



INTERNATIONAL

**JOURNAL of HUMAN STUDIES**

ULUSLARARASI İNSAN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

ISSN: 2636-8641

Cilt/Volume 1 Sayı/Issue 1 Yıl/Year: 2018

**The Science of Democracy and The  
Democracy of Science in Turkey  
*A Critical Analysis on Conception of  
Celal Şengör's Feyerabend***

**Türkiye'de Demokrasinin Bilimi ve  
Bilimin Demokrasisi  
*Celal Şengör'ün Feyerabend  
Kavrayışı Üzerine Eleştirel Bir Analiz***

**Alican Çınar<sup>1</sup>**

#### **Abstract**

Unlike the natural development of modern science in western countries, the modern science in Turkey was established in the process of reform where there were radical changes both politically and socially. Accordingly, while in 1993 university reform, science paradigm which was dominant in the west was transferred to the scientific institutions, the conditions arisen by this process dispatched the institutions particularly universities to become a modernization tool of the society as a whole, not primarily for scientific activities. The political mission a scientist takes with an epistemological understanding of positivism which was efficient in the period made the science into essentialism form in Turkey. This situation trapped the borders of the science in a quite narrow and ideological space and created a rather

#### **Özet**

Türkiye'de modern bilim, Batı toplumlarındaki doğal gelişiminin aksine siyasi ve sosyal açıdan köklü değişimlerin yaşandığı bir reform süreci içinde ve politik bir karar neticesinde tesis edilmiştir. Buna göre 1933 Üniversite Reformu'nda Batı'daki hâkim bilim paradigması bilimsel kurumlara taşınırken, sürecin yarattığı şartlar başta üniversiteler olmak üzere kurumları öncelikle bilimsel faaliyete değil, bütünüyle toplumun modernleşmesinin aracı olmaya sevk etmiştir. Dönem içindeki etkin bilim paradigması olan pozitivistimin epistemoloji anlayışıyla bilim adamının yüklendiği politik misyon Türkiye'de bilimi bir tür özcülük formu haline getirmiş görünmektedir. Bu durum bilimin sınırlarını fazlasıyla dar ve ideolojik bir alana hapsedmiş ve günümüzde bilimi, bağlı olduğu sosyal ve tarihsel kontekst içinde inceleyen sosyal bilim çalışmaları

<sup>1</sup> Alican Çınar, Yüksek Lisans Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, alicn.cnr@gmail.com

unfavorable scientific environment for social science studies which nowadays analyze the science in social and historical context. Thus, this study, with the reference to one of the prominent scientists in Turkey, Celal Şengör’s style of comprehension of Feyerabend as a philosopher who brought the universality of scientific methods and the place of science in democratic societies up for discussion, aims to identify the probable change of the scientific orthodox until today in Turkey and to criticize within the bounds of possibility of social scientific/sociological perspective.

**Keywords:** Turkey, Science, Democracy, Paul FEYERABEND, Celal ŞENGÖR, Sociology.

için oldukça elverişsiz bir bilimsel ortam yaratmıştır. Buna göre çalışma, Türkiye’nin önde gelen bilim adamlarından Celal Şengör’ün, bilimsel yöntemin evrenselliğini ve bilimin demokratik toplumlardaki yerini tartışmaya açan bir düşünür olarak Feyerabend’i kavrayış tarzından hareketle, Türkiye’deki bilimsel ortodoksinin günümüze kadar geçen sürede geçirdiği muhtemel değişimin tespitini ve sosyal bilimsel/sosyolojik perspektifin imkanları ölçüsünde eleştirisini yapmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, Bilim, Demokrasi, Paul FEYERABEND, Celal ŞENGÖR, Sosyoloji.

## Giriş: Modern Bilim ve Türkiye

*Köylüleri niçin öldürmeliyiz?  
Bu sorunun karşılığını bulamıyorum  
içinden çıkılmaz bir olay, ama önemsiz  
köylüleri öldürmesek de olur  
hatta onların kalın suratlarını  
görmezlikten gelebiliriz  
yapılacak çok şey var daba”*

Kurumlaştığı süreçte şartların ve kurumlaşma biçiminin meydana getirdiği politik karakteri ve bu kurumlaşma esnasında var olan felsefi muhtevanın ona armağan ettiği mutlak otoriteyle ülkemizde modern bilim, kronikleşmiş bir *demokrasi* alerjisinden muzdariptir. Bu durum, bilime dair aynı ideolojik muhtevanın varsayıldığının aksine bilimi, insana özgü her faaliyet ve kurum gibi sosyal ve tarihsel kontekstiyle bir bütün olarak inceleyen araştırma alanlarının kendine özgü epistemoloji kriterlerine çoğu zaman “bilimsellik” statüsü tanımayan bir bilimsel ortodoksi yaratmıştır.

Modern bilimin doğuşundaki gelişmelerin ve bu miras üzerinde yükselen modern felsefenin ve Aydınlanma felsefesinin, Orta Çağ’ın bu bağlamda teolojik ve dolayısıyla siyasi mirası yerine yeni meşru “evrensellik” kriteri arayışı olduğu yolundaki genel kanaat hatırlanacak olduğunda neyin bilimsel olup olmadığı probleminin en başından beri bizatihi bir güç/iktidar problemi de olduğu ifade edilmelidir. Bir şeyin meşruiyetinden bahsetmek bizi aynı zamanda o şeyin iktidarından da bahsetmeye zorlar:

*Bilimi politik yapan çok daha derinlerde bir unsur, bilgiyle iktidar/güç arasındaki ilişkidir. Bilgi doğaya egemen olmak anlamında bir güç formu olduğu için değil yalnızca, doğaya egemen olmak, insanlara egemen olmayı beraberinde getirdiği için de bir güç formudur. “Doğa boşluktan”, “iktidar cebaletten” nefret eder; “mutlak iktidarlar mutlak bilgiye ihtiyaç duyarlar”. İktidar ne kadar mutlaksa, ihtiyacı olan bilgi de o ölçüde “kesin ve mutlak” olmak durumundadır. Yalnızca monolitik olan kesin olabilir. Bu noktada, modernite sürecinin “kesinlik arayışı”nı mutlak iktidar tutkusunda temellendirmek mümkündür (Arslan, 2013, s. 31).*

Modern bilimin meta-bilim alanlarında bilhassa II. Dünya Savaşı’ndan sonra sorgulanmaya başlanan otoritesinin, sınırları önceden belirlenmiş bir yöntem dahilinde elde edilen bilimsel bilginin “kesinliğinden”, “objektifliğinden” ve başka her şeyden çok, en genelde içinde yeşerdiği dünyanın “uygarlık” idealinden ileri geldiği söylenebilir ki bilim de bu uygarlık formu içindeki yeri ile anlam kazanır. Modern uygarlığın, modern düşünme biçimine göre yapılmış belki de en iyi yorumu, bir proje olarak Aydınlanma’da görünür hale gelmiştir. David Harvey, Aydınlanma Projesi’ndeki mantığın nasıl işlediğini anlatırken şöyle der; “eğer doğru biçimde resmeder ve temsil edebilirsek dünyayı kontrol altına alabilir ve akılcı biçimde düzenleyebiliriz. [...] bütün bilimsel ve matematik çabalar da buna erişmek içindi. Eğer bu doğru tarzı keşfedebilirsek, Aydınlanma hedeflerine ulaşmış olacaktı” (Harvey, 2006, s. 42). Aydınlanma düşüncesi, evrenin ve toplumun bu “doğru biçimde temsili” sorununa, XVII. yüzyılda devrim niteliğinde gelişme gösteren modern bilimin kendini kanıtlamış yöntemi ile çözüm aramıştır. Newton’ın pratikte gerçekleştirip, Kant’ın teoride en iyi formülasyonunu yaptığı rasyonalizmle empirizmin sentezine dayanan bu *yöntem*, modern felsefe ve Aydınlanma sonrası egemen bilim anlayışlarının da temel hareket noktasını teşkil eder. (Arslan, 1999). Baconcu köklerdeki “idoller”den arınma fikrinden Aydınlanma ve dolayısıyla klasik ve mantıkçı pozitivistlere modern bilimin tarihi, bilimsel bilginin sekülerizasyonunun tarihidir. Bilimsel bilgi, modern bilimin doğuşuna kadar geriye giden ünlü rasyonel-irrasyonel ayırımının rasyonel tarafında konumlanmıştır. Modernite sürecinin seküler hümanizmiyle bir “Tanrı” konumunda olan Doğa, her şeyin olduğu gibi *bilginin* de kaynağı ve nihai nedenidir. Buna göre “doğal” olan empirik; empirik olan rasyonel; rasyonel olan matematiğin diliyle ifade edilebilir olandır. Bilim, mantık, matematik, deney, gözlem ve olgulara dayanır ve “bilgi” en ideal haliyle hesaplama, sayım ve ölçümden ibarettir. İçerdiği matematiksel kesinlik ile bilim ve bilimsel bilgi, “objektif”, “saf”, “nötr” ve “evrenseldir”. Bu bağlamda Aydınlanma’nın nesnesi konumundaki “toplum” kavramına vurgusuyla entelektüel sahneye çıkışından itibaren Aydınlanma’nın bu “yöntemini bulmuş ve olgunlaştırmış bilimi” anlamlandırma çalışmalarında metafizikten bütünüyle kopuş pozitivistlerle gerçekleşir. Pozitivistizm, bilimden metafizik unsurları arındırma idealiyle, “bilginin” püritenizasyonunu ifade eder. Literatürde “sınır çizgisi çekme problemi” (the problem of demarcation)<sup>2</sup> olarak geçen faaliyet pozitivistizmle gündeme gelmiştir. Pozitivistizmin temel yönelimi, metafizik başlığı altında yöntemin sınırlarına girmeyen, başta dini düşünce olmak üzere, mit, kültür, ideoloji, duygular, ruh, gelenek ve dil vs. unsurların bilimden temizlenmesi ve ayrıcalığı verili olarak kabul edilmiş bilimin, mümkün her alana aktarımının sağlanmasıdır. Sosyal bilim, “sınırlandırma ayraç”ının çizdiği “bilimsellik sınırlarında” kaldığı sürece bilim bir bütünlük arz eder; aynı metodolojik yöntem ve matematiksel dil temelinde sosyal bilimler doğa bilimleriyle birleşir (Anlı, 2016, s. 42-48; Arslan, 1995).

<sup>2</sup> Sınır belirleme kriteri ya da “sınırlandırma ayraç” konusu postpozitivist dönemde Karl Popper’le müsemma olmuştur. Bkz. MAGEE, Bryan (1990). *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kurumu*, ss. 33-51, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Bilime dair söz konusu edilen bu ortodoksi formu, “ortodoks bilim görüşü”, “standart görüş” (standard view), “genel kabul gören anlayış” (received view) olarak anılmıştır. Bu görüşe göre bilim olgulara ilişkin bir faaliyetdir ve problemlerinin dilsel, tarihsel, toplumsal, sosyal ekonomik alanla hiçbir ilgisi yoktur veya bunlar bilimsel faaliyetin özüne etki etmeyecek tali ilişki biçimleridir. Bu nitelikleriyle ortodoks bilim görüşü, “bilimizm” (scientism) olarak da bilinir (Şenses, 2012). Bilimizmin temel postülası şöyle formüle edilebilir: *Bilim objektif ve evrenseldir; bu nedenle evrenin ve toplumun bilgisinin nihai ve biricik açıklama otoritesi bilimdir.* Bilimizmin her ideoloji gibi bir ideoloji oluşunu tam da burada temellendirmek mümkündür: Toplumsal ilişkilerden bağımsız, tarih-üstü, toplum-üstü, ideolojiler-üstü olduğunu savunan her bakış entelektüel bağlamda ideolojiktir ve ideolojiler daima ideoloji olmadıklarını öne sürerler (Mitchell, 2005). Sınırlandırma kriteriyle, “bilimsel” niteliği taşıyan veya bunu talep eden her şeyin bilimselliğini ölçerek “saf” bilimi imkanı kılma, süreç içerisinde normatif bir karakter kazanmıştır. Aydınlanma’nın hayatın “doğru temsili” olarak bütünüyle irrasyonaliteden arındırılmış bir toplum yaratma fikri en iyi durumda bile bir “ideal”, modern seküler bir “mitoloji” bir “olması gereken”, Harvey’in ifadeleriyle bir varsayımdır. Bu nedenle sınır kriteri belirleme faaliyeti salt bilimsel değil, toplumsal tarihsel, sosyal ve siyasi bir problemdir (Anlı, 2016, s. 13-14). Bütün normatif karakteriyle bilimizm, “olması gereken”e gönderme yapan düşünme biçiminin “doğal” neticesi olarak bir tür “konstrüksiyon” mantığını beraberinde getirir. Miras aldığı Newtoncu deterministik yasalara göre işleyen bir makine olarak evren anlayışı temelinde bilimizm, makine olarak insan ve toplum fikrine zemin hazırlamıştır. Mekanik bir yapı olarak insan ve toplum, bütün irrasyonalitesinden kurtarılarak (Akıl’a göre) yeniden “dizayn” edilmesi gereken bir “nesne” olarak ele alınır. Aydınlanmacı toplum mühendisliklerinin, politik projelerin, bu sayede tarihte bir “sıfır noktası” yaratma çabalarının veya “devrim” fikirlerinin temelinde bu bakış açısının yattığı söylenebilir (Arslan, 2013). Diğer bir deyişle bu insan hayatının her alanında yegâne meşru otorite olmasına rağmen bilimin güç/iktidar ilişkilerinden, siyasetten, politikadan vs. “bağımsız”, “nötr”, “objektif” bir kurum olduğunu savunan ortodoks görüşün aksine, bilimin tüm bunlarla mütemmim cüz olduğu şeklinde ifade edilebilir. Fakat tüm bunların Türkiye’de modern bilimin tesisleriyle ilişkisi nedir?

Öncelikle bu ilişki, toplumumuzun Osmanlı’dan başlayan modernleşme sürecinde Batı’dan ithal edilen kurumlardan birisi olan bilimin, aydınlar ve yönetici bürokratların zihninde aynı tarihlerde Batı’da bilimle eşdeğer olarak kabul edilen pozitivizm formunda tecessüm etmesidir (Hanioglu, 2006). Buna göre Aydınlanma’nın Akıl’ının kurumlaşması olarak da görülebilecek 1933 yılındaki Üniversite Reformu’na (veya Devrim’ine) yön veren bilimsel muhteva, tüm politik vurgularıyla bu totaliter bilimsel ortodoksi formudur. Yukarıdaki alıntıda belirtildiği üzere bilimin politik boyutu bizatihi bilginin güçle/iktidarla zorunlu ilişkisinin yanında, üretildiği yer olan üniversitelerin modernite süreci içinde tekabül ettiği konumdadır. John Caputo, “Akıl günümüzde kurumlaşmıştır der, sokaklarda başıboş dolaşmasına izin verilmiyor”. Caputo’ya göre Akılın ve Doğa’nın modern dönemdeki sitesi modern üniversitelerdir ve hiçbir akıl açıklaması akıl üniversitedeki kurumlaşmasından ayrı olarak düşünülemez (Caputo, 2002, s. 439-440). Orta Çağ’ın iktidarları İmparator ile Kilise (üniversiteleri), kurdukları ittifakla iktidarlarının meşruiyetini mutlak bir Tanrı’ya dayandırmışlardı. Modernite sürecinde bu ittifak yerini modern ulus-devlete ile modern üniversiteye ve yeni meşruiyet zemini de Akıl ve Doğa’ya bıraktı. Orta Çağ’ın meşruiyet temeli olarak Tanrı ne kadar toplumun dışındaysa Akıl

ve Doğa dolayısıyla modern üniversite toplumun o kadar dışındadır; Aklın ve Doğa’nın sitesi olarak bilimi ve buna bağlı olduğu ölçüde üniversiteyi “politik” yapan şey tam da Akla ve Doğa’ya uygun olmayan her şeyi meşruiyet alanının dışına iten eğilimidir (Arslan 2013).

Türkiye’de kurumlaşmasıyla modern bilimi, politik yapan başka bir takım özel ve daha belirleyici sebepler vardır. En başta Türkiye’de bilimin tesisi, Batı’da olduğu gibi toplumun kendi dinamiklerinin sonucunda değil, Osmanlı’dan beri süregelen bir reform hareketinin radikallik kazandığı bir evresinde alınan politik bir kararla kurumlaşmış olması bakımından politiktir ve yine bu kurumlaşmanın aktörleri meslekten insanlar değil, Cumhuriyet’in kurucu aydınları ve asker-bürokratlarıdır. Modern bilimin kurumlaşması Batı’da bir “ilerleme” veya “yükseliş” döneminin parçasıyken, Türkiye’de siyasi ve ekonomik olarak bir “düşüş” veya “gerileme” dönemine rastlar. Bu durum yine Batı’dan farklı olarak Türkiye’de bilimin esas misyonun ve amacının da dönemin şartları ve ihtiyaçlarına göre belirlenmesine neden olmuştur. Buna göre 1933 Üniversite Reformu’nda Türkiye’de bilim ve onun sitesi olarak üniversitenin ve diğer eğitim kurumlarının amacı öncelikle bilimsel ve teknolojik üretim değil, en başta yeni kurulmuş bir devletin meşruiyetine temel teşkil etmek; geleneksel bir toplumu Aydınlanma ideallerine uygun halde “dizayn” etmek; imparatorluk bakiyesi olan bir halkı “ulus” haline getirmektir. Kuruluş aşamasında bilimsel üretim, bütün bunlardan sonra gelir. Bir diğer nokta bilimin dolayısıyla eğitim kurumlarının, dönem içerisinde yürütülen siyaseti topluma ve muhalif kesime karşı meşrulaştıran politik ve kültürel bir araç olarak kullanılmasıdır. Bilimin devletin resmî ideolojisi olmasının yanında bu durum Türkiye’deki bilimsel ortodoksii aynı zamanda politik bir ortodoksi formu haline getirmiştir (Arslan 2013; Mahçupyan, 2005; Zürcher, 2015, s. 266-269). Arslan, bu ortodoksinin meydana getirdiği *jakoben* entelektüelin muhtevasını Türkiye’de tercüme faaliyet özelinde değerlendirirken her tercümenin doğası gereği bir tür “tahrif” olduğunu fakat Türkiye’de bu faaliyeti gerçekleştiren “aydın”dan kaynaklanan ikinci bir tahrife uğradığını anlatır ve bu aydın tipine dair şu tespitleri yapar:

*İkinci tahrif sürecinin aktörleri “mütercim sıfatıyla mütercim” oldukları için tercüme orijinalin tahrifi değildir yalnızca; kendi otantik kültürüne savaş ilan etmiş bir “intelijansiya” oldukları için de orijinalin tahrifidir. Onlar bu tahrif işleminde toplumlarına Batı’yu ve modern uygarlığı bütün renkleriyle birlikte sunmazlar, kendi “ilgi ve çıkarlarına” uygun düşen Batı’yu ve modern uygarlığı, kendi Batı’larını ve modern uygarlıklarını sunarlar. Bu anlayışa göre tek Batı ve modernite, tek “batılılaşma” ve “modernleşme” biçimi vardır. Bu “takdim” işleminin hâkim çizgisi, “misyonerce” yapıyor olmasıdır. Türkiye’de “intelijansiya” kendi Batı’sının misyonerliğini yaparken dogmatik, militan ve sofudur. Bu faaliyete muhatap olan “yerli” okuyucular sınıfına “plep” muamelesi yapar. Yerli plepler entelektüel evrim merdiveninin dibindedirler ve bu merdiveni tırmanmanın biricik yolu, gemileri yakmak, “otantik” kültürü “reddetmek” en yumuşak ve ilmlî formunda “terk etmek”tir. [...] Tercüme faaliyetlerinde, tercümesini yaptıkları düşünürleri ve onların düşüncelerini, kendi otantik kültürlerine açtıkları “seküler” Haçlı seferinde bir entelektüel silah olarak kullanmışlardır. Batı kültürü onlar için lojistik destek sağlayan tükenmez kaynaktır. Katolik Batı’ya, Batı’ya muhalif Batı’ya, intelijansiyamızın kendi toplumundaki ayrıcalıklı konumunu sarsacak muhalif Batı’ya, muhafazakâr Batı’ya ait metinler tercüme edilmemelidir (Arslan, 2015, s. X, XI)*

Aradan geçen neredeyse bir yüzyıla yakın zamanda Türkiye’de bilim ve bilimsel ortodoksinin muhtevasında ne ölçüde bir değişim yaşanmıştır? Yukarıda tasvir edilen aydın tipinin izini günümüzde sürmeyi amaçlayan bu çalışma, Batı’da bilime dair fikirleriyle ayrık bir konumda yer alan ve düşünceleri büyük oranda bilimizm eleştirisi olarak da okunabilecek Feyerabend’in, ülkemizin önemli aydın ve akademisyenlerinden biri olarak kabul edilen Celal Şengör tarafından kavrandığı haliyle bu

soruya cevap vermeyi deniyor. Sosyolojik perspektifin analiz imkânı ölçüsünde söz konusu kavrayışın tespiti ve eleştirisini içeren çalışma, bu sayede mevcut bilimsel ortodokside Türkiye’de sosyal bilimin koşulları ve imkanlarını da gündeme getirmeyi amaçlıyor.

### **Feyerabend: Evrensel Olmak Bakımından Bilimsel Yöntemin Değersizliği<sup>3</sup>**

Batı’da bilimin sosyal incelemelerinin geniş literatüründe pozitivismle yaygınlaşan bilim imgesi yani bilimin bir nevi “hakikat tekeli” olarak konumu bilhassa II. Dünya Savaşı’ndan sonra tartışılır hale gelmiştir. XX. yüzyılda yaşanan felaketlerin de kaynaklık ettiği bu çalışmalar, Aydınlanma idealleriyle birlikte modern bilimi de sorgulama alanına dahil etmiş, bilimin, sosyal ve politik ilişkilerinin meydana geldiği kontekstle bir bütün olarak ele alınması konunun eksenini bilim felsefesinden, başta bilim sosyolojisi olmak üzere çeşitli meta-bilimler alanına kaydırmıştır. Aydınlanma’nın temel nosyonu Aklın, evrensel ve kerameti kendinden menkul değil, “tarihsel” bir entite olduğu yolundaki, Vico’dan ilhamla Kant sonrası Alman düşünce geleneğindeki eleştirileri (Nietzsche, Heidegger, vb.) temel eleştiri noktası Aydınlanma düşüncesi olan postmodernizme büyük oranda kaynaklık etmiştir. Yapılan eleştirilerle pozitivist bilim imgesinin yöntemi, felsefesi ve tarihi büyük dönüşümlere uğramıştır (Şenses, 2010, s. 51,52). Bu dönüşüm sürecinde düşünceleriyle en çok yankı uyandıranlardan birisi de şüphesiz Paul Feyerabend’dır.

Feyerabend’in bilime dair görüşlerinin kapsamlı incelemesi bu çalışmanın sınırlarının çok ötesindedir. Çalışmanın inceleme odağına aldığı esas konu gözetildiğinde ona dair cevaplanması gereken sorular şunlar olabilir: Bu eleştiri konteksti içinde Feyerabend’in yeri neresidir? Orada muadillerinden ayrıldığı noktalar nelerdir? Postmodernizmle arasındaki muhtemel ilişki nedir? Feyerabend neden Batı’da bilim felsefecisi Türkiye’de “şarlatan”dır?

Soruların da aşikâr kıldığı üzere Feyerabend’in ilişkili olduğu iki ana kaynaktan bahsedilebilir: İlki ve öncelikli olanı, çalışma alanı da olan bilim felsefesi; diğeri düşüncelerindeki vurgulardan dolayı kapmasına dahil edildiği postmodernizm. Feyerabend’in görüşlerinin önemi/özgünlüğü, başka niteliklerin yanında öncelikli çalışma alanı olan bilim felsefesinin özcü varsayımlarına bağlı bilim anlayışını reddeden bir bakış açısına sahip olmasından ileri gelir denebilir. Bu anlamda bilim felsefesi, “modern bilimlerin felsefesi”dir: bilimin “bilimsel” kurumlar tarafından yapılmış yorumu, bilimin bilim-içi yorumu veya bilimin kendi kendisini yorumlaması. Bu yorum ise toplumda ve diğer etkinlikler karşısında tanıdığı mutlak imtiyazla bilime tam güven duyarken, bilimi anlamaya yönelik çalışmaları “bilimsel felsefe ve tarih” ile sınırlar. Bilimi diğer her şeyden kesin çizgilerle ayıran pozitivism ve neopositivism felsefe içerisinden kimi eleştiriler yöneltilmiş ve alternatif bilim anlayışları geliştirilmiş olsa da genelde “sağlam ve güvenilir tek bilgi kaynağı olarak” bilim tanımının korunduğu görülmektedir (Anlı, 2016: s. 360; Arslan, 1994).

*Günümüzde modern bilim kendisini altyapısını da kendisinin kurduğu bir mahkemede. Modern bilimin kendisinin hem davalı hem davacı hem de yargıç olduğu bir mahkemede yargılamaktadır. Bu mahkemede tek bir taraf vardır. Neyin*

<sup>3</sup> Bu başlığı atarken Kirchmann’ın bir metninden esinlendiğimi söylemeliyim. Kirchmann ve Feyerabend arasında eleştirdikleri alanların “düşmanı” olarak etiketlenmek bakımından anlamlı bir kader benzerliği kurulabileceğini düşünüyorum. Ayrıca bu başlık, yapılan eleştirilerin de hareket noktası olarak Feyerabend’in temel tezinin, kullandığı “kışkırtıcı” üsluba uygun düşen iyi bir özet olarak yorumlanabilir. Kirchmann’ın metni için bkz. KIRCHMANN, Julius von (1949). *İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği*, (C. Üçok Çev.) Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1, 181-212.

“bilim” olup olmadığına neyin “bilimsel bilgi” olup olmadığına bu mabkemede karar verilmekte. Bu mabkemeden geçiş izni alamayan her unsur bilimler panteonundan dışarıya atılmaktadır (Arslan, 1994: s.17).

Buna göre bilim felsefesinde önde gelen “filozofların çoğu, bilimin doğasında kendine has bir şey bulunduğunu varsayarlar. Popper açıkça bilimsel bilginin sahibi bulunduğumuz en iyi bilgi olduğunu öne sürer; Kuhn bilimin rasyonellik örneği olduğunu iddia eder; özel türde bir bilgi üreten özerk bilim gibi bir şeyin bulunduğu varsayımı Althusser’in felsefesinin temelidir” (Chalmers, 2008, s. 228). Fakat Feyerabend hayatın her boyutunda bilime mutlak imtiyaz tanıyan Batı/Birinci Dünya bilimi diye adlandırdığı modern bilim ideolojilerinin, varsaydığı mutlak bir yöntem ve buna bağlı olarak evrensellik iddialarının bilimin “doğasına” ve tarihine uygun düşmediğini öne sürerek bu görüşlerden ayrılır. Feyerabend’e göre bilimde, kılavuz olarak belirlendiği zaman daima yüksek statülü sonuçlar veren değişmez ve objektif bir yöntem hiçbir zaman var olmamıştır. Mutlak ve “rasyonel” yönetime bağlılık bilimin ilerlemesinin önündeki önemli engellerden birisidir. Üstelik rasyonel yöntemlere “bağlılık” bizatihi rasyonel değildir ve “bilim adamları kendi gözde ideolojilerinin ayrıcalıklı konumunu akılsal (bilimsel) olarak gerekçelendiremezler” (Feyerabend, 1999, s. 106-107).

Feyerabend düşüncelerini savunmak adına hem bilimsel yöntemi karakterize etmek üzere girişilen mevcut bütün girişimlere meydan okuyarak bu girişimlerin başarısız olduğunu ispat etmeye çalışır<sup>4</sup> hem de bilimin sabit yöntemlerle ilerlediğini bilim tarihinden örneklerle çürütmeyi dener. Bu örneklerden birisi olan Kopernik sisteminin Galileo tarafından savunulması olayında hem *gözlem, doğruluk, akılsallık* gibi olmazsa olmaz bilimsel kriterlerin teori karşısında bir anda nasıl *engele* dönüştüğünü hem de Galileo’nin kendi görüşlerini empirik kanıtlardan ziyade, retorik, propaganda ve *ad hoc* hipotezlerle kabul ettirdiğini uzunca irdeler. (Feyerabend, 1999b, s. 141-159). Bu sayede bilim adamının “nesnelligi”, yöntemli bilimsel ilerleyiş gibi konuların tarihi birer kurgudan ibaret olduğunu savlayan aykırı bir tarih yorumu sunar ve tarihte buna benzer yöntem ihlalleriyle vukubulan birçok büyük gelişme örneği bulunabileceğini söyler. Feyerabend’in bilim mülahazalarından çıkardığı netice bilimsel ilerleme için her şart altında geçerli ve etik tek bir ilke olduğudur: *her şey mümkündür/ ne olsa uyar* (anything goes). Sabit bir yöntem yerine kullanılabilir her türlü yöntemi işlevsel sayan bu metodolojik çoğulculuk elbette beraberinde teorik çoğulculuğu da getirir. Böylelikle tek bir teorinin gözlem sonuçlarıyla mukayesesine karşın, “yöntem” filtresine takılmayan diğer teorilerle mukayesesi imkânı doğar ve bu çeşitlilik bilimsel ilerlemeye büyük avantajlar sağlar.<sup>5</sup>

Feyerabend’in bilime dair görüşlerinin onu postmodernizme de yaklaştıran diğer bir ayağı disiplinler/ideolojik çoğulculuk görüşüdür. Bu görüş bilimin otoritesinin salt yöntembilim ve felsefede kalmayıp toplumsal boyutlarını kapsar. Feyerabend’in bilim tarihi yorumuna göre bilim esasen *anarşist* bir faaliyettir ve yöntem sorusuna yasa ve düzen öngören seçeneklere karşın epistemolojik anlamda *anarşist* bir tavır daha insancıl ve ilerlemeyi teşvik edicidir (Feyerabend, 1999b, s. 32-37).<sup>6</sup> Feyerabend’e göre Birinci Dünya biliminin diğer bilimleri yok sayması hatta yok etmesi bizatihi onun yönteminin

<sup>4</sup> Söz gelimi, Karl Popper’in eleştirel akılcılık ilkesinin eleştirisi için bkz. (Feyerabend, 1999b, 188-201)

<sup>5</sup> Chalmers, Feyerabend’in bu teorik çoğulculuk tezi lehindeki argümanlarının oldukça ikna edici olduğu konusunda önemli örnekler verir (Chalmers, 2008, s. 231).

<sup>6</sup> Feyerabend daha sonra, anarşinin bazen şiddet ve baskı anlamına gelebileceğinden kendi konumu “Dadaist” olarak yeniden formüle eder (Feyerabend, 1999b, s.328-329).

zorunlu evrenselliğinden değil, Batı’nın ekonomik, politik ve bilhassa askeri gücünden kaynaklıdır (Feyerabend, 1999b, s. 8-9). Feyerabend, evrensellik söylemiyle modern toplumlara hâkim bilim otoritesini bu haliyle skolastik Kilise otoritesine benzetir:

*Bilim adamları ve bilim filozofları bilimi, bir zamanlar Roma Kilisesi’nin Hristiyanlığı savunduğu tarzda savunmaktadır. Kilisenin doktrini doğrudur, başka her şey putperest saçmalığıdır. Bir zamanların din adamlarının küfürlerle ve aşağılamalarla yüklü lisansı, bilim bünyesinde kendisine yeni bir mesken bulmuştur* (Feyerabend, 1991, s. 108).

Buradan hareketle Feyerabend, dinlerin devletten ayrıldığı gibi bilimin de bu haliyle devletten ayrılması gerektiğini söyler. Feyerabend bilim ideolojilerinin, devlet ideolojilerine, kamu kurumlarına ve eğitim kurumlarına yön vermesinin sakıncalarından, demokratik bir toplumda birey özgürlüklerinin kapsamından ve bunların çoğu zaman bilim *ideolojileri* tarafından ne şekilde tahakküme uğradığından uzun uzun bahsetmiş; demokratik bir toplumda sanatsal, geleneksel, mitik, mistik, dini bilgi türlerinin, bilgiye dair bir alternatif teşkil edebilmesini, yok sayılmaması ve yok edilmemesini ve bu sayede yaratılacak bilgi çeşitliliği içinde oluşacak rekabetin, gerek bilimsel ilerleme için ve gerekse demokratik düzenin korunması adına önemli olacağını vurgulamıştır. Sözü biraz Feyerabend’e bırakmak gerekirse;

*Çin teknolojisi uzun bir süre boyunca Batılı-bilimsel temellerden yoksun olmasına rağmen, çağdaş Batı teknolojisine çok ilerisindeydi. Bugün Batı biliminin dünya üzerinde hakimiyet kurduğu doğru; ama bunun sebebi onun “içkin akıl”ındaki vukuf değil, iktidar oyunu (sömürgeci uluslar kendi yaşam biçimlerini zorla kabul ettirdiler) ve silaha duyulan ihtiyaçtır: Batı bilimi şu ana kadar en etkili ölüm aletlerini yarattı. Batı bilimi olmadan birçok “Üçüncü Dünya ülkesi”nin açlıktan öleceği de doğrudur; fakat buna sıkıntılarının önceki “kalkınma” biçimleri tarafından hafifletilmediğini, aksine yaratıldığını da eklemek gerekir. Yine Batı tıbbının parazitlerin ve bazı bulaşıcı hastalıkların ortadan kaldırılmasında yardımcı olduğu doğrudur, fakat bu Batı biliminin sunacak iyi şeyleri olan yegâne gelenek olduğunu ve diğer araştırmaya biçimlerinin herhangi bir değeri olmadığını göstermez. Birinci Dünya bilimi birçok bilim arasından biridir; daha fazlası olduğunu iddia ettiğinde araştırmaya aracı olmayı bırakıp bir (siyasi) baskı grubuna dönüşür* (Feyerabend, 1999b, s. 24).

Kurumlaştığı haliyle ülkemizdeki bilimsel ortodoksinin günümüze kadar değişmeden kalan içeriğinin, tesis edildiği zamana özgü formuyla “bilim”in bilimsel yönüne atfettiği “kesinlik”ten ziyade, bilim ve bilim adamına tanınan mutlak imtiyaz olduğu söylenebilir. Bu durum Feyerabend’in “bilim-dışı”/“şarlatan” olarak değerlendirilmesindeki önemli etkenlerden biridir ve bu noktada postmodernizm anahtar bir role sahip görünmektedir. Bilim felsefesinin bizatihi “bilimsel” özü, Feyerabend’in düşüncelerini *ideolojikleştirmeye* veya *şarlatanlık olarak yorumlamaya* pek müsait değildir. Postmodernizm ise bu noktada sınırsız bir “kapasite” imkânı sunar; çünkü menşei var ama merkezi yoktur; kurumlaşmamıştır dolayısıyla meşruiyet iddiası da yoktur ve bir “söylem” olarak bile hiyerarşide “bilimsel”den sonra gelir vb. Bu durum Feyerabend’in çalışmalarını postmodernizmle açıklama değilse bile “özdeşleştirme” çabalarının sebeplerinden biri olarak görülebilir. Cumhuriyet’le birlikte modern bütün kurumları Aydınlanmacı ideallere uygun olarak “dizayn” edilmiş olan ülkemizdeki tipik bilim adamı için bu düşüncelerin bilim otoritesini tartışmaya açmak bakımından bile “postmodern” olarak addedilmesi mukadderdir.<sup>7</sup>Şüphesiz postmodernizmin demokrasi, özgürlük, çoğulculuk, meta-anlatı

<sup>7</sup> Burada belirtmelidir ki, çalışmada tartışma konusu edilen postmodernizmin “meşruiyetinin” onayı veya reddi değildir. Dikkat çekilmek istenen nokta, postmodernizmin “bilgi”sine bilimsellik statüsü tanımayı kesinlikle reddeden *modern* bakış açılarının gözden kaçırıldığı noktanın, postmodernizmin, -bazı istisna isimler dışında- eleştiri merkezine aldığı düşünce geleneğiyle aynı düşünsel kontekstin ürünü olduğudur. Unutulmamalıdır ki “postmodernizm, bir kültüre bir düşünme eğilimine atıfta bulunur,



karşıtlığı gibi karakteristik vurgularını barındırmak bakımından Feyerabend’in düşünceleriyle arasında ortak noktalar bulunabilir. Bu anlamda sadece postmodernizm değil, Feyerabend’in düşünceleri bilim sosyolojisi ve bilim tarihi alanları içinde önemli katkılar sunmuştur. Fakat Feyerabend’in düşüncelerinin önemli özelliklerinden biri bilimin “içerden” yapılmış eleştirilerinden birisi olmasıdır. Düşüncelerinin kendi deyimiyle *skandal* yaratmasının nedenlerinin başında bu gelir. Feyerabend diğer önemli bilim felsefecilerinin çoğu gibi meslekten fizikçidir. Popper ve Herbert Feigl’a fizik öğretmen Hans Thirring’in öğrencisidir; Imre Lakatos’la yakın arkadaştır ve *Yönteme Karşı*’yı onun tavsiyesi üzerine yazmıştır (Feyerabend, 1997, s. 44-83 s.139-152 vd.) Aynı kitapta şöyle der;

*“Bilginin ve uygarlığın ilerlemesi” -Batı yöntemlerinin ve değerlerinin dünyanın dört köşesine yayılma sürecine verilen addır bu- insan zekasının ve merhametinin bu harikulade ürünlerini, şöyle bir bakmaya bile tenezzül etmeden yok etti. “Bilginin ilerlemesi” birçok yerde zihinlerin öldürülmesi anlamına geldi. Bugün eski gelenekler yeniden canlanıyorlar ve insanlar hayatlarını tekrar atalarının fikirlerine uyarlamaya çalışıyorlar. Ben, görünürde bilimin en zor bölümleri olan, doğa bilimlerini inceleyerek, bilimin hakıyla anlaşıldığında böyle bir usule karşı herhangi bir argüman sunmadığımı göstermeye çalıştım. [...] Ben kültürel cinayet için bilimin adını kullanan ideolojilere karşıyım (1999b, s. 25).*

Ama her şeyden önemlisi İkinci Dünya Savaşı yıllarında Almanya’da Nazi yönetimi döneminde zorunlu askerlik yapmış ve savaşta vurularak felç olmuş birisinin, bilimi ideoloji, politika, demokrasi, toplum, özgürlük, etik gibi kavramlarla irdelemesi herhalde sadece “şarlatanlık” veya “sahtekarlık” ile açıklanamaz. Bir sonraki bölümde de değinileceği üzere postmodernizm “metaforu” burada tam anlamıyla “retorik” bir işlev kazanmaktadır. Bilimsel faaliyetin böyle bilim-dışı unsurları da içerdiği ve bunun tarihte Galileo’ye kadar götürülebileceğini gösteren ise Feyerabend’den başkası değildir. Feyerabend’in ısrarla vurgulamak istediği gerçek, “hakikat”i tartışmaya açan “gayrimesru” fikirlerinden ötürü Galileo’yi “mahkûm eden” Kardinal Bellarmino’nun tutumunu “yanlış”, “totaliter”, “dogmatik” olarak addedip lanetleyen bilim adamlarının Bellarmino’nun yerini almış olduklarıdır. Çünkü artık tartışmaya açılması aforozu gerektiren yeni “hakikat” kendisine eşlik eden ideolojiler eliyle “bilim” halini almıştır ve “hakikatini” tartışmaya açan fikirlerin dogmatik bir biçimde reddedilmesinde modern bilim adamı, Kardinal Bellarmino’yu aratacak hale gelmiştir (Feyerabend, 1999b, s. 163-173). Üstelik bilimi tam da dogmaların bittiği yerde başlayan bir faaliyet olarak tanımlarken.

Bu bağlamda “her şey mümkündür” ilkesi, bilim felsefesinde hala devam eden “sınır belirleme” tartışmalarında öne sürülmüş aykırı bir “epistemolojik” ölçüt olmakla birlikte, aslında bu “sınırlandırma yetkisi”nin “bilim’e ve “bilim adamı’na bizatihi sağladığı “toplum-üstü” otoritenin kendisine çevrilmiş “etik” bir “sınırlandırma ayraç”ı olarak yorumlanabilir ki ülkemizde “bilim adamı”nın toplumdaki “misyonu” düşünüldüğünde, Feyerabend değerlendirmelerinin temel eleştiri uğrağının da bu olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet’in elitleri modern Batı bilimi olarak pozitivismi devletin ideolojisine ve kurumlarına, Aydınlanma’nın Akıl’ını üniversitelere ve bunlara bağlı olarak “ilerleme” mitini topluma taşıırken, esasında “ithal” edilen (günümüze kadar geçen sürede Batı’da oldukça geniş bir eleştiri literatürü olan) bu unsurların hepsi, Batı’da o anki ortodoks yorumları/formları olarak

“anti” veya “non” modernizm değildir, “post” modernizmdir” (Arslan, 2000, s. 2). Bunun yanında çalışmanın, Feyerabend’in fikirlerine ruhunu veren rölativistik yaklaşımı “idealize etmek” kaygısı taşımadığı, sadece tartışma olgusunun varlığını ispata yardım eden bir tür örneklem olarak konu ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

içselleştirilmiştir. Bu haliyle Türkiye’deki bilimsel ortodoksiye ana çizgileri itibariyle Batı’daki bilimsel ortodoksi formu demek yanlış olmayacaktır (Şenses, 2010, s. 21-72). Bilimin Türkiye’de kurumlaşmasıyla üstlendiği asıl işlevin entelektüel bir faaliyet olarak “bilimsel üretim”den ziyade, “toplumsal/sosyal” alanın dönüşümünün “meşru aracı” olması hatırlandığında, ülkemizde bilim üzerine geliştirilecek düşüncelerin sosyal boyutunun önemi fazlasıyla artmaktadır. Bununla birlikte bilimin sosyal incelemesi ancak mevcut bilimsel ortodoksinin bilimin ve bilimsel bilginin sınırları konusunda sahip olduğu esneklik/demokratik nispetince gerçek amacına ulaşabilir. Bu bağlamda bir tespit yapmak adına, Batı’daki objektivist bilimsel ortodoksi/statüko karşısındaki rölativist konumuyla düşünüldüğünde, Feyerabend’i konu edinmek anlamlı ve fonksiyoneldir. Ülkemizdeki bilimsel ortodoksinin Türkiye’de demokratik bir bilime sunduğu imkana ve/veya bilimin sosyal incelemelerine olan açıklığına Feyerabend’i algılayış tarzıyla bakmak mümkündür. Bizzat Batı’daki ayrıksı görüşlere olan bakış açısı, ülkemizin bilimsel ortodoksinin sahip olduğu mevcut karakteristiğe dair kayda değer ipuçları verebilir. Bilim sosyolojisi veya bilimin sosyal incelemeleri çalışmalarının da kaynağında Batı olduğu göz önünde bulundurulunca buradaki inceleme, Batı’daki bilimsel ortodoksinin günümüze kadar geçen sürede bilim ve bilimsel bilginin sınırlarına dair yürütülen tartışmalar eliyle yaşadığı değişim veya “ilerleme”nin, ülkemiz bilimsel ortodoksisini için ne ölçüde geçerli olduğunu nispeten tespit etme imkânı da sunabilecektir. Bilimi tüm insan faaliyetlerine özgü tarihselliği ve sosyalliği ile yani “bilimi” bilim olarak anlamaya ve anlatmaya çalışan bilimsel çalışmalara Türkiye’de mevcut bilimsel ortodoksi ne ölçüde “tolerans” tanımaktadır?

### **Demokrasinin Kurtarılmış Bölgesi Olarak Bilim: Celal Şengör**

Bilim sosyolojisi ve diğer bilimin sosyal inceleme alanları, “bilimsellik” statüsünü meydana getiren faaliyetler bütününe inceleme konusu haline getirirken, bilimin bizatihi sosyal bir fenomen olduğu varsayımından hareketle, sosyal olan her şey gibi tarih ve toplum-üstü olmadığını vurgular. Böylece örneğin “epistemolojik üstünlük” kıstaslarının metodolojik ve felsefi temelleri üzerindeki muhtemel kültürel, siyasi, ekonomik etkileri konu edilirken, bilimin yine politika, ekonomi, etik gibi alanlarla ilişkisini kurarak, bilimi ve bilimsel bilgiyi yalnız “bilim-içi” fenomenlere bağlı değil, daha kapsayıcı bir perspektiften sunmaya çalışır. Böylelikle her toplumsal kurum gibi bilimin de otoritesinin toplumda olası etik ve demokratik sınırları da dolaysız olarak gündeme taşınmış olur.

Bilimin sosyal analizindeki temel yaklaşım, doğal dünyaya ait şeylerin reel, objektif nesnel oldukları ve bir bağımsız önceden-varoluşa sahip buldukları varsayımında temellenen metafizik görüşün bilimi “problemler” ile başlatmasına karşı olarak, bilimi, bilim adamını, büyük bilimsel keşifleri motive eden faktör olarak “ihtilaflar” ile ele almasıdır. Günümüzde bilimin sosyal analizini veya bilim sosyolojisini, klasik bilim sosyolojisinin de muztarip olduğu özcü/ortodoks bilim görüşünden ayıran önemli noktalardan biri budur. Bilimsel faaliyeti “ihtilaflar” ile açıklama girişimi, ihtilafların bizatihi sosyal bir fenomen olmasından hareketle bilimsel ihtilafların da sosyal fenomenler olduğunu ve bu kontekste bilimin bir kurum olarak, bir cemaat olarak, bir inşa süreci olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Elbette bu, bilimde problemlerin, kişisel ilgi ve merakın, bilimsel yöntemin araçları olarak gözlemin, deneyin, aklın veya bilimin bir bulmaca çözme faaliyeti olduğunun önemini göz ardı etmez. Bununla beraber merkezi noktaya ihtilafı almak, ihtilafların bütün bunları önçelemesinin yanında bilimin bizatihi sosyalliğine vurgu yapar. Bilim bağımsız bir kategori değil sosyal bir fenomendir. Bilimi sosyal

bir fenomen olarak ele almak, bilimin kültür, ekonomi, politika, etik gibi alanlarla olan ilişkisini ve onlar üzerindeki etkilerini bilimle bir bütün olarak anlama çabasını yansıtır. Buna göre bilimin yöntemi, tarihi, felsefesi taşıdığı bütün sosyal boyutlarıyla konu edilirken bilim sosyolojisinin kendisinin de bir sosyal kontekste bağlı olduğu göz ardı edilmez (Şenses, 2010, s. 74-75).<sup>8</sup>

Fakat bu, modern düşüncenin bilime ve bilimsel bilgiye dair çeşitli geleneksel varsayımlarıyla mücadele etmek anlamına da gelir. Bu varsayımların büyük bir kısmının kristalleşerek tevarüs ettiği pozitivizm bu anlamda, yalnızca “gözlemlerle kesin gerçeğin bulunabileceği, bunun da tümevarım yoluyla geliştirilebileceği fikrinin en geniş kapsamlı ifadesi” (Şengör, 2015a, s. 266) anlamına gelen bir bilimsel yöntem değil, kendinden başka alternatif bilim ve bilgi yolu tanımayan kuşatıcı bir dünya görüşüdür. Bu anlaşılması zor bir şey değildir çünkü pozitivizm belki de her şeyden önce kültürel bir fenomendir: “Yer çekimi, Kopernik sistemi, Faraday kanunları, rölativite teorisi, evrim teorisi, kuantum teorisi yalnızca bilim değildir, aynı zamanda kültürdür. Bunlar her ne olursa olsun, iktidar ilişkilerinin dışında şeyler değildir” (Arslan, 2009, s. 63). Modernleşme tarihimizde Cumhuriyet’le birlikte modern bilim olarak kurumlaşan pozitivizme “modası geçmiş” bir bilimsel yöntem olarak değil, günümüzde de etkisi süren bilim imgesinin kaynaklarından biri olarak bakılmalıdır. Bu, “bilimsellik” statüsünün yalnızca “doğa”dan alınacağını varsayan mevcut kimi bilim anlayışları üzerindeki belirleyici etkisini görmek bakımından önemlidir. Bir bilimizm formu olan pozitivizm epistemolojisinden ibaret değildir; söz konusu Türkiye olduğunda Celal Şengör’de görüleceği üzere pozitivizmin etkinliği kültürel normatif karakterinde aranmalıdır: Bilim, “hakikate” giden yegane yoldur; bu yol üzere olmayan demokrasi meşruiyetini yitirmiştir.

### Celal Şengör ve Bilim

Türkiye’de Feyerabend üzerinde duran bilim adamlarından birisi Celal Şengör’dür ve Feyerabend’in görüşlerine belki de en şedit eleştiriler de yine Şengör’den gelmiştir. Radikal bir reddetme şeklindeki bu eleştirilerin ülkenin en ileri gelen bilim adamlarından birisi tarafından yapılmış olması Türkiye’deki mevcut bilimsel ortodoksi adına düşündürücüdür. Şengör, Feyerabend’in bilim tarihine, bilim felsefesine, bilimsel yöntem tartışmalarına ve demokrasi-bilim ilişkisine dair fikirlerinde ileri sürdüğü tezlerle birebir ilgilenmez; Feyerabend üzerinde durmasının nedenini her şeyden önce Feyerabend’in tezinin “Popper’in görüşlerini paylaşmaması” olarak açıklar. Ona göre Feyerabend’in

<sup>8</sup> Çalışmada yapmayı denediğimiz eleştirel analiz, çalışmaya konu edilen bilim adamı olarak Şengör’ün genelde bilim, özel olarak da Feyerabend hakkındaki tasavvurlarındaki vurgulardan hareketle izlediği doğrultu, tartışmayı bilimin sosyal inceleme alanlarında veya daha özelden bilim sosyolojisi alanında bu vurgulara doğrudan temas eden eserler etrafında şekillendirmemizi gerektirdi. Bu nedenle çalışmada, Şenses, Woolgar, Arslan, Gieryn gibi, Şengör’ün Feyerabend değerlendirmelerinin nirengi noktası da olan bilimde “sınır ihtilafları”nı konu edinen isimlerin çalışmalarına yer verildi. Bununla birlikte kaynakçada yer verilenlerin dışında Türkiye’de bu alanın geniş literatürüne önemli katkılar sağlayan kimi telif ve tercüme çalışmaları zikretmek gerekirse bkz. Balkız, B.; Öğütle V. S. (2010). *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*. (der.) Ankara: Doğu Batı.; Hekman, S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermenentik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. (Çev. Arslan, H., & Balkız, B.) İstanbul: Paradigma.; Shapin, S. (2000). *Bilimsel Devrim*. (Çev. Yurdaçalı, A.) İstanbul: İzdüşüm.; Latour, B. (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık*. (Çev. Uysal, İ.) İstanbul: Norgunk.; Lakatos, I., & Musgrave, A. (1992). *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*. (Çev. Arslan, H.), İstanbul: Paradigma.; Eğribel, E. (2017). *Bilim Sosyolojisi ve Yöntem Tartışmaları*. İstanbul: Doğu.; Eğribel, E.; Özcan, U. (2007). *Bilim Sosyolojisi*. (der.) İstanbul: Kitabevi.; Barnes, B. (2008) *T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler*. (Çev. Arslan, H.). İstanbul: Paradigma.; Kuhn, S. T. (2003). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. Kuyaş, N.) İstanbul: Alan Yayıncılık.

tezi “Popper’e karşı” olarak üretilmiştir ve Popper’in eleştirel akılcılık ilkesi uyarınca bilim ile bilim-dışı alanı belirleyen sınır çizgisini reddettiği oranda “uygar” bir insanı mağaraya, yani vahşete davet etmektedir. Şengör’e göre, her şeyin nihai belirleyicisi olan “doğa”, “özgürlüğün” de sınırını belirler ve “doğa”dan özgürleşmek düşüncesi çok tehlikeli bir isyan demektir (Şengör, 2015a, s.237-240).

Doğa’nın öznenen bağımsız varoluşa sahip bir gerçeklik olduğu ve buna göre doğanın kendine has yasalarının bulunduğu yolundaki kuşatıcı metafizik inanç, Koyre’nin titizlikle gösterdiği gibi modern bilimin, doğuşuna kadar geriye götürülebilecek temel dogmalarından birisidir (Koyre, 2004). Bilimin sosyal bir fenomen olarak ele alınmasının önündeki buna benzer “bilimsel” engellerin tespitinin bile bizzat bilimin konusu haline gelmiş olmasının üzerinden az bir zaman geçmemiştir. Bu anlamda Şengör’ün Feyerabend değerlendirmesi, bu değerlendirmenin hangi temellere dayalı olduğu ve bilim kavrayışımıza ne çeşit sınırlılıklar getirdiği, en genel haliyle bilimin sosyal incelemelerinin önündeki kemikleşmiş engeller bilindiğinde daha anlaşılır hale gelecektir.

Steve Woolgar, bilimsel olanla olmayan arasında sınır belirleme faaliyetlerinde bilimin sosyal incelemelerinin karşılaştığı, her biri bilime dair özcülüğün ürünü olan bazı temel engelleri genel olarak şöyle saptamıştır:

(1) *Bilimin, farklılık kriterlerini izah etme girişiminde bulunan filozofların kanaatlerindeki önemli uzlaşmazlıklara ve değişimlere rağmen, özel ve başka kültürel ve sosyal faaliyet türlerinden farklı olduğu yolundaki inatçı düşünce. Birçok analist, bilimi bilim-dışından ayıran sınırlara, onları retorik başarılar olarak ele almak yerine, saygı göstermeye devam ediyor.*

(2) *“Ortodoks” bilim görüşü diye adlandırılan görüşte ısrar. Bu görüş, doğal dünyanın nesnelere reel, objektif nesnelere oldukları ve bir bağımsız önceden-varoluşa sahip oldukları varsayımını içerir. Bu varsayımın doğal sonucu, bilimsel bilginin sosyal kökenlerinin, bilimin içeriğiyle hemen hemen hiçbir ilişkisinin bulunmadığı varsayımdır. Bu görüşe göre, bilimsel bilgi, onun kendine has şöyle bir açıklaması bulunduğundan, sosyolojik analize elverişli değildir: bilimsel bilgi, fiziksel dünyanın filli/gerçek doğasınınca belirlenir.*

(3) *Bireyci (individualistic) ve mentalist (zihinci, çev.) bir aktivite olarak bilim fikrinde ısrar; büyük adamların eserlerine ve başarılarına gösterilen daimi saygı. Bu görüş, failin (aktörün, çev.), “oradaki” doğal dünyanın gerçek objektif karakterinin temelde dışında yer aldığı (karakteri karşısında arızî bir şey olduğu, çev.) fikrinden kaynaklanır ve onu destekler. Bilim hakkındaki yaygın kamu imajları bu görüşe destek oluyor.*

(4) *Kişinin kendisinin bilime eleştirel saldırı çabalarının radikal sonuçlarıyla karşı karşıya kalma isteksizliği. Bu, hakkında çok şey söyleyeceğimiz refleksivite “problemi”dir (Woolgar, 1999, s. 38-39).*

Bilimin sosyal karakterine ilişkin geliştirilen bakış açıları önündeki bu engeller, yukarıda değinildiği gibi ekseriyetle pozitivist bilimin total bilgi kavrayışıyla ilişkilendirilmekle birlikte aynı özcü anlayış bir “felsefe” olarak sadece ona özgü değildir. Nitekim Şengör de pozitivist bilimin bilimsel yöntem olarak geçersizliğini -Popper gibi- David Hume’dan başlatarak teslim etmekle beraber, “idealize” ettiği bilim anlayışında yukarıda genel olarak belirlenmiş saptamaların tümü varlığını sürdürmekte ve onu ister istemez “pozitivist dünya görüşüne”, -diğer bir deyişle bilimizme- bağlı kıldığı görülmektedir. Hatta denebilir ki Şengör, pozitivist bilimin gözlemlenebilir doğrulanabilen “kesin” bilginin tümevarımcı genellemesine dayalı yöntemi yerine, bilimsel olanla olmayan arasında sınır çizgisi çekme bağlamında pozitivist geleneği sürdüren Popperci yanlışlanabilirlik kriterini koymak dışında, bilhassa hayatın her alanında geçerli biricik otorite olarak “bilimi” kabul etme noktasında neredeyse bütünüyle pozitivisttir. Bu, yukarıdaki alıntıda yer alan saptamalar üzerinden de gösterilebilir.

Sondan başa doğru ilerlenecek olursa, saptamaların sonuncusu için diğerlerinin doğal neticesidir denebilir. Bilimsel ortodoksi egemen görüşü niteler; egemen görüş “egemenliği” ve yaygınlığı sayesinde ortodoksidir; ortodoksi yarattığı statüko nedeniyle refleksiviteden ve (statüko-karşıtı) eleştiriden yoksundur: “Ortodoksi içinde eleştiri hiçbir zaman ortodoksiyi ortodoksi yapan temel önkabülleri, varsayımları, kriterleri, normları ve yöntemleri hedef almaz” (Şenses, 2010, s. 31). Şengör’ün “Popper’in görüşlerini paylaşmayan pek çok felsefeci varken, benim Feyerabend üzerinde durmamın nedeni” demesinin nedeni, Feyerabend’in eleştirilerinin tam da bunları hedef almış olmasından ileri gelir denebilir ve Şengör’e göre yine aynı nedenden ötürü bu eleştiriler “tamamen zırva”dır (Şengör, 2015, s. 240). Şengör, “bilime yanlışlarını eleme azminde olduğu için güvenilir” (Şengör, 2016, s. 87) demektedir; fakat Şengör’de görüldüğü haliyle “bilim”, yanlışlarını eleme azmindeki olası “yanlışlarını” eleme azminde katıyen değildir. Bu konuda “doğası” gereği son derece statükocu ve konservatiftir.

Bir önceki (üçüncü) saptamada bahsedilen daimi saygı, Şengör’ün şahsında Karl Popper’e karşı duyulur. Şengör’e göre bilimin biricik ve “ideal” yorumu Popperci bilim yorumudur: *Bilim, ifadeleri gözleme dayanarak yürütülebilen uğraşların toplamından ibarettir.*<sup>9</sup> Nitekim onun Feyerabend değerlendirmeleri daha çok “Popper savunması” gibidir; Feyerabend, Popperci “ideal” biliminin “sınırlarını” reddetmesi nedeniyle adeta bilimsel bir aforoza uğratılmıştır. Woolgar’ın bu saptamasında bunun, failin “oradaki” doğal dünyanın gerçek objektif karakterinin, temelde dışında yer aldığı, karakteri karşısında arızı bir şey olduğu fikrinden kaynaklandığını ve onu desteklediğini söylemektedir ki bu, gerçekten de Şengör’ün, Feyerabend’e karşı Popperci eleştirel akılcılık savunmasının merkezindedir. İkinci saptamanın da konusu olan bu objektivist doğa kavrayışını “göz ardı” ettiği için Şengör’e göre Feyerabend’in özgürlüğe ya da bilime dair görüşlerinin hiçbir anlamı yoktur. “Bilim, sorularına cevap bulabilmek için her yolu, ama her yolu geçerli saymaktadır. Ancak, elde edilen cevapların bilimin kalıcı hazinesine dahil edilebilmeleri, yani bilimsel olabilmeleri için ise, karşımıza doğanın bizlere çizdiği sınır çıkmaktadır. Doğanın açıklanmasını amaçlayan bilim, sorularına ancak doğa ile çelişmeyecek cevapları kabul eder” (Şengör, 2015a, s. 241). Halbuki Feyerabend’in konumu bu objektivist kavrayışın karşısındadır; O, katı bir yanlışlama ilkesinin bilimi yok edeceğini hatta başlamasına bile izin vermeyeceğini tarihsel örneklerle uzun uzadıya irdeler ve daha baştan hiçbir kuramın alanındaki tüm olgularla uyuşamayacağını belirtir (Feyerabend, 1999b). Şengör’ün Feyerabend’i “bilim sınırları” içine dahil etmemesi, ikinci saptamada da belirtilen ortodoks bilim görüşünün barındırdığı özcülük formundan ve bu özcülüğün bizatihi refleksivite kapasitesinin sınırlılığından ileri gelmektedir demek yanlış olmayacaktır çünkü, Şengör’ün idealize ettiği bilim görüşünün de özcülüğe dayandığı gerek bilim-içi yani bilim felsefesindeki eleştirilerle ve gerekse bilimin sosyal incelemesine dayanan kimi çalışmalarla ortaya konmuştur.

Bilimsel olanla olmayan arasına sınır koyma faaliyeti entelektüel sahneye pozitivistin doğuşuyla çıkmış bir problemdir denebilir; pozitivistizm sonrası dönemde bu problemle fazlaca meşgul olmuş ve “sınır çizgisi çekme” geleneğini sürdüren fikirler arasında, görüşleri en fazla yaygınlık kazanmış felsefecilerden birisi olan Popper, kimi yorumculara göre “soft pozitivist” olarak da anılmıştır (aktaran

<sup>9</sup> Şengör her fırsatta bu bilim tanımını yineler. Söz gelimi, “Herhangi bir önermenin bilimsel olabilmesi için, betimlediği ve/veya açıkladığı gerçek dünya ile temas kurabilmesi gerekir. 1934’te Popper’in gösterdiği gibi, bunun da tek kontrolü, o önerinin gözlem raporlarıyla yanlışlanıp yanlışlanamayacağıdır” (Şengör, 2015b, s. 131)

Arslan, 1995, s. 576-577). Popper, pozitivistler gibi, bilimsel ilerleyişi metafizikle araya çekilecek sınırla sağlamaya çalışır:

*Popper, neo-pozitivizmin sınırlandırma ayracına ve bilim imgesinden kaynaklanan, bilimsel bilginin kesin bilgi ve kaynağının da gözlem ve deney olduğu yollu düşüncelere katılmamakta, yeni bir model önermektedir fakat bir yandan da 19. yüzyılın nesnel ve tarafsız bilim insanı imgesini korumaktadır. Bununla birlikte, deney ve gözlemi, kuramı oluşturan öğeler olmaktan çıkartıp sınıma yabut denetleme kategorisine dâhil ederek, temelde nesnel bilgidir ya da empirik gerçeklik ile bağlardan ödün vermemektedir. Bir kuram bir kez oluşturulup kayıt altına alındıktan sonra, yani bir kez diğer bilim insanlarının eleştirisine sunulduktan sonra nesnelleşir. [...] Popper’in yanlışlamacılığı daha ziyade yöntemsel bir yanlışlamacılıktır. Popper, yanlışlanabilirlik ölçütüne, bilimsel önermelerden oluşan dizgeler ile metafizik önermelerden oluşan dizgeler arasında bir sınır çekebilmek için başvurur. Bu ölçütü “eleştirilebilirlik ölçütü” diye de adlandıran Popper, empirik dizgeleri de gerçek olgularla ilişkin raporlarla eleştirilebilen, yani empirik olarak çürütülebilen önermeler ve dizgeler olarak tanımlar. Popper’in yanlışlamacılığı öncelikle bilim ile metafizik birbirinden ayırabilecek bir sınırlandırma ayraç belirlemeyi amaçlar. Onun ilerleme anlayışı da bu temelde yükselir (Anlı 2016: s. 88-89 ve s. 106-107).<sup>10</sup>*

Thomas F. Gieryn, sınır problemi ile ilgili iki perspektifi, özcülük ve konstrüktivizmi mukayeseli olarak irdelediği ve buna göre özcülerin, bilimin diğer kültürel pratiklerden ve ürünlerden ayıran ve onun dış dünya hakkındaki meşru ve güvenilir iddialarını açıklayan biricik, zorunlu ve değişmez nitelikleri tespit etme ihtimalini ve analitik çekiciliğini savunduklarını; konstrüktivistlerin ise bilimin sınırlarının sosyal teamüller olduğuna dair temel fikirlerinden hareketle, hiçbir sınır belirleme ilkesinin evrensel olarak geçerli olmadığını, bilimi diğer bilgi üreten aktivitelerden ayırma girişimlerinin, tutarsız ve belirsiz nitelikler arasından seçici olarak ulaşılmış, kontekstüel bakımdan koşullara ve çıkarılara bağlı pragmatik sonuçlar olduğunu öne sürdüklerini belirttiği çalışmasında, özcülüğe karşı olduğunu söylemesine rağmen Popper’in kaçınılmaz olarak “özcüler tarafında” yer aldığını ifade eder:

*Popper’i sınır belirleme problemine yaklaşımları özcü (essentialist) olanlarla birlikte ele almamda bir ironi vardır, çünkü o özcülüğe karşıdır: “Dünyanın nihai özünü evrensel yasalarla tasvir edebileceğimizi düşünmüyorum” (Popper, 1972, s. 96; 1963, ss.103 vd). Popper özcü görüşü reddetmede kararlıydı; ona göre “bir şeyin hareket tarzını onun özüne göre açıklayabiliyorsak, başka hiçbir sorun ortaya çıkmayacak ve hiç kimse soru yöneltme ihtiyacı duymayacak demektir” (1972, s.194; ss.309-310). Apaçktır ki Popper’in anti-özcülüğü tam da benim yanlışlanabilirliğin (cesur varsayımlar, keskin eleştiri vs.) Popper için bilimin özünü oluşturduğu argümanından dolayı, dünyanın bilimsel açıklamaları için geçerli (yani, doğanın açıklamaları), bilimin felsefi ve sosyolojik açıklamaları geçerli değildir ve bu da bilimin gerçekliğe çok daha yakın objektif bilgi geliştirmede herhangi bir alternatiften üstün olduğunu açıklar. Bilim hakkında konuşurken Popper’in (1972) özcülüğü kaçınılmazdır: “Bir zamanlar bize...en tatmin edici açıklamanın en keskin şekilde test edilebilen ve edilmiş olan açıklama olduğu söylendiği için bildiğimizi yegane şey, metodolojistler olarak bilmeye ihtiyaç duyduğumuzdur” (Gieryn, 2012, s.7)*

Gieryn, bilimde “sınırların” mahiyetini, yararlandığı teorik modellerden belki de en dikkat çekici olan kartografya modeli üzerinden değerlendirir. Gieryn’a göre bilim, sınırları, yani kültürel otoritesi belirlenmeden, otoritesini tam da kendi esnek ve kontekstüel bakımdan muhtemel sınırlarının ve alanlarının episodik müzakereleri yoluyla elde eden bir uzay alanı dışında hiçbir şeydir; kimin ve neyin “bilimsel” olduğu hakkında kontekste bağlı müzakereler arasında sınırları çizilinceye ve içeriği dolduruluncaya kadar boştur. Bilimin otoritesi, agonistik taraflar başlangıçta bu boş uzayı, meşru

<sup>10</sup> Söylemeye bile gerek yoktur ki 19. yüzyıl bilim imgesi, bilimin pozitivist imgesidir. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ortalarına gelinceye kadar, “Batı”ya “bilim” vasıtasıyla “evrensel” bir meşruiyet armağan eden pozitivist benzer şekilde, Popperci bilim görüşü de -yönteminden doğan “kesinlik”i reddetmekle birlikte- metafizik ile bilim arasında sınır çekerek bilime her anlamda bahsettiği otorite ve öncelikle pozitivistimin -yani “Batı”nın- yeni eurosentrik bilimsel ortodoksisini/statükosunu devralmıştı denebilir.

sayılırsa çıkarlarını/ilgilerini destekleyen bir kültürel harita yaratarak çeşitli seçilmiş ve atfedilmiş karakteristiklerle doldurduğu sırada yeniden üretilir:

*Bilimi bilim yapan nitelikler yani, bilimi diğer bilgi üretme aktivitelerinden ayıran nitelikler bilimsel pratiklerde ve metinlerde değil, onların temsillerinde aranmalıdır. Bir topoğrafik haritanın, resmettiği manzara ile ilişkisi ne ise, sınır belirleme faaliyetinin laboratuvarlarda ve mesleki dergilerde olagelen şeyle ilişkisi de odur; her ikisi de pragmatik hedeflere ulaşma amacıyla (bilgi iddialarının otoritesini meşrulaştırmak ya da vahşi doğada dolaşmak) bir gerçekliğin en yararlı özelliklerini bir kültürel ya da coğrafi haritaya dahil etmek için seçer* (Gieryn, 2012, s. 22).

Woolgar ikinci saptamasında, ortodoks bilim görüşüne dayalı doğal dünyanın nesnelere bizim dışımızda bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesinin, bilimsel bilginin sosyal kökenlerinin, bilimin içeriğiyle “hemen hemen” hiçbir ilgisinin bulunmadığı varsayımına yol açtığını ve ilk saptamada değindiği üzere bilimin buna göre çizilmiş sınırlarıyla başka kültürel ve sosyal faaliyetlerden ayrı tutulmasına neden olduğunu savunmuştu. Bu saptamaya tekabül eder şekilde Şengör, “Ben bir gerçekçiyim, der, yani içinde yaşadığım evrenin benim dışımda bir varlığının olduğu inancındayım” (Şengör, 1992, s. 17).<sup>11</sup> Şengör bir doğa bilimcisidir ve idealize ettiği bilim anlayışının Gieryn’ın da belirttiği üzere sosyal bilimlerden geçerli olmayan kabullerini sorgulamaz; “sosyal bilimlerin en büyük sıkıntısı” sosyal bilimcilerin ellerinde kontrol, yani test edilebilir herhangi bir modelin olmaması ve bu model eksikliğiyle sosyal olayları açıklamaya kalkmaları olarak belirtir. Hâlbuki O’na göre “deney veya gözlemlerle test edilemeyen her varsayım bilim dışıdır ve güvenilemez” (Şengör, 2015b, s. 159-161). Şengör’e göre toplum bilimleriyle uğraşanların “son derece ciddi” bir doğa bilimleri temelini sahip olmaları şarttır; öyle ki, “etik aksiyonlara temel olabilecek değerlerin seçimini” bile muhtemelen, “doğanın mekanizmalarını” iyi anlarsak yapabiliriz (Şengör, 2015b, s. 148):

*[..]sosyal bilimleri yalnızca deney imkânının kısıtlı olması doğa bilimlerinden ayırır. Bunun dışında, herhangi bir incelemede doğa bilimlerinin akılcı yolunu terk etmek, insanın anlaşılmasına doğanın diğer öğelerinin anlaşılmasına gidenden daha başka bir yol olduğunu sanmak, sosyal bilimleri Goethe’nin renk teorisinin uğradığı bezimete mahkûm eder* (Şengör, 1999, s. 47).

Şengör’ün “Akıl ve duyuyla ulaşılmaya çalışılan gerçek dışında hiçbir otorite tanımayan bilim”i (Şengör, 1999, s. 163), sadece sosyal bilimlerin değil, sanatın<sup>12</sup>, hukukun<sup>13</sup> hatta dinin<sup>14</sup> dahi tek otoritesi konumundadır. Bilimimizin ne derece radikal boyutlara varabileceğini gösterir şekilde Şengör, kişilerin giyim kuşamının bile bilimsel standartlara uygun bir hale getirilmesinden yanadır (Şengör, 2016, s. 130-131). Şengör, doğa bilimlerinin pozitivistlikle eşitlenmemesinin önemine, pozitivistliğin aşılması ilkel sistemlerden biri olduğuna vurgu yaparken, bir yandan da çizdiği bu “hakikat tekeli” olarak bilim resminde, bir pozitivistin buyurgan tonuyla seslenir: “Daha iyi düşünebilen, daha geniş bilgi sahibi olan, daha iyi bir teori geliştirebilir. Ama bu demek değildir ki, gerçek, kişiden kişiye değişir. Gerçek tektir” (Şengör, 2015a, s. 267). Bu gerçek Şengör’de yalnızca *bilimin* gerçeğidir; üstelik yöntemine dair

<sup>11</sup> “Benim metafizik inancım bizim dışımızda gerçek bir âlemin (yani “nihai gerçeklerin”) olduğu yönündedir”; “Nihai gerçek varsayılmadan -ona ulaşamayacağımızı veya tesadüfen ulaşsak bile bunu bilmemize imkân olmadığını bile bilim yapmanın imkânsız olacağı kanaatindeyim” (Şengör, 1999, s. 204).

<sup>12</sup> “Sanatın da nesnel kıstasları vardır. Genellikle yaptığımız gönül/akıl ayrımı gerçek değildir. Her şey akıldır” (Şengör, 1999, s. 102).

<sup>13</sup> “...doğa bilimlerinin her şeyin önüne alınması gerektiğini savunuyorum. Doğa yasası kavramını bilmeyen yasaların ruhunu anlayamaz (Şengör, 2015b, s. 127).

<sup>14</sup> “Bilimsiz hiçbir şey olmayacağı gibi, din de olmaz” (Şengör, 2015a, s.108).

kriterleri, tarihi, felsefesiyle bilimin kendisi de homojen ve üniterdir. Aslında bilimsel bilginin otoritesinden bahsederken Şengör, tipik bir pozitivisttir; gerçeklik iddiasında bulunan her şey bilimin kriterlerine vurulmalıdır; bu kriteri sağlamayan, “yanlışlanan” veya geçmişte kalan gerçeklerin hiçbir kıymeti yoktur; “yanlışlığı ispat edilmiş şeylere” saygı duyulmamalı, toplum yaşantısında yer verilmemelidir (Şengör, 2016); zira insan ve toplum, bilimin “doğrularına” uygun yaşamadığı sürece “yanlış” yaşamaktadır.

Özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra Batı’da mevcut “bilimsellik” tanımının insan ve toplum hayatının her alanında geçerli yegâne otorite olmasının, “özgürlük” sorunuyla birlikte ele alınması kaçınılmaz olarak bilimi demokratik ve etik ilkelerle yeniden düşünmeyi gerektirmiştir. Açık ki Şengör’ün bilim anlayışı da bildik anlamda demokrasiyle idare edilen bir toplumun “gerçekleri” ile çatışma halindedir; insanlığa dair tek ve nihai bir gerçeğe vurgusuyla farklılığa kapalı, monoblok ve anti-demokratik. Fakat bu az önce söylendiği gibi “bildik anlamda” böyledir; çünkü Şengör’ün “ideal” bilimi olduğu gibi, “ideal” de bir demokrasi anlayışı vardır. Şengör’ün bu “ideal” demokrasisi dışında kalan demokrasiler, “gerçekte” demokrasi değildir ve “bilimin” önünde önemli bir engel olarak durmaktadır. Şengör’ün, bilim ve bilhassa demokrasi görüşünün yeterince anlaşılabilmesi için bilimde sınır belirleme faaliyetine dair hala eksik kalan bazı unsurların belirtilmesi gerekir ki bu Türkiye’nin demokrasi tarihiyle de yakından ilgilidir. Bu nedenle Şengör’ün demokrasi anlayışının ‘neden’ine dair, Türkiye’de bilim adamının politik kontekstteki karşılığı ve yukarıdaki alıntıda Şengör’ün ısrarla vurguladığı “uygar(lık)” kavramının muhtevası bilinmelidir.

### Celal Şengör ve Demokrasi

Şengör, Feyerabend’in düşüncelerinin *bilimsel olmayışını*, yazdığı metnin “Popper’in Yanıtları” başlığını taşıyan kısmında ilan eder (Şengör, 2015a). Feyerabend’in tezlerine karşı “Popper’in Yanıtları”nın verilmesi aslında Popper’den bağımsız bir şeydir (Popper düşüncelerini Feyerabend’e karşı öne sürmemiştir) ve ilerleyen kısımlarda görüleceği üzere sadece Feyerabend ile ilgili de değildir. Burada söz konusu olan şey bilimsel ortodoksiye/statükoya özgü bir savunma refleksidir ve bu *bilginin doğasıyla* yakından ilgilidir. Bilgi nedir?

*Bilgi, meşruiyet armağan edilmiş güçtür; yani bilgi, kavrama, anlama gücü anlamında güç+otoritedir. [...] Hiçbir bilgi türü, kendi doğası gereği “bilimsel”, “mitik” ve “dini” değildir: onlara türlerini armağan eden ve kendilerini belirli türden bilgiler olarak teşhis ederek etiketlememizi sağlayan şey, bilgiyi inşa eden, işleyen ve akredite eden insanlardır. Yani epistemik cemaattir. Önemli olan, bilginin ne türde bir epistemik cemaat tarafından inşa edildiğidir. Bilgi kolektif bir inşa faaliyetinin ürünüdür; dolayısıyla bilginin ne türden bir bilgi olduğu, onu inşa eden, işleyen, idame ettiren, kullanan epistemik cemaatin kimliğine bağlıdır. [...] bilimsel bilgi güç ve meşruiyetini Doğa’dan almaz; bilimsel bilgiyi inşa eden ve işleyen epistemik cemaatin konumundan alır.[...] “bilgi” adına öne sürülen her şey epistemik otoritenin ya da monopolün onayını almak zorundadır. Epistemik otoritenin onayını alamayan hiçbir unsur, “bilgi” ya da “bilimsel bilgi” statüsü kazanamaz. Epistemik cemaatin var olduğu her durumda “epistemik bir statüko” da vardır (Arslan, 2007, s.122, 144, 152, 162).*

“Bilgi”, üretildiği ve tescil edildiği sosyal süreçle yani epistemik cemaatle olan ilişkisiyle birlikte düşünüldüğünde Popper veya “Popper’in Yanıtları” daha anlaşılır olmaktadır. Popper, burada tam da Batı’da “fikirleri bilimciler arasında çok yaygın bir taraftar ordusu bulmuş” (Şengör, 2015a, s. 239) bilimsel bir “statükoyu” temsil etmektedir denebilir ve Şengör konuşurken aslında Popperci epistemik cemaat/monopol konuşmaktadır. “Geçerli” ve “güvenilir” bilgi epistemik cemaatin onayını alan bilgi



ve “gerçek” bilim adamı epistemik cemaatin statükosuna “boyun eğdiği” oranda bilim adamıdır; her statüko doğası gereği konservatif ve sapmalara karşı hassastır; Şengör’ün bilim veya demokrasi algısının kaynağı gibi, Feyerabend’in “sapkın”, “şarlatan”, “sahtekâr” oluşunun sebepleri de burada aranmalıdır. Çünkü, “Hiçbir bilgi iddiası, epistemik monopolün değerlerine, geleneklerine, amaç ve standartlarına, diline uymaksızın “bilimsel” statüsü kazanamaz. Nedeni basittir: bir bilim adamının “bilim adamı” statüsü kazanabilmesi, bilimsel epistemik cemaatin normlarına, diline, gelenek ve dogmalarına, standartlarına, amaçlarına, ilgi ve çıkarlarına uymasına bağlıdır” (Arslan, 2007, s.163).

Bütün kurumsal yapıların belli bir ortodoksi formunu içermek durumunda olmaları gibi insana özgü her tür yaratıcı faaliyetin gereklerinden biri de kuşkusuz entelektüel/bilimsel ortodoksi olmalıdır. Bilimsel veya entelektüel yaratıcılığın sürekliliği ve gelişimi ise mevcut ortodoksinin fikir çeşitliliğiyle, çoksesliliğiyle, karşıt görüşlere olan açıklığıyla mümkün olabilir. Kaldı ki hiçbir ortodoksi formu da tam anlamıyla “ideal” durumda değildir.<sup>15</sup> Bu noktayı Şengör de teslim eder; O’na göre bilimde nispi “objektiflik”, öne sürülen bir görüşün subjektif taraflarının veya “yanlışlarının” bilim adamı topluluğundaki başka gözlemciler sayesinde elimine edilmesiyle sağlanır. Ayrıca bilimi Şengör’e göre dinden ayıran nokta da burasıdır; her şeyin tartışmaya açık oluşu ve “açık arama”nın rahatsız edici olmadığı, bilakis memnun edici olduğu tek yerin bilim olması, bilime neden “güvenilmesi” gerektiğini de açıklar (Şengör 2016: s. 87, 152-153). Fakat yukarıda değinildiği gibi bu “özgür düşünce” imkânı, söz konusu görüşe, bilimin “bilim” olmaktan çok daha fazla anlam ifade ettiği bir ortodokside, ancak bilimsel ortodoksiyi, “bilimsel” yapan nitelikleri, yani onun güç ve meşruiyetini tartışma konusu etmediği oranda sağlanır. Aksi halde aykırı görüş bir anda, “Paul Feyerabend gibi şarlatanların zırvallıkları” (Şengör, 2011, s. 18) halini almakta, bilimin sınırlarının dışına atılmaktadır.

Bilimsel sınır problemi ülkemizdeki bilim adamının politik ve kültürel kontekstteki karşılığı ve misyonuyla ayrıca değerlendirilmelidir. Bilginin “bilgi” olarak var olmasının öncelikli şartının onu bilgi olarak tescil eden epistemik cemaatin varlığı olduğu hatırlandığında, sınır belirleme faaliyeti her şeyden önce bir “güç/iktidar” ilişkisi anlamına gelir. Çünkü;

*Sınır belirleme misyonu veya faaliyeti bir imtiyazdır; bir şeyin sınırlarını belirlemek, onun ve onun dışındakilerin haklarını, faaliyet alanını belirlemektir. Sınır belirleme misyonu, başka herhangi bir şey tarafından verilmiş bir imtiyaz değildir; güçten doğan bir imtiyazdır. Bu hayatın diğer alanlarında da böyledir. Sınır belirleme faaliyetinde “hakem” rolünü kim üstleniyor? Önemli olan, bu soruda zımmen içerilmiş bulunan cevaptır. Hakem rolünü kim üstleniyor demek, daha güçlü olan kimdir demekle aynı şeydir. Böylece bilimle bilim-dışı arasındaki hudut tayini bilimsel epistemik cemaate ait bir misyondur; çünkü bilimsel epistemik cemaat, diğer epistemik cemaatlerden daha güçlüdür; çünkü, diğer epistemik cemaatlerden daha fazla lojistik desteğe ve müttefeğe (devlet ve ekonomi gibi) sahiptir (Arslan, 2007, s.152,153).*

Giriş bölümünde belirtildiği üzere, modern bilimin Türkiye’de kurumlaşmasıyla üstlendiği “sosyal konstrüksiyon” rolü, bilim adamını da bu işlemi yerine getirecek “mühendis-fail” konuma

<sup>15</sup> Söz gelimi Anlı, Popper sonrası farklı bilim felsefesi, bilim tarihi çalışmalarının meydana gelmesinin gerekçelerinden bahsederken şöyle der: “Popper’ın yanlışlamacılık anlayışının eleştirilerle bu bağlamda yüzleşmesi ise ‘empirik sınanabilirlik’, ‘kuramsallaşma’ ve ‘ilerleme’ kavramlarının yeniden tanımlanması ve bilimsel cemaatlerin de sosyolojik ve psikolojik koşulları itibarıyla ele alınmaları ihtiyacını doğurmaktadır. Çünkü bilim tarihinin verileri, Aristoteles-Batlamyus kuramı gibi bir kuramın, tüm aykırı örneklerle ve yanlışlamalara rağmen bin yılı aşkın bir süre bilim çevrelerinde kabul gördüğünü göstermektedir. Bu manzara, Popper’in tezine karşı sunulan tezleri güçlendirmektedir. Popper’ın yanlışlamacı yaklaşımını bilim tarihinin verileri ile yüzleştiren eleştiriler, bilim tarihinde kuramların nasıl peşe geldiklerini ve bir kuramın nasıl terk edilip diğerinin nasıl benimsendiğini bir şekilde ya açıklamak ya da bu durumun açıklanamaz olduğunu kabul etmek zorundadırlar” (Anlı, 2016, s.110-111).

yerleştirmiştir. Pozitivist/bilimist paradigmanın gereği olarak en “doğru” bilgi bilimsel bilgi, en “iyi” kılavuz bilim adamı olduğuna göre toplum, bilimin verilerine uygun olarak yeniden “dizayn” edilmelidir. Bilim, toplumun süregelen teolojik geleneğinin ve buna bağlı olarak düşünme ve yaşam biçiminin yerine ikame edilecek alternatif modeli teşkil ettiğinde, doğal olarak bu gelenekselliğin ihtiva ettiği “kutsallara” ve “kutsallığa” talip olur ve yerini alır; böylece bilimin otoritesi toplumun gündelik hayatına kadar yayılırken, bilimin sınırları “kutsallığı” nispetinde “dogmatik”leşir. Türkiye’de “aydın” veya “bilim adamı”nın muhtemel anti-demokratlığı, bilimsel epistemik cemaatin otoritesinin, farklı epistemik cemaatler veya bizzat toplum karşısında zaafa uğradığı yerde aranmalıdır. Bu durumun meydana getiren önemli saik ise bildik anlamda demokrasinin kendisidir; bilimsel epistemik cemaatin merceğinden görünen toplum, “geleneğin bataklığına saplanıp kalmış, Aydınlanma’yı bekleyen bir yığın” ve en iyi ihtimalle “yüzde altmış aptal” olduğundan demokrasi, toplumun istifadesine emanet edilemeyecek bir şey halini alır; çünkü bu, kapsamı ve sınırlar önceden katı kurallarca belirlenmiş olan bilimin “önceliğini” riske eder ve onu topluma “indirir”.

Nitekim Şengör’ün demokrasiye dair fikirleri, tasvir edilen jakoben anlayışa benzerdir; Şengör konuşurken “hakemliği bilimi nesnel yapan doğa” konuşmaktadır: “Doğa, cahili ve aptalı affetmez. Doğayla oy vererek başa çıkamazsınız” (Şengör, 2015b, s.172; 2015c, s. 166). Türkiye’deki genel cehaletin “Afrika düzeyi” yani “korkunç” olduğunu ifade eden Şengör, bunun sebebinin Osmanlı’ya ilaveten Türkiye’deki ilk çok partili seçim yılı olan 1946’ya dayandırır ve buradan itibaren yönetime geçen “köylü-kenar mahalle iktidarları” olduğunu öne sürer.<sup>16</sup> “Çünkü 1946’dan sonra ülke idaresi tam cahillerin eline geçmiştir” (Şengör, 2016, s. 58, s. 129). Şengör’e göre “(bir danışma ve anlaşma rejimi olan) demokrasi” (Şengör, 2016, s. 60), “toplumun aklı” (Şengör, 2015b, s.100) olarak üniversiteyi de “toplumun isteklerine göre düzenlemiş” (Şengör 2016: s.171) ve böylece “hegemonyasını” kırmıştır. Halbuki “toplum hür araştırmadan kendi istediklerini almalıdır. Daha fazlasını bekleyemez” (Şengör, 2016, s.57). “Üniversiteside” yalnızca “Doğa” olmalıdır; “gözlemlenemeyen” hiçbir şey üniversitenin kapısından içeri giremez (Şengör, 2015b, s. 98). Üniversitenin tek denetleyicisi “uluslararası bilim dünyası”dır (Şengör, 2015b, s.100); oysa demokrasi, üniversiteleri toplumun isteklerine karşılık vermek zorunda bırakmış ve “sözde” demokratik hakların içeri girmesine sebep olmuştur.

Şengör’de, bilim gibi demokrasi de bilimsel epistemik cemaatin kriterlerine vurulduğu takdirde makbul olur; makbul olan form epistemik cemaatin de merkezi olan “Avrupa”dadır; Şengör Türkiye’de toplumdaki ve demokrasiden bahsederken epistemik cemaatin, “Avrupa”nın içinden seslenir. Feyerabend’in “maddeci ve oldukça saldırgan” (Feyerabend, 1999b, s.10) bir uygarlık dediği Avrupa, Şengör’de “uygarlığın büyüdüğü yuva, insanı insan olmakla onurlandıran şeylerin çoğunun, hem de pek çoğunun doğduğu yer, diğer bütün kıtalara ışık saçan o yalnızca 10 milyon kilometre karelik aydınlık

<sup>16</sup> İlerleyen sayfalarda Şengör’ün Türkiye’de demokrasi ve üniversite ilişkisine dair aktardığımız fikirlerini modern bilimin ve onun modernite süreci içindeki sitesi olarak tarif edilen üniversitenin, ulus-devlet, kapitalistik ekonomi ve demokrasi gibi modernite fenomenleriyle ilişkinden hareketle literatürde ekseriyetle “bilimsel faaliyetin özerkliği” başlığı altında gerçekleşen tartışmalar zemininde değerlendirmek mümkünse de çalışmada, söz konusu edilen ilişkiyi Şengör, ağırlıklı olarak resmi ideoloji çerçevesinde değerlendirdiğinden, tartışma mümkün merteye bağlamına sadık kalınarak konu edilmeye çalışıldı. Mevzu bahis edilen tartışmalara dair bu çalışmanın “problem” haline getirdiği, bilhassa sosyal bilimlerden bilimsel alanın, siyasi alanın taleplerinden bağımsız olmasının önemine dair değerlendirmeler ihtiva eden şu çalışmaya bakılabilir: Bourdieu, Pierre, (2015). *Bilimin Toplumsal Kullanımları: Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*. (Çev. Ünsaldı, L.) İstanbul: Heretik Yayınları.

toprak parçası”dır (Şengör, 1999, s.137). Elbette burada sorunsallaştırılan kişisel bir algılayış biçimi değil, buradan hareketle bilim ve demokrasi kavramlarının katı bir avrupamerkezciliğe adeta kurban edilmesidir.

Şengör’e göre “Bilimin olduğu yer uygardır” (Şengör, 2016, s.152) ve bilim Avrupa’dadır. Böylece Avrupa Şengör’deki imajıyla “ideal” demokrasinin de yaşadığı tek yerdir ve onun dışında kalan her yer “Avrupa” kriterine vurularak değerlendirilmelidir. Çünkü Şengör’e göre “insanın en önemli vasfı akılcı muhavere”dir; (Şengör 1999: 68) bu, Popper’in eleştirel akılcılık’ıyla aynı anlama gelir ve doğal olarak “en akılcı yaşam Avrupa’dadır” (Şengör, 2015c, s.174). Burada din bile, “gerçekleri” tebliğ etmemekte “insan vicdanını eğiten bir öğreti” olarak görülmektedir (Şengör, 1999, s.199). Avrupa, “demokrasiyi dünyada en iyi uygulayandır; ama demokrasinin başboşluk veya halkın oyuna irrasyonel yollardan (para gücü, din gücü vs.) hükmetmek demek olmadığını herkesten iyi bilir ve bu tür uygulamalara izin vermez” der Şengör ve ekler, “ben sırf Avrupa doğumlu olduğum için değil, tercihen de Avrupalıyım. Avrupa eleştirel aklın en iyi çalıştığı yerdir. Bilimin doğup büyüdüğü kültür Avrupa’dır. Bugün en iyi yapıldığı yer gene Avrupa’dır” (Şengör, 2015c, s.175). Dikkat edilirse Şengör’ün bilim ve demokrasiye dair görüşleri, “uygarlık” ve “bilim” tanımına bakıldığında kusursuz bir tutarlılık içindedir. Fakat bu aynı zamanda, örneğin Avrupa Bilimler Akademisi gibi bilimsel bir topluluğun bünyesinde yer almanın diğer bir deyişle “bilim adamı” statüsü kazanabilmenin, bilimsel yetkinliğin dışında, öncelikle grubun kültürel ve ideolojik matrisinin paylaşılmasını gerektirdiğini ifade eden yukarıdaki alıntının ne derece isabetli olduğuna da kanıtlar niteliktedir.

Şengör’ün Türkiye’nin -genel olarak Doğu’nun- toplumu ve demokrasisi de bu “Avrupalı mercekten” görünür. “Burası”, ideolojik anlamıyla katı bir oryantalist metinde tasvir edilmiş gibidir: Darwinci evrim şemasının gerisinde kalmış, tarihsiz, kültürsüz ve tiksinti uyandıracak kadar cahil.<sup>17</sup> Doğu’da demokrasiye geçiş de “darwin’in evrim mekanizmasının en önemlilerinden biri gereği üstün olan düşünce sisteminin, az gelişmiş olanı doğal olarak tarihe gömmekte” olmasından ileri gelmektedir (Şengör, 1999, s.97). Fakat “eleştirel akıl” hiçbir zaman toplumsal karakteristik olmadığı için, “Çin, Hint, İyonya ve (9.11. yüzyıl İslâmı hariç) Ortadoğu, Afrika ve yerli Amerika kültürleri hiçbir zaman uygar olamamışlardır (Şengör, 1999, s.139). Batı’da toplum, “bilimsel düşünebilir, politikacısını ona göre dinler, gazetesini ona göre okur, oyunu ona göre kullanır”ken (Şengör, 1999, s.148) söz gelimi Türkiye’de toplumun ekseriyeti Popper’in “insanın sinir sistemi içinde gelişen düşünce mekanizmaları” olarak tanımladığı “dünyalar” arasında, I. dünyada olmayan “şeylerin” var olduğu, III. dünyasında yaşamaktadır. Burası, dinsel düşünceye sahip insanların, madde bağımlılarının ve delilerin dünyasıdır; demokrasi ile idare edilen bir toplumda bu tür bireylerle, eleştirel aklın kılavuzluğuyla bilimsel “ortak” üzerinde birleşmiş bireyler arasında “sınır” çizilmeden, “demokrasi çığırkanlığı” yapılmamalıdır (Şengör 2011).

Şengör’ün bu “sınır”, aslında rahatlıkla bir tür oligarşi talebi olarak da yorumlanabilir. Nitekim Türkiye’deki mevcut rejim Şengör’e göre, toplumun kahir ekseriyetini “bilimsel düşünemeyen” insanlar

<sup>17</sup> Şu pasaj buna iyi bir örnektir: “Cumhuriyet idaresi ise sonunda yönetimi Demokrat Parti ile beraber Anadolu’nun eline vererek ülkeyi perişan etmişti. [...] konuştuğum ve yazdığım Türkçe de “Anadolulunun” anlayamayacağı Osmanlıcaya olabildiğince yakındı. Yeni Türkçe’de Anadolu’nun cehaletinin yansıdığını hissediyordum ve tiksiniyordum. [...] Beğenmediğim Anadolu ne kadar cahilse, aslında Osmanlı’nın el attığı her belde o denli cahildi...” (Şengör, 2015b, s.166-167).

oluşturduğu için, aslında demokrasi değil, *de facto* oklokrasidir. Oklokrasi, oklokrasi olmaklığıyla her şeyden önce demokrasinin “zorunlu” şartı olan “bilimi” öldürebilir; çünkü “demokrasi ve bilim, toplumda eleştirel akıl egemen olduğu sürece bağdaşır. Başka türlü akıllar egemenliğe geçerse bilimle demokrasinin barışı da biter” (Şengör, 2015c, s.140). Öyleyse, “demokrasi” adına her tür “müdahale” bu anlamda “meşru” ve “gerekli”dir; Türkiye için en “uygun” yönetim şekli oligarşidir; örneğin 1980 askeri darbesi (Şengör, 2015).

Feyerabend’i hatırlamanın tam sırası: “Özgür toplum, olgun insanların, bir topluluğudur; her şeyi bilen bir küçük klik tarafından yönetilen koyun sürüsü değildir”;

*Olgunluk, belirli alanlarda ileri derecede bilgi sahibi olmaktan çok daha önemlidir. Bireylerin birer birer olgunlaştırılması davası, bilim adamlarının işine gelirse de çıkarlarına ters düşse de sonuna kadar güdülmelidir. Ayrıca, ne tür bilgilerin uygulanabilir olduğunu, hangi bilgilere ne derecede güvenebileceğini, insan varlığının tümü ile olan ilintilerini, diğer bilgi formları ile aralarında tesis edilebilecek bağlantıların neler olabileceğini bilmemiz gerekir. Bilim adamları, bilimden daha iyisinin olmadığını varsayarlar. Bir özgür düzenin bireylerinin bu tür bir varsayımla tatmin olmaları söz konusu olamaz* (Feyerabend, 1991, s. 130-131).

Feyerabend’in düşüncelerine Şengör’ü karşıtlığın temelinde Feyerabend’in mutlak addedilmiş bir bilim faaliyeti formunun imkansızlığını iddia etmesinden belki de daha çok, bilimin siyasi erk ile ilişkisi nispetinde “bilim adamı” otoritesinin toplumda da tektipleşmeye ve despotizme yol açmasının su götürmez biçimde demokrasiye aykırı olduğunu ifade etmesi ve böylelikle mevcut bilim ve bilim adamı statükosunun meşruiyetini sorgulamaya davet etmesidir denebilir. Açıktır ki Şengör’ün bilim anlayışı anti-demokratlığı ölçüsünde bilimsel faaliyetinin imkanını fazlasıyla sınırlamakta ve tektipleştirmektedir: Tek tip üniversite ve bilim, tek tip birey ve toplum, tek tip Avrupa ve demokrasi, tek tip “bilim adamı” ve “aydın”. Bu tek tip “ideallerin” dışında kalansa sadece “inanç”, “cehalet”, “aptallık (Şengör, 2015b)” “az-gelişmişlik”, “anormallik” ve “sahtekârlık”tır. O’na göre örneğin, diyalektik, “zırva”, Hegel “salak”, Marksizm “aptalca”dır;<sup>18</sup> Her biri Avrupalı olmasına rağmen Brecht, Hemingway, Sartre, Kuhn, Derrida ve gibi aydınlar da “aydın” değildir çünkü onları “aydınlatan kaynak belli değildir” (Şengör, 2015a, s. 599; 2016: s. 90-91). Şengör, postmodernist düşüncelerin de bir “cahiller” grubunun ürünü olduğunu ve dolayısıyla Feyerabend’in bir “sahtekâr” olduğunu ifade eder (Şengör 2011). Oysa aynı Şengör, Feyerabend’in *Birinci Dünya Bilimi* dediği bilimsel perspektiften hareketle, örneğin 1946 sonrası Türkiye’sini “zır cahil üçüncü dünya” (Şengör 2016: s. 59) ile kıyaslarken aynı bilimsel ve kültürel kontekstin “dilini” kullanmaktadır.

Zygmunt Bauman, holocaustta yaşanan trajedinin bizatihi kişilerden veya ideolojilerden değil, fetişizm halini almış bilim ve rasyonelleşmeden kaynakladığını anlattığı ödüllü kitabı *Modernite ve Holocaust*’ta şöyle der;

*Holocaust salt bir Yahudi sorunu ve yalnızca Yahudi tarihinin bir olayı değildir. Holocaust bizim modern akılcı toplumumuzda, uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insanoğlunun kültürel zaferinin zirvesinde doğmuş ve uygulanmıştır ve bu nedenle toplumun, uygarlığın ve kültürün bir sorunudur* (Bauman, 2007, s. 11).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Şengör’ün “yargılarının” temelinde yine Popper’in eleştirileri olduğu belirtilmelidir. Söz gelimi bkz. (Şengör 2015a, s. 239).

<sup>19</sup> İtalik vurgu orijinal metne ait.

XX. yüzyılın feci bir çağ olmasının sebeplerini, “bilim düşmanı düşünceler”, “romantik dünya görüşlerinin toplumlara egemen olması” ve “dinlerin hortlaması” (Şengör, 2015c, s. 122) olarak özetleyen Şengör’ün ise aynı konuya yaklaşımı şöyledir;

*Avrupa, her şeyden önce birey özgürlüğüne saygı fikrinin, yani demokrasinin geliştiği yerdir. Bu güzel buluş hemen beraberinde özgür bireylerden oluşan idaresi güç toplum sorununu da getirmiş, bu soruna çözüm aranırken Avrupa, kitlesel temsilden Asya tipi despotluğa kadar tüm yöntemleri pek çok gözyaşına ve hatta cana kıyarak denemiştir. [...] Avrupa’yı Avrupa yapan özellik, her şeyi eleştirel aklın süzgecinden geçirerek denemek olmuştur.<sup>20</sup> [...] Bu yanlışlar, bu dertler Avrupa’ya yeterli veya yetersiz ders olmuş, her yanlıştan, her dertten eskisinden biraz daha akıllı, biraz daha bilgili, biraz daha becerikli olarak kurtulmuştur (Şengör, 1999, s. 138).*

O halde bir soruyla bitirelim: “Her şeyi eleştirel aklın süzgecinden geçirerek deneyen”, yani aslında sahtekâr olmak için pek de iyi bir tercih sayılmayacak bir yerde Feyerabend, acaba neden “sahtekâr” olmayı tercih etti?

## Sonuç

Bu çalışmada, Türkiye’de modern bilimin kurumlaştığı haliyle meydana getirdiği bilimsel ortodoksi ve ona ait gerek bilimsel faaliyet ve gerek demokratik hayatın idamesi adına fazlasıyla totaliter olan bilim kavrayışının, günümüz Türkiye’sinde ne ölçüde aşıldığı, Celal Şengör’ün, Türkiye’de kurumlaştığı haline benzer, Batı’ya özgü bilim ve bilim adamı formlarını eleştiren Batı’lı bir düşünüre yaklaşımı ele alınarak sorgulandı.

Modern bilimin Cumhuriyet’in üniversite reformunda kurumlaşması, modernleşme tarihimizde Osmanlı’dan Cumhuriyet’in ilk dönemlerine kadar Avrupa’da/Batı’da hâkim bilim formu olan ve günümüzde bilimin sosyal inceleme alanlarında bir bilim ideolojisi veya bilimizm formu olarak değerlendirilen pozitivistimin kurumlaşması anlamına geldiğinden, pozitivistimin içerdiği felsefe ve buna göre bilime ve bilim adamına tanıdığı ayrıcalıklı otoritenin Cumhuriyet’in yüklediği misyonla birleşmesi, ortaya Bauman’ın jakoben “yasa koyucu”, entelektüeline benzer bir “aydın” tipi çıkarmıştır. Pozitivistim (ve ardılı ideolojiler), bilimin evrenselliği söylemiyle, “evrensel bilim”in merkezi olarak, “çevre”yi temsil eden, yani henüz pozitif/bilimsel aşamaya geçememiş, negatif/geleneksel bütün toplumlara adeta Avrupa’yı bir “Olympos”; bilimi, ışığını Aydınlanma’dan alan bir “hakikat ateşi” olarak sunmuştur. Aynı dönemlerde Türkiye’de aydın, *toplumun zifiri karanlık dünyasına* bu “ateşi” taşıyan seküler bir Prometheus gibidir; toplum “hakikatin” ateşiyle aydınlanacak” ve yeni baştan “yaratılacaktır”. Bu çalışmada ortaya çıkan tabloda görüldüğü haliyle aynı tipoloji, “ideal” olarak kabul edilmiş başka bilim anlayışlarıyla da olsa tüm baskınlığıyla jakoben varlığını sürdürmektedir: Bilimin ve kalan her şeyin kriteri (bir çeşit) Avrupa/Batı’dır. En genel anlamıyla bilimin, tüm boyutlarıyla yeniden ele alınmasına kaynaklık eden olayların başında gelen holocaust bile ancak ve sadece bu “ideal” Avrupa’dan bir “sapma” olarak lanetlenmektedir. Bu haliyle mevcut bilim formunun özcü, sosyal veya “insan merkezli” bilime elverişsiz,

<sup>20</sup> İtalik vurgu orijinal metne ait.

refleksiyondan yoksun, ortodoksi-dışı eleştiriye kapalı ve doğal olarak anti-demokrat özellikler sergilediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Tarırlar onları Tanrı yapan “ateşi” paylaşmaz: Bugün artık biliyoruz ki “İlerleme” fikri, Batı toplumlarının her anlamda yükselişe geçtiği tarihlerde yeşermiş bir fikirdir ve en azından bu tarihlerde içsel çağrışımları itibarıyla geçerliliği daima Batı toplumları için varsayılmıştır. Bunun sağlanmasını almak adına Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne giriş süreci göz önüne getirmek, söz konusu “bilim” olduğunda, sadece bir tür garbiyatçılık olmasa gerektir. Bilimde de “kriterler” aynı kaldığı sürece ülkemizin bilimsel hayatında değişim, yenilik ve “ilerleme” imkânsız görünmektedir. Çünkü Darwin yasalarının egemen olduğu bir dünyada “güçsüzlük”, son tahlilde güçsüzlerin sorumluluğuna bırakılır: *Onlar* “tarihte Osmanlı, Çin, Hint ve Aztek, İnka, kızıldere kültürleri örneklerinin herhangi bir yanlış yoruma neden olamayacak bir açıklıkla gösterdikleri gibi, mutluluk ortalaması düşük, hasta cemiyetler oluştururlar. Eninde sonunda da uygar toplumların güdümüne girip sömürülürler” (Şengör, 1999, s. 198). Hepsi bu.

Günümüzde hastanın tedavisine kadim uygarlıklardan devralınan mirası da elde tutarak girişen holistik tıbbın ilhamını aldığı Hipokrat’ın şu sözünde, cemiyetimizin mahiyeti düşünüldüğünde ülkemizdeki bilimsel hayat da belki bir anlam bulabilir: “Bir kişinin ne çeşit hastalığı olduğunu bilmektense ne çeşit bir kişinin hasta olduğunu bilmek daha önemlidir.”

### Teşekkür

Daima “Memleketim” dediği Türkiye’de, bilime dair değerli tespitlerinden istifade ettiğim merhum Hocam, Prof. Dr. Hüsamettin Arslan’ın aziz hatırasını şükranla yad ediyorum. Dilimize O’nun tercüme ettiği *İnsanın Yazgısı* kitabında Berdyaev şöyle der; “...pozitivistler ve benzeri teorilerin takipçileri ölümü kabul eder, meşrulaştırırlar fakat aynı zamanda hayatı mezarlar üzerine inşa ederek onu unutmaya çalışırlar. Onların görüşleri “ölümün hatırası”ndan yoksundur ve bu nedenle yüzyeysel ve kelişedir.” Bilimsel makalelerin “bilimselliği”ni gözetmek adına bu tür kısımları çoğu zaman dışarda bırakan bilim geleneğimizin kriterlerini düşünmeye, “teşekkür” notlarının da bu anlamda bir katkı yapacağına inanıyorum.

### Kaynakça

- Anlı, Ö. (2016). *Bilim savaşları modern bilim imgesinin dönüşümü*. Ankara: Phoenix.
- Arslan, H. (1994). Çevirenin önsözü. *Bilim dedikleri*, (ss.15-18). Ankara: Vadi.
- Arslan, H. (1995). Pozitivizm bir bilim ideolojisinin anatomisi. S. Şen (Ed.), *Türk aydını ve kimlik sorunu*. Ankara: Bağlam.
- Arslan, H. (1999) Bilim, bilimsel bilgi ve iktidar. *Doğru Batı*, 7, 63-89.
- Arslan, H. (2000). Postmodernite, postmodernizm ve Türkiye. *Postmodern sosyal analiz ve postmodern eleştiri*. (ss. 1-7) .İstanbul: Paradigma.
- Arslan, H. (2007). *Epistemik cemaat bir bilim sosyolojisi denemesi*. İstanbul: Paradigma.
- Arslan, H. (2012). *Jöntürkler jöntürkler ve muhafazakârlar*. İstanbul: Paradigma.
- Arslan, H. (2013). Aydınlanmış devlet patronluğunda bilim 1933 türk üniversite reformu ve sürgün alman bilim adamları. *Muhafazakâr Düşünce*, 35, 25-51.
- Arslan, H. (2015). Tercüme. *Sözün düşüşü*, (ss.X-XVI). İstanbul: Paradigma.
- Bauman, Z. (2007). *Modernite ve holocaust*. (S. Sertabiboğlu Çev.) İstanbul: Sarmal.
- Caputo, J. (2002). Postmetafizik bir rasyonaliteye doğru. H. Arslan (Ed.) *İnsan bilimlerine prolegomena dil geleneği ve yorum*. İstanbul: Paradigma.

- Chalmers, A. (2008) *Bilim dedikleri*. (H. Arslan Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Feyerabend, P. (1991). *Bilim kilisesi: özgür bir toplumda bilim*. (C. Cerit, Çev.) İstanbul: Pınar.
- Feyerabend, P. (1997). *Vakit öldürmek*. (N. Çatlı, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Feyerabend, P. (1999). *Özgür bir toplumda bilim*, (A. Kardam, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Feyerabend, P. (1999b) *Yönteme karşı*, (E. Başer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Gieryn T. (2012). Bilimin sınırları. M. Şenses (Ed.), *Bilimin sınırları ve bilimsel ibtilaflar bilim sosyolojisi tartışmaları*. (ss. 3-72). İstanbul: Paradigma.
- Hanioğlu, Ş. (2006). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e zihniyet, siyaset ve tarih. İstanbul: Bağlam.
- Koyre, A. (2004). Bilim tarihi yazıları. (K. Dinçer Çev.) Ankara: Tübitak.
- Mahçupyan, E. (1999). Kemalizm, pozitivism ve iktidar devlet/ulema ilişkilerinde modern durum. *Doğu Batı*, 7, 107-125.
- Mitchell, W. J. T. (2005). *İkonoloji/imaj, metin, ideoloji*. (Arslan H. Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Şengör, C. (1992, Şubat). Bilim felsefesi ve feyerabend amigoluğu. *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 259, 17.
- Şengör, C. (1992, Şubat). Bilim felsefesi, feyerabend ve mağaraya davet. *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 256, 12-13.
- Şengör, C. (1999). *Zümrütname*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Şengör, C. (2011, Temmuz). Bilim ve demokrasi. *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 1267, 18.
- Şengör, C. (2015). Dışkı yedirmek işkence değildir. *Radikal Gazetesi*, Erişim Tarihi: 02.05.2018, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/armagan-caglayan/diski-yedirmek-iskence-degildir-1477196/>.
- Şengör, C. (2015a). *Bilgiyle sohbet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şengör, C. (2015b). *Aptal tanımak*. İstanbul: Ka Kitap.
- Şengör, C. (2015c). *Newton neden türk değildi*. İstanbul: Ka Kitap.
- Şengör, C. (2016). *Bir toplum nasıl intibar eder*. İstanbul: Ka Kitap.
- Şenses, M. (2010). *Sosyal fenomenler olarak bilimsel ibtilaflar* İstanbul: Paradigma.
- Şenses, M. (2012). Bilim sosyolojisinde ihtilafların yeri ve önemi. *Bilimin sınırları ve bilimsel ibtilaflar bilim sosyolojisi tartışmaları*. (ss. XI-XIX). İstanbul: Paradigma.
- Woolgar, S. (1999). *Bilim bilim idesi üzerine sosyolojik bir inceleme*. (H.Arslan Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Zürcher, E. (2015). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. (Y. Saner Çev.) İstanbul: İletişim.