyango oyunu'nun yarışmacıları durumundaki bir doğal elitin aynı derecede keyfi gücünü koymaktadır. Öte yandan Nozick, özel mülkiyetin kaynağında yatan 'kendine maletme'yi meşru sayarak, bunun fetihçiliğe, kutsal kitaba veya hanedan soyuna dayanan hak taleplerinden daha sağlam olduğunu ileri sürmektedir. Öncelikle Nozick'in, mülkiyet edinme konusunda getirmiş olduğu tek sınırlamanın, Locke'çu şartı, yani "diğer insanlar için yeterince ve aynı iyilikte kalmış olma-

⁴⁷ Sen, a.g.e., s. 92-94

⁴⁸ Kymlicka, a.g.e., s.154-156

sı koşulu”nu ihlal etmemek şeklinde belirlediğini söylemeliyiz. Bu durumu eleştiren Barber’a göre, serbest piyasada egemen güçten başka hak olmadığı için kanunun karşı gücünün bulunmadığı yerde özel güç kullanımını dizginleyecek hiçbir şey de yoktur.⁴⁹

Bu incelemede, bireylerin haklarının ahlaki temeli ile ilgili tam bir teori ileri sürmeyen Nozick, hak ihlallerinin karşısında, hak edilmiş ceza teorileri ve dağıtıcı adalet ilkeleri ile ilgili yeterince tatmin edici bir açıklama da getirmez. Ayrıca Nozick, birey haklarının ihlal edilme olasılığına karşı sınırlı bir devlet anlayışı üzerinde ısrarla durmasına karşın, devletin, nasıl ve hangi vasıtalarla sınırlandırılması gerektiğine dair herhangi bir açıklamasının olmadığını söyleyerek federasyonlar, konfederasyonlar, kuvvetler ayrılığı gibi konularda mevcut literatüre ekleyecek herhangi bir katkısının olmadığını itiraf eder.⁵⁰ Öte yandan, *‘Anarchy, State and Utopia’*’yı kastederek “... önceden yazmış olduğum farklı bir görüşle sınırları çizilmiş olan bir siyaset kitabı, şimdi bana ciddi bir şekilde yetersiz görünüyor”⁵¹ sözleriyle gençliğindeki düşüncelerini reddeden ve başlangıçta temel endişesi baskıya karşı özgürlük olan Nozick, “...baskıya karşı özgürlükten, anarşiye karşı düzen dikotomisine geçerek mihrak değiştirdiğini düşündürür.”⁵² Kendisini bir liberteryen olarak tanımlayan Nozick, bu liberteryen bakış açısının, yönetimin varoluş nedenini, anlamını ve amacını anlamakta yetersiz kaldığını düşünerek bu tavrını devam ettirmeyi istemez.⁵³ Son yıllarında bu eserinde ortaya koymuş olduğu sorunlara geri dönmeyi reddeden ve gençliğinde ileri sürdüğü bu fikirlerin, toplum içindeki istikrarlı kurumların oluşmasını sağlamaktan uzak olduğunu kavrayan Nozick, *‘Anarchy, State and Utopia’*’da güçlü bir biçimde savunduğu katı bireyci sonuçların bazıları hakkında bazı toplumcu şüpheleri de dile getirmiştir.⁵⁴ “Klasik liberalizmden bu kayma, birey hakları üstünde herhangi bir odaklanmanın komüniteryen saiklerin aleyhine olduğu ve insani endişelerle bir araya gelip işbirliğine dayanan faaliyetlere katılmayı kucaklamakta yetersiz kaldığı şeklindeki bir yargıdan kaynaklanıyordu. ‘İnsani dayanışmamızın kutsal bir işareti olarak yönetim aracılığıyla birlikte yaşamayı seçtiğimiz bazı şeyler vardır; bu dayanışmaya onları resmi bir tarzda birlikte yaparak veya sık sık görüldüğü gibi faaliyetin kendisine rıza göstererek yardımcı oluruz.’”⁵⁵ Diyebiliriz ki, böyle bir mihrak değiştirmenin sonucunda Nozick, bu tavrını, *The Examined Life (Sorgulanmış Yaşam)* adlı eserinde, demokratik politikanın zigzaglı süreçlerine oy veren halkın çoğunluğu gibi, her zaman zigzaglı süreçleri tercih ettiğini söyleyerek ortaya koymaktadır.⁵⁶

49 (Barber’dan aktaran) Erdoğan, a.g.e., s.79

50 Karagöz, Yıldız, Robert Nozick’in Siyaset Felsefesinde Adalet ve Devlet, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002, s. 296-297

51 Nozick, Robert, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, A Touchstone Book, Published by Simone&Schuster, New York, 1989, s.17

52 Rowley, Charles K., “Klasik Liberalizmde Yaşayan ve Ölen Nedir?”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Güz 97, Sayı:8, s.67

53 Nozick, a.g.e., s.17

54 Epstein, a.g.y., s. 107

55 Rowley, a.g.e., s.56

56 Nozick, a.g.e., s. 295-296

Kaynakça

- ALKAN**, Türker, Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık, Bilgi Yay., İstanbul, Ekim 1993, Birinci Basım.
- ÇAM**, Esat, Siyaset Bilimine Giriş, Der Yay. İstanbul 2002.
- DAĞI**, İhsan, İnsan Hakları: Küresel Siyaset Ve Türkiye, Boyut Yayın Grubu, Mayıs, 2000, İstanbul, 1.Baskı.
- DEGEN**, Hans-Jürgen, “Anarşizmin Bir Geleceği Var mı?”, Anarşizmin Bugünü, Der: Hans-Jürgen Degen, Çev: Neşe Ozan, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- EPSTEİN**, Richard, “Özgürlüğe Adanmış Bir Ömür”, Liberal Düşünce Dergisi, Sayı:27, Ankara Yaz 2002.
- ERDOĞAN**, Mustafa, Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitabevi, Ankara, Ekim, 1998.
- KARAGÖZ**, Yıldız, “Robert Nozick Kimdir?”, Liberal Düşünce Dergisi, Sayı:27, Ankara, Yaz 2002.
- KARAGÖZ**, Yıldız, Robert Nozick’in Siyaset Felsefesinde Adalet ve Devlet, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002.
- KARAGÖZ**, Yıldız, “Usuli Adalet Teorisi”, Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt. 3, Sayı: 31, Aralık 2003.
- KAUFMANN**, Mathias, Aydınlanmış Anarşi (Siyaset Felsefesine Giriş), Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.
- KYMLICKA**, Will, Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, Nisan 2004,1. Baskı.
- NOZICK**, Robert, Anarchy, State and Ütopia, Basic Books Inc., Publishers, New York, 1974.
- NOZICK**, Robert, The Examined Life: Philosophical Meditations, A Touchstone Book, Published by Simone&Schuster, New York, 1989.
- OKTAY**, Cemil, Siyaset Bilimi İncelemeleri, Alfa Yay., İstanbul, Ağustos 2003, 1. Baskı.
- PYOTR**, Kropotkin, “Anarşizm”, Anarşi -Felsefesi- İdeali, Çev: Işık Ergüden, Kaos Yay., İstanbul 2001, Birinci Baskı.
- ROWLEY**, Charles K., “Klasik Liberalizmde Yaşayan ve Ölen Nedir?”, Liberal Düşünce Dergisi, Güz 97, Sayı:8.
- SEN**, Amartya, Özgürlükle Kalkınma, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı yay., İstanbul 2004.
- SPİTZ**, David, Anarşistik Demokratik Düşünce Şekilleri, Çev: Şiar Yalçın, MEB Yay, İstanbul 1994.

STEVENS, Jacqueline, Devletin Yeniden Üretimi, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, Birinci Basım.

HÖFFE, Otfried, “Bir Şeytan Halkının Bile Devlete İhtiyacı Vardır”, Devlet Kuramı, Der: Cemal Bali Akbal, Dost Yay., Ankara, Temmuz 2000, Birinci Baskı.

Felsefe ile sosyal bilimler arasındaki ilişkinin tarihine baktığımızda, ortaya çıkış ve gelişimlerini adet olduğu üzere 1840'lı yıllardan itibaren başlattığımız sosyal bilimler, bu ortaya çıkış ve gelişimi, büyük ölçüde, filozof ve sosyal bilimci kimliklerini birlikte taşıyan ustaların, Comte, Marx, Dilthey, Max Weber gibi adların girişimine borçludurlar. Ne var ki, 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren sosyal bilimlerin büyük kısmında arkalarındaki felsefi mirastan kurtulma eğiliminin, redd-i miras arzusunun kuvvetlendiğini gözlüyoruz. Bu eğilim, bu arzu, 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinin başına kadar, yarım yüzyıla yakın bir süre, felsefe ile sosyal bilimlerin birbirlerinden uzaklaşmalarına, hatta aralarının

açılmasına neden olmuştur. Ben, bir felsefeci olarak, bu durumdan en büyük zararı bizzat sosyal bilimlerin görmüş olduğu kanısındayım. Son yirmi, otuz yıldır felsefe ve sosyal bilimler arasındaki ilişkinin yeniden ve olumlu bir ilişki olarak kurulduğunu söylemek, herhalde bir abartma olmaz. Bunun, ülkemiz bilim ve düşünce çevreleri, hele akademyası için özellikle önem taşıdığını düşünüyorum. Demin sözünü ettiğim yarım yüzyıllık dönem, (daha öncesi tabii ki varsa da) bizde sosyal bilimlerin Batı'dan alınıp öğrenildiği dönemdir de. Ve bu dönem, felsefe ile sosyal bilimlerin aralarının açık olduğu bir dönem olması ve yerleşik bir felsefe geleneğinin bulunmaması bir yana, hatta felsefenin ülkemizde henüz daha bir üniversiter disiplin haline bile yeni yeni gelmeye başlaması nedeniyle, sosyal

bilimlerin (istisnalar dışında) ülkemizde büyük ölçüde felsefe ile etkileşime girmedikleri bir dönem olmuştur. Son yıllarda etkileşimsizliğin gitgide azaldığını, hatta bazı Batı ülkeleri için bile yeni sayılabilecek bir alan olarak "sosyal bilimler felsefesi"nin bile öğretim programlarına girmeye başladığını görmek kadar, yeni sosyal bilim alanları olarak bir "felsefe sosyolojisi"nden, "felsefe antropolojisi"nden söz edenlerin, bu konuda çalışanların ortaya çıkmaya başladığını görmek de sevindiricidir. Fakat bu etkileşim konusunda alınacak daha uzun mesafeler olduğu da açıktır. Sempozyumumuz bu mesafelerin k

mütevazı bir katkı sağladığı oranda, am

olacaktır.

Prof. Dr. Doğan Özlem

FELSEFE VE SOSYAL BİLİMLER



Muğla Üniversitesi
Felsefe ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010-2011



Vadi/Felsefe