

T.C.
İZMİR DEMOKRASİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



NORBERT ELIAS'IN BİLGİ SOSYOLOJİSİ:
KARL MANNHEIM'IN BİLGİ SOSYOLOJİSİ ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUSTAFA İSMAİL KUTAY
2018119003

Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Sosyoloji

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Seçil ÖZDEMİR METLİOĞLU

Eylül 2022

ONAY SAYFASI

İzmir Demokrasi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 2018119003 numaralı Yüksek Lisans öğrencisi Mustafa İsmail Kutay, ilgili yönetmeliklerin belirlediği gerekli tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “Norbert Elias’ın Bilgi Sosyolojisi: Karl Mannheim’ın Bilgi Sosyolojisi Eleştirisi” başlıklı tezini aşağıda imzaları olan jüri önünde başarı ile sunmuştur.

Tez Danışmanı:

Jüri Üyeleri:



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Norbert Elias’ın Bilgi Sosyolojisi: Karl Mannheim’ın Bilgi Sosyolojisi Eleştirisi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla beyan ederim.

12.09.2022

MUSTAFA İSMAİL KUTAY

ÖNSÖZ

Akademik hayata başladığım 2015 yılı, geldiğim süreç açısından her ne kadar başlangıç olsa da bilim ve felsefe istemim her zaman hayatımın arka bahçesi olmuştur. İçinde yetiştiğim ailenin ve kültürün bana katmış olduğu değerlerin lisans öğrenimim boyunca benimle birlikte olduğu, karşıma çıkan zorlu ve engelli bir hayatın mücadele ederek aşılabilmesi ve bu tecrübelerden edindiğim öğretilerin hayatım için pusula olduğu gerçektir. Yüksek lisansa başladığım 2020 yılı, dünyanın içinde bulunduğu küresel sağlık krizine rağmen gayet öğretici ve kazanımlı olmuştur. Akademik kariyerin aşılması gereken evrelerinden biri olması yüksek lisans öğrenimimi benim için anlamlı kılmıştır. Küresel sağlık krizinin oluşturduğu toplumsal bunalım ve bireysel rahatsızlıkların etkisiyle bu öğrenim sürecini sorunsuz atlattığımı düşünüyorum. Kariyer yolculuğumda ilk desteği veren aileme teşekkür ederim. Lisans öğrenimimde tanışmaktan büyük onur ve şeref duyduğum, akademik, bilişsel ve eleştirel anlamda bana düşünce edimini sevdiren, öğrenci kulüp danışmanım Doç. Dr. Davut Sarıtaş hocama teşekkür ederim. Lisans öğrenimimde alan bazında tez bitirme danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hamza Kurtkapan hocama ve diğer kıymetli bölüm hocalarıma teşekkür ederim. Yüksek Lisans öğrenimimde alana ve bilime dair farklı düşünme tarzlarını öğreten bölüm başkanı Prof. Dr. Hülya Yüksel Kruppath Mani hocama diğer kıymetli hocalarıma teşekkür ederim. Tez konusunda beni kabul eden ilk hocam Dr. Öğr. Üyesi Savaş Taş ve beni akademik olarak pozitif yönde destekleyen ve yardımcı olan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Seçil Özdemir Metlioğlu hocama sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca tez savunma jürimde olmayı kabul etmiş ve beni akademik kariyere yönelik bilgilendiren sayın Prof. Dr. Ahmet Talimciler hocama teşekkür ederim. Alanyazın taraması yaparken ve araştırma yaparken karşılaştığım ve tanışmaktan onur duyduğum sosyolog Norbert Elias'ın öğrencisi Dublin Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Stephen Mennell'e bana verdiği olumlu destek ve alan materyalleri için sonsuz teşekkür ederim. Son olarak öğrencisi olduğum İzmir Demokrasi Üniversitesi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü yönetim, idari ve akademik personeline teşekkür ederim. Nice çalışmalara.

Saygılarımla

NORBERT ELIAS'IN BİLGİ SOSYOLOJİSİ: KARL MANNHEIM'IN BİLGİ SOSYOLOJİSİ ELEŞTİRİSİ

ÖZET

Norbert Elias, bilgi sosyolojisi alanında yeni bir paradigma ve bakış açısı oluşturmuştur. Bilimsel çalışmalarının özünde bilgi sosyolojisi alanına ve genel sosyoloji bilimine katkı sağlaması düşünülen tartışmalar yer almıştır. Elias, başyapıt olarak anılan çalışması *Uygarlık Süreci* (1939) ve diğer birçok çalışmasında insanlığın varoluş ve gelişim düzenini süreç kavramı üzerinden açıklamıştır. Bunun içinde insan aklının ve düşüncesinin a priori biçimde verili olmadığını ve söz konusu süreç içerisinde kazanıldığını ifade etmiştir. Elias, bilgiyi ve bileşenlerini insanların karşılıklı ve planlamadan oluşturdukları figürasyonların sonucunda ortaya çıkan bir olgu olarak kabul etmiştir ve incelemiştir. Bir dönem birlikte çalıştıkları kıdemli öğretim üyesi Karl Mannheim'ın açıklamış olduğu bilgi sosyolojisini de ele almış ve kayda değer eleştirilerde bulunmuştur. Mannheim, bilgi sosyolojisi alanının tanınmasında ve uzun dönem teorik kabulleri oluşturmasında özdeş bir sosyolog olmuştur. Bu alana dair yorumsamada bulunan birçok sosyal bilimci, Mannheim'ın bilgi sosyolojisi ile anılan sosyolog olduğunu dile getirmiştir. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi için öne çıkan söylemleri; düşüncenin ve tinin açığa çıktığı toplumsal bağlılıkların ürünü olduğu, bilgi sosyolojisinin var olan toplumsal grupların bütünlükçü ideolojilerinden ortaya çıktığı, bilimsel grupların ya da entelektüellerin toplumda saygınlık kazanabilmesi için baskın ideolojik kabulleri benimsemesi gerektiği, toplumsal ekonomik rekabetten doğan fikirlerin kolektif düşüncüyü ve gerçekliği inşa ettiği yönünde şekillenmiştir. Buna karşın Elias, yazmış olduğu *Katılım ve Kopukluk* (1956) adlı çalışmasında Mannheim'a ve genelde bilgi sosyolojisine eleştirilerini yöneltmiştir. Elias'a göre bilimsel grupların ideolojik kabulleri benimsemesi toplumsal bilgi stokunun ve birikiminin sınırlılığına yol açmıştır. Bilimsel grupların, üretilen bilginin geçerliliği ve güvenilirliği için tarafsız ve duygulanımdan uzak olması gerektiğini vurgulamıştır. Elias için bir teori ya da varsayım, dogmatik inançlara, a priori varsayımlara ve var olan araştırmaların argümanlarına karşı herhangi bir ideoloji ve dünya görüşüne dayanıyorsa bilim ve bilimsel bilgi nitelermelerini hak etmemiştir.

Bunun yanında Elias, Mannheim'ın görelilik tarzını bilginin çözümlenışinde yetersiz bularak yeni bir paradigma geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca, Mannheim'ı varlık/bilinç ikiliğine sıkışıp kalmakla eleştirmiştir. Elias, Mannheim ile net biçimde ayrı düştüğü noktayı bilginin ideolojikleştirilmesi olarak görmüştür. Bu bakıma Elias bilimsel bilgi sosyolojisini, politik bir yöne giden Mannheim'dan çok daha kapsamlı ölçüde geliştirmiştir. Nitekim Elias çarpıcı bir örneğinde 'bir doktorun hasta bir insan bedenini ideolojik bilgiyle tedavi edemeyeceğı' gerçeğini hatırlatmıştır. Elias'a göre rekabetten doğan ideolojik bilgilerin varlığı yalnızca bu rekabette bulunan grupların varlığını somutlaştırmıştır. Görüldüğü üzere bu çalışmada Elias'ın bilgi sosyolojisi alanıyla özdeş hâle gelen sosyolog Mannheim'a yönelik eleştirileri ve değerlendirmeleri detaylandırılmıştır. Elias'ın bilgi sosyolojisi ve diğer çalışmaları var olan bilim sosyolojisi problemleri göz önüne alınarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelime: Norbert Elias, Karl Mannheim, Elias'ın Mannheim Eleştirisi, Bilgi Sosyolojisi

NORBERT ELIAS'S SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE: KARL MANNHEIM'S CRITIQUE OF THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE

ABSTRACT

Norbert Elias has created a new paradigm and viewpoint in the profession of sociology of knowledge. In the core of his scientific studies, discussions that are considered to contribute to the profession of sociology of knowledge and general sociology science have taken place. In his masterpiece *The Civilizing Process* (1939) and many other studies, Elias clarified the order of existence and development of humanity through the concept of process. In this, he expressed that the human mind and consideration are not given a priori and are gained in the process in question. Elias adopted and investigated knowledge and its components as a casus that arises as a result of figurations that people create mutually and without scheme. He also discussed the sociology of knowledge, which was discovered by Karl Mannheim, a senior lecturer with whom they co-operated together for a period, and contributed significant criticisms. Mannheim has been an identical sociologist in the recognition of the profession of sociology of knowledge and in acceptances long-term theoretical acceptances. Many social scientists who have contributed on this profession have aforementioned that Mannheim is a sociologist known for the sociology of knowledge. Featured discourse for Mannheim's sociology of knowledge; and the thoughts of the spirit is the product of a clear social commitment, knowledge of the sociology of the emergence of holistic ideology existing social groups, scientific groups or dominant ideological assumptions that we should embrace intellectuals to gain respectability in society, social, economic, construct by arising from the competition of ideas and the reality has been shaped in the direction of collective thoughts. However, in his titled *Involvement and Detachment* (1956), Elias oriented his criticism to Mannheim and the sociology of knowledge in general. According to Elias, the adoption of ideological acceptances by scientific groups has led to the restrictive of the stock and accumulation of social knowledge. He emphasized that scientific groups should be distant intense and far from equitable for the viable and reliability of the knowledge produced. For Elias, if a theory or supposition was based on dogmatic tenets, a priori hypothesissies and any ideology and worldview adverse the arguments of existing research, it did not deserve the qualifications of science and scientific knowledge.

In addition, Elias, contribute Mannheim's relativity genre inadequate in the analysis of knowledge, argued that a new paradigm should be improved. He also criticized Mannheim for squeeze in the contradiction of asset/consciousness. Elias saw the point at which he deficit differed from Mannheim as the ideologization of knowledge. In this respect, Elias developed the sociology of scientific knowledge to a much more comprehensive extent than Mannheim, who went in a political direction. As a matter of fact, Elias reminded the fact that 'a doctor cannot treat a patient human body with ideological knowledge' in a stunning example. According to Elias, the existence of ideological knowledge arising from competition has only concreated the existence of groups that are in this competition. As can be seen, in this study, Elias' criticisms and considerations of the sociologist Mannheim, who has become identical with the profession of sociology of knowledge, are thoroughlied. Elias's sociology of knowledge and other studies should be evaluated by considering existing sociology of science problems.

Keywords: Norbert Elias, Karl Mannheim, Elias's Critique of Mannheim, Sociology of Knowledge

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY	ii
YEMİN METNİ.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	ix
KISALTMALAR LİSTESİ	xi
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. BİLGİ NEDİR?.....	4
1.1 Bilginin Özü... ..	4
1.2 Bilginin Türleri.....	11
1.2.1 Platon'da Bilgi Türleri.....	16
1.2.2 Aristoteles'te Bilgi Türleri	23
İKİNCİ BÖLÜM	
2. BİLGİ SOSYOLOJİSİ: KISA BİR AÇIMLAMA	35
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. KARL MANNHEIM VE BİLGİ SOSYOLOJİSİ	51
3.1 Karl Mannheim: Biyografi	51
3.2 Karl Mannheim: Bilgi Sosyolojisi	52
3.2.1 Weltanschauung: dünya görüşü... ..	71
3.2.2 İdeoloji ve ütopya.....	77
3.2.2.1. İdeoloji çözümlemesi	77
3.2.2.2. Ütopya çözümlemesi.....	85
3.2.3. Entelijansiya.....	93
3.2.4. Rekabet	104
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
4. NORBERT ELIAS VE BİLGİ SOSYOLOJİSİ	107
4.1. Norbert Elias: Biyografi.....	107
4.2. Norbert Elias: Uygarlık Süreci	108

4.3. Norbert Elias: Figürasyon ve Süreç	119
4.4. Norbert Elias: Bilgi Sosyolojisi	126
4.4.1. Fenomenoloji etkisi	140
4.4.2. Gerçekliğin sosyal inşası etkisi.....	150
4.5.Norbert Elias: Mannheim Eleştirisi.....	161
SONUÇ	174
KAYNAKÇA	185



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Platon'un Bilgi Türleri Betimlemesi.....	17
Şekil 2. Aristoteles'in Bilgi Edinme Betimlemesi	26
Şekil 3. Aristoteles'in Felsefe-Bilim-Bilgi Türleri Sınıflandırması	31
Şekil 4. Karl Mannheim'ın Ütopik Bilinç Modellemesi	89
Şekil 5. Alfred Schütz'ün Bilgi Oluşum Süreci Betimlemesi	149
Şekil 6. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın Gerçekliğin Sosyal İnşası Betimlemesi	154
Şekil 7. Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Modellemesi.....	174



KISALTMALAR LİSTESİ

AGE : Adı Geçen Eser

AGM : Adı Geçen Makale

BKZ : Bakınız

S : Sayfa

ÇEV : Çeviren

ED : Editör

VB : Ve Benzeri



GİRİŞ

Bilgi sosyolojisinin çağdaş bilim dünyasında yeni keşfedilmiş bir yıldız gibi ışık saçan yapısı doğrultusunda klasik sosyoloji geleneğinin kimi isimleri tarafından satır arası dile getirilmiş olması ve alana yönelik çalışmaların klasik dönemin esintilerini taşıyarak çağdaş sosyoloji döneminde ve yeni sosyolojik gelenekte de gözden kaçırılmayacak düzeye erişmiş olması alanın özsel yapısının gelişime açık olduğunu göstermektedir. Sosyolojinin öncü isimleri arasında sayılan Auguste Comte, yaptığı çalışmalarda pozitivist felsefe akımının ön varsayımlarını ortaya koymuştur. Comte'un asıl düşüncesi pozitivist olarak anılmaktan ötede doğa bilimlerinin paradigmatik otoritesinin toplum bilimleri için geçerli olamayacağını kanıtlamaktır. Dolayısıyla açılmış olduğu üç evreli toplumsal gelişme yasalarının son evresi olan pozitivist –kendi deyişiyle bilimsel- evrede kastettiği şey düşünsel sosyolojinin kendisidir.¹ Norbert Elias'ın bu durumdan hareketle Comte'un çalışmalarına atıfta bulunması olağan görünmektedir.

Bilgi sosyolojisi alanının klasik sosyologlar tarafından 'düşünsel sosyoloji' adlandırılmasıyla dile getirilmesi esasında düşüncenin gelişim ve toplumsallık bağlamına bağlıdır. Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim gibi isimlerin doğrudan bilgi sosyolojisi alanına yönelik özel çalışmaları bulunmasa da söz konusu çalışmalarının bütünlüğü toplumun kolektif bilincinin çözümlenmesi ve düşünsel sosyoloji bilgisinin oluşturulmasıdır. Robert K. Merton, Max Scheler, Karl Mannheim ve Norbert Elias'ın bu alanda belli bir konuma sahip olmaları ise bilgi sosyolojisinin gelişim sürecini açığa çıkartmıştır. Nitekim hem klasik dönem hem de çağdaş dönem sosyologları içinde bilgi sosyolojisi ile özdeş duruma gelen isim hiç kuşkusuz Karl Mannheim olmuştur.²

Mannheim, bilgi sosyolojisi alanının başat ismi olarak anılmaktadır. Bununla birlikte yaptığı çalışmalar ve öne sürdüğü tezler hem asistanı Norbert Elias hem de birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Elias dışındaki eleştiriler çoğunlukla genel geçer olmakla kalmıştır. Fakat Elias'ın eleştirileri alanın otoriter ismi olan Mannheim'a yönelik ciddi ve dikkate değer nitelik taşımaktadır. Bu doğrultuda bu çalışmanın problematiği Elias'ın Mannheim'a yönelik eleştirisinin bilgi sosyolojisi alanında ne tür bir yol arayışına etki edeceğinin ortaya koyulmasıdır. Elbette ki alana yönelik diğer çalışmaların kapsamına ve bütünlüğüne dikkat

¹ Elias, N. (2020). *Sosyoloji Nedir?*. (Çev. Oktay Değirmenci). İstanbul: Olvido Kitap.

² Hekman, S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. (Çev. H. Arslan & B. Balkız). İstanbul: Paradigma Yayınları.

edilerek salt biçimde Elias eksenine odaklanıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Çalışmanın dikkat çekmeye çalıştığı noktanın Elias ile ilgili ulusal alanyazına katkı sağlama istemi olduğu bilinmelidir.

Bilginin insanlık tarihinin ilk dönemlerinde usamlama edimine uğramaması insanların toplumsallık bilincinin ve birlikte yaşama güdüsünün farkına varılmaması ile açıklanabilir. Buradan hareketle çalışmanın birinci bölümünde bilginin epistemolojik çözümlemesi ve açıklaması yapılmıştır. Bilginin özüne dair tarihsel ve metodik incelemelere yer verilmiştir. Özellikle Antik Yunan düşüncesinin egemen olduğu paradigmanın sınırlarına dikkat çekilmiştir. Nitekim felsefenin özsel ve tümel niteliği kazanması Antik Yunan uygarlığında olmuştur. Daha eski dönemlerden de esintiler alınarak Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları da satır arası olarak anılmıştır. Bilginin kendi özelliğine yönelik ilk sorgulamalar ve eleştirel yaklaşımlar serimlenmiştir. Bilgi sosyolojisi alanında çalışma yapmanın ilkesel gerekçelerinden biri elbette ki bilginin özüne dair felsefi bilimsel çözümlemeyi öncelemektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde bilgi sosyolojisi alanının oluşum ve yapılanma süreci ele alınarak nasıl bir gelişim gösterdiği incelenmiş ve aktarılmıştır. Bilginin toplumda bireysel görünümünün yanında toplumsal fenomenolojisi de çeşitli düşünürlerin ve sosyologların izinde irdelenmiştir. Her ne kadar bu bölüm, kapsamının biraz gerisinde kalsa da bilgi sosyolojisi alanına dair bir fikir ya da ön bilgi niteliği taşımaktadır. Bunun yanı sıra hem klasik dönem hem de çağdaş dönem bilgi sosyolojisi düşünceleri yansıtılmıştır. Bilgi sosyolojisine ilişkin ilk izlenimler ve kuramlaştırmalar yer almıştır.

Üçüncü bölüm söz konusu eleştirinin sahibi Karl Mannheim ve bilgi sosyolojisi kuramına ayrılmıştır. Karl Mannheim yukarıda bahsedildiği üzere bilgi sosyolojisi alanının sistematik düşünce yapısını geliştiren ilk sosyolog olmuştur. Bu gerekçeyle bilgi sosyolojisi alanıyla özdeş anılmaktadır. Mannheim yaşadığı dönem ve bölge açısından birtakım siyasi zorlukların açmış olduğu sıkıntıları aşarak kendi akademik yolculuğunu yörüngesine oturtmuştur. Yazmış olduğu *İdeoloji ve Ütopya* (1954) adlı eser, çağının kolektif bilincini yansıtan bir eser olmuştur. Mannheim, kendi inanç ve düşünceleri itibarıyla hem göçmen hem de entelektüel kimliğini bir arada taşımıştır. Çözümlemiş olduğu bilgi sosyolojisi sorununu, ideolojik arka planları göstermeye ve irdelemeye yönelik biçimde yöntem olarak kullanmıştır. Ayrıca bilgi sosyolojisi kuramını hem teorik hem de metodik yönüyle tanıtlamış ve tarif etmiştir. Mannheim, eski çağlardan beri süregelen entelektüellik olgusunu kendi tarzıyla incelemiş, eleştirmiş ve yeni bir model biçiminde tekrar sunmuştur. Bu bölümde bu yeni sunum ayrıntıları ile ele alınarak çalışmaya yansıtılmıştır. Bunların yanı sıra Mannheim, ütöpik bilinç fenomenini tarihsel ve metodik yönleriyle açımlayarak modern dönem inançlarının yapısını,

siyasal rejimleri ve yönetim aparatlarını, toplumsal sınıfları ve geçişken durumları incelemiş, bilimsel görünümünü göstermiştir.

Dördüncü bölüm çalışmanın esas kısmını oluşturmaktadır. Elias'ın özgün çalışmalarının ışığında bilgi sosyolojisi ve öne çıkan eleştirileri derlenmiştir. Elias'ın sosyoloji alanında başyapıt niteliğinde görülen eseri *Uygarlık Süreci* (1939) çeşitli yönlendirmeler ile etraflıca anlatılmıştır. Elias, kendi yaşantısını 'hastalık' ve 'mülteci' terimleriyle özdeş görmektedir. Doğduğu kentten öğretim amacıyla ayrılması ve Yahudi kökenli olması nedeniyle Orta Avrupa kentlerinde sakıncalı addedilmesi yaşantısını zora sokacak durumlar olmuştur. İlk göç ettiği yer olan Almanya'da felsefe, tıp ve bilim dersleri almıştır. Aynı ülkede doktora öğretimi tamamlayarak felsefe alanında da dersler almıştır. Aynı dönemde kendisinden kıdem olarak üstün olan Mannheim ile tanışmış ve bir süre aynı üniversitede çalışmışlardır. Devam eden süreçte dönemin siyasi yapısı gereği Fransa'ya göç etmiştir. Yaşamının geri kalan kısmında Hollanda, Gana, İngiltere gibi değişik ülkelere intikal etmek durumunda kalmıştır. Nihayetinde eserleri ve çalışmaları fark edilerek sosyoloji alanında yıldızı parlayan bir isim olduğu anlaşılmıştır. Elias'ın hem genel sosyoloji hem de bilgi sosyolojisi alanında özgün bir konuma sahip olmasının nedeni sentez odaklı ve bilgi odaklı çözümlemeler yapmış olmasıdır. Özellikle Mannheim'a ve bilgi sosyolojisine eleştiride bulunması, alanın otoriter ismi olan Mannheim ve diğer sosyologlar için kayda değer ve hatırı sayılır bir gelişme olmuştur. Bu çalışma itibarıyla da söz konusu eleştiriler, çözümlemeler ve gelişmeler büyük ölçüde ulusal alanyazının eksikliğini giderecek ve bilgi sosyolojisi alanına önemli bir katkı sunacaktır.

Çalışmanın genel yapısında birinci bölüm bilginin özüne ve neliğine dair genel ve öz çözümlemeyi, ikinci bölüm bilgi sosyolojisinin genel görünümüne dair kısa ve öz bir açıklamayı ve değerlendirmeyi, üçüncü bölüm bilgi sosyolojisinin özdeş şekilde anıldığı isim ve bu çalışmaya da konu olan Karl Mannheim'ın çalışmalarının, düşüncelerinin açılmasını ve değerlendirilmesini, dördüncü ve son bölüm ise çalışmanın esas konusu olan Norbert Elias'ın çalışmalarının, düşüncelerinin ve eleştirilerinin açıklamasını ve değerlendirilmesini içermektedir. Bu çalışma kuramsal ve teorik açıdan öncelikle ulusal alanyazındaki Elias'a dair kısıtlı çalışmaların ve bilgilerin yenilenmesini ve genişlemesini, uluslararası alanyazında Elias'a dair çalışmaların ve bilgilerin ise yeniden değerlendirilmesini amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİLGİ NEDİR?

1.1. Bilginin Özü

Bilgi terimi üzerine düşünülecek olan durum hiç kuşkusuz onun ne olduğu problemidir. Bilgi terimini bir problem haline dönüştüren durum ise yine bir probleminden kaynaklanır: İnsan-Doğa ikiliği. İnsanın, içinde yaşadığı doğa hakkında düşünmeye başlaması ve farkındalığını keşfetmesi insanın doğayı bir problem olarak algılaması ile ortaya çıkmıştır.³ İnsanın içinde yaşadığı doğadaki yaşam koşullarının (barınma, yeme-içme, hayatta kalma) insana sunmuş olduğu olanaklar (bitkiler, akarsular, mağaralar vb.) doğrultusunda nasıl işe yarar hale geleceği insan açısından bir problemdir. Bu olanakların kullanılabilir hale dönüşmesi ve insan için bir kaynak oluşturması insanın doğa ile adeta bir çatışma içine girmesi sonucu meydana gelmiştir. Yaşamda kalmanın yolları ve doğadaki yaşam koşullarının insan için gerekliliği zaman geçtikçe kendini göstermiştir. İnsan topluluklarının bir arada yaşayabilmesini olanaklı hale getiren durum da insan-doğa arasındaki yaşamda kalma koşullarına uyum sağlama sonucunda insan için bir edime dönüşmüştür. Bilginin oluşum süreci bu varsayımdan hareketle ilk olarak bir eylem alışkanlığı ve gündelik pratikler özelliği taşımaktadır.⁴

Eğer ki bilginin ne olduğu sorusuna ve sorununa direkt yanıt bulmak istiyorsak öncelikle bilginin günümüze kadar ki oluşum sürecinde ne olmadığını tespit etmemiz gerekir. “Bilgi Nedir?” sorusunun yanıtı esas olarak “Bilginin Özü Nedir?” sorusunun yanıtını vermeye çalışır.⁵ Olgusal niteliğe sahip bir şeyin tanımı yapılırken ne olduğu sorusunun bulabileceği yanıt(lar) görecelilik barındırır. Bunun yerine tanımı yapılacak şeyin ne olmadığı sorusu daha açık bir tablo gösterir. Örneğin insanın ne olduğunu sorduğumuzda ya da yanıt aradığımızda bulacağımız tanımlamalar kendi içinde niteleme, yorumlama ya da açıklama saklar. İnsanın ne olmadığını sorduğumuzda ise bizi tatmin edebilecek yanıt (lar) a daha çok yaklaşıyoruz.⁶ Eğer ki ne olmadığını yanıtlamak istersek; insanın bir bitki olmadığını, bir hayvan⁷ olmadığını, bir kaya parçası olmadığını ve bir doğaüstü varlık olmadığını rahatlıkla söyleriz. Yaptığımız tasnife göre de insanın ne olduğunu anlar hale geliriz. Aynı şekilde bilginin ne olmadığını sorarsak bulabileceğimiz yanıt(lar) da bizi bilgiyi daha iyi anlar hale getirir.

³ Durkheim, E. (1983). *Pragmatism and Sociology*. United Kingdom: Cambridge University Press.

⁴ Yıldırım, A. (2015). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Konya: Çizgi Kitabevi.

⁵ Cündioğlu, D. (2019). *Hakikat ve Hurâfe*. İstanbul: Kapı Yayınları.

⁶ Durkheim, E. (2018). *Sosyoloji ve Felsefe*. (Çev. Merve Elma). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

⁷ Bu tasnif insanın biyolojik olarak bir evrim sürecinden geçtiği varsayımını kabul ederek yapılmıştır. Ayrıca bkz: Canan, S. (2017). *Değişen Beynim*. İstanbul: Tuti Kitap.

“Bilgi Ne Değildir?” sorusuna bulabileceğimiz yanıt(lar); öğrenilmeyen şey değildir ya da deneyimlenmeyen şey değildir şeklinde olacaktır.⁸ Bu yanıt(lar) ilk bakışta Aristoteles ekolünü ve Empirist geleneği anımsatmaktadır. Doğruluk payı tartışılabilir. Bununla birlikte bilginin mahiyetinin insanda doğuştan gelen bir yeti mi olduğu yoksa insanın doğa ile çatışması sonucu deneyimlerinin birikimi mi olduğu sorunu günümüze kadar ki hem epistemoloji alanında hem de nöroloji alanında tartışılır durmaktadır. Bilginin doğuştan geldiğini savunan Platon ekolü ve Rasyonalistler de insan yaşamının doğumla başlama sürecini ve hayatta kalma gerekliliğini bu doğrultuda açıklamışlardır. Yani insanın hayatta kalma gerekliliğinin ancak doğuştan gelen bilgi sayesinde olduğu varsayımını yaparlar.⁹ Görüldüğü üzere bilginin mahiyetine yönelik iki taraf bulunmaktadır.

Bilgi problemi üzerine yazılan teorilerde ve varsayımlarda bilginin mahiyetini ele alan bazı kavramsallaştırmalar yapılmıştır. Bu kavramsallaştırmalar ‘Veri’, Enformasyon’ ve ‘Bilgi’ olarak sürekli ayrı tutulmakta ve hiyerarşik düzene yerleştirilmektedir.¹⁰ Kavramlara bakıldığında ve modern dilbilimsel açıklamalara dikkat edildiğinde bu kavramlardan ilkinin yani ‘Veri’ kavramının teknolojik ve bilişim bilimleri odaklı olduğu ve bunun yanında matematiksel bir çağrışımda bulunduğu aşikârdır. Bu kavramın asırlardır tartışılan ve insanın ilkel bir problemi olan bilginin öncel hali olduğu varsayımı yetersiz durmaktadır.¹¹ Ayrıca bu kavrama getirilen açıklamalardan hareketle ‘insanın duyularına doğrudan hitap eden şeylerin gerçek formu’ kabulü insan aklının düşünce ve gelişim serüvenini hiçe saymaktadır. Doğadaki var olan şeylerin insan beyninde nasıl yer edinebildiğini insanlığın ilk dönemlerindeki düşünce yapısıyla nasıl açıklayabiliriz? Bunu tespit etmenin ilk yolu zamanda yolculuk yaparak insan aklının insanlığın ilk dönemlerindeki gelişim seviyesine bakmaktır. Dünyanın farklı yerlerindeki mağaraların duvarlarındaki resimler ve çizimler, bizlere insanlığın ilk dönemlerinde sadece görme yetisinden faydalandığına işaret eder.¹² Bir formun insan beyninde yer edinebilmesi insanın o formu tekrar gördüğünde hatırlamasına ve anımsamasına bağlı olduğuna göre insan bilgi olarak neyi aktaracaktır? Gördüğü formu mu yoksa onun ne olduğunu mu?

‘Veri’ kavramının bu noktada bilgiyi özümsemenin ilk aşaması olduğu varsayımına dayanarak insan aklının insanlığın ilk dönemlerinde doğadaki var olan şeylerin gerçek formunu kavrayabilmesi kabulü, bilginin bir işlenme sürecine tabi tutulduğunu öne sürmektedir. Yani

⁸ Aristoteles (2004). *Poetica*. (Çev. Ana Maria Valente). Lizbon: Fundação Calouste Gulbenkian.

⁹ Platon (2014). *Theaetetus*. (Çev. John McDowell). United Kingdom: Oxford University Press.

¹⁰ Zaim, H. (2003). Bilginin Artan Önemi ve Bilgi Yönetimi. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul.

¹¹ Karaçay, T., Karaçay, A. & Karaçay, D. (2016). *Yazılım Mühendisliğine Giriş*. İstanbul: Abaküs Kitap.

¹² Beeden, A. & Kennedy, A. (2016). *History*. New York: DK Publishing.

duyumlanan formların verisi insan beyinde işlenen bilgiye zemin hazırlamaktadır. Bu varsayımın yetersiz olduğu durum insan beyninin insanlığın ilk dönemlerinde nasıl olgun ve erişkin hale gelebildiğinin göstergesinin olmamasıdır. Bilindiği üzere insan topluluklarının bir toplum halini alması ve insan düşüncesinin kolektif zihniyete dönüşmesi uygarlaşmış insan modeli ile mümkün olmuştur.¹³ Veri ve bilgi kavramlarının bir hiyerarşik düzene sokularak işleme ve kavramsallaştırma aşamalarına dönüştürülmesi toplumsallaşma açısından yetersizdir. Bu bakıma ‘Veri’ kavramı insanlığın ilk dönemlerinden itibaren hem toplumsallaşma hem de bireyselleşme açısından ‘bilgi’ kavramıyla aynı işlevi görmektedir. Ayrıca veri kavramının bilişim teknolojileri alanında kullanılması ve ilkel matematik belitlerince öne çıkması ‘bilgi’ kavramını karşılamada yetersiz olduğunu göstermektedir. Aristoteles’in yaklaşımıyla tümeller tikellere içkindir ve tümeller tikellerin toplamından oluşmaz.¹⁴

Bir başka kavramsallaştırma olan ‘Enformasyon’ da ‘Veri’ kavramında olduğu gibi bilgi hakkında bir hiyerarşik düzen içerisinde bilgi ile veri arasındaki işlemde ya da aşamada gösterilmektedir.¹⁵ Anlaşılacağı üzere bu gösterim de bilginin insan aklı ve duyuları için bir hiyerarşik düzen içinde var olabileceği varsayımına dayandırılarak bilgi için öncel koşul niteliği oluşturmaktadır. Bilginin işlenme varsayımı insan duyularından hareketle bir şeyi algılama ile bir şeyin varlığını sorgulama arasında bir ayrımı çağırır. Örneğin bir insan şimşek çaktığını ya da yıldırım düştüğünü gördüğünde ne düşünecektir? İlk gördüğünde gördüklerinin ne olduğunu nasıl bilecek ve nereden bilecektir? Bu sorulara verilecek yanıt(lar); görülen şeylerin daha önce görülmemiş olması dikkate alınarak insan duyularının algılama ve daha sonra hatırlama işlevine göre bir sonraki şimşek çaktığında ve yıldırım düştüğünde gördüklerini hatırlaması ve anımsayarak bir fikre dönüştürmesini sağlamasıdır. Fikre dönüştürme süreci insanın duyularıyla algıladığı bir şeyi özümseyerek (tekrar gördüğünde anımsaması) yargıya varmasıdır.¹⁶ Bilginin, enformasyon aşamasından sonra meydana geldiği varsayımı fikir olarak addedilen şeyin ne olduğu sorununu doğuracaktır. Duyumlanan şeylerin insan beyinde yer edinmesi ve tekrar düşünülmesi bilgi hiyerarşisinin gereksizliğini ve enformasyon kavramsallaştırmasının aslında bilgi ile aynı anlama geldiğini göstermektedir.

Bilgi probleminin çözümüne dair teorilerin ve varsayımların çoğu bilginin oluşum durumunu ele almaktadır. Bilimsel mantığı henüz yanlışlanmamış bir tanımda bilgi; özne (süje) ile nesne (obje) arasındaki duyumsal ilişkinin bir sonucu olarak tarif edilmektedir.¹⁷ Yukarıda

¹³Elias, N. (2004). *Uygarlık Süreci, Cilt 1*. (Çev. Ender Ateşman). İstanbul: İletişim Yayınları.

¹⁴ Aristoteles (2019). *Kategoriler*. (Çev. Yasin Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

¹⁵ Zaim, H. (2003)., a.g.e., s. 20.

¹⁶ Canan, S. (2017). *Değişen Beynim*. İstanbul: Tuti Kitap.

¹⁷ Hartmann, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*. (Çev. Harun Tepe). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

sözü geçtiği üzere, insanın bir şeyi algılaması ile o şeyin varlığını sorgulaması nesne ile özne arasındaki ilişkinin hangi nitelikte olduğunu gösterir. İnsanın herhangi bir nesneyi duyularıyla algılaması o nesne hakkında bir fikre ulaşmasını sağlar. O nesnenin varlığı hakkında sorgulama yapması ise bilgiye ulaşmasını sağlar. İnsanlığın ilk çağlarından bugüne kadar gelen bilgi birikimi aslında neyin bilgi statüsü elde ettiğini ve neyin fikir statüsünde kaldığını tartışmamıza yol açmıştır. Bu tartışma aynı zamanda insanın gündelik ya da pratik bilgisi ile –ki bu bilgiler genellikle alışkanlıklar ve normal zekâ seviyesi gerektiren durumları içerir- düşünümsel ya da teorik bilgisini –bu bilgiler de felsefi bilgi, bilimsel bilgi, mistik bilgi vb.- kastetmektedir.¹⁸

Doğada karşılaşılan şeylerle ilgili insanın varmış olduğu fikir ya da yargı, ilkel insanlık dönemlerinde yaşamda kalma koşulları gereğince anlamlandırılırken ilerleyen dönemlerde bu anlamlandırma dil sayesinde farklı bir duruma taşınmıştır. Dil ile algılanan şeyler (ses, konuşma, söylem vb.) insan beyninde var olan örüntü ve bağlamlarla ilişkilendirilerek anlam bütünlüğü kazanır. İnsan doğada ilk kez karşılaştığı şimşek çakması olayını içinde yaşadığı toplumdaki konuşulan dil sayesinde ekolojik bir olay olarak tanımlamaya başlar. Yani şimşek çakması olayını bilgiye dönüştürür.¹⁹

Bilginin oluşum sürecinde dilin katkı payı oldukça yüksektir. İnsan toplumsal bir varlıktır ve diğer insanlarla canlılık özelliği gereği etkileşimde bulunmak zorundadır. Bu durumun dışarıdan görünümü hem fiziksel hem de zihinsel olarak gerçekleşir. Dilin ve beynin eşzamanlı gelişimi insan bilgisinin de gelişimini sağlar. Şöyle ki, insan beyni tekdüze ya da sürekli aynı bir tepkiye maruz kaldığı takdirde gelişim ve öğrenme gerçekleşmez. Devamında beyin işlevsel açıdan üretmez hale gelir. Toplum yaşamında konuşulan dile bağlı olarak beynin gelişim göstermemesi sıradanlığı işlev haline getirdiğinden kaynaklanır. Eğer ki bir toplumda gelişkin ve erişkin insanlar çoğunlukta ise hem konuşulan dilin zenginliği hem de var olan bilgi birikiminin büyüklüğü göze çarpmaktadır. Bu durum ayrıca uygarlaşmış ya da medeni hale ulaşmış toplum tiplerini de ifade etmektedir.²⁰

Bilginin ne olduğuna dair yapılmaya çalışılan tanımlamalar ve tarifler bilginin var olduğu uzam ve toplum açısından, işlem görünümünü kaplam boyutuna taşıyabilmek amacıyla evrensel bir dile büründürülerek yapılmaktadır.²¹ Bilginin özsel tanımlaması Antik Yunan

¹⁸ Aristoteles (2019). *Kategoriler*. (Çev. Yasin Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

¹⁹ Canan, S. (2019). Açık Beyin. “Bilgi İnsanın Değerini Değiştirir Mi?”. Erişim Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=DcNZ4tgU5oE>

²⁰ Eğribel, İ.E. & Özcan, M.U. (2016).(Ed.). *Bilgi Sosyolojisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.

²¹ İşlem; bir kavramın kendinde barındırdığı özellikleri ifade eder. Kaplam; bir kavramın işlemlerini ifade eder. Kaplam ile işlem arasında ters yönlü bir ilişki vardır. Kaplam büyürken işlem küçülür. Yani bir kavramın kaplam sınırı genişledikçe işlem değeri küçülür. Bkz. Porphyrios (1993). *Isagoge*. (Çev. Betül Çotuksöken). İstanbul: Remzi Kitabevi.

kaynaklarına göre; “deneyimlenmiş, tecrübe edilmiş, anlaşılmış, bilimsel olan ve bilgeliğe işaret eden şey, *episteme*” biçiminde ‘*doksa*’nın karşıtı olarak yapılmaktadır. Buradaki doksa durumu farklı biçimlerde anlatılmaktadır. Bu farklılıklar ‘kanı’, ‘yargı’, ‘güdü’ ve ‘hayal’ terimlerinden ibarettir.²² Bu terimleri ‘doksa’ın kapsamı varsayımıyla incelersek yukarıda sözü edildiği üzere fikir-bilgi ayrımı olduğu gerçeğini görebiliriz.

Kanı, insanlığın yazılı kültüre sahip olmadığı zamanlardan başlayarak tarif edildiği haliyle sözlü iletişim bağlamındaki inanç ve kabullerdir, duyuma dayalıdır. Yargı²³, insanın doğada ve kendi çevresinde algıladığı nesne ve tepkileri bir fikre dönüştürmesidir. Güdü, insanın temel fizyolojik ve biyolojik yaşam gerekliliğini öne çıkaran ve insanın duygulanımını temellendiren özelliktir. Hayal ise, insanın doğada ve kendi çevresinde gördüğü nesne ve tepkilere dayanarak zihnin sınırları doğrultusunda gelecek odaklı olaylar ve sahneler resmetmesidir. Bu tanımlamalara bakarak ‘doksa’ın içlemlerinin ‘episteme’ kavramıyla ilgili olmadığını ve bilimsel niteliklerden ziyade eleştiri kabul etmeyen ve insanın eylemsel yönünü göstermeye çalışan bir amaca ait olduğunu anlayabiliriz. Bu eylemsel ya da pratik yön insanın fikir bütünlüğünü temsil etmektedir.²⁴

Bilginin ilk metin/yazı açılımını Antik Çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles yapmıştır. Platon’un bilgi kavramına bakışı ile Aristoteles’in aynı kavrama bakışı ‘bilginin özü’ çerçevesinde farklı olup güncel epistemoloji tartışmalarına da dayanak sağlayan Rasyonalist ve Empirist geleneği ortaya çıkarmıştır. Bu iki bakış açısı ya da yaklaşımı bilginin mahiyetine dair varsayımları ve tezleri öne çıkarmaktadır.²⁵

Bilginin özüne dair açıklamaların gelenek oluşturunca ilk örneğini Platon vermiştir. Yazılı eserlerinden Theaetetos’ta bilginin özüne dair üç koşul üzerinden açıklık getirmeye çalışmıştır. Adı geçen eserde bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde tanımlar. Bu tanıma bakıldığında gerekçelendirme (1), doğrulama (2) ve inanma (3) edimlerini bilginin özü dolayımında varsaydığını anlayabiliriz. Epistemolojinin bilgiyi bir inceleme olgusu olarak ele alması aynı zamanda ontolojiye de kulak verdiğini göstermektedir. Platon’un bu tanımlaması bilginin mahiyetine dair bir başka açıklama yapmasını da gerekli kılmıştır: Bilginin bileşenleri. Platon bilgiyi açıklarken üç koşul haricinde bir bileşkeden de bahseder. Bu bileşke bilginin kendisi hakkındaki var olan bileşenleri içerir. Söz konusu bileşenler bilginin öznesi olarak bilen zihin (i), bilginin konusu (ii), bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin ürünü (iii).

²² Peters, F.E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (Çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

²³ Bu tasnif hukuki hüküm ve karar anlamına da gelmektedir.

²⁴ ²⁴ Peters, F.E. (2004), a.g.e., s. 74.

²⁵ Cevizci, A. (2018). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.

Bileşkenin göreceli anlaşılmasıyla da epistemoloji geleneğinde farklı tanımlamalar ve açıklamalar yapılmıştır.²⁶

Platon'un bilgi tanımlaması kendi içinde birtakım kabulleri öne çıkarmaktadır. Yukarıda sözü geçtiği üzere bilginin doğuştan gelen bir olgu olduğu kabulü bilgiyi tanımlamada gerekçelendirmeyi, doğrulamayı ve inanmayı bilginin koşulları olarak varsaymasını göstermektedir. Buradaki sorun daha sonra empirist gelenek tarafından eleştirilecek olan gerekçelendirmenin, doğruluğun ve inancın ne olduğu sorunudur. İnsan doğduğu andan itibaren bu yetileri nasıl ve nereden bilebilecek ya da kullanabilecektir? Platon bu tanımlamasının zemininin güçlü olması için *doksa* ile *episteme* arasında bir süreç inşa eder. Yani insanın algılarının ve duyularının ilk ortaya çıkardığı fikir ile algıladığı ve duyumladığı şeyi sorgulaması sonucu ortaya çıkardığı bilgi ayrımını yapmaktadır. Bu ayırmadan yukarıda sözü geçtiği üzere farklı anlamlandırmalar ve açıklamalar yapılarak bilginin mahiyetine dair yaklaşımlar ortaya atılmıştır.²⁷

Platon'a göre insan bilgisinin doğuştan var olduğu varsayımı, Platon'un önemli bir tarifi olan İdealar Dünyası'na dayanır. Platon, insanın mutlak (kesin) bilgiye ulaşabilmesini mümkün görür. Mutlak bilgi olarak hedeflediği durum hakikatin kendisidir. Hakikat kapısının Matematik sayesinde açılacağını, Matematik bilgisinin mutlak bilgiye aracılık edebileceğini dile getirmiştir. Nitekim kurmuş olduğu Academia'nın giriş kapısına 'Geometri bilmeyen giremez' uyarısını asmıştır.²⁸

Platon'un matematiğe önem vermesinin en açık nedenini, matematiğin uzamsal ve toplumsal bir sınıra tabi olmaması olarak anlayabiliriz. Ona göre matematik görecelilikten uzaktır. Bu nedenle kesin bilgiye daha çok yaklaşılmasını sağlayacaktır. Platon bu nitelemeden sonra hakikate ulaşabilme sürecinde cehalet (*agnoia*), sanı (*doksa*) ve bilgi (*episteme*) olarak üç farklı saptama yapmıştır. Cehaletin ve bilgisizliğin karşılığı yokluk; sanının karşılığı hem varlık hem yokluk; bilginin karşılığı ise İdealar'dır. Platon İdealar Dünyası'nın şemasını betimlerken mevcut doğadaki formların ya da algılanan şeylerin varlığının idrakine varılmadan İdealar'a varılamayacağını dile getirir. Yani 'varlığa ulaşmadan hakikate ulaşamayacağını' vurgular. Burada hakikat olarak bahsettiği durum İdealar Dünyası'nın kendisidir. Platon'a göre var olan şeylerin hepsi ve algılanan nesnelerin görünen formu aslında İdealar Dünyası'nda bulunan özsel gerçekliğin bir yansımasıdır. Bu tezinden hareketle Platon, İdealar olmadan bilgiye sahip

²⁶ Cevizci, A. (2015). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.

²⁷ Buradaki aktarımda fikir-bilgi ayrımının ve fikirden bilgiye geçiş sürecinin tarihi, Veri, Enformasyon, Bilgi hiyerarşisine temel teşkil etmemektedir. Ayrıca bkz. Cevizci, (2018), a.g.e., s. 16.

²⁸ Cevizci, (2018), a.g.e., s. 88.

olmanın da mümkün olamayacağını ifade etmektedir.²⁹ Dolayısıyla Platon'un bilgiye erişim ve kullanım tezi, bilginin doğuştan geldiği varsayımına dayanarak Rasyonalizm olarak adlandırılacak olan geleneği başlatır.

Aristoteles'in bilgi problemine yaklaşımı ve çözümlemesi hocası Platon'dan farklılık arz etmektedir. Platon insan bilgisinin doğuştan geldiği ve aslında İdealar Dünyası'nda verili olduğu tezini savunmaktadır. Aristoteles bunun aksine bilginin doğuştan gelemeyeceğini ve insanın bilgi edinimini deneyim, öğrenme ve algılama yetileri sayesinde kazanabileceğini söylemiştir. Bunun yanında her şeyin kanıtlanabilir olduğu kabulüne karşı çıkmıştır. Aristoteles'in Platon ile aynı çizgide gittiği durum tikellerin birer bilgi olarak kabul edilemeyeceği durumudur.³⁰ Aristoteles, insanın bilgiye erişimini bu dünyadan ötede bir İdea varlığına gerek duymayarak ve var olan bütün şeylerin özünü yalnızca bu dünyada algılayarak akıl yürüttüğünü öne sürerek açıklamıştır. İnsanın içinde yaşadığı doğada ve çevrede algıladığı tepkilerin –ses, ışık, koku, tat- ilk olarak insan için bir algı hali olduğunu tarif etmiştir. Aristoteles'e göre algılanan şeylerin ve nesnelerin varlık hali madde ve form olarak iki şekilde biçimlenir. Madde, algılanan şeyin özü olurken form algılanan o şeyin algılandığı halini resmeder. Bu noktada duyumlanan şeylerin ve nesnelerin insan için bir algılama farklılığı meselesi olduğu tezini ortaya atar. Şöyle ki, beyaz renk 'görme' duyusuna hitap ederken; kaplan kükremesi 'işitme' duyusuna hitap etmektedir. Nitekim kaplan kükremesinin rengi, beyaz rengin ise kükremesi (ses) yoktur.³¹

Gerçek bilginin kanıtlanabilir ve bir nedene bağlılığını savunan Aristoteles, algılama durumunu duyum ve akıl yürütme süreci içinde ele almıştır. İnsan duyularının algıladığı formlara karşı geliştirdiği fikir tikeli, o formun yapısına dair akıl yürütmeye ve sorgulamaya başladığı anda bilgi tümeline dönüşür. Aristoteles bu durumu nedensellik çıkarımına dayandırmaktadır. Gerçek bilginin 'öz'ler arasındaki bağlantıya ilişkin bir bilgi olduğunu ve nedenlerin tikellerinden meydana geldiğini söyler. Gerçek bilgiye onun nedeni anlaşıldığı zaman ulaşılabilir. Ayrıca bir şeyin nedenini anlamak ise onun ilk nüvelerinden itibaren kanıtlanmasını içerir. Aristoteles bu kanıtlamanın bilginin mahiyetine dair açıklamalara ek olarak bilginin kanıtlayıcılığını öne çıkaracağını düşünür.³²

Nedensellik olgusunu akıl yürütmenin ya da bilgiye ulaşmanın öncel koşulu olarak formları duyuşsal algılama süreciyle açıklayan Aristoteles, insan bilgisinin doğuştan gelebilen

²⁹ Cevizci, (2018), a.g.e., s. 90.

³⁰ Yukarıda sözü geçtiği üzere 'Veri' ya da 'Data' tek başına bilgi ifade etmek için yetersizdir. Ayrıca bkz. Cevizci, (2018), a.g.e., s. 94.

³¹ Cevizci, (2018), a.g.e., s. 96.

³² Aristoteles (2019). *Kategoriler*. (Çev. Yasin Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

bilgiler olduğu yönündeki teze karşı çıkmıştır. Bilindiği üzere bu tez hocası Platon tarafından iddia edilmiş ve bir İdealar Dünyası tasvir edilerek dünyadaki var olan şeylerin gerçekte öte dünyada bir öze ait olduğu varsayımı yapılmıştır. Bu noktada insan bilgisinin, duyumlanan şeyler hakkında fikir tikelinden akıl yürütülerek bilgi tümeline geçişini anlayabiliriz. Sormuş olduğumuz ‘Bilgi Ne Değildir?’ sorusuna bulabileceğimiz yanıt (lar), bu anlayıştan hareketle ‘duyumlanmayan ya da deneyimlenmeyen şey değildir’ şeklinde olacaktır. O halde ‘Bilgi Nedir?’ sorusunun da cevabı kurmuş olduğumuz bağlantı aracılığıyla ‘duyumlanan ve deneyimlenen şeyin zihinsel kavranışı’ biçiminde olacaktır. Bu zihinsel kavrayışın özünde hem algılama hem de sorgulama bulunmaktadır.

1.2. Bilginin Türleri

Bilginin insan yaşamındaki varlığı, insanın doğa karşısında yaşamda kalma gerekliliği ve yaşamının anlamı için önemli hale gelerek bir gereksinime dönüşmüştür. İnsan yaşamının öncel koşulları olan barınma, yeme-içme ve savunma unsurları, insanın duyularıyla algıladığı şeyleri kalıcı hale getirerek bilgiye dönüştürmesini zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluğun içinde insanın yaşam için doğal eğilimi ve pek tabi zihinsel merakı vardır. İnsan, yaşamında meydana gelen olayları ve olguları özümseme durumundan farklı olarak nedensel sorgulama durumuna geçerek de yaşam içinde gelişen ‘hayret’ duygusunu pekiştirerek kullanmıştır. Hayret duygusu bilindiği üzere şaşırma ve merak etme durumlarına haizdir. İnsanın yaşadığı hayat ve doğa hakkında birtakım yeterlilikleri geride bırakarak hayrete düşmesi, insanın sahip olduğu kanı ve bilgilerin çözülmesini doğurmuştur.

Bilginin özüne dair yapılan çözümlemelerde bahsedildiği üzere bilginin ne’liği ve kapsamı onu birtakım analize tabi tutma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu gelinen noktada bilginin ne’liğini yukarıda sözü geçtiği üzere genel hatlarıyla betimleyebiliriz. Bir sonraki aşama bilginin kapsamı dolayımında ayrıştığı ya da çözümlendiği türevleri olacaktır. Aşamadan kastedilen durum bilginin türlerine işaret etmektedir. Bilgiyi tanımlarken başvuru kaynakların, bilgiyi türevlerine göre de analiz ettiği görülmektedir. Bu kaynakların yazılı metinlere yansıyan bütünlüğünü yukarıda da zikredilen isimler olan Platon ve Aristoteles oluşturmaktadır. Bilginin türlerine dair yapılan çözümlemelerin öne çıkan örneklerini bu iki önemli isim vermektedir. Bilgi türlerine yönelik açıklamaların Antik Yunan’da yazılı eserler ile tartışılmaya başlanması bu konuya örnek teşkil edecek ilk varsayımları göstermektedir.

Pre-Sokratik dönem düşünürlerinden Ksenophanes bilginin mahiyetini fikirler (*dokos*) ve bilgiler (*oide*) olarak iki kısımda açıklamıştır. Ksenophanes’in yaşamış olduğu dönemde Yunan medeniyetinin konuşmuş olduğu dilin kavramları ‘görme’ ve ‘tanıma’ yetilerine bir

şeyin görünüşünün algılanması ile o şeyin kendisinin tanınması şeklinde anlam kazandırmıştır. Tanıma yetisinin; dönemin ilahi inançlarına atıfta bulunularak Tanrısal yetenek düzeyi görülmesini ve bir insanın bir şeyi tanıyabilmesinin o şey hakkında Tanrı bilgisine sahip olduğu anlamına gelmesini gösterdiği kabul edilmiştir. Burada Tanrı bilgisi aynı zamanda gerçek/kesin bilgi anlamını taşımaktadır. Ksenophanes içinde yaşamış olduğu toplumsal kabulden hareketle bilginin türlerini görünen ile tanınan arasında ayırım yaparak yorumlamıştır.³³

Ksenophanes'a göre hakkında açık bir tartışma yapılamayacak şeyler ve kesin doğrulukta bilgilere ulaşılamayacak konular Tanrılar tarafından sınırlandırılmıştır. Bunun nedeni bu şeylerin ve konuların kesin bir varlığa tekabül etmediğidir. Bundan dolayıdır ki Ksenophanes tanıma yetisinin bir Tanrısal görüş olduğu varsayımını öne sürmüştür. *Dokos* ile anlatmak istediği durum; insanın görme yetisinden beslenerek birtakım inançlara, tahminlere, imgelere ve fikirlere haiz olmasıdır. Görüldüğü gibi Ksenophanes 'dokos' kavramının içeriğine doğadaki görünüşlerden hareketle kanıksama, sanma, inanma ve fikir oluşturma durumlarını yerleştirmiştir. Buna karşın gerçek/kesin bilginin uzun araştırmalar, sorgulamalar ve çalışmalar sonucu elde edileceğini düşünmüştür.³⁴

Ksenophanes'un yorumlamasına göre *Dokos* doğrudan tanınmayan şeyler hakkında ileri sürülen fikirlerdir; *Oide* ise, doğrudan görerek elde edilen bilgilerdir. Buradaki doğrudanlık koşulu çabalamak ve tartışmak edimlerini ifade eder. Ksenophanes'in temellendirmesinde *dokos*ların bilgi ölçüsünü şu şekilde gösterebiliriz:

- Kesin bilginin ölçütü gerçeğin doğrudan tanınmasıdır.
- *Dokos*lar, gerçeğin doğrudan tanınmasının bilgisi değildir.
- O halde *dokos*lar gerçeğin kesin bilgisi değildir.

Bu akıl yürütmede görüldüğü üzere Ksenophanes, *dokos*ların bilgi olmadığını değil, gerçeğin kesin bilgisi olmadığını ileri sürmüştür. Ksenophanes *Oide* öğretisinin temelini her ne kadar Tanrı bilgisi olarak inşa etmiş olsa da bu akıl yürütmeden gösterdiği sonuç; insan bilgisinin türevinin *Oide* ie *Dokos* arasındaki geçiş aşamasında olgunluğa ulaştığıdır. Bu ulaşılan bilginin *Dokos*'un içeriğinde yer alan ve *Oide*'ye geçiş evresi olarak nitelenen fikir oluşturma durumu olduğu görülmüştür. Bu durum esasında önceki evrelerin (kanıksama, sanma, inanma) sentezini yansıtarak insan zihninde yer edinmiştir. Ksenophanes'a göre en büyük erdem ve en büyük amaç hakikati arayarak açık bir kavrayışa ulaşmaya çalışmaktır.³⁵

³³ Çakmak, C. (2018). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayınları.

³⁴ Çakmak, C. (2018), a.g.e., s. 62.

³⁵ Çakmak, C. (2018), a.g.e., s. 63.

Bilgiye dair akıl yürütme örneklerinin ilk çıktılarını Antik Yunan'da görebiliriz. Pre-Sokratik dönemde göze çarpan durumlardan öne çıkanı Ksenophanes gibi birçok düşünürün bilgi konusunda zihinsel faaliyetlere dikkat çekiyor olmasıdır. Nitekim günlük olguların zaman içinde sorgulanabilir oluşu zihin-beden ikileminin çözümlenmesine yol açmıştır. Beden ile gerçekleştirilen olgular ile zihin sayesinde gerçekleştirilen olgular ayrımı görülür hale gelmiştir. İnsanın sahip olduğu varoluş yetileri söz konusu ikilemin bütününden ibarettir. Bu yetiler insanın yapabildiği eylem ve söylem olgularını içermektedir. Eylem olgusunun içeriğini hareket etme, konuşma ve durma oluşturur. Söylem olgusunun içeriğini ise düşünme ve akıl yürütme oluşturur. İnsanın, doğduğu ilk anda yapabildiği şey eylemdir. Zamanla içinde bulunduğu aile, grup ya da toplumun karakteristik özelliklerini –dil, davranış, yani eylemler- öğrenir. Daha sonra zihinsel yetkinliğinin kabul edilebilir düzeye gelmesiyle düşünmeye başlar.³⁶ Bu süreç içinde yapabildiği zihinsel faaliyetlerin genel yapısı hayal etme ve tasarlamadan müteşekkildir. İlk insan topluluklarından beri alışılacak olan şey insanın hayatta kalabilme gereksinimlerini yerine getirmesi ve devamlılığını sağlamasıdır. Bu devamlılık toplum yapısına göre farklılık göstermiştir.³⁷

İnsanın gelişim gösterip gruplaşması, yapı oluşturmaları ve toplumsallaşması günlük yaşantıdaki devamlılıkların mevcut yaşamı ileriye taşımalarını sağlamıştır. Yazılı kaynakların bizlere referans gösterdiği üzere Antik Yunan ve daha öncesinde söylem olgusunun (düşünme ve akıl yürütme) eylem olgusundan (hareket etme, durma ve konuşma) ziyade sadece zekâ³⁸ yoluyla gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.³⁹ Bilindiği anlamda akıl yürütme ve düşünme edimleri –aynı zamanda sorgulama, eleştirme, merak etme, yorumlama- bireysel çabalama sonucu ortaya çıkabilmiştir. Buradan hareketle insanların günlük yaşantılarında sergiledikleri davranış kalıpları, alışkanlıklar ve karşılaşılan problemleri çözmeye yönelik girişimler pratik aklın yani zekânın ortaya çıkardığı şeyler olarak adlandırılabilir. İlk bakıldığında bu açıklamada akıl-zekâ ayrımı yanlışlanabilir dursa da hem Antik Yunan filozofları, hem Sokratik dönem filozofları hem de modern psikolojik çalışmalar zekâ ile akıl arasında bir fark olduğunu ve bunun yanında zekâ ölçümünün mümkün olduğunu, akıl ölçümünün ise yöntemsel olarak bilinmeyeceğini dile getirmişlerdir.⁴⁰

³⁶ Yıldırım, A. (2015)., a.g.e., s. 53.

³⁷ Beeden, A. & Kennedy, A. (2016)., a.g.e., s. 18.

³⁸ Burada 'zekâ' kavramı pratik akla ve gündelik davranış kalıplarına karşılık olarak kullanılmıştır. Ayrıca bkz. Yıldırım, A. (2015)., a.g.e., s. 133.

³⁹ Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayın.

⁴⁰ Çelik, S. (2010). *Bilgi Felsefesi/İlkçağ'dan Yeniçağ'a*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Bilginin türleri olarak açılan konuların İlkçağ'dan günümüze kadar esasında söylem olgusunun hayata geçirilişi ile eylem olgusunun hayata geçirilişini yansıttığı görülmektedir. Daha doğrusu pratik bilgi ile teorik bilginin ontolojik farklılığı bilinmektedir. Yine Antik Yunan'dan örnek vermek gerekirse; *Technē*⁴¹ kavramı dönemin dil bütünlüğü içinde 'beceri, içgüdüsel kabiliyet ve bir ustalık hali kazandıran durum' olarak tarif edilmiştir. Kavramın çağrışımları dikkate alındığında eylem olgusuna işaret ettiği anlaşılabacaktır. Dolayısıyla pratik aklın kullanımında olan gündelik bilgiler ve zekâ yoluyla hayata geçirilen şeyler olduğu açıktır. Ksenophanes'ten hareketle yukarıda sözü geçen bu pratik bilgilerin aslında birer *Dokos* niteliği taşıdığı ve kabul görmüş fikirler olduğu da açıktır.⁴²

Technē kavramının günümüzdeki 'Teknoloji' kavramına temel teşkil ettiğini ve insanın hayatını doğada karşılaşılan problemlere karşı kolaylaştırdığını anlayabiliriz. İnsanlığın ilk dönemlerinden günümüze kadar geçen sürede hayatta kalma koşulları değişiklik gösterse de temelde aynı tezi savunduğumuz aşikârdır. Teknoloji insan hayatında bilimden ve felsefeden önce gelmektedir. Bunun nedenini söylem olgusunun düşünürler tarafından felsefe ve bilimle özdeş tutulması olarak söyleyebiliriz.

İnsanın hayatta kalabilmek için başvurduğu seçenekler hiç kuşkusuz barınma, sığınma ve yeme-içmedir. Bu durumların içinde yaşanan doğada karşılık bulabilmesi insanın zekâsını kullanmasını ve birtakım deneyimleri içselleştirmesini gerekli kılmıştır. Barınmak için ev yapmak ya da tasarlamak; sığınmak için koruyucu alet yapmak ya da tasarlamak; yeme-içme için avlanmak, ekip biçmek ya da tasarlamak sahip olunan eylemsel yetilerin kullanımı ile olmuştur. Bu kullanım beraberinde zekânın işlevini yerine getirmesini sağlamıştır. İnsan zihni pratik bilgisi sayesinde hayatta kalmayı başarmış, zihinsel tasarımları ile pratik bilgisinin görünümünü değiştirmiş ve doğa karşısında kontrol gücünü eline geçirmeye başlamıştır. Bunun resmettiği tablo; pratik bilginin (*Dokos*-fikir) zekâ ile hayata geçirilerek teknik biçime büründüğüdür.⁴³ Yinelemek gerekirse teknoloji-teknik-pratik bilgi özdeş olup insan hayatına bilimden ve felsefeden önce girmiştir.

Technē kavramı sözlük anlamı ve dönemsel dil yapısı bütünlüğünde beceri ve tasarım edimlerinde de karşılık bulmuştur. İlham alma ya da bir diğer deyişle icat etme durumları tasarım edimiyle birlikte 'zanaatkâr' ve 'sanat' kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Zanaatkârlık *Technē* kavramı dolayımında sürekli iş ve de meslek yapısı halini almıştır. Toplumsal yapı içinde modern zamanlarda iş bölümü olarak adlandırılacak olan durum ilkçağlardan modern

⁴¹ Peters, F.E. (2004), a.g.e., s. 366.

⁴² Çakmak, C. (2018), a.g.e., s. 63.

⁴³ Dürüşken, Ç. (2014), a.g.e., s. 37.

zamana kadar teknolojik karakter niteliği taşımıştır. Söz konusu kavramın sanatsal görünümü özerk halde benzersiz olan ve manevi değer anlamı taşıyan bir karakter niteliği kazanmasıyla olmuştur.⁴⁴

Antik Yunan'da pratik bilginin toplumsallaşması ve teknolojik gelişmelerin yaşanması var olan mitolojik öğretileri geri plana itmiştir. Özellikle teknolojik gelişmelerin birer tanrı lütfu olduğu; *Technē* kavramının, yaratıcı tanrı Zeus'un ilk eşi olan Mêtis'in karakter özelliği olarak kurnaz, kıvrak zekâlı ve hilekâr anlamına da işaret ettiği kabul edilmiştir.⁴⁵ Bunun yanı sıra Yunan toplumunda pratik bilgiler alanında yaşanan gelişmeler geniş kapsamlı etki yaratmış bir olgudur: MÖ VI. yüzyıldan itibaren teknolojinin bir kısmı, kendi bilgi dağarcıklarına daha çok değer kazandırmak isteyen mimar, heykeltıraş ve askeri stratejistlerinin inceleme konusu haline gelmiştir.⁴⁶ Ayrıca zanaat olgusuyla da anılır hale gelen teknoloji, Solon'un zanaatkârların çalışmalarını koruma altına alıp zanaat geleneklerinin devamlılığını temin etmek amacıyla Atinalıların çocuklarından en azından birine bir zanaat öğretmeye zorlayan bir yasa çıkartmasını gerektirmiştir.⁴⁷

Yunan dünyasında pratik bilgiler ikili bir yol izlemiştir. Bir yanda doğada var olan malzemenin dönüştürülmesiyle özdeşleştirilen, atölyelerde kapalı kalmaya mahkûm ve kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılan teknoloji vardır.⁴⁸ Teknolojinin işlemlerini, aşamalarını, bilgilerini anlatabilecek bir bilim dalı henüz yoktur. Diğer yanda mimarların, mekanik uzmanlarının, mobilya ve tekne inşa edenlerin alanı olan inşaatla özdeşleştirilen teknoloji vardır; bu mesleklerden olanlar, kuşaktan kuşağa yüzyıllarca aktarılan deneyimleri uygulayarak MÖ VIII. ile V. yüzyıllar arasında, sayıların ve ölçülerin hassasiyetine dayanan işlemleri temel alan ve modern zamanda mühendislik olarak tanımlanan teknik bir sistem yaratmışlardır.⁴⁹

İnsanlık tarihinde önemli bir yere sahip olan savaşlar ve çatışmalar gelişen teknolojik malzemelerle değişik bir görünüm elde etmiştir. Savaşların tarihsel ve sosyolojik görünümüne bakıldığında hem Milattan Önce hem de Milattan Sonra birçok araç ve gerecin (mancınık, top, mızrak, ok, kılıç, tüfek, tabanca, füze, tank vb.) kullanılmasıyla insanın beden gücü yerine teknolojinin geçtiğini anlayabiliriz. Bu durum savaş sosyolojisinin matematiksel planlamadan pratik planlamaya ya da başka deyişle teknolojik planlamaya evrildiğini göstermektedir.⁵⁰

⁴⁴ Dürüşken, Ç. (2014)., a.g.e., s. 40.

⁴⁵ Eco, U. (2017).(Ed). *Antik Yunan*. (Çev. Leyla Tonguç Basmacı). İstanbul: Alfa Yayın.

⁴⁶ Eco, U. (2017)., a.g.e., s. 1113.

⁴⁷ Eco, U. (2017)., a.g.e., s. 1114.

⁴⁸ Eco, U. (2017)., a.g.e., s. 1118.

⁴⁹ Eco, U. (2017)., a.g.e., s. 1118.

⁵⁰ Caforio, G. (2017). *Askeri Sosyoloji*. (Çev. Zafer Uzun & Hakan Bayramlık). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Modern çağın öne çıkan olgularından biri olan bilgi gücü, askeri strateji alanında olduğu gibi hayatın diğer pek çok alanında da kendini göstermektedir. Bilgi gücü bu çalışmada bahsedilen ‘bilgi’, ‘episteme’ ve ‘knowledge’ kavramlarına denk gelen bir durum değildir. Aksine, Mêtis gibi pratik bilgiye ve zekâyâ atıfta bulunmaktadır. Günümüz yaşantısında teknolojik gelişmelerin temel kaynağı olarak pratik bilginin (zekâ) daha öncü olduğunu söyleyebiliriz. Kastedilen pratik bilginin zanaatkârlık kaplamında mühendislik ve mimarlık içlemlerini; sanat kaplamında resim, heykeltıraşlık, müzik ve tiyatro içlemlerini işaret ettiğini anlayabiliriz. Buradaki temel ayrım *Technê* kavramının bilgi felsefesi açısından bilgi türleri tartışmalarında yerinin tespit edilmesini sağlamaktadır. Nitekim teknolojiye dair yapılan bir yorumda “*Teknoloji, Tanrı’nın insana hayat hediyesinden sonra en büyük hediyesidir. O, medeniyetlerin, sanatın ve bilimin annesidir.*”⁵¹ ifadeleri yer almaktadır.

Bilgi türleri açılımını alanın önde gelen isimlerinden Platon ve Aristoteles özelinde de ele almak faydalı olacaktır.

1.2.1. Platon’da bilgi türleri

Bilginin mahiyetini kendisinden önceki düşünörlere göre sorgulayıcı ve detaylı şekilde ele alan Platon, öne sürmüş olduğu ontolojik çözümlemelerini İdealar Dünyası adını verdiği öte dünyaya atfetmektedir. Bununla birlikte bilgi üzerine yapmış olduğu çözümlemelerin ontolojik izler taşıdığı aşikâr durmaktadır. *Menôn* diyalogunda hocası Sokrates’in bir köle çoban ile kurmuş olduğu diyalog –ki bu durum Diyaloji unvanı almıştır- yöntemi ile çobanın daha önce hiç görmediğı ve bilmediğı birtakım çizgileri ve problemleri Sokrates’in onunla kurduğu diyalog sayesinde bir geometrik anlama yorduşu anlatısı vardır. Sokrates'in bir köleye geometri problemi çözdürmeye çalışmasının altındaki sır, her insanın ruhunda bu dünyaya gelmeden önce her şeyin bilgisinin olduğudur. Doğru yöntemle yaklaşıldığında, ruhtaki bu gizli bilgiler insanın zihnine akmaya başlayacaktır. Çünkü Sokrates için öğrenmek, aslında sadece hatırlamaktan (anamnêsis) ibarettir.⁵²

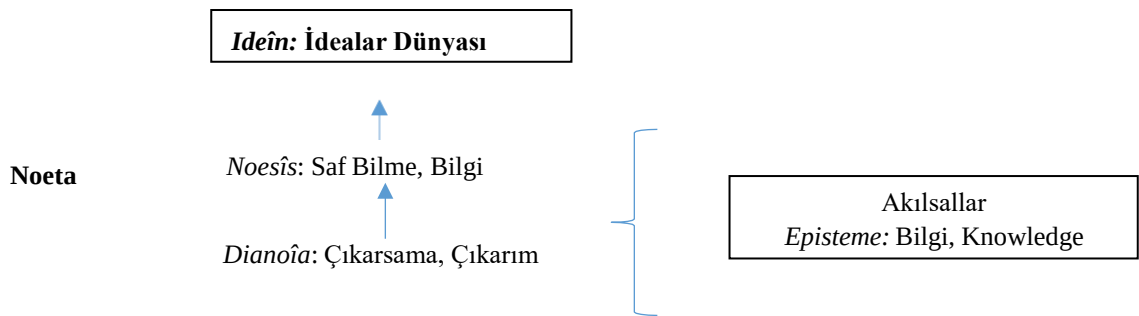
Platon’un bilgi ve varlık öğretisinin yapı taşları *Menôn* diyalogunda göze çarpmaktadır. Diğer diyaloglarında olduğu gibi *Menôn* diyalogu da ontolojik ve epistemolojik yaklaşımının çizgilerini belirtmektedir. Burada üç duruma gönderme yapmaktadır. Birincisi, ruhun, daha doğrusu akılsal ruhun ölümsüzlüğü ve tanrısallığı; ikincisi, O’nun (ruhun) bilgisinin nesnelerinin duyularımızla algıladığımız şeylerden ayrı olarak ancak akılla anlaşılabilir gerçek

⁵¹ Dyson, F. (1997). *Technology and Social Justice*. New York: Carnegie Council On Ethics And International Affairs.

⁵² Dürüşken, Ç. (2014)., a.g.e., s. 155.

varlıklar olan İdealar olduğu veya İdealar Dünyası'nın var olduğu, üçüncüsü ise bilginin özü itibariyle ruhta veya akılda saklı bulunan şeylerin bir hatırlanması (anamnêsis) olduğudur.⁵³ Platon, hocası Sokrates'in öğretisine benzer olarak 'Bilgi'nin Oluşu' problemine çözümleme getirmiştir. Bu çözümlemeye göre bir insan bildiği bir şeyi merak etmez, bilmediği bir şeyi ise neyi merak edeceğini bilmediği için merak etmez. Sonuç olarak aslında zihninde verili olan kısmi bilgileri mevcut nesneler dünyasındaki görüngülere göre anımsar ve hatırlar. Bilgi; bilinen ama bilincinde olunmayan bir bilginin hatırlanmasıdır. Bu durum Platon'a göre insan aklının *episteme* evresine yolculuğudur. Nihai düzeyde insan aklı *doksa* evresinden *episteme* evresine çıkabilecektir.⁵⁴ *Phaidon* diyalogunda Platon, "Tüm insanlar sorgulandıkları hakikati kendiliklerinden bulurlar. Ama kendilerinde hata yapmayan, bilimsel bir akıl olmasaydı bunu yapamazlardı. (73 b)"⁵⁵ vurgusu yaparak Sokrates öğretisini yinelemiş ve hakikat bilgisinin insan aklının ulaşabileceği *episteme* evresinde elde edilebileceğini söylemiştir.

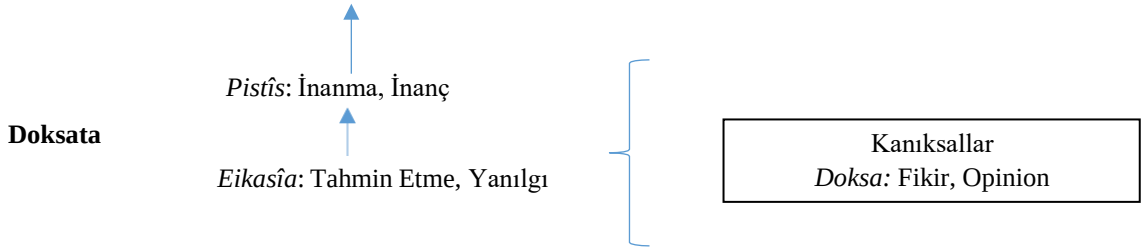
Platon, bilginin kapsamını açılırken *doksa* ile *episteme* ayrımına dikkat çekerek, bu dünyada var olan şeylerin formu ile İdealar Dünyası'nda var olan gerçekliklerin bilgisi arasında bir geçiş süreci betimlemiştir. Bu geçiş süreci yukarıda da bahsedildiği üzere fikir-bilgi ayrımına dayanmaktadır. Platon, bir insanın duyuşsal algıları sayesinde, mevcut dünyada var olan şeylerin ya da nesnelerin algılanan formunun aslında insan zihninde önceden verili olduğu tezini dile getirmiştir. Devamında insan aklının bu algılanan formlar üzerinden bir hatırlama işlemi yaptığı ve bunun sonucunda fikirlere ulaştığı varsayımını dile getirmiştir. Aşağıdaki şekil üzerinden Platon'un fikir-bilgi açıklamasının genel görünümü ve bilgi türlerine yönelik betimlemesi anlaşılabilir.



⁵³ Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

⁵⁴ Platon. (2010). *Diyaloglar*. (Çev. Teoman Aktürel). İstanbul: Remzi Kitabevi.

⁵⁵ Platon. (2015). *Phaidon*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.



Şekil 1. Platon'un Bilgi Türleri Betimlemesi⁵⁶

Platon'un, bilgi türlerine dair ortaya koyduğu betimlemede anlaşılıyor ki, temel epistemolojik çözümlemesi olan 'fikir-bilgi' ayrımına bir zihinsel açıklama getirmiştir. Bu açıklamaya göre insanın mağarada geçirdiği zaman aralığı *Doksata* alanına girmektedir. Nitekim 'Mağara Alegorisi'nde insanlar arkalarında yanan ateşin ışımasıyla birtakım gölgelerin olduğunu görmekte ve algılamaktadırlar. Bu gölgeler hakkında düşünmeye başladıklarında ise Platon'un açınıladığı 'fikir-bilgi' süreci başlamış olmaktadır.

İnsanlar ateşe doğru döndüklerinde az önce gördükleri ve algıladıkları gölgelerin asılları hakkında bir kanıya varırlar. Mağaradan çıktıklarında ise şeylerin ve nesnelerin asıl-öz hallerini görebilecek ve algılayabileceklerdir. Bu noktada da gerçek bilginin kendilerine ne ölçüde yakınlaştığını anlayabileceklerdir.⁵⁷ Buradaki durum insanın duyuları ile algılanan formların

yarattığı fikir ile yine insanın akıllı ile ulaşılabilen bilginin ayrımıdır. Bilgi felsefesi çalışmalarının temel metinlerinde ve alanyazının genel görünümünde Platon'un dikotomik yapılandırması duyusal algılanan formların da Platon ekseninde bilgi mahiyeti taşıdığı ve fakat bunun yanında gerçek bilgiyi her koşulda akılla kavranan ve sorgulanarak ulaşılabilen bir olgu olarak vurguladığı bulunmaktadır. Sonuç olarak Platon'da bilgi türleri sınıflandırması yaparken 'fikir' olarak nitelenen şeyin bilgi türleri özelinde bir bilgi türü olduğu kabulü gözükmemektedir.

Platon, Parmenides'in "gerçek varlığın bilgisi salt akılla kavranır" saptamasından oldukça etkilenmiş görünür ve bu nokta yaklaşımında etkileyici bir rol oynar. Çünkü akılla kavranan varlığın ya da varlıkların duyusal nitelikli yani somut olmaktan daha çok soyut yapılı, tinsel varlıklar olması gerektiğine hükmederek, bu asıl varlığın ya da varlıkların birtakım kavramlar olduğunu ilan etme yoluna gider. İdealar Dünyası betimlemesi, Platon'un salt akılla ulaşılabilir ve sorgulanarak gerçek bilgiye erişilebilir gördüğü tek yerdir. Onun haricinde mevcut dünyadaki varoluşun algılanabilir durumu en yüksek düzeyde bir çıkarsama gerektirir.⁵⁸

Mevcut dünyadaki varlıkların mutlaklığından söz edilemeyeceğini savunan Platon, algılanan her şeyin mecburi olarak değişime tabi olacağı ve insan aklının bilgi edinmede sürekli

⁵⁶ Arslan, A. (2006), a.g.e., s. 299.

⁵⁷ Arslan, A. (2006), a.g.e., s. 302.

⁵⁸ Çelik, S. (2010), a.g.e., s. 60.

yetersizliğe düşeceği varsayımını yaparak *episteme*'nin mutlak bilginin kendisi olarak değişmeyen bir dünyada var olabileceğini düşünür.

Platon'a göre değişmeden, hep doğru olarak kalacak olan bilgiler, yine değişmeden, hep ne ise o olarak kalan varlıkların bilgisi olabilir. Değişen varlıklar üzerine doğruluk değeri, doğru olarak hep aynı kalan bilgiler ortaya koymak, hemen hemen olanaksız olarak görünür. Bu çerçevede Platon, onto-epistemolojik bir yaklaşımla soyut, tümel, kesin kavramların olduğu düşünülür dünya olan İdealar Dünyası, somut, yansıma ve taklit kavramların olduğu geçici varlıklar dünyası duyulur dünya açıklaması yapar.⁵⁹

Platon'un bilgi sınıflamasından devam edersek, Şekil 1. de görüldüğü üzere aşağıdan yukarıya doğru bir süreç vardır. Konuya bilginin konusu olan şeyler açısından bakarsak yukardan aşağıya doğru ilk iki bilginin konusu akılsallar (*noeta*) akılla kavranan şeylerdir. Son iki bilginin konusunu teşkil eden şeyler ise kanıksallar (*doksata*) fikir beyan eden şeylerdir. Kanının ya da fikrin (*doksa*) konusu olan şeyleri bilginin (*episteme*) konusu olan şeylerle karşılaştırsak, Platon'a göre birinciler (*doksa*) ikincilerin (*episteme*) birer kopyasıdır. Diğer deyişle görünen dünya düşünülen dünyanın, duyularla kavranan şeyler, akılsal şeylerin kopyalarıdır.⁶⁰

Bilgi türleri sınıflandırmasında Platon, Pre-Sokratik dönem düşünürlerinden Ksenophanes'in öğretisine kulak vermiştir. Ksenophanes, bilgi olgusunun mutlak ve gerçek olan şekilde tanrısal niteliğe sahip olduğunu dile getirmiştir. Gerçek bilgiye erişebilen tanrısal bilgiye erişmiş olacaktır. Ksenophanes'in teorisine benzer olarak İdealar Dünyası'nda var olan gerçek bilgiye ancak akılla erişilebileceğini vurgulayan Platon, bilgi türleri açıklamasında da bu kıstası merkeze almıştır.

Şekil 1. den hareketle söz konusu kavramların tanımlaması yapılabilir. İnsanın dünya hakkında ilk deneyimi olan görme ve işitme yetileri mevcut dünyadaki varlıklar hakkında zihinde oluşabilecek ilk izleri ortaya çıkarır. Bu deneyimden elde edilen bilgi 'Tahmin'(*Eikasîa*)dır. Platon'un tahmin, yanılgı ya da illüzyon olarak bahsettiği bu durum bilgi olmaktan ziyade ilk izlenim niteliği taşır. Tikel formların verisi olarak da adlandırabilmektedir. Platon, bu tür bilginin konusu olarak nesnelerin gölgeleri ya da onların su ve parlak yüzeyli cisimler üzerindeki yansımalarını vermektedir.⁶¹ Platon'un 'İnanç, İnanma'(*Pistîs*) diye adlandırdığı bilgiye gelince, bu bilginin bir öncekinden farklı olarak belli bir konusunun ve bu konusunun belli bir gerçekliği olduğu aşikârdır. Onun konusu duyusal, tikel nesnelerdir. Fakat

⁵⁹ Çelik, S. (2010)., a.g.e., s. 60.

⁶⁰ Arslan, A. (2006)., a.g.e., s. 316.

⁶¹ Arslan, A. (2006)., a.g.e., s. 318.

Platon'un bu tür şeyleri, yani var oluş ve yok oluş içinde olan varlıkları gerçek varlıklar olarak görmediği için onları konu alan duyusal, tikel algıları da bilgi olarak kabul edemeyeceğini anlayabiliriz. Arslan'a göre *“Eğer duyusal varlıkların orijinalleri veya modelleri olan değişmeyen ve hep kendi kendilerinin aynısı kalan tümel nesneler, İdealar olmamış olsaydı, eğer varlık Herakleitos'un ve benzerlerinin, Sofistlerin ileri sürdükleri gibi sadece oluş ve yok oluş içinde olan duyusal tikel şeylerden ibaret olsaydı, insanın sahip olabileceği tek bilgi bu bilgi olurdu.”*⁶²

Platon için algılanan mevcut dünyaya yönelen ve bu anlamda genel olarak kanı, fikir(doksa) diye nitelendirilmesi mümkün olan kanıksallar arasındaki fark, temelde bir güvenilirlik koşuludur. İnanç (Pistîs), Tahminden (Eikasîa) farklı olarak arkasında sağduyuya dayanan bir güvenilirliğe sahiptir. Bu güvenilirlik hem bireysel hem de toplumsal anlamda bir aradalığı yansıtır. Aşağıdan yukarı doğru çıkıldığında üçüncü tür bilgi ‘Çıkarsama, Çıkarım’(Dianoîa)dır. Bu bilgi türü ile kanıksallardan yani fikir aşamasından çıkarak akılsallara yani bilgi aşamasına geçiyoruz. Ancak Platon'a göre henüz tam ve mutlak bilgiye erişmiş değiliz. Bunun nedeni çıkarım yapmanın hem duyusal hem de akılsal bir yöntemi barındırmasıdır. Çıkarım yapmanın duyusal yönü, elde edilecek bilginin değişkenliğine atıfta bulunurken; akılsal yönü bu bilginin teorik düzeyde aktarılmasını içerir. Bu noktada koşulluluk olasılığı karşımıza çıkmaktadır: yani ulaşılabilecek bilginin değişmezliği ilkesi. Platon Matematik bilgisinin koşullu varsayımsal olarak bu düzeyde ele alınabileceğini ve hakikate aracılık edebileceğini dile getirmiştir.⁶³ Örneğin bir matematikçi tek sayı, çift sayı, açı, kenar, üçgen gibi şeyleri birer varsayım olarak kabul edip onlardan çıkarsama yapar ve mümkün tutarlı sonuçlarını ya da içermelerini açıklar. Fakat bu varsayımların ya da postülaların, kendilerine itiraz edecek olan ve onların kendisi için yeterince açık olmadıklarını ileri sürerek kanıtlanmalarını isteyen birine böyle bir kanıt veya açıklama veremez. Bu varsayımsal bilginin de Platon için mutlak bilgi statüsü taşımadığı görülür.⁶⁴

Platon matematiğin Yunan topraklarında önemli bir yere sahip olduğunu düşünür. Betimlemiş olduğu bilgi türleri açıklamasında çıkarsama bilgi olarak matematiği ve onun kullanımını dile getirdiğini görebiliriz. Bilgi türleri üzerine yapılan sınıflandırmalarda insan aklının kullanım şeklini iki biçimde tarif edebiliriz. Yukarıda da sözü geçtiği üzere eylem ve söylem edimleri insanın içinde yaşadığı doğa ve toplum özelinde yapabildiği şeylerdir. Bu edimleri teorik bilgi ve pratik bilgi kapsamında değerlendirebiliriz. Platon ekseninde pratik ya

⁶² Arslan, A. (2006)., a.g.e., s. 319.

⁶³ Arslan, A. (2006)., a.g.e., s. 320.

⁶⁴ Arslan, A. (2006)., a.g.e., s. 321.

da teorik bilgi ayrımını görmemekteyiz. Bunun yanında eylemsel yani zekâ ürünü olan şeylerin Platon ekseninde uygun düşeceği konum Çıkarsama (*Dianoia*) olacaktır. Yüksek düzeyde matematik pratiğinden söz edilen bu aşamada Yunan medeniyetindeki pratik davranış kalıplarının ve zanaat oluşturan durumların temelini matematik olgusuyla zengin hale getirdiğini anlayabiliriz.⁶⁵

Teorik olarak var olan bilginin Yunan medeniyetinde marjinal olarak felsefe üzerinden aktarılması her ne kadar toplumsallaşmasa da, pratik bilgilerin yaygın kullanımı ve teknolojiyle birleşimi Platon'un da düşüncelerinden kaçmamıştır. Bilgi türlerine dair yapmış olduğu sınıflandırmada Çıkarsama (*Dianoia*) ussal bilginin ilk evresini oluştursa da yukarıda sözü geçtiği üzere hem teorik hem de pratik bilgiyi barındırmaktadır. *Technē* olgusunun da gündelik işlerde sıklıkla öne çıkması ve bazı düşünürler ile anılır olması Platon için bir yorumlama gereksinimi doğurmuştur. Bu konuda özellikle Thales'i teknoloji ustası bir insan niteliğiyle tarif eder.⁶⁶ Bunun arkasında Thales'in Miletoslu bir birey olmasının yanında Doğu Uygarlıklarından gelen matematik bilgilerine de sahip olması ve birçok pratik problemi bu bilgiler ışığında çözmüş olması da vardır. Söz konusu bu problemler yaşanan yere göre deniz araçlarının yapımı ve ölçümü, piramid yapımı ve ölçümü, ticari ürünlerin yapımı ve ölçümü gibi çeşitlilik gösterir. Yine aynı doğrultuda Thales'in ardından öğrencisi Anaksimandros'un da, Yunan topraklarında hazırlanmış ilk dünya haritasını çizdiği gibi, geleneksel Güneş saatini de icat ettiğine inanılır. Bu gelişmeler Anaksagoras'la zirveye çıkar.⁶⁷ Ona göre bilgi hazinesi deneyim, hafıza, bilgi alma ve teknoloji ile oluşur. Hafızada biriken deneyimlerin sonucu olan bilgi, teknolojik uygulamalarla zanaatkârlık şeklinde kendini gösterir. Anaksagoras, insanın elleri sayesinde canlıların en akıllısı olduğunu söylerken pratik bilgiler açısından da bir açılım başlatır. Bilginin rehberliğiyle eller insanın doğa hakkında bilgi edinmesini sağlar.⁶⁸

Platon, teknoloji uzmanları hakkında evrensel ve ussal bilginin taşıyıcıları olmalarından ziyade aslında toplumda var olan işlerde çalışan maaşlı işçiler şeklinde nitelemede bulunsa da *Gorgias* diyalogunda çarpıcı bir anlatım yapmıştır: “*Bütün zanaatkârlar kendi alanlarında çalışırken kullanacakları malzemeyi rastgele değil, eserlerinin belli bir fikri yansıtmasını sağlayacak şekilde seçerler. Örneğin ressamalara, mimarlara ve gemi inşa edenlere bak. Herhangi bir zanaatkâra bak, işinin bölümlerini nasıl titizlikle düzenler, ortaya çıkan eserin düzen ve orantı açısından güzel olması için bütün bölümlerin birbirine uymasını ve ahenk içinde olmasını nasıl sağlamaya çalışır. Her şeyin, bir nesnenin, bir bedenin, bir ruhun veya*

⁶⁵ Cevizci, (2018), a.g.e., s. 88.

⁶⁶ Eco, U. (2017), a.g.e., s. 1116.

⁶⁷ Eco, U. (2017), a.g.e., s. 1117.

⁶⁸ Eco, U. (2017), a.g.e., s. 1117.

*başka herhangi bir canlının erdemi tesadüf eseri değil, belli bir düzen, bir kural, zor bir zanaat sonucunda edinilir"(503 b).*⁶⁹

Son olarak insan aklının ulaşabileceği üst düzey bilgi türü Platon tabiriyle ‘Ussal Bilgi, Saf Bilgi’(Noesîs)dir. Bu evrede artık *episteme*’nin kendisinden bahsedebiliriz. Bu bilgi için bir yönden İdeaların gerçekliği yakıştırması yaparak, diğer yönden apaçık ilkelere dayanan, herhangi bir duyuşal öge içermeyen ‘*Diyalektik*’ tanımlaması yaparak Platon’un işaret ettiği bütünlüğü kavrayabiliriz. Felsefe açısından bakıldığında Platon öğretileri ve yaklaşımları bizlere, Platon’un felsefe-bilim-diyalektik bütünlüğünü bir ve aynı gördüğü izlenimi oluşturur. Diyalektik duyulardan hiçbir yardım almaksızın sadece akla dayanır. Konusu saf akılsallar olan İdealar’dır.⁷⁰

Platon kanıksallar (*doksata*) ya da duyulur dünyaya ilişkin yaptığı ayrımın benzerini akılsallar (*noeta*) ya da düşünülen ve akılla kavranan dünyaya ilişkin de yapmıştır. Platon her ikisinin de akılsal dünyaya ait olduğunu kabul etmekle birlikte çıkarsamaya dayanan bilginin konu aldığı nesnelerle saf akılsal yetiye dayanan bilginin konu olarak aldığı nesneler arasında da bir ayrım yapılması ve birincilerin ikincilerin bir yansıması, bir kopyası olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürer.⁷¹

Bilgi türlerinin belirgin biçimde saptanmasının gerekliliği Antikçağ’dan günümüze kadar geçen sürede toplumsal ve yapısal işlevlerin temelinde çarpık ve yanlış kavrayışların bulunmasından dolayıdır. Felsefe alanında uğraş veren birçok filozof ve düşünür ontolojik ve epistemolojik gerçekliklerin çözümlenmesine yönelik girişimlerde bulunmuş ve yaklaşımını ortaya koymuştur. 20. Yüzyıl dolayımında toplumsal hareketlenmelerin sonucu ve beklenmedik hızla gelişen endüstriyel kültür ile bilginin konumu da değişikliğe uğramıştır. Bilgi olgusu üzerinde çalışma yapan ve bir yaklaşım ortaya koyan her filozof ve düşünür, bu konunun aynı zamanda ontolojik çıkarımlara da izin verdiğini dile getirmiştir. Söz konusu öne çıkan bu isimlerden birisi hiç kuşkusuz Platon’dur. Hocası Sokrates’in öğretileri, yaşamış olduğu Yunan medeniyetindeki önceki filozoflar ve bilgi birikimleri Platon felsefesinin temel hatlarını inşa etmektedir. Bir sonraki filozof ve düşünür ki aynı zamanda Platon’un öğrencisi olan Aristoteles bilgi felsefesi konusunda yeni bir pencere açmış ve konuyu kendi kapsamı içinde detaylandırmıştır.

⁶⁹ Platon. (2018). *Gorgias*. (Çev. Mehmet Rifat & Sema Rifat). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

⁷⁰ Arslan, A. (2006)., a.g.e., s. 321.

⁷¹ Arslan, A. (2006)., a.g.e., s. 322.

1.2.2. Aristoteles'te bilgi türleri

Bilgi türleri çözümlemesi için yaptığımız akıl yürütmenin temel ilkeleri '*epistémé*' kavramının içeriğini doldurabilen tikel verileri tespit etmek ve ayıklamaktır. Bilgi niteliğini varsaydığımız durumlarda incelemeye çalıştığımız alan, var olan şeylerin ve nesnelerin algılanarak zihinde bir yer edinmesi ve bu edinimin kavramsallaştırılmasıdır. Bu sürecin çıktılarını '*bilgi, episteme, knowledge*' olarak kabul etmekteyiz. Bir önceki bölümde Platon'un bu süreç hakkındaki fikir-bilgi betimlemesinde bilgilerin aslında verili zihinde anımsanması (anamnêsis)⁷² yer alıyordu. Platon bu açıklamayı İdealar Dünyası düşüncesiyle özdeşleştiriyordu. Buna karşın öğrencisi Aristoteles, öncülleri Sokrates ve Platon'a nazaran bilgi konusunu insanın varlık olgusuyla paralel biçimde mevcut dünya yaşantısında ve yeryüzünde çözümlemiştir. Hem Sokrates'in dile getirdiği, hakikâtin ancak sorgulanarak elde edilebileceği –Sokrates bunu diyalog ile yapmıştı- ve insan bilgisinin zihinde verili olan bilginin anımsanması olduğu düşünce; hem de Platon'un dile getirdiği, varlık ve bilgelik yalnızca İdealar Dünyası'nın ussal kavranışı ile anlaşılacak olgular olduğu düşünce karşısında Aristoteles tümüyle farklı olarak insan yetilerine ve deneyimlerine dikkat çekmiştir.

Aristoteles, genç yaşlarından itibaren zihninde şekillenen fikirlerden ve içinde bulunduğu sosyalizasyon sürecinin sınırlarından hareketle insan aklının işlerliğini ve yeryüzündeki doğal sistemin getirilerini kendi düşünceleriyle anlamlandırmaya çalışmıştır. Aile konumunun orta sınıfta bulunuyor olması ve babasının tıp alanında uzman olması Aristoteles'in bilgi edinme ya da uygulamaya koyma edimlerini duyuşal-deneysel biçimde kabul etmesine etki etmiştir.⁷³ Atina'da hocası Platon'dan aldığı dersleri daha sonra kendi kuracağı Lykeion Okulu'nda geliştirerek ve genişleterek anlatmıştır. Bilgi konusuna öncüllerinden -Sokrates ve Platon- tümüyle farklı yöntemle yaklaşmıştır. Bilginin mahiyetine dair çözümlemesi epistemolojik açıdan hocası Platon kadar özerk olmasa da bilginin elde edilmiş biçimine ve doğru bilginin tespitine odaklanması kendisini bu alanda konumlandırmasını sağlamıştır. Aristoteles, bilginin doğruluk-gerçeklik ilkesine göre sadece İdealar Dünyası'nda kesinliğe ulaşacağı tezini reddetmiş ve bu doğruluk-gerçeklik ilkesinin insanın tasavvur edemediği bir var oluşta elde edilebilir oluşuna karşı çıkmıştır. Bilgi, yeryüzüne ait bir olgu olarak ele alınmalı ve sahip olduğu geçerlik de insan zihninin sınırlılıklarına göre değerlendirilmelidir.⁷⁴

⁷² Platon'a göre hatırlama –anamnêsis- aynı zamanda birçok metinde anımsama olarak da geçmektedir.

⁷³ Dürüşken, Ç. (2014), a.g.e., s. 231.

⁷⁴ Çelik, S. (2010), a.g.e., s. 90.

Aristoteles, kimi kaynaklara göre bilgilimsel çözümlemelerini felsefe-bilim-bilgi kavramlarından oluşan bir terminolojiyle dile getirmiştir. Aristoteles'e göre felsefe-bilim-bilgi kavramları aynı düşüncenin ürünleridir. Bu düşünce biçimi akıl yürütme dediğimiz insan zihninin temel sorgulamaları ve hayata dair ulaştığı çıkarımlardır. Aristoteles, düşünme ediminin akıl yürütme işlemini aslında doğru ve geçerli bilgiye ulaşabilme yönteminin işlemi olarak varsaymıştır.⁷⁵ Aristoteles'in bilgi problemine yönelik çözümlemesi, Platon'un İdealar Dünyası'ndaki kesin bilginin varlığına işaret etmesine karşı olarak gelişmiştir. Nitekim Aristoteles, apodeiktik (kesin-doğru-zorunlu) bilginin a priori kaynağını mümkün görmemiştir. Platon'a göre ontolojik bir nitelik taşıyan *episteme*, Aristoteles'e göre duyulanmayan bir nitelik taşıyamaz. İnsan ancak duyumladığı şeylerin bilgisini ve özünü kavrayabilir. Bunun yanı sıra insan bilgisinin değişkenlik göstereceği öngörüsü Aristoteles açısından varlık problemini çağrıştırmıştır. Bilginin konusu olan şeyler sık sık değişmemeli ve zamansal çelişkiye düşmemelidir.⁷⁶ Gelecek ve geçmiş zaman gerçekliği olmuş ve olacak arasındaki gerçekliğe paralel olarak mümkün olabilir. Olmamış bir gerçeklik nasıl bir İdea'ya sahip olabilir? Bu sorudan hareketle Aristoteles, İdealar öğretisinin işlevselliğini mevcut dünyada var olanlarda görmek istemiştir. *Töz(ousîa)* kavramını insanın algılayabildiği türden şeylerin gerçekliğine yüklemiştir.

Aristoteles'in yazılı eserleri günümüze ulaştığı biçimleriyle çeşitli konularda karşımıza çıkarlar. Bunlardan öne çıkanı hiç kuşkusuz *Organon* adıyla bildiğimiz ve altı kitaptan oluşan *Mantık* (Logismôs) kitabıdır. Bilindiği üzere Aristoteles *Mantık* yönteminin mucididir. Bu yöntem esas itibarıyla akıl yürüterek doğru ve kesin bilgiye ulaşmayı geçerli kılar. Kendi tabiriyle mantık, “el feneri, araç, yardımcı alet” anlamlarına karşılık gelir. Bilimsel bilgiye ulaşabilmek için mantık yönteminin kullanılması gereklidir. Aristoteles bu eserinde birinci kitabı ya da bölümü bir varlığın tanınması için yapılabilecekler şeklinde *Kategoriler* (Kategoriai)'e ayırmıştır. “*Kategoriler*, herhangi bir şey hakkında bilgi edinmek için onun hakkında mecazen soracağımız soruların düzenini belirlemeyi ve tözün (*ousîa*) birincil ve aslında her şeyin öznesi konumunda olduğunu göstermeyi amaçlar.”⁷⁷ Aristoteles, varlığın tanınmasına ve tanımlanmasına; “*Dahası asıl varlıklara, en çok da, diğer her şeyi taşımaları diğer her şeyin onlara yüklenmesi ya da onların içinde olması sebebiyle ‘varlık’ denir. Asıl varlıkların diğer her şeyle ilişkisiyle, türün cinsle ilişkisiyle aynıdır; türde cinsi taşır sonuçta. Cinsler türlere yüklenir, ama türler cinslere yüklenmez, burada iki yönlü bir ilişki yok.*

⁷⁵ Çelik, S. (2010)., a.g.e., s. 90.

⁷⁶ Çelik, S. (2010)., a.g.e., s. 91.

⁷⁷ Bu yorumlamada Töz kavramı Aristoteles'in kendi tabiriyle cevher niteliği taşımaktadır. Ayrıca bkz. Dürüşken Ç. (2014)., a.g.e., s. 249.

*Dolayısıyla tür cinsten daha bir varlıktır. (15)''*⁷⁸ yorumunu getirmiştir. Aristoteles'e göre cins ve tür ayırım teşkil etmektedir. Bazı varlıklar tür niteliğini ifade ederken –hayvan örneğini verir- bazı varlıklar da cins niteliğini –insanı örnek verir- ifade eder. *Kategoriler* kitabının henüz başında dil gramerinden ve dil semantiğinden bahsetmesi, Aristoteles'in kavram üretirken mantık yöntemini kullandığı ve düşünce yapısını bu çerçevede şekillendirdiği görülmektedir.⁷⁹

Aristoteles bilgi konusunda varlık olgusunu temellendirme işlemi yaparken madde-form ayırımına odak çekmiştir. Hocası Platon, mevcut dünyadaki algılanan şeylerin ve bilgilerin asıllarının bir İdea gerçekliğine sahip olduğu tezini dile getirirken buna karşın Aristoteles, bu İdeaların aslında mevcut dünyadaki şeylerin ve bilgilerin özünde var olabileceği tezini savunmuştur. Bunun yanı sıra Aristoteles hakikat bilgisinin var olanların özündeki İdea'nın nedensel bilgisine karşılık geldiğini dile getirmiştir. Burada kuvve-fiil ayırımından bahsedebiliriz. Aristoteles kuvve halini, yapabilirlik ve imkânlılık olarak tarif eder. Fiil hali ise oluşum sürecinin kendisidir. Aristoteles her kuvvenin kendine özgü bir fiile tabii olduğunu söyler ve fiili kuvveden önce ve anlamlı sayar.⁸⁰

Aristoteles yukarıda sözü geçtiği üzere madde-form ayırımı yapmıştır. Ona göre madde hali kuvvedir, form hali ise fiildir. Maddenin taşıyıcı bir niteliğe sahip olduğunu ve formun tözsel yapısının bu maddeye amaç yüklediğini dile getirmiştir. Ayrıca var olan maddelerin ve nesnelerin varlık gerekliliklerini dört aşamada ele almıştır. *Birincisi* Formel Neden; bir varlığın özüne dair sorulan '*Bu nedir?*' (ti esti) sorusunun cevabıdır. *İkincisi* Biçimsel Neden; varlığın yapısına ve işleyişine dair sorulan '*Ne'den yapılmıştır?*' (eks hou) sorusunun cevabıdır. *Üçüncüsü* Fail Neden; varlığın ilk hareket ettiricisine dair sorulan '*Faili kimdir?*' (hypo tinos) sorusunun cevabıdır. *Dördüncüsü* Nihai Neden; varlığın amaç ve ereği bakımından sorulan '*Ne amaçla?*' (hou heneka) sorusunun cevabıdır.⁸¹ Aristoteles varlığın nedenler üzerinden bilinebileceği kabulünü daha sonra yazmış olduğu *Ruh Üzerine* (Per Psûkhé) eserinde de ruh-beden ikilemi dolayımında ele almıştır. "*Ruhun bilgisi, kuşkusuz, genel olarak gerçeğin ilerlemesine ve hepsinden öte, Doğayı anlamamıza büyük ölçüde katkıda bulunur, çünkü ruh bir anlamda hayvan yaşamının ilkesidir. (402*1)''*⁸²

Ruh-beden ikilemi Aristoteles düşüncesinde canlılık niteliği etrafında şekillenmiştir. Bitkilerde ve hayvanlarda var olduğu kabul edilen canlılık niteliği doğrudan doğruya ruh varlığını yansıtır. İnsanın biyolojik geçerliliği de canlılık niteliğine dâhil olmasından dolayı

⁷⁸ Aristoteles (2019)., a.g.e., 13.

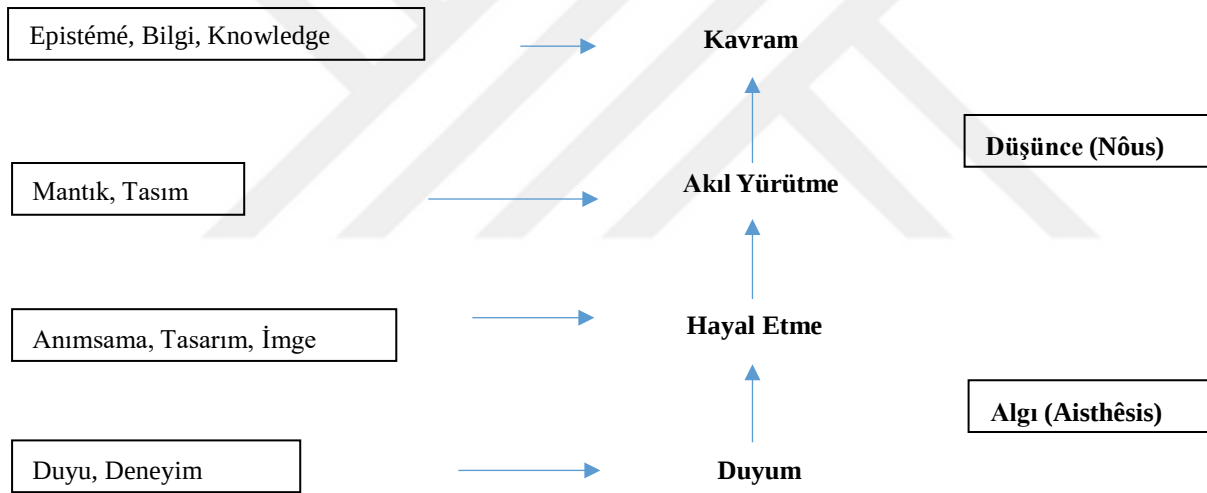
⁷⁹ Dürüşken Ç. (2014)., a.g.e., s. 250.

⁸⁰ Dürüşken Ç. (2014)., a.g.e., s. 254.

⁸¹ Eco, U. (2017)., a.g.e., s. 481.

⁸² Barnes, J. (1995). *Aristotle*. United Kingdom: Princeton University Press.

diğer canlılarla aynı ruha sahip olması sonucu kabul görmemiştir. Bunun açıklaması insanların diğer canlılardan (bitkiler, hayvanlar) farklı bir ruh niteliğine sahip olduğu gerekliliğidir. Bahsedilen olgu düşünme yetisidir. Aristoteles, insanın ruh bütünlüğünü bitkiler ve hayvanlar ile ortak olandan nitelik olarak farklı bir evrede değerlendirmiştir. Bunu takiben ruh kavramını üç aşamada açıklamaya koyulur.⁸³ *Bitkisel Ruh*; temel yaşam koşulları olan nefes alıp verme ve yeme-içme edimlerine karşılık gelir. *Hayvani Ruh*; yine temel yaşam koşulları olan üreme ve haz duyma edimlerine karşılık gelir. Buna karşın *İnsani Ruh*; diğer canlılardan ayırt edici özellik olan düşünme, akıl yürütme ve konuşma edimlerine karşılık gelir. Aristoteles ruh çözümlemesinde insani ruh özelliğini doğrudan ussal evreye yerleştirmiştir. Düşünme, akıl yürütme ve konuşma edimleri İnsani Ruh özelinde ussal karaktere sahiptir.⁸⁴ Aristoteles ussal evrenin bilgi edinmedeki işleyişini insani ruhun işlevleri olarak açıklamıştır. Şematik olarak bu konu şu şekilde resmedilebilir.



Şekil 2. Aristoteles'in Bilgi Edinme Betimlemesi⁸⁵

Aristoteles insani ruhun ussal özelliğini iki ayrı durumla yorumlamıştır. Bunlardan birincisi düşünceye (*nôus*), yani hem akıl yürütmeye hem de kavrama ulaşmaya karşılık gelen Teorik Us'tur. Bilginin sınıflandırılması ve bilimsel çözümlemesi adına teorik us aynı zamanda teorik bilgiye/bilime karşılık gelmektedir. Teorik us, Aristoteles felsefesi çalışan birçok düşünöre göre Aristotelesçi terminolojiyle edilgin ya da pasif akıl olarak da

⁸³ Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

⁸⁴ Barnes, J. (1995)., a.g.e., s. 1410.

⁸⁵ Eco, U. (2017)., a.g.e., s. 484.

anılmaktadır.⁸⁶ İkincisi var olan imgelerin ve fikirlerin bir örüntüye kavuşmasını sağlayan Faal Us'tur. Burada epistemoloji alanyazının içinden çıkmakta zorlandığı bir durum söz konusudur. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinde bahsetmiş olduğu bu akıl halinin tasarım yapabilme ya da sanatsal birtakım işlerle anlatabilme durumu olduğu öngörülmektedir. İçinde hem teorik bilgileri barındırıp hem de bu bilgilerle örüntü oluşturarak ortaya çıkarabilme durumu faal usun ilham aldığına işaret etmektedir.⁸⁷ Üçüncüsü ise insan eylemlerinin gerçekleştiği ve ahlâki sınırlamaların olduğu Pratik Us'tur. Aristoteles'e göre teorik usun ilkesi ve kaynağı düşünce iken, pratik usun ilkesi ve kaynağı insan arzularıdır. Bu ussal çerçevede daha sonra da göreceğimiz ahlâk, siyaset ve hukuk edimleri ortaya çıkmaktadır.⁸⁸

Aristoteles'e göre insanın edinebileceği ilk bilgi şekli duyumlanan şeylerin bilgisi, maddenin ya da tikellerin bilgisidir. İnsan algılamadığı ve duyumlamadığı bir şeyi bilemez. Dolayısıyla bilginin kaynağı ilk evrede algıdır. Fakat bilginin öz hali değildir. Kendi deyişiyle Aristoteles bu süreci; *"Tüm hayvanlar . . . algı denilen ayırım yapmak için doğuştan gelen bir kapasiteye sahip olmak; ve eğer onlarda algı varsa, bazı hayvanlarda algı korunur ve diğerlerinde değildir. Şimdi içinde tutulmayanlar için. . . algı dışında bilgi yoktur. Ancak bazı algılayıcılar için algıyı zihinlerinde tutmak mümkündür; ve bu tür pek çok şey gerçekleştiğinde, daha fazla bir fark vardır ve bu tür şeylerin tutulmasından bazı hayvanlar genel bir hesaba sahip olurken, diğerleri yoktur. Böylece algıdan, bizim adlandırdığımız şekliyle bellek gelir; ve bellekten (sıklıkla aynı şeyle bağlantılı olarak ortaya çıktığında) deneyimden - çünkü sayıca çok olan anılar tek bir deneyim oluşturur; ve deneyimden ya da zihinde dinlenmeye gelen tüm evrenselden, . . . bir beceri ve bilgi ilkesi gelir."*⁸⁹

Bir sonraki evrede anımsama (*anamnêsis*) ve imgelem bulunmaktadır. Burada insanın algıladığı ve duyumladığı şeyleri tekrar zihninde görüntülemesi söz konusudur. Tasarım yapma yetisi de bu evrede ele alınabilecek bir gerçekliktir. Hayal gücü (*phantasîa*) yoluyla algıdan oluşturulan imge (*phântasma*) bir anı olarak zihinde saklanır. İnsan, zihninde oluşturduğu örüntülerin çıktısını ortaya çıkaracağı ürünlerle resmetmiş olur. Platon'da sanat ve zanaat olguları kendi açıklamasıyla Çıkarsama (*Dianoîa*) bilginin olgularıdır. Bu bilgi türü Platon'a göre ussal bilgi evresinin ilk aşamasıdır. *Technê* kavramını bu kapsamda ele alarak sanat ve zanaat oluşturan bir gelişme şeklinde ifade etmiştir. Aristoteles'e bakıldığında, sanat ve zanaat olgularının bilgisel mahiyette tasarımlama ve imgeleme evresine denk geldiği görülmektedir.

⁸⁶ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 222.

⁸⁷ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 224.

⁸⁸ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 226.

⁸⁹ Barnes, J. (2000). *Aristotle*. New York: Oxford University Press.

Aristoteles, süreklilik gösteren iş alışkanlıkları ve ürün üretimini bu evrede biraz daha öne çıkarmıştır.⁹⁰

Aristoteles, günümüzde geçerliliğini koruyan ve asırlardır kullanılagelen temel akıl yürütme ilkelerinin bütünü Mantık (*Logismôs*) yönteminin mucididir. Mantık, esasen apodeiktik(kesin-doğru-zorunlu) bilgiye ulaşmanın yegâne yoludur. Aristoteles, *Organon* eserinin içerik bütünlüğünü mantık yöntemini açıklamaya ve tanıtmaya ayırmıştır. Aristoteles, düşünce ediminin nihai hedefini hakiki bilgiye ulaşabilme olarak yorumlamıştır. Bilgi felsefesi ve bilim felsefesi alanyazınının çoğunluğuna göre “bilimsel bilgi” tarifinin ilk ürünlerini hiç kuşkusuz Aristoteles vermiştir. Kendi deyişiyle *"Duyum yoluyla bilimsel bilgi mümkün değildir. Duyumun konusu sadece bireysel bir nesne değil, belli bir özelliğe sahip bir nesne olsa bile bu nesneyi bireysel bir nesne, yani belli bir yer ve zamanda yer alan bir nesne olarak algılamak zorundayız. Ama tümel olanın, bütün durumlarda gerçek olanın algılanması imkansızdır, çünkü tümel olan "şu" ve "şu anda" olan değildir ... Algının bireysel olanı konu olarak almasına karşılık bilimsel bilgi tümelin tanınmasını gerektirir .. çünkü algının konusu tümel olan değildir."*⁹¹ Bilimsel bilginin birincil kaynağı duysal verilerden gelir. Fakat tek başına veriler bilgi niteliği taşımazlar. Bilgi mahiyetine ulaşabilmesinin koşulu tikeli değil tümeli yansıtmış olmasıdır. Öyle durumda ise bahsedilen şey tikel ya da veri formlarından ziyade tümel olan bilginin kendisidir. Platon'un İdealar bilgisinin aksine Aristoteles'in duysal bilgiye işaret etmesinin nedeni; gerçek ve doğru bilginin yalnızca deneyimlenen şeylerde var olabileceği kabulüdür. Platon'un akılsalları Aristoteles'e göre duysal gerçekliklerin çözümlenmesinde bulunur.⁹² Platon'da İdeaların bilgisine ermekle ortaya çıkabilecek olan doğru bilgi ya da hakikat, Aristoteles'te ancak mantık kurallarının varsayım ile gerçekliği bağdaştırmasıyla ortaya çıkabilecektir.⁹³

Aristoteles, mantığı insan zihninin üretebileceği düşüncelerin doğru bilgiye ulaşabilmek için tanıtlayıcı ve kıyaslayıcı biçimde ele alındığı akıl yürütme yöntemi olarak açıklamıştır. Düşüncelerin tasım yoluyla ele alınması insanın bilgi ediniminin sonuca ulaşmasını sağlamaktır. Aristoteles düşünce tasımlarının çıktılarını ‘Önerme’ adıyla tanımlamaktadır. Önergeler bir şey ya da nesne hakkında akıl yürüterek çıkarımda bulunduğumuz nihai düşüncelerdir. Önergelerin geçerliliği ve doğruluğu problemini Aristoteles *Organon* adlı eserinin *Önerme Üzerine* (Peri Hermeneias) ve *Analitikler* (Analytika Protera-Analytika

⁹⁰ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 226.

⁹¹ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 80.

⁹² Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 79.

⁹³ Dürüşken Ç. (2014)., a.g.e., s. 248.

Hystera) kısımlarında çözümlenmiştir.⁹⁴ Gerçek bilgiye ancak var olan şeylerin ve nesnelerin duysal gerçekliklerinin nedensel ve ereksel ilkeleri anlaşıldığı zaman ulaşılacağını öne sürmüştür. Aristoteles gerçek bilginin, özler arasındaki bağlantıya ilişkin bir bilgi olduğunu ve nedenlerin bilgisinden meydana geldiğini söylemektedir. Bilgiye, bir şeyin nedeni ve amacı bilindiği zaman ulaşılır. Bir şeyin nedenini ve amacını bulmak ise onun ilk ilkelerden başlayarak ispat ya da kanıtlamasını içermektedir.⁹⁵

Aristoteles bilme yetisinin özünü; *“Bilmek, bizim ortaya koyduğumuz şeyse, kanıtlayıcı bilgi, doğru, birincil ve dolaysız olan ve sonucun nedenlerinden önce ve ondan daha çok bilinen şeylere dayanmalıdır; çünkü bu nedenle ilkeler, kanıtlanan şeye uygun olacaktır. Bu koşullar olmadan bir çıkarım yapılabilir, ancak bir kanıt olamaz; çünkü bilgi vermez.”* şeklinde yorumlamıştır.⁹⁶ Aristoteles *İkinci Analitikler* (Analytika Hystera)'de, bilimsel ‘tümdengelim’ (syllogismôs) ya da kanıtlama adı verilen yöntemi anlatır. Bu tümdengelimde önermeler doğrudur, onlardan zorunlu olarak kaynaklanan sonuç da zorunlu olarak doğrudur. Önermelerin tasımı şu şekilde resmedilebilir:

Örnek 1. Önerme Tasımı

1. Öncül: Bütün İnsanlar Ölümlüdür.
2. Öncül: Sokrates İnsandır.
3. Sonuç: O halde Sokrates Ölümlüdür.

Görüldüğü üzere önerme oluşumunun yapı taşları ‘öncüller’dir. Kanıtlamanın öncülleri birincil olduğu, yani başka kanıtlamaların sonucu olmadığı zaman onlara ‘ilke’ adı verilir. Aristoteles matematikçilerin bu ilk ilkelere ‘aksiyom’ dediğini söyler.⁹⁷

Bütün bilimlerde ortak olan ilkeler, ‘Çelişmezlik İlkesi’ ile ‘Üçüncü Halin Olmazlığı’ ilkesidir. Bütün kanıtlamaların ilkeleri, yani Çelişmezlik İlkesi ve Üçüncü Halin Olmazlığı ilkesi, ontolojik olarak tüm varlıklara uygulanır. Bu iki ilke kanıtlanamaz, çünkü tüm kanıtlamaların temel şartını teşkil ederler.⁹⁸ Çelişmezlik İlkesi şu şekilde formüle edilmiştir: "Aynı nesnenin aynı anda ve aynı şekilde aynı niteliğe hem sahip olması hem de olmaması imkânsızdır." Esasen aynı anda ve aynı açıdan aynı şeyi hem olumlamak hem de olumsuzlamak imkânsızdır. Bu ilkenin çürütme yoluyla kanıtlanması, birisi tarafından reddedilmesini, yani diyalektik bir tartışmanın oluşmasını gerektirir. Nitekim bu ilkeyi reddetmek için konuşmacının bir şeyler demesi, en azından bir kelime, örneğin "insan" demesi ve bu kelimeye belli bir anlam,

⁹⁴ Dürüşken Ç. (2014)., a.g.e., s. 239.

⁹⁵ Cevizci, A. (2018)., a.g.e., s. 98.

⁹⁶ Barnes, J. (2000)., a.g.e., s. 54.

⁹⁷ Eco, U. (2017)., a.g.e., s. 480.

⁹⁸ Eco, U. (2017)., a.g.e., s. 488.

örneğin "akıllı hayvan" anlamını atfetmesi gerekir. Ancak böyle yaptığı zaman söz konusu kelimenin kendine atfedilenin zıddı olan anlama sahip olmasını engellemiş olacak, dolayısıyla Çelişmezlik İlkesini kabul etmiş olacaktır.⁹⁹

Aristoteles'e göre kurulan tasım yolunun temel hedefi önermeyi ispat etmektir. İspatta ilkesel olarak üç koşul bulunur: Birincisi, ispat olunan şey ya da sonuç, yani kendi kendine herhangi bir cinse ait olarak bir yüklem; ikincisi, aksiyomlar ve ispatın kendilerine göre zincirlendiği aksiyomlar; üçüncüsü de cins, ispatın özlük-hassa ve yüklemelerini meydana çıkardığı konu.¹⁰⁰ Aristoteles'e göre, ispat ya da "gerekli öncüllerden hareket edilerek kurulan kıyasa dayanılarak ulaşılmış olan sonuç" olduğundan başka türlü olamaz. Bunun anlamı tasım ya da tümdengelimsel yolla elde edilen bilginin daha kesin olduğunun kabul edilmesidir. Bu ise bilimsel bilginin apodeiktik karakterini ancak tümdengelimsel çıkarımla elde edildiği zaman kazanacağının ve ancak böyle bir bilginin sofistlik sav ya da Herakleitosçu anlayışı geçersiz kılacağının delildir.¹⁰¹ Aristoteles, kanıtlanamayan, fakat apaçık doğrular olarak kabul edilen bu ilk ilkelerin bilgisinin düşünce (*nôus*) ve 'tümevarım' (*epagôgê*) yoluyla kazanıldığını söyler. Onda olduğundan başka türlü olamayanların zorunlu bilgisi ya da episteme, akıl yürütmeye ya da kanıtlamaya dayanan diskürsif bilgidir; öyle ki, bu kanıtlamada ilk ilke ya da öncüllerin sonuçtan önce bilinmeleri gerekir.¹⁰²

Aristoteles bilgi edinme betimlemesinde nihai olarak kavrama ulaşmaktan ve hakiki bilgiyi elde etmekten bahsetmiştir. Geçerli akıl yürütmenin yapılmasından sonra ulaşılabilecek olan bilgi apodeiktik (kesin-doğru-zorunlu) karakter taşıyan bilgi olacaktır.

Aristoteles, akıl yürüterek ulaşılan bilginin insanlar için artık tanımı yapılmış ve kesin olarak bilinen bilgi olduğunu dile getirmiştir. Bu bilgi insan zihninde kavramsal gerçeklikte kendini gösterir. *Kavram* (*énnoia*) var olan tasım bilgisinin tanımlanmış halidir. Aristoteles'e göre bir tanım, bir kelimenin ya da bilginin ne anlama geldiğinin ifadesi değildir. Aksine, tanım bir şeyin özünü, ne olduğunu belirtir. O şey olmaktır.¹⁰³ Bilgiyi kavramsal bilmedeki bir diğer gerekliliği açıklayan Aristoteles, bilinenin de zorunlu olması gerektiğini söyler. Eğer bir şeyi biliyorsanız, o şey başka türlü olamaz. Kendi deyişiyle, "*Bütün bilgi ya her zaman geçerli olanla ya da çoğunlukla geçerli olanla ilgilenir (başka nasıl öğrenilebilir ya da bir başkasına*

⁹⁹ Eco, U. (2017), a.g.e., s. 488.

¹⁰⁰ Cevizci, A. (2018), a.g.e., s. 98.

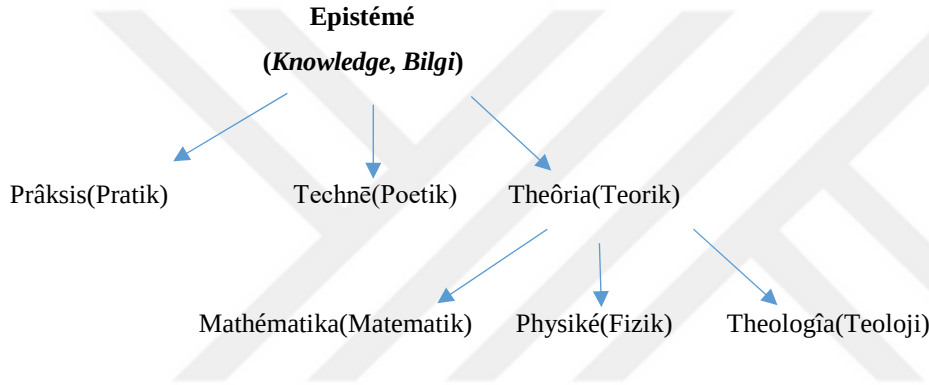
¹⁰¹ Cevizci, A. (2018), a.g.e., s. 99.

¹⁰² Cevizci, A. (2018), a.g.e., s. 100.

¹⁰³ Barnes, J. (2000), a.g.e., s. 56.

öğretilebilir?); çünkü bu, ya her zaman geçerli olan ya da çoğunlukla geçerli olan tarafından belirlenmelidir.”¹⁰⁴

Aristoteles, kavram ve bilgi edinimlerini temel tasarım kuralları çerçevesinde kendi yaşamış olduğu dönem itibarıyla açıklamıştır. Hem *Kategoriler* (Kategoriai) eserinde hem de *Şiir* (Poétika) eserinde dil kullanımı ve dilin semantiği hakkında birtakım açıklamalar yapmıştır. Günümüze kadar gelen Aristotelesçi felsefe ekolünden ve Bilgi Felsefesi literatüründen hareketle Aristoteles’in felsefe-bilim-bilgi kavramlarını özdeş anlamda kullandığını anlayabiliriz. Aristoteles’in bilimler sınıflandırmasını aynı zamanda bilgi türleri sınıflandırması olarak kabul etmekte literatür açısından bir sorun yoktur. Aristoteles’in bilgi türleri sınıflandırması aşağıdaki şekilde olduğu gibi resmedilebilir.



Şekil 3. Aristoteles’in Felsefe-Bilim-Bilgi Türleri Sınıflandırması¹⁰⁵

Görüldüğü üzere Aristoteles felsefe-bilim-bilgi kavramsallaştırmasını türlere göre sınıflandırdığında *episteme* kaplamından ele almıştır.

Aristoteles, insanın bilgi edinimini; "görmeye" (theorétiké, teorik, nazari, logic), "yapmaya, meydana getirmeye, üretmeye" (poiétiké, poetik, sınai, production) ve bir "filde bulunmaya, eylem veya davranış gerçekleştirmeye" dayanan (pratiké, pratik, ameli, action) bilgi, bilim veya düşünüş tarzı, akıl türü olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁶ Aristoteles’e göre *epistemed*e bizden bağımsız olan ve üzerlerinde herhangi bir tasarrufta bulunamayacağımız nesnelerin, olguların görülmesi, seyredilmesi ve onların özlerinin, doğalarının, mahiyetlerinin ne olduğunun bilinmesi söz konusudur. Diğer durumda nesneler ve olgular hakkında tözsel düşünmekten ziyade onların imgelem ve tasarımı sonucu üretimde bulunacağımız, fikirlerimizi icraata dökebileceğimiz söz konusudur. Son olarak süreklilik gösteren

¹⁰⁴ Barnes, J. (2000)., a.g.e., s. 58.

¹⁰⁵ Peters, F.E. (2004), a.g.e., s. 110.

¹⁰⁶ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 39.

davranışların ve insani ruhun barındırdığı bitkisel ruh ve hayvani ruh özelliklerini yansıtabileceğimiz eylemler söz konusudur.¹⁰⁷

Platon'da görüldüğü üzere *poetik* bilgiler hem *epistemed*en hem de *pratik*ten önce gelmektedir. *Technē* kavramını bu dolayında felsefeden önce ve matematiksel fikirlerle bağdaştırarak yorumlamıştır. *Technē*'nin sanat, zanaat ve teknolojik gelişmeler için kullanılan bir tabir olduğunu vurgulamıştır. Fakat Aristoteles aynı tabiri insanın duyu ve deneyimlerinin devamında hayatına aksettirebileceği düşüncesindedir. Nitekim bilgi edinimi betimlemesinde Aristoteles, bilginin algı (*aisthêsis*) düzeyinde iken tasarım ve imgelem yoluyla insan zihninde örüntü oluşturabileceği ve insanın bu örüntüleri fiili olarak hayata yansıtabileceği durumda üretim ya da *poetik* gerçekliğin meydana gelebileceğini dile getirmiştir.¹⁰⁸

Aristoteles'e göre *Technē* eylemden ziyade üretime yatkın bir olgudur. Bu yatkınlık insanların olguları ve şeyleri deneyimlemesinden sonra gelişen anımsama (*anamnêsis*) evresine karşılık gelir. İnsani deneyimler tikellerin bilgisinden –algı düzeyi- tümellerin bilgisine doğru genelleştirildiğinde (*kathôlou*) imgelem bilgisine geçer. Bu düzeyde var olan bilgiler tasarlama edimiyle *Technē*'ye dönüşür. Fakat bu düzeyde insan zihni nedensel sorgulamanın değil, işlevsel sorgulamanın cevabını bulur. Yani insan zihni neden'i ya da niçin'i değil, nasıl'ı keşfetmiş olur. Bu itibarla değerlendirildiğinde *Technē* bilgisi sanat, zanaat ve ilham odaklı olduğu için aynı zamanda öğretilebilir ve aktarılabilir karaktere de sahiptir. Yukarıda da söz konusu olduğu üzere *Technē*, Faal Us'un dışsal çıktısıdır.¹⁰⁹

Poetik eylemde bir faaliyetin sonucu olarak ortaya bir 'ürün', 'eser' çıkar. Mimarlık, *poetik* bir bilgi ya da bilimdir, onun ürünü 'bina'dır. Şiir, *poetik* bir bilgi ya da bilimdir, onun ürünü vezinli sözler ya da 'mısralar'dır. Aynı durum yararlı, güzel ya da haz verici bir eser meydana getiren her türlü sanat ya da disiplin için, örneğin marangozluk, açıcılık vb. için de söz konusudur. Bu tür bir düşünce ve bu düşüncenin sonucu olan bilgi ya da sanatta daima ortaya çıkan bir eser, bir ürün, sanatkarın dışında meydana gelen bir şey vardır.¹¹⁰

Pratik bilginin ortaya bir eser çıkarma ya da üretime geçme gibi bir işlevi yoktur. Bunun nedeni insani davranışların ve insan ruhunun zihinsel işlemlere pek gerek duymadan günlük süreklilik gösteren eylemlerde bulunmasıdır. Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde bu eylemleri Pratik Us'un kapsamında açıklamıştır. Günümüze kadar geçen süreçte bu eylemler davranış ve günlük süregelen arzuların dizginlenmesi olarak tarif edilmektedir. Nitekim bitkisel ve hayvani ruhun gerekliliklerinin karşılanması ve bu gerekliliklerin kontrol edilmesi, isteşlik

¹⁰⁷ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 40-41.

¹⁰⁸ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 222.

¹⁰⁹ Peters, F.E. (2004), a.g.e., s. 368.

¹¹⁰ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 41.

yaratan arzuların dizginlenerek Ahlâk sisteminin oluşmasını sağlamıştır.¹¹¹ Bunun yanı sıra isteşlik yaratan arzuların ve insani davranışların toplumsal düzeyde kontrol edilmesi ve terbiye edilmesi Siyaset sisteminin oluşmasını sağlamıştır. Toplumsal düzeyde gerçekleşen eylemlerin ve bireysel süregelen davranışların adil biçimde ele alınması Hukuk sisteminin oluşmasını sağlamıştır. Hem toplumsal hem de bireysel alışveriş işlemlerinin ve ticari eylemlerin kontrolü ve günlük süregelen kullanımı ise Ekonomi sisteminin oluşmasını sağlamıştır. Genel görünümde pratik bilgilerin günlük süregelen kullanımı karşımıza davranışlar ve isteşlik yaratan durumlar olarak çıkmaktadır. Bu durumların insani ruhta kontrol edilmesi Ahlâk, Siyaset, Hukuk ve Ekonomi disiplinlerinin bireysel ve toplumsal işleyiş mekanizmasını oluşturmaktadır.¹¹²

Teorik bilgiye baktığımızda *Poetik* ve *Pratik* bilginin aksine insan zihninin dışında ve fiili icraatı olan bir durum olmadığı anlaşılır. Aristoteles’in felsefi çözümlemelerinin temel yapı taşları *Teorik* bilgide saklıdır. *Teorik* bilgi kendi içinde üç farklı yapıda gözlemlenir. Bu yapılar; Matematik, Fizik (*Doğa*, *Physîs*) ve Teoloji’dir. Bunların arasında Fizik esasen Aristoteles’in tanımıyla Doğa Felsefesi anlamını taşır ve günümüzdeki Fizik biliminde daha geniş bir kaplama sahiptir. Çünkü Kimyayı, Meteorolojiyi, hatta Biyoloji ve Psikolojiyi de içerir.¹¹³

Bu üçlü yapının dışında Aristoteles’in en önemli eserlerinden biri olan *Metaphysics* (Metafizik, Fizik’ten Ardıllar) de kimi düşünürlere göre bu yapıların arasında sayılmaya çalışılıyor. Fakat Aristoteles’in kendi yazmalarına göre bu eser kendi terminolojisinde *İlk Felsefe*(*Prôte Philosophia*) adını taşımaktadır. Aristoteles’in vefatından sonra derlenen eserler için *Ta Meta Ta Physika* (Fizik’ten Ardıllar) nitelemesi yapılmıştır.¹¹⁴

Teorik bilgi yapılarında ilk ele alacağımız konu Matematik’tir. Aristoteles, Matematik tarifinde, “*Matematik hareketsiz, yani oluş ve yok oluş içinde olmayan, ancak öte yandan ‘bağımsız bir varlığa’, yani ‘tözsel bir varlığa da sahip olmayan’ nesneleri inceler.*” tanımını yapmıştır. Aristoteles Matematiksel nesnelerin doğası hakkında Platon’dan biraz farklı düşünmektedir. Matematiksel nesneler ona göre herhangi bir dereceden, yani ne birinci, ne ikinci dereceden tözler değildirler. Çünkü onların ‘bağımsız bir varlıkları’ yoktur. Aristoteles’e göre matematiksel nesneler, daha da özel olarak geometrinin nesneleri, duyuşal niteliklerinden soyutlanmış olarak göz önüne alınan duyuşal nesnelerdir.¹¹⁵ Aristoteles, ‘olgu bilgisinin niçin bilgisinden farklı olduğunu’ vurgulamış ve ‘niçinden ayrı olacak olguyu’ değil, ‘hem olguyu

¹¹¹ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 42.

¹¹² Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 42.

¹¹³ Dürüşken Ç. (2014)., a.g.e., s. 241.

¹¹⁴ Dürüşken Ç. (2014)., a.g.e., s. 242.

¹¹⁵ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 45.

hem de niçini bildiği vakit bir bilimin daha sahih ve önce' olduğunu ileri sürmüştür. Aynı zamanda 'olgunun bilgisinin empirik gözlemcilere, niçinin bilgisinin ise matematikçilere' tabi olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶

Aristoteles, apodeiktik (kesin-doğru-zorunlu) niteliklerine sahip, başka bir deyişle doğru önermelerden oluştuğunu düşündüğü ve aynı zamanda bir doğa bilimi kabul ettiği Geometri'yi örnek almış, açık ve seçik olarak eğer, geometrik bilgiyi elde etme sürecinin aynısını doğaya uygularsa ya da burada kullanırsa burada elde edeceği bilgilerin de geometride olduğu gibi 'kesin ve güvenilir' olacağını varsaymıştır.¹¹⁷ Nitekim Geometri'deki bir teoremin kanıtlanması, öncelikle bir tanımın yapılmasına (örneğin üçgenin üç açısı vardır vb.); belitlerin ortaya koyulmasına (örneğin bir dik açı 90° vb.) ve bu tanım ile belitlerden hareketle bir çıkarım elde edilmesine(örneğin üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir vb.) bağlıdır.¹¹⁸

Fizik bilgisine bakıldığında Aristoteles'in tanımıyla, *"Fizik, bağımsız bir varlığa sahip olan, yani tözler olan, ancak 'hareketsiz olmayan', tersine 'hareket veya oluş ve yok oluş içinde bulunan' varlıkları inceler.*"¹¹⁹

Fiziğin inceleme alanına dair, bağımsız varlıklar olmaları bakımından matematiğin nesnelerinden yukarda, ancak harekette bulunmaları bakımından teolojinin nesnelerinden aşağıda olan şeyler yorumu yapılabilir. Bir başka açıdan, Fizik ile matematik nesnelerinin özdeşik halde bulunup bulunamayacağı konusu, Matematiğin geometrik aksiyomları da barındırdığı gerçeği göz önüne alınarak doğada bulunan nesnelerin biçim özelliklerinin yanında tözsel özellikleri de içerdiği ve Matematiğin bu içerikleri değerlendirdiği gerçeğidir.¹²⁰

Bir diğer bilimsel yapı olan Teoloji aslında Aristoteles'in doğrudan ele aldığı ve üzerine tümel bilgi tanımladığı bir alan değildir. Bu durumun aslı, Pre-Sokratik dönem sonrası gelen düşünürlerin ya da yeni Platoncu ekolün Aristoteles özelinde konuyu özerk hale büründürmelerinden kaynaklanır. Onlara göre böyle bir yenileme Aristoteles'in, hocası Platon'a karşı bir tez ortaya koyamayacağı ve koymaması gerektiği için gereklidir. Teoloji yapısı aslında *Metaphysics* (Metafizik, Fizik'ten Ardıllar) eserinin bir bölümüdür. Şekil 3. Üzerinde görülen sınıflandırma modern bilgi felsefesi geleneğinin yorumlamasıdır. Metafizik'e bakarsak, varlık olarak varlık Aristoteles'e göre mutlak varlıktır. Metafizik'in konusu buradan

¹¹⁶ Cevizci, A. (2018)., a.g.e., s. 99.

¹¹⁷ Cevizci, A. (2018)., a.g.e., s. 99.

¹¹⁸ Cevizci, A. (2018)., a.g.e., s. 99.

¹¹⁹ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 43.

¹²⁰ Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 45.

hareketle bütün mevcutların vücut bulmuş halidir. Metafizik varlık olarak varlığı ele almaktadır. Ayrıca en tümellerin bilgisidir.¹²¹

Aristoteles'in felsefe-bilim-bilgi türlerine dair sınıflandırmasından hareketle, düşüncesinin şunlar olduğunu görebiliriz. Bilim, doğru bilgidir, şeyler hakkında onlara uygun olan bilgidir. Ancak bu bilgi şeylerde gelip geçici olanı, değişeni konu olarak almaz. Onlarda değişmeyen, her zaman var olan, başka türlü olması mümkün olmayan nitelikleri, ana nitelikleri, özellikleri konu alır.¹²² Kendi deyişiyle, *"Kendisine bağlı olduğu nedenin başka bir şeyin değil de bu şeyin nedeni olduğunu ve ayrıca bu şeyin olduğundan başka türlü olmasının mümkün olmadığını bildiğimizi düşündüğümüzde bir şeyin mutlak bilgisine sahip olduğumuzu varsayarız. Bilimsel bilginin bu tür bir şey olduğu açıktır...Dolayısıyla mutlak bilimsel bilginin kendine özgü konusu, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan şeydir."*¹²³ Genel anlamda bilimsel bilginin en önemli işareti, onun öğretilebilir olmasıdır. Sophia düzeyinde bir bilgiye en yakın bilgiyi üreten bilimler, bilgiyi sonuçlarından ziyade salt bilgi için arayan bilimlerdir. Aristoteles için bu düzey felsefenin kendisidir.¹²⁴

İKİNCİ BÖLÜM

2. BİLGİ SOSYOLOJİSİ: KISA BİR AÇIMLAMA

Sosyolojiye göre insanların uygarlaşarak topluluk halinde yaşamaya başladıktan sonra zihni yapıları oluşmaya başlar ve bunun neticesinde bilgi oluşur. Bilgi, kolektif bir şeydir; bireyin ürünü değil, toplum ve kültürün ürünüdür.¹²⁵ Bilgi, bütün toplumsal dönemlerde o topluluğa ait ortak inanç, değer ve kültürün bir yansıması olarak düşünülmektedir. Sosyoloji, bilgiyi toplumsal bağlamda ele alıp yorumladığı için a priori bilgiyi kabul etmemektedir. Bilgiyi topluma dayandırdığı, toplumun bir ürünü olarak gördüğü için a priori bilgiyle ilgilenmemiştir.¹²⁶ Arslan'a göre toplum karşılıklı bağlılığı ifade etmektedir; bilgi olarak nitelendirilen bir şeyin bilgi olarak kabul edilmesi ve o şekilde hüviyet kazanabilmesi için bir kabul edenin, yani en azından bir ikinci kişinin bulunması gereklidir. Başkaları ya da toplum

¹²¹ Cündioğlu, D. (2020). *Metafizik*. Erişim Aralık 2020, https://www.youtube.com/watch?v=do_DRmABQ9E

¹²² Arslan, A. (2007)., a.g.e., s. 50.

¹²³ Barnes, J. (1995)., a.g.e., s. 335.

¹²⁴ Dürüşken Ç. (2014)., a.g.e., s. 244.

¹²⁵ Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

¹²⁶ Apalı, Y. (2015). Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet. *Nevü Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2015), 189-213.

mevcut olmadığı müddetçe bilginin varlığından da söz edilemez. Böylece bilgiyi belirleyen yegâne unsur toplumdur ve bilgi en nihayetinde toplumsal bir olgudur.¹²⁷

Bilgi, bireylerin tecrübe ettiği olaylar doğrultusunda bilinçlenmesi ve etkileşim çabasında bulunmasından ortaya çıkmıştır. Bireylerin var olan problemleri çözme çabası ve bu doğrultuda ortaya çıkan bilgileri ve deneyimleri toplumsal bilincin ve tinin de temelini oluşturmuştur. Bunun yanı sıra sosyolojide bilgi, toplumsal olay ve çıkarların üstünde, değişken, bağımsız, mutlak bir güç olarak nitelendirilir. Gerçekte bilginin oluşumu da toplumsal bir tözdür. Toplumsal yaşantıda ortaya çıkan her problem bireylerin toplumsal yapı ve kurumlar hakkında bilinçlenmesini ve bir bilgi sistemi oluşturmasını sağlamıştır. Karşılaşılan her problem farklı bilgi sistemlerini ortaya çıkarmıştır.¹²⁸

Bilgi problemine dair daha önce yapılan açılımın problematik çözümlemesi bilgi sosyolojisi alanı için de yapılabilir. Nasıl ki ‘Bilgi Nedir?’ sorusuna aranılan yanıt (lar) ın tatmin edici olabilmesi için aynı zamanda görecelilik sorununu da basitleştirerek ‘Bilgi Ne Değildir?’ sorusuna yanıt (lar) bulmaya çalışılması kavramsal tanımlamayı kolaylaştırmıştır. Buradan hareketle ‘Bilgi Sosyolojisi Ne Değildir?’ sorusunu öne alarak ‘Bilgi Sosyolojisi Nedir?’ sorusuna daha kolay yanıt(lar) bulunabilir.

Bilgi Sosyolojisi alanı Sosyoloji bilimi içerisinde özerk bir alana karşılık gelir. Bunun nedeni alana dair yapılan çalışmaların Çağdaş Sosyoloji sürecinde yoğun olmasıdır.¹²⁹ Bilgi sosyolojisi alanında çalışma yapan pek çok düşünür tıpkı Emile Durkheim’ın “*Sosyoloji ve Felsefe*” (2018)¹³⁰ adlı eserinde yapmak istediği gibi Felsefî çözümlemeler ile Sosyolojik çözümlemeler arasında bir farklılık olduğunu düşünür. Bunun getirisi olarak Bilgi Sosyolojisi alanının özerkliğini Bilgi Felsefesi alanı ile eş değerde görmemek gerektiğini vurgulamışlardır. Bilgi sosyolojisinin inceleme ölçütlerinin epistemolojik ölçütlerden farklı olarak 'doğruluk ve geçerlik' ilkeleri özelinde daraltılmadığı açıklaması yapılmıştır. Ayrıca epistemolojik çözümlemelerin kullandığı yöntemlerin sosyolojik bakış açısıyla ele alınamayacağı ayrıntısı da gözden kaçırılmamalıdır.¹³¹

‘Bilgi Sosyolojisi Ne Değildir?’ sorusunu sorulduğunda bulunabilecek yanıt (lar); ‘bilgi sosyolojisi bilginin özünü araştıran bir alan değildir ya da bilginin ne olduğunu anlamaya çalışan bir alan değildir’ şeklinde dile getirilebilir. Nitekim bilginin özüne dair inceleme ve

¹²⁷ Dever, A. (2012). “Bilginin Efendileri” Epistemik Cemaat. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(13), 201-2017.

¹²⁸ Eğribel, İ.E. & Özcan, M.U. (2016).(Ed.). *Bilgi Sosyolojisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.

¹²⁹ Ritzer, G. (2014). *Klasik Sosyoloji Kuramları*. (Çev. Himmet Hülür). Ankara: Deki Basım Yayım.

¹³⁰ Durkheim, E. (2018). *Sosyoloji ve Felsefe*. (Çev. Merve Elma). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

¹³¹ Mills, C.W. (2005). *Bilgi Sosyolojisi ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*. (Çev. Vefa Saygın Ögütler). Ankara: Paragraf Yayınevi.

hakikate ulaşabilme çabası doğrudan Bilgi Felsefesi'nin sınırlarına girmektedir. Bu doğrultuda Bilgi Sosyolojisi'nin tanıtılmasında öne çıkan kavramlar elbetteki *toplum* (society) ve *bilgi* (knowledge) olacaktır. 'Bilgi Sosyolojisi Nedir?' sorusuna bu noktada verilebilecek yanıt (lar); 'toplum ve bilgi ilişkisini inceleyen bilim dalı' şeklinde dile getirilebilir. Görüldüğü üzere olgusal bir tanımlama yapabilmenin ve tanıtılması istenen kavrama ulaşabilmenin yöntemi onun sınırlarını belirleyebilmekten geçmektedir. Bilgi sosyolojisinin bilgi ile uğraşan diğer inceleme alanlarına göre özerk farkı, bilgiyi teknolojik ya da felsefi olarak değil toplumsal bir olgu olarak ele alması olarak öne çıkartılabilir.¹³²

Bilgi Sosyolojisi'nin tanıtılmasına dair farklı düşünürlerden ve bu alanda öne çıkmış isimlerden bazı tarifler bulunmaktadır. Bilgi Sosyolojisi denilince akla ilk gelebilecek isimlerden bir olan Karl Mannheim bilgi sosyolojisini; "*toplum hakkındaki bilgilerimizin toplumsal kökeninin araştırılması ve ne gibi etkilerinin olduğunun anlatımı*" şeklinde toplum-bilgi ilişkisine atıfta bulunan bir tarif olarak ifade etmiştir.¹³³

Bir başka tarif Peter Ludwig Berger ve Thomas Lucmann'dan "*insan düşüncesi ve bu düşüncenin içinde olduğu sosyal konteks arasındaki ilişkileri incelemeye çalışan bilim*" şeklinde gelmiştir.¹³⁴ Bilgi sosyolojisini tanımlama girişimlerinde öne çıkan unsur, farklı düşünürler olsa da bilginin ne olduğuna dair açıklamadan ziyade bilginin toplumsal görünümüne atıfta bulunulmasıdır. Bireylerin bilgi algılarından toplumun bilgi düzeyine uzanan çizgiyi belirginleştirmeye çalışan bir bilgi sosyolojisi tanımlamaları öne çıkmaktadır. Alanın öncül isimleri de bilgi sosyolojisinin 'saf-çarpık', 'nesnel/objektif' ve 'öznel/subjektif' bilgi ayrımına dayanan bir bilimsel amacı olduğunu söylemişlerdir. Bunun yanında öznel bilginin hatalarını sergileme ve nesnel/objektif bilgiyi de uygun yerine, yani 'hakikat' alanının belirleyicisi konumuna yerleştirme çabalarını bilgi sosyolojisi olarak yorumlamışlardır.¹³⁵

Bilgi sosyolojisi, gerçekliğin toplumsal inşa ediliş sürecini analiz etmekle uğraşmaktadır. Bunun yanı sıra insanın düşünce edimi doğrultusunda ortaya çıkan insani bilginin toplumsal yaşantıda var olduğu koşulları, bilginin geliştirilmesini ve aktarılmasını içeren süreci bilgi sosyolojisi ortaya koymaktadır.¹³⁶ Bilgi sosyolojisine göre toplum ve bilgi sistemi arasında bir ilişki bulunur ve bu ilişki işlevseldir. Buradan hareketle toplumsallaşmanın

¹³² Eğribel, İ.E. & Özcan, M.U. (2016).(Ed.), a.g.e., s. 30.

¹³³ Alan, S. (2016). Korkut Tuna'nın Bakış Açısıyla Batılı Bilginin Eleştirisi. *I. International Social Sciences And Muslims Congress*, s. 570-580.

¹³⁴ Alan, S. (2016), a.g.m.

¹³⁵ Hekman, S. (1999), a.g.e., s. 13.

¹³⁶ Apalı, (2015), a.g.m.

gereksinimlerine denk düşecek şekilde bir bilgi bütünlüğü ve yine aynı şekilde var olan bilgi bütünlüğünü yansıtacak bir toplumsal olgu söz konusudur.

Bilgi sosyolojisinin sosyal bilimler alanında yeni bir oluşum olduğunu dile getiren Jeff Bergner, bilgi sosyolojisinin çağdaş sosyal bilimlerdeki temel başarısızlık olan bilimsel bilgiye ya da hakikate ulaşma sorununu gözler önüne serdiğini ifade eder. Buna karşın bir başka yaklaşımda A.P. Simonds bilgi sosyolojisi için “*Bilgi sosyolojisi, özel bir alan ya da alt disiplin olarak değil, bizzat sosyal bilimin doğası hakkında bir iddia olarak düşünülmelidir.*”¹³⁷ görüşünü ifade eder. Bilgi sosyolojisi Bergner için sosyal bilimlerin çıkmazı olan hakikate ulaşamama ve özsel bilgi idealinden vazgeçerek ‘arketeknik sosyal bilim’ olgusunu inşa edememe başarısızlığı iken, Simonds için bilgi sosyolojisi, sosyal bilimler alanı içinde merkezi bir konuma sahiptir. Ayrıca bilgi sosyolojisini hermeneutik bir yöntem olarak nitelendirerek bu bilim dalının; sosyal bilimlerin, bilimsel hakikat arayışıyla değil, sosyal anlamın yorumuyla meşgul oldukları kabulünü temsil etmektedir.¹³⁸

Bilgi Sosyolojisi, mahiyeti itibarıyla Sosyoloji alanında temel teşkil eden bir teori olarak öne çıkmamış olsada; Auguste Comte, Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber gibi sosyal bilimcilerin çalışmalarında satır arası olarak dile getirilmiş bir konudur. Bilgi Sosyolojisi alanının ilk çıktıları yukarıda dile getirildiği üzere Max Scheler tarafından ortaya çıkarılmış görünse de alanın Karl Mannheim özelinde özdeşik hale gelmesi sistematik bir tartışmanın ve çözümlemenin ilk örneğini vermiş olmasından kaynaklanır. Bir başka yönden Mannheim’ın bilgi sosyoloji alanında söz sahibi olması “Bilgi Sosyolojisi” alanı üzerine farklı yönlü düşünce yapısı geliştirmesiyle olmuştur. Mannheim’ın entelektüel çabaları, birçok yılı kapsayan bir dönemde alanın kurumsallaşmasında kilit rol oynamıştır. Nitekim bir alanın *keşfedilmesinde* öncü olmakla anılmak ve bu alanın, Sosyoloji içinde yerleşik bir alt alan haline gelmesini sağlayan çalışmalar yapmak sıkça rastlanılan durum değildir.¹³⁹ Mannheim’ın bilgi sosyolojisi alanındaki ayrıcalığını Robert Merton şu ifadelerle dile getirir: “*Mannheim, bilgi sosyolojisinin sınırlarını dikkat çekici beceri ve anlayışla çizmiştir. Mannheim’ın prosedürleri ve bulguları, bugüne kadar karanlık kalan, bilgi ile toplumsal yapı arasındaki ilişkileri berraklaştırır...Onun öncülük ettiği alanda daha ileri keşiflerden kayda değer bir aydınlanma bekleyebiliriz.*”¹⁴⁰

Robert King Merton, bilgi sosyolojisi alanının yönelim çizgisini, öncelikle bilgi ile toplumdaki ya da kültürdeki diğer varoluşsal faktörler arasındaki ilişkilerle ilgilenme olarak tarif eder. Dahası uzun geçmişe sahip problemleri ele alıp analiz etmeye çalıştığını söyler.

¹³⁷ Hekman, S. (1999)., a.g.e., s. 13.

¹³⁸ Hekman, S. (1999)., a.g.e., s. 14.

¹³⁹ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 383.

¹⁴⁰ Merton, R.K. (1973). *The Sociology of Science*. Chicago: The University of Chicago Press.

Merton'a göre bilgi sosyolojisi, belirli bir sosyal ve kültürel koşullar kompleksi altında geçerlilik kazanır.¹⁴¹ Bu geçerlilik durumunu, "...sosyal ilişkilerin giderek daha fazla araçsallaştırıldığı ve böylece bireyin diğerlerini öncelikle kendisini kontrol etmeye, manipüle etmeye ve sömürmeye çalışan kişiler olarak görmeye başladığı; büyüyen sinizmin, önemli grup ilişkilerinden ilerleyici bir kopuşu ve önemli ölçüde kendine yabancılaşmayı içerdiği; kişinin kendi güdülerıyla ilgili belirsizliğin, "Mantıksallaştırıyor olabilirim ama..." şeklindeki kararsız ifadede dile getirildiği yerde ve travmatik hayal kırıklığına karşı savunmaların, diğerlerinin bütünlükleri hakkındaki beklentileri önceden onların güdülerini ve yeteneklerini göz ardı ederek azaltarak kalıcı olarak hayal kırıklığına uğramaktan ibaret olduğu durumlarda" kazanabileceğini dile getirir.¹⁴² Merton'a göre dikkatler ideolojinin, yanılsamaların, mitlerin ve ahlaki normların toplumsal belirleyicilerine odaklandığı sürece bilgi sosyolojisi oluşum gösteremezdi.¹⁴³

R. K. Merton, bilgi sosyolojisinin modern paradigmasını bazı kapsamlar altında yapılandırmıştır. Bu kapsamlar kendi çözümlemesiyle şu şekilde gözden geçirilebilir:

"1. Zihinsel üretimlerin varoluşsal temeli nerede bulunur?"

- a) Sosyal Temeller: Toplumsal konum, sınıf, kuşak, mesleki rol, üretim tarzı, grup yapıları (üniversite, bürokrasi, akademiler, mezhepler, siyasi partiler), 'tarihi durum', çıkarlar, toplum, etnik aidiyet, sosyal hareketlilik, güç yapısı, sosyal süreçler (rekabet, çatışma vb.)
- b) Kültürel Temeller: Değerler, ahlâki yapı, fikirler bütünü, halkın ruhu, zamanın ruhu, kültür türü, kültür zihniyeti, *Weltanschauungen* (dünya görüşü), vb.¹⁴⁴

2. Hangi zihinsel üretimler sosyolojik olarak analiz edilir?"

- a) Küreseller: Ahlâki inançlar, ideolojiler, fikirler, düşünce kategorileri, felsefe, dini inançlar, sosyal normlar, pozitif bilim, teknoloji vb.
- b) Analiz Edilen Yönler: Seçimleri (dikkat odakları), soyutlama düzeyi, ön varsayımlar (nelerin veri ve neyin sorunlu olduğu), kavramsal içerik, doğrulama modelleri, entelektüel faaliyetin amaçları vb.¹⁴⁵

3. Zihinsel üretimler varoluşsal temelle nasıl ilişkilidir?"

- a) Nedensel veya İşlevsel İlişkiler: Belirleme, neden, uygunluk, gerekli koşul, koşullanma, işlevsel karşılıklı bağımlılık, etkileşim, bağımlılık vb.

¹⁴¹ Merton, R.K. (1973)., a.g.e., s. 8.

¹⁴² Merton, R.K. (1973)., a.g.e., s. 10.

¹⁴³ Merton, R.K. (1973)., a.g.e., s. 11.

¹⁴⁴ Merton, R.K. (1973)., a.g.e., s. 12.

¹⁴⁵ Merton, R.K. (1973)., a.g.e., s.12.

b) Sembolik-Organizma veya Anlamalı İlişkiler: Tutarlılık, uyum, birlik, uygunluk, uyumluluk (ve zıt anlamlılar); anlatım, gerçekleştirme, sembolik anlatım, yapısal bağlam, yapısal kimlikler, iç bağlantı, üslup analogileri, mantıksal anlamalı bütünleşme, anlamın özdeşliği vb.

c) İlişkileri Belirtmek İçin Belirsiz Terimler: Yazışma, yansıma, bağlantılı, yakın bağlantılı vb.¹⁴⁶

4. Neden ilgili? (bu varoluşsal olarak koşullanmış zihinsel üretilere atfedilen açık ve gizli işlevler)

a) Gücü korumak, istikrarı, yönelimi, sömürüyü teşvik etmek, gerçek sosyal ilişkileri belirsizleştirmek, motivasyon sağlamak, davranışı yönlendirmek, eleştiriyi yönlendirmek, düşmanlığı saptırmak, güvence sağlamak, doğayı kontrol etmek, sosyal ilişkileri koordine etmek vb.¹⁴⁷

5. Varoluşsal temelin ve bilginin emsal ilişkileri ne zaman elde edilir?

a) Tarihselci teoriler (belirli toplumlar veya kültürlerle sınırlıdır).

b) Genel analitik teoriler.”¹⁴⁸

Görüldüğü üzere Merton bilgi sosyolojisi metodolojisi için bir sistem ortaya koymuştur. Bu sistem için, “Bir bilgi sosyolojisinin zorunlu olarak sosyolojik bir bilgi teorisi olduğunu varsayan bu sorunun çözümleri, “düşüncenin doğuşunun geçerliliğiyle zorunlu bir ilişkisi olmadığı” iddiasından, hakikatin “sadece” bir bilgi olduğu şeklindeki aşırı göreci görüşe kadar uzanır. Sosyal veya kültürel bir temelin işlevi, yalnızca sosyal mutabakata dayanması ve sonuç olarak, kültürel olarak kabul edilen herhangi bir hakikat teorisinin, herhangi bir diğerinkine eşit bir geçerlilik iddiasına sahip olmasıdır.” yorumunu yapmaktadır.¹⁴⁹

Merton, bilgi sosyolojisi araştırma alanının, hareket noktası olabilecek sorularla belirlendiğini ifade eder. Bunlardan bir tanesi bilginin türlerine yönelik olarak, bilgi türlerinin sosyolojik temelleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğu ya da bu ilişkinin çeşitli türler için farklılık gösterdiği gerekçesiyle bilgi alanları arasında ayırım yapmanın gerekliliğidir.¹⁵⁰ Merton, bilginin toplumsal varoluşuna yorum getirirken ekonomi odaklı yaklaşımların –Friedrich Engels & Karl Marx- öne çıktığını fark etmiştir. Buna ek olarak felsefe, din ve bilim bütünlüklerinin özellikle önceden var olan bilgi ve inanç birikimi tarafından sınırlandırıldığını ve yalnızca dolaylı olarak ekonomik faktörlerden etkilendiğini de dile getirmiştir.¹⁵¹ Örnek

¹⁴⁶ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s.12.

¹⁴⁷ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 12.

¹⁴⁸ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 13.

¹⁴⁹ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 13.

¹⁵⁰ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 19.

¹⁵¹ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 20.

olarak Friedrich Engels'ten, siyaset, hukuk, felsefe, din, edebiyat, sanat vb. alanların kalkınma stratejilerinin ekonomik kalkınmaya dayalı olduğu, bunun yanında bu alanların birbirlerine yönelik etkide bulunduğu ve aynı zamanda ekonomik temel üzerinde etki oluşturdıklarını almıştır. Ekonomik konumun neden gösterildiği ve tek başına aktif olduğu, diğer her şeyin pasif bir etkisi olduğu kastedilmemiştir. Daha doğrusu, sonuçta kendini her zaman ortaya koyan ekonomik gereklilik temelinde bir etkileşim olduğu aktarımını yapmıştır.¹⁵²

Toplumsal konum insan bilgisinin kapsamını, bakış açısını ve bir şeyi görme biçimini, onda ne algıladığını ve onu düşüncesinde nasıl yorumladığını belirler. Burada yukarıda bahsedildiği üzere ekonomi merkezli yorumsamanın *Weltanschauungen* (dünya görüşü) için şekillendirici etkisi olduğu aşikârdır. Merton'a göre bilgi sosyolojisinin birincil görevi, *Weltanschauungen*'un dönüşüm yasalarını keşfetmektir.¹⁵³ Merton'un bu yorumsaması Max Scheler'in *Weltanschauungen* çözümlemesinden esinlenerek ortaya çıktığı gerçeğini taşır.¹⁵⁴ Merton, *Weltanschauungen*'a dayalı olarak toplumda ortaya çıkan yedi farklı 'yapay bilgi' türünden bahseder. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: 1) *mit ve efsaneler* (myth and legend), 2) *doğal halk dilinde örtük bilgi* (knowledge implicit in the natural folk-language), 3) *dini bilgi* (religious knowledge), 4) *mistik bilginin temel türleri* (the basic types of mystical knowledge), 5) *felsefi-metafizik bilgi* (philosophical- metaphysical knowledge), 6) *matematik, doğal ve kültürel bilimler hakkında pozitif bilgi* (positive knowledge of mathematics, the natural and cultural sciences), 7) *teknolojik bilgi* (technological knowledge).¹⁵⁵ Bu tür bilgiler ne kadar yapay olursa o kadar hızlı değişirler.

Merton, bilgi sosyolojisi alanının öncüllerinden Max Scheler ekseninde birtakım yaklaşımları kendi düşüncelerinden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Örnek olarak, mistik bilginin neden dini dogmalardan daha yapay olarak algılandığını ve mevcut değişim hızı oranlarının farklılıklarının nedenini sorgulamıştır. Scheler'den, "*Tüm bilginin, tüm düşünce, sezgi ve biliş biçimlerinin sosyolojik karakteri sorgulanamaz. Tüm bilgilerin içeriği ve hatta nesnel geçerliliği, toplumsal çıkarların denetleyici bakış açıları tarafından belirlenmese de, bilgi nesnelerinin seçiminde durum böyledir. Ayrıca, bilginin elde edildiği zihinsel süreçlerin "biçimleri" her zaman ve zorunlu olarak sosyolojik olarak, yani sosyal yapı tarafından birlikte belirlenir.*"¹⁵⁶ aktarımını yapmıştır. Görüldüğü üzere her türlü bilgi yapısının toplumsallaşma eğilimine sahip olmasa da her koşulda sosyal yapılardan etkilendiği vurgusu yapılmıştır.

¹⁵² Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 20.

¹⁵³ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 22.

¹⁵⁴ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 22.

¹⁵⁵ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 22.

¹⁵⁶ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 23.

Merton bu noktada genel anlamda Scheler'e atıfta bulunur. Merton'a göre Scheler, sosyolojinin her oluşumunu açıkça reddederek metafizik bir çiftliğe başvurur ve radikal bir görecilikten kaçınmaya çalışır.¹⁵⁷ Bilişsel yargıların içeriğine yerleşen bir 'zamansız özler' boyutunu varsayar. Fenomenolog Maurice Mandelbaum'un düşüncesiyle özler boyutu Scheler için, zamana ve bireyin ilgisine bağlı olarak tercihler yaptığı bir olasılıklar alanıdır.¹⁵⁸ Fakat bu metafiziksel özler alanı ve varoluş gerçeklikleri Scheler'in çalışmalarının odak noktası değildir. Bunun yanı sıra Scheler, farklı bilgi türlerinin belirli grup biçimleriyle bağlantılı olduğunu belirtir. *Gemeinschaft* (topluluk, cemaat) toplum türleri, dogmatik, geleneksel olarak tanımlanmış bir bilgi birikimine sahiptir; bilgiyi keşfetmekle ya da geliştirmekle uğraşmazlar. Kuşku içerdiği takdirde, geleneksel bilgiyi sorgulama, hakaret olarak kabul edilir. Böyle bir grupta, egemen mantık ve düşünce tarzı, 'ars *inveniendi*' (icat etme sanatı) değil, 'ars *demonstrandi*' (gösterme sanatı) dir.¹⁵⁹ Yöntemleri epistemolojik ve eleştirel değil, çoğunlukla ontolojik ve dogmatik; düşünce tarzı, *Gesellschaft* (toplum, cemiyet) tipi yapılanmada olduğu gibi nominalist değil, kavramsal gerçekçilik; kategoriler sistemi ise, mekanik değil, organiktir.¹⁶⁰

Bilgi sosyolojisinin yöneldiği problemler ve analiz ettiği konular gözden geçirildiğinde diğer bilimsel ve felsefi alanlarla karıştırıldığı ve ayırım yapılmadığı düşüncesi akıllara gelebilmektedir. Psikoloji ve Felsefe alanlarının alt alanlarına benzeşik bir alan olarak bilgi sosyolojisi bazı eleştirilere maruz kalmaktadır. Max Scheler de bilgi sosyolojisi alanının özerk durumuna atıfta bulunarak, bir tarafta biliş ve mantık teorisi, diğer tarafta gelişim psikolojisi alanlarıyla anılmasının nedenini üç şekilde açıklar: *Birincisi*, bir grubun üyelerinin kendileri hakkında bildikleri bilgi ve karşılıklı anlayış olasılığıdır. *İkincisi*, bir gruba ait olmasıdır. (Bu bilginin belirsizliği, kendi varoluşunun bilgisi ve genel kabul görmüş değerler ve erekler hakkında bir bilgidir) *Üçüncüsü*, bilginin tümelliği, toplumun kendine özgü yapısı tarafından belirlenir.¹⁶¹ Bunun yanı sıra Scheler bilgi sosyolojisi alanının tarifine dair bir dizi ilkesel aksiyomlardan bahseder. Bu aksiyomlar bilgi sosyolojisinin ilkeleridir ve şu şekilde sıralanabilir: “

1. *İnsan, genel olarak bir toplumun 'üyesi' olduğu sürece, tüm insan bilgisi, empirik değil, 'a priori' bilgidir. Böyle bir bilginin doğuşu, onun öz-bilinç ve kişinin öz-değerinin*

¹⁵⁷ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 23.

¹⁵⁸ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 24.

¹⁵⁹ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 24.

¹⁶⁰ Merton, R.K. (1973), a.g.e., s. 24.

¹⁶¹ Scheler, M. (2013). *Problems of a Sociology of Knowledge*. (Ed. Kenneth W. Stikkers). New York: Routledge Publishing.

*bilincinden önce geldiğini gösterir. 'Biz' olmadan 'ben' olmaz. 'Biz', 'Ben'den önceki içeriklerle doludur.*¹⁶²

2. *Bir insanın hemcinslerinin deneyimine empirik katılımı, grubun temel yapısına bağlı olarak kendini farklı şekillerde gerçekleştirir. Bu 'tarzlar' ideal tipler açısından anlaşılmalıdır. Bu katılımın bir kutbunda, örneğin ilkelerde ve kitlelerde, hipnozda veya bazı patolojik durumlarda anne ve çocuk arasındaki ilişkide bulduğumuz şekilde özdeşleşme vardır. Diğer kutup, vücut hareketleri ile belirli deneyim içerikleri arasındaki analojiye dayanan sonuçlarla karakterize edilir. Bireyci toplumda, 'öteki'nin yaşamı 'birisi' tarafından yalnızca bu şekilde, örneğin her zaman 'yabancı' ile ilişkili olarak kavranır.*¹⁶³
3. *Gerçeklik bilginin kökenini, yani genel olarak neyin 'etkiler' getirdiğine ilişkin bilginizi düzenleyen sabit bir yasa olduğunu belirtir ve insan bilincinde sabit olan bireysel bilgi alanlarının ve nesnelerin ilgili alanlarının yerine getirilmesini emreder.*¹⁶⁴

Scheler, bu aksiyomlardan ikincisine kısa bir alt yorum yapar. Yorumuna göre, ikinci aksiyomda bahsedilen etkileşim durumu toplumsal bir olgu olan 'gelenek' kavramını çağrıştırmalıdır. Gelenek, tüm tarihsel süreçte oluşan bilgilerden açık ve net şekilde ayrılması gereken bir kavramdır. Gelenek kavramının içeriğinde bireysel ve toplumsal aktarım söz konusudur. Dolayısıyla insan bilgisinin toplumsal zihinde nasıl bir devinime sahip olduğunu gösterir.¹⁶⁵

Scheler, doğadaki bazı nesnelere ilişkin insanın doğuştan bir bilgiye sahip olmadığını ve yalnızca belirli bir tür bilgi edinmek için daha genel ya da daha özel doğuştan gelen bazı işlevler olduğunu belirtmiştir. Ayrıca 'yetenek' olgusunun kalıtsal olarak bilgi edinmede farklı bir orijinal konuma sahip olduğunu söylemiştir. Scheler'e göre kalıttaki bilimsel araştırmalardan hareketle, kazanılmış işlevlerin kalıtımı olmasa bile, yetenek birikmiş kalıtsal bir faktör olarak kabul edilmelidir. Bu duruma en uygun örnek ise 'dahi, deha' olgularıdır. Bilindiği üzere dâhinin ve dehanın yetenek ile karşılıklı ilişkisi vardır.¹⁶⁶

Bilgi sosyolojisinin inceleme konuları arasında mutlaka bulunması gereken konuları Scheler iki kategori biçiminde sunar: Grup Ruhu ve Grup Aklı (*Group-Soul & Group-Mind*). Scheler için bu olgular birbirleriyle yaşayan ve deneyimleyen her şeyden önemli ölçüde önce

¹⁶² Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 80.

¹⁶³ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 81.

¹⁶⁴ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 84.

¹⁶⁵ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 81.

¹⁶⁶ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 82.

gelen metafizik varlıklar değil; daha ziyade, başkalarıyla deneyimlerde kendilerini her zaman yeniden üreten psişik ve zihinsel içeriklerin öznelidir. Grup ruhu ve grup aklı, asla bireylerin bilgisinin ve bu bilginin bir sonraki iletişiminin toplamı değildir.¹⁶⁷ Yalnızca bireyin kendisi ve doğası hakkındaki bilgisi bir sınırı temsil eder; bir grup ne kadar az gelişmiş ve ilkelse, bu sınır o kadar güçlüdür. Grup ruhu, ifade biçimleri veya diğer otomatik ve yarı otomatik, psiko-fiziksel faaliyetler gibi ‘kendiliğinden’ olmayan, ‘kendilerini harekete geçiren’ psişik faaliyetlerin kolektif öznesi olarak da adlandırılabilir. Grup aklı ise bilinçli olarak kendiliğinden deneyimlenen eylemler yoluyla kendini oluşturan öznenin kasıtlı olarak nesnelere bağlılığıdır.¹⁶⁸ Örnek olarak mitler, sanatsal eserler, bireysel olarak yapılandırılmamış perimassalları, doğal halk dili, türküler, halk dini, gelenekler, adetler ve kostümler grup ruhuna dayanır. Grup ruhu, kökenlerinde kişisel değildir ve anonimdir. Bunun yanı sıra, grup aklı yalnızca kişisel temsilcilerde ortaya çıkar. Grup aklı, her zaman yeni ve kendiliğinden eylemleri yoluyla, nesnelerinin ve kültürel metaların ‘taşıyıcısıdır’. Grup ruhu, aşağıdan yukarıya kadar herhangi bir grupta çalışırken; grup aklı, yukarıdan aşağıya çalışır.¹⁶⁹ Burada belirtmek gerekir ki bilgi sosyolojisi, grubun ‘aklı’ ile ilgilenir. Bilginin kendisini zaman içinde gruplar ve sosyal düzeyler arasında nasıl dağıttığını ve toplumun bu tür bilgi dağılımını nasıl düzenlediğini bulmak için bilginin toplumun tepesinden (elitlerin bilgisi) aşağıya doğru süzüldüğü yasaları ve ritimleri izler.¹⁷⁰

Scheler üçüncü aksiyomun alt yorumuna birbirine indirgenemeyen varlık ve nesnenin özel alanlarını açıklayarak başlar. Bunlar: a) Kutsal’ın mutlak gerçeklik ve değer alanı; b) birlikte-dünya alanı, geçmişi ve geleceği de dâhil olmak üzere, yani toplum ve tarih dünyası ya da ‘öteki’ olanın dünyası; c) kişinin kendi yaşadığı bedeninin ve çevresinin yanı sıra dış ve iç dünyaların küresi; d) ‘canlı’ olanın alanı; e) cansız olanın ve maddi dünyada ‘ölü’ görünenin alanı. Bilişsel kuram, bugüne kadar bu alanları birbirine indirgemeye çalışırken, bu alanların içerikleri elbette tarih boyunca sürekli değişim göstermiştir.¹⁷¹

Bu verili belitler¹⁷² ışığında ‘Mutlak’ gerçekliğin konumunu bir yana bırakırsak bilgi sosyolojisi yöntemimiz için şu önermeye ulaşabiliriz: ‘Dünyalı (*with-world*)’nın ‘toplumsal’ alanı ve ‘tarihsel geçmişin dünyası’; gerçeklik ve genel-özel içerikler açısından diğer tüm

¹⁶⁷ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 83.

¹⁶⁸ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 83.

¹⁶⁹ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 83.

¹⁷⁰ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 84. Ayrıca Scheler burada yukarıdan gelen bilgi kastında elitleri ve seçkinleri işaret eder.

¹⁷¹ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 84.

¹⁷² Belit: aksiyom, postulat.

alanlara önceden verilmiştir.¹⁷³ Ayrıca bu verili belitlerden hareketle bilgi sosyolojisi için şu noktaya ulaşabiliriz: İlk olarak, tüm bilginin ve tüm düşünme, sezgi ve biliş biçimlerinin sosyolojik doğasının şüphe götürmez olduğu sonucu çıkar. Ancak şüphe götürmez olan, tüm bilgilerin içerikleri ve hatta daha azı, bu tür içeriklerin doğrulanması değildir; daha ziyade, bilgi nesnelerinin, çıkarların hâkim sosyal perspektifleri temelinde seçilmesidir. İkinci olarak bu yasalardan, bilginin elde edildiği zihinsel eylemlerin 'biçimlerinin' her zaman zorunlu olarak sosyolojik, yani toplumun yapısı tarafından birlikte koşullandırıldığı sonucu çıkar.¹⁷⁴ Toplumsal yasa biçiminde analiz edersek sübjektif düşünme ve sezgi biçimlerinin yanı sıra dünyanın kategoriler halinde sınıflandırılması, yani genel olarak bilinebilir şeylerin sınıflandırılması, bir toplumu oluşturan grupların (örneğin klanların) bölünmesi ve sınıflandırılması ile birlikte koşullanır.¹⁷⁵

Scheler bilgi sosyolojisinin biçimsel sorunlarını, sosyolojik olarak incelenen birincil bilgi türlerinin sınıflandırılması, bunların toplumsal kökenleri ve yine bunların hareket biçimleri olarak tespit etmiştir.¹⁷⁶ Eleştirdiği diğer bir durum ise bazı bilişsel teorisyenlerin yapay ve daha yüksek pozitif-tarihsel bilginin temeline 'dünyanın doğal görünüşü' olarak atıfta bulunmalarıdır. Bu yakıştırmayla dünyanın, insanların yaşadığı her yerde minimum sabit faktörler bütünlüğü olarak algılandığına işaret ediyorlar. Scheler'e göre bilgi sosyolojisi bu geleneksel kavram yakıştırmalarını reddetmek zorundadır. Bunun yerine dünyanın 'görelî doğal görünüşü' (*relative natural view*) yakıştırmalarını tercih etmeli ve tanıtmalıdır.¹⁷⁷ Bu kavramsal yakıştırma şöyle açıklanabilir: Görelî doğal görünüş, bir öznenin (öncelikle bir soy kütük biriminin) görelî doğal dünya görüşüne, genel olarak sorgusuz sualsiz "verilen" her şey bu gruba aittir ve yapısal biçimler içindeki her nesne ve anlam içeriği 'verilen'dir. Bu belirli kendiliğinden eylemler olmadan, evrensel olarak kabul edilen ve ihtiyaç duyulmayan ve haklı çıkarılamaz olarak hissedilen bir verililiktir.¹⁷⁸

Bilgi sosyolojisinin ilkelere ve modern zamanların başlangıcına kadar tüm Batı uygarlığına ilişkin bize sağladığı en güvenilir içgörülerden biri ve aynı zamanda dünyanın görelî (yukarıdaki kritere göre) doğal görünüşlerini en büyük kültürel birimlerde karşılaştırmak şudur: 'insana' ait hiçbir sabit doğal dünya görüşü yoktur; daha ziyade, dünyanın çeşitli imgeleri, verili olanın kendisinin kategorik yapılarına kadar inmektedir. Bu bakıma bilgi sosyolojisinin

¹⁷³ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 86.

¹⁷⁴ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 86.

¹⁷⁵ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 86.

¹⁷⁶ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 88.

¹⁷⁷ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 88.

¹⁷⁸ Scheler, M. (2013), a.g.e., s. 88.

inceleme alanına hakikat sosyolojisi, sosyal fantazmalar, hurafe sosyolojisi ve sosyolojinin koşullu hataları ve aldatma biçimleri de girmektedir.¹⁷⁹ Dünyanın görelî doğal görünümü, uzun zaman dilimlerinde gelişen organik büyümelerdir. Irksal entegrasyon ve dilsel-kültürel karışımlarla bazı değişikliklere uğrayabilirler. Onlar otomatik olarak işleyen ‘grup ruhu’nun en altlarına ait olup, kesinlikle ‘grup aklı’na ait değildirler.¹⁸⁰

Görelî dünya görüşü, *Weltanschauungen*’den hareketle incelenirse Merton’un Max Scheler’e referans etmiş olduğu yapay bilgi türlerinin Scheler açısından ‘Dünyanın Görelî Görünüşü’ çerçevesinde ele alınarak aslında bir *Weltanschauungen* açıklaması olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgi türleri tekrar edersek; 1) *mit ve efsaneler* (myth and legend), 2) *doğal halk dilinde örtük bilgi* (knowledge implicit in the natural folk-language), 3) *dini bilgi* (religious knowledge), 4) *mistik bilginin temel türleri* (the basic types of mystical knowledge), 5) *felsefi-metafizik bilgi* (philosophical- metaphysical knowledge), 6) *matematik, doğal ve kültürel bilimler hakkında pozitif bilgi* (positive knowledge of mathematics, the natural and cultural sciences), 7) *teknolojik bilgi* (technological knowledge) olarak sıralanabilmektedir.¹⁸¹ Scheler’e göre görelî dünya görüşüne ait hareket biçimleri yavaş kalırken, bilginin hareket biçimi artan yapaylık ile daha da artıyor görünmektedir. Her bilgi türü, formüle edildiği kendi özel dilini ve stilini geliştirir; bu sayede din ve felsefe, doğal halk diline, -özellikle matematik ve doğa bilimleri- tamamen yapay terminolojiler geliştiren bilimlerden zorunlu olarak daha fazla bağlı kalmaktadır. Bunun yanı sıra yapay bilgi türlerinin kökenleri bilgi sosyolojisi için sorundur.¹⁸²

Yukarıda bahsedilen söz konusu bilgi türlerinin içsel mücadelesi, esasında temel insani dürtülerden kaynaklanır: merak ve bilme arzusu. Bilme arzusundan daha yüksek bilgi türleri ile bağlantılı olan ve kendilerini zaten bu dürtülerin manipüle edilmesinin zihinsel biçimleri olarak temsil eden duygulanımlar ve dürtüler ortaya çıkar.¹⁸³

Birincisi (merak), varlığını, kaderini ve kurtuluşunu ‘koruyan’ ve onunla bilme ilişkisini ortaya çıkaran, öncelikle tüm grubun ve yalnızca ikincil olarak bireysel kişinin sürekli yaşamsal dürtüsüdür. Bu, ‘her şey’ için en yüksek iyi ve varoluş temeli olarak değer verilen ‘güçlü ve kutsal’ bir gerçekliktir. Aynı zamanda, dini bilgi için tüm arzuların kalıcı duygusal köküdür. İkincisi (bilme arzusu) daha çok yeni bir bilgi türünün temeli olarak işlev gören ruhsal bir şaşkınlık yetisidir. Bu şaşkınlık yetisi, en bilinen ve tanıdık olanı da dâhil olmak üzere herhangi bir nesne tarafından uyandırılabilir. Fakat böyle bir nesne, bir ideal tipin, bir öz’ün örneği ve

¹⁷⁹ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 89.

¹⁸⁰ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 89.

¹⁸¹ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 90.

¹⁸² Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 91.

¹⁸³ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 92.

temsilcisi olarak kavranmalıdır.¹⁸⁴ Scheler bu noktada şu sorunun akıllara geleceğini söyler: Neden, nasıl ve ne için 'böyle bir şey' oradayken 'hiç' orada değil? Bu soru, bir bütün olarak dünyanın varlığına ve özsel yapısına yöneltilirse, 'metafizik' şaşkınlığa ulaşılmıştır. Burada açıklığa kavuşan hayret durumu ve ona eşlik eden duygular, Aristoteles'in de kabul ettiği gibi, tüm metafizik bilgi arayışlarının kalıcı kaynağıdır.¹⁸⁵

Bilgi için yeni bir tür olarak bahsedebileceğimiz üçüncü hayret durumu, doğal insan yaşamında bulunan çalışma ve çeşitli pratik eylemler yoluyla keşfedilen bir durumdur: doğanın seyri, insanlar ve sosyal süreçler, psişik ve organik süreçler. Bu durum genel boyutta bakıldığında inşa etmek, oynamak, zanaat yapmak ve deney yapmak gibi eylemlerle derinliğe indirilebilir. Pozitif bilimler ve teknoloji için ilham kaynağı olan bu durumdur. İnsan 'deneme yanılma' yoluyla içgüdüsel eğitimin ötesinde, davranışsal deneyler olmaksızın yeni ve tipik olmayan durumlara uyum sağlama yeteneğini sergiler.¹⁸⁶ Buradan hareketle şu tespit ortaya koyulabilir: doğadaki işleyişi yöneten bir uzam-zamansal yasallık olduğuna dair tüm pozitif araştırmalara rehberlik eden kabûlün nihai temeli, ne saf akıl (rasyonalizm, Kant) ne de (empiristlerin düşündüğü gibi) duyusal deneyimdir. Daha doğrusu, algı, temsil ve düşünme dünyasına ve aynı zamanda pratik dünyaya yönelik entelektüel tutumu tek ve özgün bir şekilde belirleyen tamamen biyolojik -en azından rasyonel veya 'zihinsel' değil- tahakküm ve iktidar dürtüsüdür. Buna bağlı olarak dünya üzerinde hareket etme, çevredeki şeyleri değiştirme ve doğada kontrol sağlama davranışı meydana gelir. Metafizik bilgi ihtiyacının tam tersine, pozitif-bilimsel soruların nesnesi, bir 'fikir' haline getirilen ve varlığı ve özü 'şaşkınlık' olan bir nesnenin nihai zemini değildir. Bilim bunun yerine, doğayı kontrol etmek adına uzay-zaman bağlamında bir nesnenin yalnızca konum değerini tahmin etmeye çalışır.¹⁸⁷

Scheler'e göre Comte ve Spencer'ın öne sürdüğü pozitivist yaklaşım –ki bu yaklaşım Scheler açısından ideolojiden ibarettir- insanın bilgi açlığının yalnızca üçüncü durumunu tanıyarak onun biyolojik kökenlerini görmeden dinin özünü tamamen yanlış anlamak zorunda kalmıştır. Bunun yanı sıra insan bilgisinin tamamen sabit ve birbirinin yerine geçemez üç biçimini, bilginin gelişiminde tarihsel ön biçim ve zamansal 'aşamalar' haline getirmek zorunda da kalmıştır. Ancak din ve metafizikte yalnızca duygular ve bilginin tinsel yöntemleri "*homo sapiens*(düşünen varlık)"ın özgül tekelleridir; bunun tersine, teknolojinin ve pozitif bilimin tek kökü yalnızca bir tekildir(hayvanların zaten sahip olduğu 'pratik-teknik zekâ' kapasitesinin

¹⁸⁴ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 92.

¹⁸⁵ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 92.

¹⁸⁶ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 93.

¹⁸⁷ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 94.

kademeli olarak genişletilmesi).¹⁸⁸ Durum böyle iken sonradan gelen pozitivistler insan ve hayvan arasındaki temel psişik-ruhsal farkı inkâr etmek zorunda kalmışlardır.

Scheler bilgi sosyolojisi açılımını söz konusu üç türlü bilgi durumuna dayalı biçimde yaparken bu üç farklı biçimin anlaşılması durumunda daha sonra anlaşılacak olan altı durumu da açıklamıştır: 1) *bu üç bilgi türünde farklı ideal lider türleri* (dindar, akıllı, araştırmacı, teknoloji uzmanı); 2) *bilgi edinmelerinin farklı kaynakları ve yöntemleri* (karizmatik liderin Tanrı ile teması - fikir - düşünme - tümevarım ve tümdengelimsel çıkarımlar); 3) *gelişimlerine ait farklı hareket biçimleri*; 4) *bilginin elde edilmesinin ve korunmasının temsil edildiği farklı temel toplumsal biçimler*; 5) *insan toplumundaki işlevler*; 6) *sınıflar, meslekler ve mülklerdeki farklı sosyolojik kökenler*.¹⁸⁹

Görüldüğü üzere Max Scheler bilgi sosyolojisi alanında öncül sayabileceğimiz bir konumda dururken yapmış olduğu açılımının bilgi sosyolojisi araştırma ve çalışma yöntemlerine gönderme yaptığı görülmektedir. Scheler bilgi sosyolojisi alanında daha önce Merton'un da dile getirdiği ve referans ettiği gibi Weltanschauungen kavramına yeni bir anlam kazandırmayı göstermiştir. Öne sürmüş olduğu '*Dünyanın Görelî Görünümü*' yaklaşımı Weltanschauungen anlam bütünlüğüne yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Tabi bu yaklaşım daha sonra gelecek olan ve alan içinde öne çıkacak olan isimler tarafından eleştirilmiştir. Yine açıkça ifade etmeliyiz ki, Max Scheler bilgi sosyolojisi alanının öncül isimlerindendir. Alan içinde çağdaş kuramcılar arasında isimleri çokça anılmasa da Türk sosyologlarından Hüsamettin Arslan bilgi sosyolojisi alanında eser (*Epistemik Cemaat*) vermiş ilk isimler arasında yer almıştır.

Hüsamettin Arslan, bilginin var oluş gerekçesini ve temelini 'toplum'a atfeder. 'Bilginin var oluşu ve temel zemini toplumdur' önermesi ona göre sosyolojinin ve bir alt dalı olan bilgi sosyolojisinin mihenk taşıdır. Arslan, bilgi olgusunun kavram açılımını Merton'a referans ederek 'bütün bir kültürel ürünler serisi' şeklinde yapmıştır. Bunun yanı sıra 'bilgi' ile 'enformasyon' kavramlarının birbirine karıştırıldığını; bilginin enformasyon olmadığını, enformasyonun bilginin elde edilmesi için önceden var olması gereken bir şey olduğunu ve bilgi için işlenmesi gereken tikeller süreci olduğunu dile getirmiştir.¹⁹⁰ Bilgi enformasyondan daha açık, daha sistemli ve tutarlıdır; kristalize olmuş bir şeydir ve daha kalıcıdır. "*Enformasyondan bilgiye geçişe bir bilinçlilik unsuru aracılık eder. Bu bilinç unsuru, enformasyonun seçime tâbi tutularak işlenmesini, sistematize edilmesini sağlar ve bilgiye giden*

¹⁸⁸ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 95.

¹⁸⁹ Scheler, M. (2013)., a.g.e., s. 95.

¹⁹⁰ Arslan, H. (1992)., a.g.e., s. 14.

yolda kişiyi motive eder. Enformasyonun sunduğu kaostan açık ve sistemli bilgi ögesine bu "bilincinde bulunma" unsuruyla ulaşılır. Bilgi farkında olma ya da bilincinde olma faaliyetinin nesnesidir."¹⁹¹

Yukarıda bahsedilen önermede 'var oluş' tanımlaması klasik sosyoloji geleneğinde 'aşkın varlık' teriminin karşısı şeklinde kullanılmıştır. Varlık, reel olandır. Reel olan ise daima 'sosyal varlık', yani toplumdur. Arslan, Mannheim'a referans ettiği şekliyle varlığı, somut bir tarihî oluşum ve hayatın fiilen işleyen düzeni olarak aktarmıştır. Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında bilgi olgusu da, her koşulda bireye değil topluma bağlanmıştır. Bunun nedeni bilgiyi varlık haline getirebilecek bir bağlamın olma zorunluluğudur. Yani bir gönderici ve bir de alıcının olması gereklidir. Aksi takdirde bilginin varlığından söz edilemez. Bilgi daima toplumda ve toplumla var olmuştur.¹⁹²

Arslan, bilgi sosyolojisinin hâkim paradigmasının yine Mannheim'a referans ederek 'Relative' (Görelilik) olduğunu dile getirmiş ve bunun yanında bu paradigmanın bilgi sosyolojisi için sorun oluşturduğunu aktarmıştır: *"...Relativizm bilgi sosyolojisinin hem başlangıcını hem de sınırlarını nereye kadar genişletebileceğini belirler. Bir sosyolog tarafından bu nokta şu şekilde dile getirilmiştir: Eğer (bütün) düşünce sosyal olarak belirleniyorsa ve keza belirli bir sosyo-kültürel çevreye göre belirleniyorsa, o zaman bilgi sosyolojisinin kendisi, belirli bir zaman içinde işleyen belirli sosyo-kültürel faktörlerin ürünüdür, bu nedenle de mevcut durum dışında geçersiz değil midir? Bilgi sosyolojisinde daha sonra ortaya konulan çalışmalar, bu problemi görmezlikten gelmişlerdir.*"¹⁹³

Arslan, relativizm (görelilik) sorununun bilgi sosyolojisi alanı içinde henüz çözülmemiş sorun olarak durduğunu söyler. Ona göre eğer ki, bütün bilginin görelisi olduğu doğru ise bilgi sosyolojisinin temel perspektifi de görelidir ve hakikat talebinde bulunamaz. Bu durumda 'relativizm' (görelilik), bilgi sosyolojisinin hem başladığı hem de durduğu nokta haline gelir.¹⁹⁴ Esasında 'relativizm' (görelilik), 'mutlakçılık' ve 'evrenselcilik' anlayışlarının karşısında duran bir stratejidir. Buna karşın mutlakçılık ve evrenselcilik de 'güçlü'nün tercih edeceği bir stratejidir. Bu sayede entelektüel statükonun korunması sağlanmış olacaktır.¹⁹⁵ Mannheim'ın görelisi stratejiyi benimseme gerekçesi arka planda bu savunmayı geçerli kılmaktadır.

Arslan, bilgi sosyolojisi alanının genelde iki dönem ile tarihsel olarak ayrıştığını ifade eder. Bunlardan ilki Klasik Bilgi Sosyolojisi dönemi adıyla anılırken; diğer Modern Bilgi

¹⁹¹ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 15.

¹⁹² Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 15.

¹⁹³ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 25.

¹⁹⁴ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 25.

¹⁹⁵ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 25.

Sosyolojisi dönemi adıyla anılmaktadır. Klasik dönemi oluşturan isimler Bacon, Montesquieu, Comte, Marx, Pareto, Nietzsche, Freud, Scheler ve Durkheim gibi sosyal bilimlerde ün yapmış isimlerdir.¹⁹⁶ Bu isimler arasında düşünce olgusunun hem felsefi hem de bilimsel ele alınışını gösterir eserler sunan isimler bulunmaktadır. Doğrudan bilgi sosyoloğu olarak sayılabilecek çalışmalar yapan ve düşüncelerini paylaşan isimler olduğu gibi; dolaylı ve satır arası biçimde bilgi sosyolojisi alanı içine dâhil edilebilecek düşüncelerini paylaşan isimler de yer almaktadır. Modern döneme bakıldığında, klasik dönemden miras düşüncelerin yanı sıra bilgi sosyolojisi alanının kendi içinde yapılandığı ‘normalizasyon’ olarak adlandırılan bir alan içi normların ve belitlerin belirlenmesi göze çarpmaktadır. Klasik bilgi sosyolojisi bilime has kavrama ve anlama süreçlerini sosyo-tarihi bir bakış açısı içinde değil daha çok mantıki bakış açısı içinde ele almakta ve bilimsel bilgiye ayrıcalıklı bir epistemolojik konum tanımaktadır.¹⁹⁷ Modern dönemde bu tercihin aksine bir girişim olduğu görülmektedir. Bu radikal dönüşümün nedeni, bir alan olarak bilgi sosyolojisinin kendi iç dinamiklerinin ürünü olarak ortaya çıkan bir dönüşüm olmamasıdır. Modern dönemin önde gelen isimleri arasında Merton, Mannheim ve Elias gibi alana yönelik doğrudan çalışmalar yapmış ve alana özgü düşünceler paylaşan eserler sunmuş olan isimler bulunmaktadır.¹⁹⁸

Hüsamettin Arslan bilgi sosyolojisi alanının iç yapılanmasını, birtakım dönüşümlere girişilmesini ve metafizik temellerinin sorgulanmasını sosyolog Lewis Coser’dan bir aktarımla şöyle dile getirmiştir: *“Bilgi sosyolojisi tarihinin ilk dönemlerinde bir devasa hipotetik şemalar inşa etme eğilimiyle ortaya çıktı. Bu devasa hipotetik şemalar, çok sayıda ziyadesiyle anlamlı başlangıç noktaları sağladı. Pratisyenleri, son zamanlarda büyük çaba gerektiren bu tür teşebbüslerden çekilme ve kendilerini bir ölçüde daha kolay üstesinden gelinebilir araştırmalarla sınırlandırma eğilimine girdi. Bu eğilim, her ne kadar ilk dönemin vaktinden önce ortaya çıkan genellemelerine bir panzehir olmuşsa da, aynı zamanda bir basitleştirme tehlikesini de beraberinde getirdi. Geleceğin bilgi sosyolojisi, muhtemelen, kurucularının cüretkâr ilgilerine dönecektir.”*¹⁹⁹ Arslan, klasik dönemdeki tercihlerin, bilimin ve bilimsel bilginin sosyolojik araştırmaların ilgi odağına girmemesini hem klasik dönem sosyal bilimcilerinin sahip oldukları ‘bilim ideolojileri’, hem de dönemin içinde bulunduğu tarihsel süreçte yaşanan İkinci Dünya Savaşı etkisiyle bilimsel çalışmaların duraksayacağı kanaatine dayandığını söylemektedir. Fakat modern dönem bilgi sosyolojisinin ve araştırmalarının

¹⁹⁶ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 53.

¹⁹⁷ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 53.

¹⁹⁸ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 53.

¹⁹⁹ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 55.

Coser'ın yorumlamış olduğu şekilde ya da alana kazanım getirecek şekilde olabileceği ihtimali halen geçerli durmaktadır.²⁰⁰

Son olarak bir başka duruma bakılırsa, bilgi sosyolojisi kendi özerkliği içinde bilgi felsefesinin alanına girmekle eleştirilmiştir. Söz konusu eleştirilerin içeriği bilginin gerçeklik ve hakikat ile kurduğu ilişkiye yönelik olmuştur. Sosyolog Georges Gurvitch'e göre buradaki kaygılanma, bilimsel ve felsefi ilk tartışmalardan beri bilgi alanına ve sorunsalına her koşulda felsefenin ve bilimin çözüm arayışı olmasıdır.²⁰¹ Dolayısıyla bilginin sosyolojik ele alınması bilgiye dair tüm biçimlerin geçersiz bırakılabileceği 'sosyolojik kuşkuculuk ya da hiçcilik' şeklinde değerlendirilmiştir. Bu noktada Gurvitch esasen bilgi sosyolojisinin yönelim alanının bilginin özüne ilişkin geçerlilik (*validity*) çözümlemesinden ziyade bilginin toplumsa işlevine ilişkin tanıtması durumu biraz daha anlaşılır kılmıştır. Ayrıca sosyolojinin bilgi çözümlemelerine yapabileceği katkı, kavramsal düşüncelerin ve tavırların ne koşullar etrafında toplumsallığa dönüşebileceği yönünde sınırlı kalmıştır.²⁰²

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KARL MANNHEIM VE BİLGİ SOSYOLOJİSİ

3.1. Karl Mannheim: Biyografi

Mannheim, 1893 yılında Budapeşte'de doğmuştur. Yahudi kökenli bir ailenin mensubudur. Entelektüel hayata, liseden mezun olduğu yıl "*A Szellem*" adlı dergiye yaptığı Hegel çevirileriyle giren Mannheim, öğretim hayatının ilk bölümünü Macaristan'da Felsefe üzerine tamamlamış ve Marksist filozof Georg Lukács'ın asistanlığını yapmıştır. "*Ruh ve Kültür*" (Seele und Kultur) dersleri veren Mannheim devamında "*Epistemolojinin Yapısalcı Analizi*" (Strukturanalyse der Erkenntnistheorie) (1921) adlı tez çalışmasıyla hem doktorasını almış hem de bilgi üzerine düşünme durumuna girmiştir. Fakat aynı yıl Macaristan'daki Beyaz Terör nedeniyle Viyana ve Freiburg üzerinden Berlin'e gitmek zorunda kalmıştır. Berlin'de "*Weberkreis*" topluluğuna katılarak Georg Simmel ve Alfred Weber ile beraber çalışmıştır. Hidelberg Üniversitesi'nde "*Geleneksel Muhafazakârlık: Bilginin Sosyolojisi Problemine Bir Katkı*" (Altkonservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens) (1925) adlı doçentlik teziyle

²⁰⁰ Arslan, H. (1992)., a.g.e., s. 55.

²⁰¹ Mühürdaroğlu, A. (2019). Norbert Elias ve Klasik Bilgi Sosyolojisi: Beklenti ve sınırlar. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (2), 493-516.

²⁰² Mühürdaroğlu, A. (2019)., a.g.m., s. 505.

alana özgü ilk çalışmalarını ortaya koymuştur. Daha sonra düşünce dünyasına etki eden faşist rejimler ve siyasi darbeler Mannheim'ın bilgi sosyolojisini “*İdeoloji ve Ütopya*” (Ideologie und Utopie) (1954) adlı kitabıyla akademik zemine taşımasına sebep olmuştur. Bu kitap bir başka isimle “*Bilgi Sosyolojisine Giriş*” şeklinde İngiltere ve Amerika’da yayımlanmıştır.²⁰³ Karl Mannheim, akademik yaşantısında Frankfurt Okulu temsilcilerinden Theodor W. Adorno ile çalışmış olmasına rağmen faşist rejimlere muhalif duruşundan dolayı Frankfurt Okulu’ndan tenkit almıştır. Dönemin siyasi liderleri Adolf Hitler, Mannheim’ın çalışmış olduğu akademik kurula ülkeyi terk etmesi için tebligat göndermiştir. Bunun üzerine Mannheim tekrar mülteci statüsüne düşerek İngiltere’ye gitmek zorunda kalmıştır. Nitekim London School Of Economics and Political Science kurumundan kendisine teklif gelmiş ve “*Yeniden Yapılanma Çağında İnsan ve Toplum*” (Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus) (1938) adlı çalışmasını burada tamamlama imkânı bulmuştur. Aynı üniversitede Eğitim Enstitüsü’nde Felsefe ve Eğitim Sosyolojisi profesörü olmuştur. Mannheim 1947 yılında kanser nedeniyle İngiltere’de yaşamını yitirmiştir. “*Özgürlük, İktidar ve Demokratik Planlama*” (Freedom, Power, and Democratic Planning) (1950) adlı çalışması yaşamından sonra yayımlanmıştır.²⁰⁴

3.2. Karl Mannheim: Bilgi Sosyolojisi

Bilgi sosyolojisi alanyazında Mannheim öne çıkan bir isimdir. Bunun nedeni yapmış olduğu çalışmaların bilgi sosyolojisi için merkezi hareket noktası olarak görülmesidir. Bu yorum hiç kuşkusuz tartışmaya açık olmasına rağmen Mannheim ve diğer öne çıkan isimlere bakıldığında yaptıkları çalışmalar bilgi sosyolojisinin kapsamını oluşturmuştur. Bilgi sosyolojisi bilimsel perspektifte felsefi açıklamalardan farklılık gösterir. Epistemolojik yaklaşımlar bazı düşünürlerin çalışmalarında dile getirilse de bilgi sosyolojisi esasen bilgi felsefesi değildir. Bu doğrultuda bilgi sosyolojisinin yola çıkış düşüncesi salt felsefi sorgulamalardan oluşmamaktadır. Bilginin neliği ve özü problemi felsefenin sınırını gösterirken; bilginin ortaya çıktığı toplumsallık ve bağlam ise bilgi sosyolojisinin sınırını ve çalışma sahasını göstermektedir. Mannheim’ın bilgi sosyolojisi çözümlemesi her ne kadar eleştiriye ve tartışılmaya açık dursa da Mannheim bilginin toplumsal ve bağlamsal çözümlemesini sistematik olarak yapan ilk sosyologdur.²⁰⁵

²⁰³ Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. (Çev. Mehmet Okyayuz). Ankara: EPOS Yayınları.

²⁰⁴ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 3.

²⁰⁵ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 390.

Karl Mannheim'ın bilgi konusundaki yönlendirici düşüncesi ve bu alana dair temel çözümlemesi zihinsel yapıların, düşüncelerin, fikirlerin vb. değişen sosyal ve tarihsel bağlamlarda nasıl farklı biçimlendirildiği sorunudur. Mannheim, Bilgi Sosyolojisi tanımlamasında *“teori olarak bilginin “varoluşa” bağlılığıyla ilgili bir öğretinin ortaya konulup geliştirilmesini ve tarihsel-sosyolojik bir araştırma dalı olarak da bu “varoluşa” bağlılığın geçmişin ve şimdiki zamanın bilgiyle ilgili çeşitli içeriksel değerleri doğrultusunda vurgulanmasını üstlenen, yeni oluşmuş bir sosyoloji disiplini”*²⁰⁶ şeklinde bir tarif kullanmıştır. Buradaki varoluşsal vurgusunu mekanik bir neden-sonuç durumuna dayanarak yapmamıştır. Çünkü düşünce süreci ile varoluşsal belirlenimi yalnızca deneysel gözlem sonucu ortaya koyulabilecek bir durum olarak görmektedir. Bilginin belirlenimine dair kriteri, bilme sürecinin, özerk bir iç diyalektikten ziyade, kuramsal olmayan faktörlerden, yani varoluşsal faktörlerden etkilendiğinin ve bu faktörlerin bilginin somut içeriğine nüfuz ettiği gerçeği şeklinde ifade etmektedir.²⁰⁷ Mannheim bu noktada alanın kapsamına ilişkin *“Bilgi Sosyolojisi; araştırma konusu olarak, düşünmenin günümüzün kriz şartlarında açığa çıkan teoriler ve düşünce biçimlerinin toplumsal bağlılığını seçmiştir”*²⁰⁸ yorumunu yapmıştır.

Bilgi sosyolojisinin mevcut problemlere çözüm yaklaşımını, tarihten süregelen miras düşüncelerden değil bilimsel mekanizmanın düzeltici yapısından yararlanarak kabul eden Mannheim, bilgi sosyolojisinin bu bilimsel kabullerle nasıl ortaya çıktığını anlatmaya çalışmıştır. Mannheim, bilgi sosyolojisinin daha önceleri neden tartışılmadığını ve tarihsel olarak yeni gündeme gelmesini *“toplumsal istikrarın ve dünya görüşleri üzerinde bir anlaşma ve birliğin olduğu dönemlerde (sözelimi Orta Çağ) ortaya çıkmasının ve tartışılmasının olası olmadığı”* şeklinde yorumlamaktadır.²⁰⁹ Tarihsel bilincin bilgi sosyolojisinin çalışma ve araştırma alanına göre yetersiz miktarda veri sağladığını düşünmektedir. Nitekim söz konusu otorite ve rejimler bilgiyi çözümlemede engel teşkil etmekte ve bilgi olarak nitelendirilebilecek olan şeyin aslında öğretilmiş ve dayatılmış fikirlerden ibaret olduğunu söylemektedir.²¹⁰ Mannheim'a göre bilgi sosyolojisinin en önemli görevi, tarihsel sosyolojik alandaki aktüel araştırmanın kendi kapasitesini göstermektir. Bu alanda empirik doğruları kanıtlamak ve bu doğruların denetimlerinden emin olmak için kesinlik ölçütü oluşturması gerekir. Bilgi sosyolojisinin nedensel önseziler ve büyük genellemelerle meşgul olduğu yerdeki sahneden

²⁰⁶ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 283.

²⁰⁷ Remperl, W. (1963). The Role of Value in Karl Mannheim's Sociology of Knowledge. (Doktora Tezi). Boston University, New Mexico.

²⁰⁸ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 283.

²⁰⁹ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 391.

²¹⁰ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 284.

bunun ortaya çıkması gerekir.²¹¹ Ayrıca bilgi sosyolojisi, "her entelektüel bakış açısının, arkasında duran farklılaşmış sosyal gerçekliğe bağımlılığını" ortaya çıkarır.²¹²

Mannheim, bilgi sosyolojisinin bilgi felsefesi ve mevcut bilgi sorgulamalarından farklı olarak toplumsal bilgi alanında görünmeyi göstermesi bakımından ayrıcalığını vurgular. Burada üstü kapalı üslupla bilgi sosyolojisinin bilgi felsefesiyle özdeş araştırmaya sahip olduğunu iddia edenlere karşı bir eleştiri vardır. Buna bağlı tarzda Mannheim, *"Eğer belirli bir çağa ait bilgi kuramının o çağda baskın hale gelen bir düşünce kalıbının nihai öne sürümlerinden başka bir şeyi kuşanmadığı gösterilebilirse o halde ne olacak?"* şeklinde bir soru-yorumda bulunur.²¹³ Kesin doğa bilimlerinin nasıl var olduklarını açıklamak için ezeli ebedi yasalara imkân verecek değişmez bir akıl inşa etmek zorunluydu. Oysa devingen tarihsel alan kalkış noktası olarak alınırsa başka bir bilgi kuramına ulaşılacaktır. Kantçı bilgi kuramının başat meselesi olan 'nasıl mümkün oluyor?' sorunu şu kapsamı göstermeye yeterlidir; epistemolojinin her ne kadar çeşitli bilimler için temel sunduğu iddia edilse de aslında o hem kendi yapısal çerçevesi hem de somut, tarihsel bağlamı bakımından, analizlerinde kullanacağı malzemeyi tedarik eden bilgi alanlarına bağımlıdır.²¹⁴ Nihayetinde, bir bilgi alanının analizi için inşa edilen belirli postulatlarla yola çıkmak diğer bilgi alanlarındaki gözlemlerden üretilmiş postulatları boşa çıkarmak için yeterli değildir. Buna ek olarak şu sorularda sorulabilir; Akıl durağan mı yoksa devingen mi görülmeli? Bilgi kuramının tarih felsefesi üzerinde yapısal bir önceliği var mıdır? Mutlak 'doğru' kavramı, mutlak ile görelî arasındaki ayrım yalnızca tek bir biçimde mi anlaşılır?²¹⁵ Mannheim, bu konu hakkında yapılan yorumların tamamına değilse de bir kısmına yanıt vermiştir. Alana dair yapılan yorumlardan biri düşünür Troeltsch'e aittir. Ona göre tarihsel bilgiye sahip olan özne salt tefekkür eden bir şey değildir. Kantçılıkta ise bilen özne, yani epistemolojik denilen özne somut, bireysel tüm dürtülerden ve tinsel yaşamın tarihsel açıdan belirlenmiş tüm koşullarından bağımsızdır. Bu itibarla özne, bir soyutlamanın, bilinçli insanın ürünüdür. Öznenin yapısını dikkate alan Mannheim'ın görüşüne göre ise özne, uzamsal-tarihsel belirlenimlerden etkilenmemiş, saf kuramsal biçimde düşünülmüş düşünsel sonuçlara uygun şekilde yaratılmış öznel bir bağıntıdır.²¹⁶

Felsefe rasyonel olanla rasyonel-üstü olanın birbirine geçtiği alanların önde gelenlerindendir. Herhangi bir çağın mantığı, bilgi kuramı ve metafiziği rasyonel olanla

²¹¹ Ritzer, G. (2014), a.g.e., s. 391.

²¹² Hekman, S. (1999), a.g.e., s. 15.

²¹³ Mannheim, K. (2018). *Bilgi Sosyolojisi*. (Çev. Mustafa Yalçınkaya). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

²¹⁴ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 85.

²¹⁵ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 86.

²¹⁶ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 95.

olmayanın karışımını açığa çıkartır. Bu alanlar içinde mantık rasyonelliğin baskın olduğu alan olduğu için mantık tarihinde içkin ölçütlerle ölçülebilir bir ilerleme fark edilebilir. Bunun yanı sıra bilgi kuramı kapsamında iki karşıt taraf bulunur.²¹⁷ Bilgi kuramı katı biçimde kendi kendine kaim bir rasyonel sistem olduğunu iddia eder ancak yapısal bir analiz doğrultusunda herhangi bir epistemolojik sistemden doğan belitlerin aslında metafizik-ontolojik varsayımlardan türetildiğini gösterebilir. Bilgi kuramı, metafizik sistemlerin doğruluğunu sorgulayabilecek bir ölçüt ortaya koyduğunu iddia etse de, kendi temellerini belirli metafizik konumlarından üretmek zorunda kalmıştır. Bundan dolayı bireyin tüm metafizik yönelimi kendisini bağladığı en yüksek ontolojik nesnesine ya da bilinç felsefesine bağlıdır.²¹⁸ Bilinç felsefesinde bireyin, bilincin asli bir ögesi olarak aklı irrasyonel olanın sınırı mı gördüğü, yoksa irrasyonel mistik deneyimi merkezi öge atayıp rasyonel olanı da bu merkezin çevresini temsil eden bir şey şeklinde mi konumlandığı metafizik yönelim için aynı biçimde belirleyicidir. Felsefe sistemlerinin her zaman ayrışmalarının ve zihnin ortaya çıkardığı en yüksek bağıntıların sürekli irtibatsız hale gelmelerinin ardında saklı duran neden, birbirini izleyen gözlemciler kuşağının altta duran temele baktıklarında bu temelin kendini farklı düzenlemelere ayırmasıdır.²¹⁹ Nitekim altta duran temelin yansıması olarak ‘nesnel kültür’ kendini her zaman farklı malzemelerde ve biçimsel taraflarda dışa vurur. Çünkü öz-düşünüm (Selbstreflexion) her zaman farklı anlamlara gelir ve bu yüzden kendinde hep farklı veriler bulunur. Bundan dolayı felsefede iki uç, Logos ve Ruh, oldukça köklü biçimde çarpışırlar. Felsefe aynı anda hem bilgiyi hem de şekil vermeyi (Gestaltung) temsil eder.²²⁰

Mannheim, hakikat olgusu üzerine sosyolojik açıdan ayrıştırıcı felsefi bir yorumsama yapar. Bilgi sosyolojisi elbette ki hakikat olgusunun öneminin farkındadır ve bu olguyu diğer tüm felsefi yorumlardan yöntemsel tarzda farklı ele alır. Felsefi hakikate yönelik, tarihsel kavrayışın altında bir ‘ütopya’, bir mantıksal postulat durur; felsefi bütünsel süreç kendi hakikatine sahiptir. Fakat hakikat, tarihsel akışın üstendeki bir konumdan kavranabilir görülmemelidir. Daha ziyade o, söz konusu akışı biçimlendiren çeşitli merkezlerin içinden gelişmiş ve kendi kendilerine kaim felsefi sistemlerde yer bulmuş olarak kavranabilir.²²¹ Buradan hareketle felsefenin kendine özgü kapsamlı yaşamı olduğu varsayımı şu anlamı doğurabilir; felsefe sürekli yeni öğeleri yeni bir bütünselliğe yayar ve hem daha kavranmış olanların hem de yeni öğelerin sistematikleştirilmeleri ve toplanmaları için yeni kalkış noktaları

²¹⁷ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 109.

²¹⁸ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 109.

²¹⁹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 111.

²²⁰ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 111.

²²¹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 118.

meydana getirir. Görüldüğü üzere bu devingen hakikat anlayışına karşılık düşen bir ütopya vardır tıpkı Kantçı aklın ütopyası gibi.²²² Mannheim'a göre bu devingen hakikat ütopyasının yararı da bulunur. O, fiili, olgusal felsefi bilgi birikimine bu bilginin özel tarihselliğiyle, zamansal gestaltıyla teması olmayan ütöpik bir ideal dayatmak yerine o bilgi birikiminin ilerlemesi tarafından sunulan yörüngeyi izler. Bunun yanı sıra bu ütopyalar ve mantık postulatları bireysel keyfi biçimde tasarlanmış spekülasyonlar değildir.²²³

Mannheim, bilgi sosyolojisi açılımında dünyayı anlamlandırma çabasına örnek verirken astrolojik kavramlardan yararlanır. '*Burç*' kavramı bunlardan biridir. Bilindiği üzere *burç*, astrolojiden gelir ve insan doğduğunda yıldızların birbirleriyle ilişkilerine ve konumlarına gönderme yapar. Yeni doğmuş bebeğin yazgısını söz konusu bu '*burcun*' belirleyeceği inancıyla yıldızlar arasındaki ilişkiler araştırılır.²²⁴ Mannheim'a göre yeni yüzyılda astroloji artık bir anlam bütünlüğü içermemekte ve gerçekliği ifade etmemektedir. Fakat burç ya da kümelenme olgusu astrolojinin anlam bütünlüğünden çıkartılıp bir üst evreye taşındı ve *Weltanschauungun* yeni bağlamına dâhil edildi.

Artık dünyayı ve tını yorumlama durumu bu kavram dolayımında ele alındı. Bunun yanı sıra insan düşüncesine dair bilgiler tarihsel bir süreçte gelişir, bilgi dairesinde bir sonraki muhtemel adımı, belirli bir ana ait, çeşitli kuramsal sorunlar doğrultusunda ulaşılan durum ve bunun yanında kuram dışı etkenler burcu belirler. Mannheim burada şu soruyu sorabileceğimizi hatırlatır: Hangi tinsel ve yaşamsal etkenler kültür bilimlerinde belirli bir sorunun ortaya çıkışını olanaklı kılar ve bu etkenler söz konusu sorunun çözülebilirliğine ne ölçüde kesinlik sağlar?²²⁵ Mannheim'a göre bilgi sosyolojisinin ortaya çıkış süreci dönemin, kuramsal ve entelektüel akımlarının yanı sıra yaşamsal ve pratik olanın da, epistemolojik sorunlardan geçici bir biçimde uzaklaşması ve merkezi bilim dalı olarak anılmasıyla olmuştur. Buna bağlı olarak bu alan özelindeki sorunların çözümünde burç kategorisi uzamsal olarak çözüme elverişlilik göstermiştir.

Mannheim mevcut bilim dünyasında '*düşünce sosyolojisi*' –bilgi sosyolojisini kastedersorununa zorunlu olarak yol açan '*burca*' etki eden dört temel momenti sıralar: 1) düşünce hakkında bir soruyu olanaklı kılan ilk ve en önemli etken düşüncenin *kendine aşkınlığı ve kendini görelileştirmesidir*.²²⁶ Düşüncenin bu iki özelliği düşünürlerin ve baskın

²²² Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 118.

²²³ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 118.

²²⁴ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 137.

²²⁵ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 139.

²²⁶ Mannheim, '*kendini görelileştirme*' kavramıyla epistemolojik bir '*görececiliği*' çağrışım yapmadığını söyler. Daha ziyade '*özerkliğin*' karşıtlığını kasteder. Düşüncenin '*varlığa göreli*' olduğu, '*varlığa bağlı*' olduğu, '*özerk*

Weltanschauungun bütünsel dünya kavrayışlarında düşünceye öncelikli bir yer vermeyip onu daha kapsamlı diğer etkenlere tabii kılmalarına ve genellikle düşünceyi başka bir şeye bağlı kılmalarına dayanır. ‘Kuramsal düşüncenin görelileştirilmesine’ tarihsel ve sosyolojik yönden bakıldığında anılan görelileştirmenin düşüncenin bağlı olduğu söylenen mevcudiyete bağlı olarak birçok yolda gerçekleştirildiği görülebilir.²²⁷ Bu durumda düşüncenin bağlı olduğu nispet edilen etken ‘Varlık’ olarak görülüp düşünceyle karşılaştırılmıştır ve düşünce ile varlık arasındaki karşıtlık Antik Yunan Felsefesini felsefi tarzda izleyen bir şekilde işlenmiştir. Bu tür sistemlerin çoğunda, sırf bir parça gibi görünen ‘düşünce’nin aksine ‘varlık’ bütün gibi görünür ve varlığın kavranması için rasyonel-üstü bir yetiye (sezgi) ya da daha üst bir biliş yetisine (reklektif değil diyalektik olan) gereksinim olduğu iddia edilmiştir.²²⁸ Tekrar edilirse, Mannheim’a göre; *“Eğer bilgi sosyolojisi salt kendi kendini görelileştirme sorunu olsaydı herhangi bir dönemde de ortaya çıkabilirdi, oysa buraya özgü olan durum tek bir etkenin herhangi bir sorunun ortaya çıkması için yeterli olmamasıdır, zira bir sorunun ortaya çıkması için tinsel ve yaşamsal eğilimlerin bütünlüklü bir ‘burcu’ gereklidir. Çağımızda düşüncenin kendi kendini görelileştirmesi olgusuna ilaveten mecburen var olan ve bilgi sosyolojisini olanaklı kılan yeni ve ayırt edici özellik ise düşüncenin özel bir yönde, yani sosyolojik gerçeklik üzerinden görelileştirilmesidir.”*²²⁹ 2) Ortaçağ’ın dinsel bilincinin kendi kendini çözdürmesinin ardından daha kapsayıcı bir anlayış olarak Aydınlanma Rasyonalizmi görülür. Bu noktada kendisini içkin fikirler tarihi aracılığıyla değil de yalnızca gerçek, sosyolojik hareket bakımından dikkate alınabilecek farklı bir etken ortaya çıkabilir: karşı bir (sosyoloji) bilimin inşası. Söz konusu bilim (sosyoloji), işlevini yitirmiş teokratik bir gelenek olan monarşiyi ve destekçilerinden bir yapı olan ruhban sınıfını çözmeyi başat görev saymıştır. İlk defa bu çabada burcun (moment), fikirlerin değerinin düşürmenin belli bir yöntemiyle karşılaşılır.²³⁰

Mannheim, yine üstü kapalı bir tarzda bilgi sosyolojisinin aslında çözümlemeye giriştiği sorunları sonuca ulaştırırken kendi yapısal işlevini de gösterdiğini dile getirir: Maske düşürmek. Burada kastedilen durum herhangi bir fikir ya da ideolojiyle mücadele etmek değil onları çözümlemek ve görünmeyeni göstermektir. Bu durumun reklektif tanımı her ne kadar Marksizm’de verilse de aslında anılan tanımlama ‘maske düşüren zihniyet’tir. Bu zihniyetin amacı, bazı fikirleri ya da ideolojileri çürütmek, olumsuzlamak ve onları yok etmek değil, onları

olmadığı’ ve ötesine uzanan bütünün bir parçası’ olduğu, bulguların hakikat değeri taşıdığı hakkında bir görececilik ilan etmeden de iddia edilebilir.

²²⁷ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 142.

²²⁸ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 143.

²²⁹ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 143.

²³⁰ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 144.

aynı anda bir toplumsal katmanın bütüncül dünya görüşünün de dağıtılacağı bir düzende dağıtmaktır.²³¹ İdeolojilerin maskesini düşürme eylemi saf biçimde, bireysel olmayan, toplumsal-tinsel bir güce saldırmaktır. Bu eylemde, birtakım açıklamalar yapan kişilerin ahlâki varoluşlarının yargılanması ve yok edilmesi değil, bazı fikirlerin toplumsal etkililiğini onların yerine getirdiği işlevlerin maskesini düşürmek suretiyle dağıtmak ve bilinçdışı bir işleyişi aydınlatmak vardır. 3) Bir başka açıdan maske düşüren zihniyetin ortaya çıkması, neden bir düşünce sosyolojisinin gelişmesine olanak tanıyan bir burçta yer alındığını açıklamada yeterli değildir. 4) İlk andan itibaren yönetici sınıfların bütünsel *Weltanschauung*unun dağıtılması hedeflenmiş olsa da geline nokta yalnızca belirli fikirlerin çözülmesi ve işlevsel yapısının sosyolojik olarak belirlenmesi olmuştur. Örneğin, Tanrı fikri, Metafizik fikri vb. bu yolla görelileştirilmiştir.²³² Yapılması gereken ise şu ya da bu tikel fikrin değil, bütüncül *Weltanschauung*un varoluşça belirlenmiş doğasını göstermektir.

Manheim, Hegel'in 'relektif' düşüneyi 'felsefi' düşünceden ayırdığını aktarmıştır. Hegel, fikrin gerçek hareketi karşısında çelişki ilkesinin geçerli sayıldığı alanı noksan görmüştü. Hegel, '*Akılın Hilesi*' (List der Vernunft) öğretisini öne sürerek bunun üzerinden insanların öznel tasarımlarını gerçek gelişimlerin bir aracı gibi kabul etmişti. İnsanların tasarımları onların toplumsal varoluşuna parça biçiminde bağlı değildir, aksine onların tasarım dünyalarının bütünlüğü onların toplumsal varoluşunun bir işlevidir.²³³ Bir başka açıdan, fikirleri, olumsuzlamak, onlara kuşkuyla yaklaşmak ya da onların şu ve bu çıkarın yansımaları olduğunu düşünmek yerine, onları bir sistemin ya da bir *Weltanschauung* bütünselliğinin, gelişen toplumsal gerçekliğin bir aşamasına bağlı olup onun tarafından belirlenen bir bütünün parçaları olduklarını göstermek suretiyle görelileştirilebiliriz. Bu durumda karşı karşıya gelen tikel önermeler değil farklı dünyalardır.²³⁴

Görüldüğü üzere bilgi sosyolojisi dört temel etkenin karşılıklı etkileşimiyle meydana gelip gelişim göstermiştir: 1) Düşüncenin ve bilginin kendi kendilerini görelileştirmesi, 2) Maske düşüren zihniyet değişiminin meydana getirdiği yeni bir görelileştirme türü, 3) Yeni bir referans sistemi olarak toplumsal alanın doğuşu, 4) Söz konusu görelileştirmeyi herhangi bir düşünce ya da fikirle değil de fikirler sisteminin bütünselliğiyle ilişkilendirip, altta yatan toplumsal gerçeklik üzerinden bu görelileştirmeyi bütünsel kılma arzusu.²³⁵ Buna bağlı kalarak, bilgi sosyolojisinin yanıtlaması gereken sorulardan biri şudur: Belirli bir aşamada, pratik

²³¹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 144.

²³² Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 148.

²³³ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 149.

²³⁴ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 149.

²³⁵ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 150.

eylemler sırasında keşfedilmiş bir ve aynı olguyu dikkate alırken farklı sınıfların kullandığı sistematik kavrayışlar hangileridir? Yine bu yeni olguları kategorilere ve sistematik kavrayışlara oturtma girişimlerinde ortaya hangi uyumsuzluklar çıkar? Eğer ki sistematik a priori ön kabuller göz ardı edilirse bu çok daha basit bir şekilde ortaya konabilir. Öyle durumda elde şu olgu kalacaktır; farklı düşünce akımları muazzam bir yalıtım içinde ilerlemezler, aksine birbirlerini etkileyip zenginleştirirler fakat yine de ortak sistemde kaynaşmazlar. Daha ziyade her biri keşfedilmiş olguların bütünselliğini farklı genel belitlerden yola çıkarak ararlar.²³⁶ Bütün bunlara rağmen, olgular bir kez görünür olduğunda diğer akımlar tarafından da kendilerine göründükleri özel bakış açılarıyla tanınırlar. Burada da şu soru etkileyici olur; bu diğer sınıfların ön kavrayışları onların diğerleri tarafından keşfedilmiş gerçeklik hakkındaki düşüncelerini hangi tarzda dönüştürür?²³⁷

Mannheim, Marksizm öğretilerinden biri olan burjuva düşüncesinin proleterya yaşamını biçimlendirdiği kabulünü bazı sorular çerçevesinde tartışmaktadır: Pozitivizm ne ölçüde ve hangi süreçte ‘burjuva’ düşünme tarzıdır? Pozitivizmdeki hangi ‘ince ayrıntılar’ proleterya düşüncesinin temelidir? Yerini başarıyla ve iyice sağlamlaştırmış olan burjuva pozitivizminin devrimci pozitivizmden ve materyalizmden hangi bağlamda farklıdır? ‘Devingen’ düşüncenin ne kadarı devrimci kesime ne kadarı muhafazakâr kesime ayrılmıştır? Mannheim’a göre bu sorular tarihsel ve sosyolojik açıdan mutlaka soruşturulmalı ve yanıtlanmalıdır.²³⁸ Bu soruların yanı sıra alana dair bir başka dikkat çekici soru şudur: Bilgi sosyolojisi sorunu her grubun mutlaka odaklanması gereken ‘sağlam bir gerçeklik’ seviyesine ulaştığında, kendisiyle karşı karşıya kalan bu çeşitli grupların düşünce yapısında zaten hazır olan sistematik yaklaşımlar nelerdir? Hangi çağdaş felsefeler, hangi bakış açıları bu sorun üzerine sistematik bir çalışmaya olanak tanırırlar ve bu bakış açılarının kendilerine özgü özelliği nedir? Bu sorular ışığında anlaşılabilecektir ki bilgi sosyolojisi sorunun ele almak için yola çıkılabilecek başlıca felsefi-sistematik akımlar; a) pozitivizm, b) biçimsel a prioricilik, c) materyal a prioricilik (modern fenomenoloji), d) tarihselcilik şeklinde sıralanabilir.²³⁹

Mannheim, bilgi sosyolojisi ve genel sosyoloji literatürüne bakıldığında bilgi kuramlarının pozitivizm ekseninde öne çıkarıldığını dile getirir. Yaptığı değerlendirmede Mannheim, pozitivizm ekseninde ortaya çıkan bilgi sosyolojisinin iki türevi olduğunu aktarır. Birincisi, ‘materyalist tarih kuramı’ diye adlandırılan pozitivizmin proleter izlerini taşıyan türdür. İkincisi, Emile Durkheim, Lévy-Bruh ve Wilhelm Jerusalem tarafından geliştirilen

²³⁶ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 154.

²³⁷ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 155.

²³⁸ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 155.

²³⁹ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 156.

‘burjuva pozitivismi’dir.²⁴⁰ Bunun yanı sıra, biçimsel a prioricilik, detaylı tarihsel soruşturmalara girişmeksizin yalnızca, bilgi sosyolojisi sorununa öncü bir yaklaşım olarak katkı sağlamıştır. Bilgi sosyolojisi sorunuyla farklı biçimde ilgilenen tarihselcilikte ise Ernst Troeltsch, Georg Lukâcs ve Ortodoks Marksizmin sol kanadından düşünürler bulunur. Söz konusu akımlardan pozitivism, bilgi sosyolojisi sorununu özel bilimsel bir alana ait sorun olarak ele alır. Pozitivism, hem empirisizmin özel bir kavramını asli ilke gibi aldığı için hem de insan bilgisinin metafizik ve ontoloji olmadan tamamlanabileceği düşüncesine sahip olduğu için kendi kendini kandıran bir akımdır.²⁴¹ Mannheim’a göre pozitivismin daha derin bir kusuru, (bilinçsiz) fenomenolojik ön kabullerin yanlış olmasıdır.

Pozitivizmin yöntem ve öncüllerinin kısıtlı olması aşıkâr olmasına rağmen, gerçekçi deneyimi açığa çıkaran ve dolayısıyla bilim için değerli olan iki hususu içerdiği bilinmelidir. İlki, modern insanın deneyim merkezinin ekonomik-sosyal alana doğru kaydığı olgusuna ilk olarak pozitivismin getirdiği felsefi tanımlamadır. İkincisi, pozitivismin empirik gerçekliğe gösterdiği itibardır ki bu durum saf spekülasyon biçimindeki metafiziği olanaksız kılmıştır.²⁴² Bunun yanında bilimsel geçerliliği savunan felsefe bir bilgi sosyolojisi inşası için kendisinden yola çıkılabilecek bakış açılarından biçimsel a prioriciliği temsile eder. Bu felsefenin hiçbir somut sosyolojik araştırmaya ilham kaynağı olmaması da şaşırtıcı değildir. Çünkü biçimsel geçerlilik felsefesi, düşünce karşısında varlığı mutlak ilgisiz kalacak şekilde noksan görür. Bu akımın amacı, düşünceyi düşünce aracılığıyla, yani içkin tarzda kavramak ve içkin konumu kuramsal açıdan meşrulaştırmaktır.²⁴³

Buraya kadar olan tartışmada Mannheim, pozitivism ve biçimsel a prioricilik üzerine yorumları aktarmış ve kendi yorumunu da bu tartışma çerçevesinde dile getirmiştir. Bir diğer tartışmada ise yine yukarıda bahsedilen dört akımdan son ikisi olan modern fenomenoloji ve tarihselcilik üzerine Mannheim kendi düşüncelerini ve yorumunu dile getirmektedir. Bunu yaparken kendi konumunu tarihselcilik yanında göstermektedir. Mannheim, modern fenomenoloji özelinde Max Scheler’e gönderme yaparak onun bu akımın çeşitli motiflerini Katolik geleneğin öğeleriyle birleştirmesiyle bakış açısını özetlediğini söyler. Mannheim düşüncesinden fenomenoloji ‘olgusal’ ve ‘öze ait’ bilgi arasına aşırı keskin bir çizgi çekmekle ‘ezeli-ebedi’ ile ‘zamansal’ arasındaki Katolik ayrımın meşrulaştırılmasına somut bir delil sunmuş ve yine bu doğrultuda biçimsel olmayan, sezgisel bir metafiziğin inşası için gerekli

²⁴⁰ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 156.

²⁴¹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 157.

²⁴² Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 158.

²⁴³ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 159.

zemini sağlamıştır.²⁴⁴ Ayrıca zaman-üstü geçerli hakikatleri öze bakışta, özsel sezgide kavrayabilmeyi mümkün kılar. Mannheim, Scheler'in bilgi sosyolojisi alanını sadece pozitivist çizgide görmesini ve bu şekilde nitelendirmesini eleştirerek onun öne sürmüş olduğu kuramı tarihselcilik ile bağ kuramamakla değerlendirmiştir. Mannheim, *"Scheler'e göre bilgi sosyolojisi kendisi de Sosyolojinin bir parçası olan kültür sosyolojisinin bir parçasıdır. Sosyoloji ise genel olarak ikiye ayrılır; 'olgu' sosyolojisi (Realsoziologie) ve 'kültür sosyolojisi'...Scheler'in kuramı 'olgusal' ve 'kültürel' etkenlerin karşılıklı etkileşimini genellemeci bir tarzda araştırdığı için, yani bu etkileşimin yekpare, somut zamansal evreler dizisini temsil ettiğini görmeyip onun genel bir art arda gelme yasasını takip ettiğini düşündüğü için yine aynı şekilde tarihselcilikle de yakınlık kurmada başarısız olmuştur."*²⁴⁵ yorumunu yapmıştır. Fakat bu tespitin sonrasında Mannheim, Scheler'in kendi kuramı özelinde genellemeci insan özü öğretisine dayalı sosyolojik anlayışın sorunlu olduğunu, tarihsel, somut, zihinsel fenomenlere kıyasla genel özlerin anlamsız görüneceğini fark ettiğini söyler. Scheler'in vurgusu ise, tinin yalnızca sonsuz farklılığa sahip grupların ve kültürlerin somut çokluğunda var olabileceğidir. Buna karşın şu açıktır ki, sadece somut çoklukta var olup gelişebilen insan tinine yalnızca devingen bir 'insani' öz karşılık gelebilir. Mannheim'a göre, hiçbir özne, olguya dair araştırmada tarihselci gibi düşünüp öze dair analizde durağan tarzı benimseyemez.²⁴⁶

Mannheim, varlık ile anlam arasında fenomenolojik bir ayrım olduğunu dile getirir. Fakat bu iki olgunun devingen oluş bütünselliğinin parçaları gibi incelenmeye başlandığında söz konusu fenomenolojik ikiliğin artık görülemediğini söyler. Varoluş, içinde tüm fenomenolojik farkların yok olduğu birlik gibi araştırıldığında, varlık ve anlam sonunda bir ve aynı yaşamın 'taşmaları' olan parça özelliğindeki alanların duruşu olarak görünür.²⁴⁷ Öyle durumda şu soru sorulabilir; bütünsel işleyiş sürecinde bir alan diğerini nasıl etkiler, alt yapıdaki değişim üst yapıdaki değişimi nasıl etkiler? Eğer ki tinsel olanın alanları ikili biçimde ayrılırsa –alt yapı, üst yapı- şu kanıya ulaşılabılır: Doğal sonuçları olan bütün toplumsal ilişkilerle birlikte öncelikle üretim koşullarını içeren alt yapıdaki tin üst yapıdaki tini kısmen şekillendirir ve belirler. Bu durumda, süregelen insani varoluşun kalıcı çerçevesini –*yaşamsal ortam* (Millieu)- ortaya çıkaran bu alt kültürün bileşenleri olduğu için, alt yapıdaki tinin daha hacimli bir etken olduğu unutulmamalıdır. Olgusal olanın tinsel olana dönüştürülmesi canlılık özelliği

²⁴⁴ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 162.

²⁴⁵ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 165.

²⁴⁶ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 167.

²⁴⁷ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 170.

olan insanda gerçekleştiği için en kapsamlı belirleme gücünü insanın, içinde en kapsamlı yoğunlukta yaşadığı anlam kategorileri kullanır.²⁴⁸

Öte yandan, ‘mümkün’deki ve ‘olmakta olan’daki işleyiş farklı algılanmalıdır. Her bir anda, bir imkânlar ufku tarafından sarılmış ‘olmakta olan’ vardır. Bu ufuk soyut biçimde kendiliğinden mümkün olmayıp etkenlerin belirli bir burcunun sonucu olarak belirli bir durumda mümkün olanı içerir.²⁴⁹ Olgusal olan, Scheler’in öne sürmüş olduğu gibi, aşkın biçimler hazinesinden yapılan ve daima uygunsuz olan seçim değildir. Aksine o tarihsel açıdan özgün burçlardan akan yaratıcı bir somutlaşmadır.²⁵⁰ Bunun yanı sıra kültür sosyolojisi asli olarak, ‘olmuş olan’la geçmişteki oluş süreci arasındaki işlevsel ilişkiyi yeniden yapılandırmakla uğraştığı için bu bilgi alanında ‘fikirlerin varoluş-öncesi dünyası’ öncülünü benimsemek oldukça problemlidir.²⁵¹ Bunun yanında biliş süreci, bilgi alanında ‘varoluş-öncesine’ ait biçimde zaten var olan problemleri adım adım fark etmek bir yana, aynı topluma ait grupların yaşam deneyimlerinden çıkmış problemlere farklı yarlardan yaklaşır. Scheler’e göre özsel zemin, varoluş-öncesine ait ve tarihin üzerinde süzölen bir şey olduğundan tarihsel süreç onun öne sürdüğü sistemde asla gerçek bir özsellige ve tözselliğe erişemez.²⁵²

Her bir ‘anlam ögesi’ anlamın bütünsel bağlamı ve onu ortaya çıkaran yaşamsal zemin tarafından belirlenir. Anlamın kapsayıcı yapısı bağlamın içeriğine ve sınırlılıklarına bağlıdır. Bir anlama edimi, yabancı bir ‘anlam ögesini’, önceki işlevsel ilişkilerini geçersiz kılıp şimdiki işlev kalıplarında yeniden işlemek suretiyle, uzam-bağlam farklılığında meydana gelir.²⁵³ Bir başka durumda, akledilebilir özlerin ‘ek niteliğindeki’ bilgisi ancak özsel bilgi teknikçi düşünce tarzında ‘birikmeli’ (Kumulative) bilgi olduğunda mümkün olabilir. Scheler’e göre özsel bilgi yalnızca bir kültürle kısıtlı bilgi türü olurken; Mannheim’a göre geçmiş çağların özlerinin ve anlamlarının bilgisi yalnızca perspektifsel bir bilgi, yani bir yandan öz tarihsel-varoluşsal kalkış noktası diğer yanda temel aksiyom sistemi tarafından belirlenmiş bir bilgi olabilir.²⁵⁴ Buna ek olarak, bilimsel-teknolojik düşünce felsefi düşünceden ayrılır; ilki art arda gelen dönemler boyunca bir ve aynı sistemi tamamlarken ikinci düşünce tarzı, tarihsel dünyanın giderek büyüyen çokluğuna hâkim olmayı deneyerek her çağda yeni bir sistemleştirme odağından işe başlamaktadır. Buna karşın felsefede ve yakından ilintili olan tarihsel-kültürel bilimlerde anlamın doğal olarak zorunlu değişimi fenomeniyle karşılaşılır. Bu alanlardaki her kavram,

²⁴⁸ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 173.

²⁴⁹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 175.

²⁵⁰ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 175.

²⁵¹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 176.

²⁵² Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 180.

²⁵³ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 181.

²⁵⁴ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 181.

zamanın ilerleyişiyle zorunlu olarak anlamını değiştirir, nitekim her kavram her zaman, yeni bir aksiyom dizisine bağlı olan yeni sisteme dâhil olur. İncelenen insan düşüncesi her çağda yeni bir merkez etrafında toplanır ve insan her ne kadar önceki kavramları yeni sisteme dâhil ederek yukarıya taşısa da bu durum bir anlam değişimini –ama ek niteliğindeki sentezi olanaksız kılan- içerir.²⁵⁵

Scheler'in yanı sıra Mannheim'a göre de, metafizik *Weltanschauung*dan hiçbir zaman ayrılmamıştır ve ayrılamaz; çünkü metafizik kategoriler tarihsel ve tinsel dünya görüşlerinden ayrılabilir değildir. Olgusal bilginin ve özsel bilginin iki ayrı bilgi türü olduğu gerçeğini yadsımaz Mannheim, fakat ikisini aceleyle birbirinden koparmayı da doğru bulmaz. Bunun yerine özsel bilginin, içinde olgusal bilginin de ilerlediği aynı yönde ancak daha derinden gittiğini düşünür. Buna ek olarak, bu iki tür bilgi arasındaki devamlılığı ve iç içeliği varsayarak bunların hiyerarşik ve niteliksel açıdan farklı olduklarını da görmezden gelmemiştir.²⁵⁶

Mannheim'a göre dolaylısıyla verili olan, bakış açılarındaki devingen değişiklik ve tarihsel ögedir. Bu, bilgi sosyolojisinin asli görevinin belirli bir dönemde birlikte var olan entelektüel bakış açılarının mümkün olduğunca kesin ve kabul edilebilir açıklamasını sunmak ve onların tarihsel gelişimlerinin izini sürmek olduğunu hatırlatır. Entelektüel bakış açılarındaki evrimin en önemli görünümlerinden biri onların toplumdaki bütünsel evrim sürecine yaptıkları katkıdır. *Biliş sosyolojisinin*²⁵⁷ sonraki görevi toplumsal düşünmenin, varoluşla karışmış düşünmenin olgusal sürecin çeşitli evrelerindeki rolünü göstermektir.²⁵⁸

Mannheim, herhangi bir bireyin, matematik ve doğa bilimlerindeki durumun aksine, tarihsel-kültürel süreçte kademe kademe inşa edilmiş tek bir sistemin var olmadığını gözden kaçırmadığı sürece durağan bir 'kendinde hakikat'ın varlığına inanamayacağını iddia eder. Tarihsel süreçte düşüncenin başlangıç yeri her zaman yeni ve kapsamlı fikirlerdir. Gerçeklik, nedeni olduğu kısmi bakış açılarının herhangi birinden her zaman daha kapsayıcıdır. Nihai, bütünsel sentez 'ütopya' varoluş öncesine ait, durağan hakikat yaklaşımından yine de üstündür, nitekim o, tarihsel düşüncenin fiili yapısından türetilmişken diğer yaklaşım tek bir durağan sisteme adanmış ve tarihsel olmayan bir zihniyeti yansıtır.²⁵⁹ Eğer devingen bir bilgi ve hakikat anlayışı benimsenirse bilgi sosyolojisinin merkezi sorunu herhangi bir çağın düşünce kalıplarını saran çeşitli bakış açılarının varoluşsal açıdan koşullanmış doğuşu sorunu olacaktır. Bilgi

²⁵⁵ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 182.

²⁵⁶ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 188.

²⁵⁷ Mannheim çeşitli yazılarında 'düşünce sosyolojisi', 'biliş sosyolojisi' gibi tanımlamalar yapmaktadır. Her iki tanımlaması esasında bilgi sosyolojisi kuramına dâhildir.

²⁵⁸ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 189.

²⁵⁹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 190.

sosyolojisinin bir başka görevi, içkin biçimde görülen entelektüel bakış açılarıyla toplumsal akımlar arasında bir ilintinin olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Buna bağlı olarak, tarihsel veriye özensiz bir bakış bile belirli entelektüel bakış açısını belirli bir sınıf ya da tabakayla özdeşleştirmenin olanaksız olduğunu gösterecektir.²⁶⁰

Mannheim, ideolojik araştırmaların bilgi sosyolojisi alanı içinde çözümlenmesinin ve fikirler tarihi alanındaki çağdaş çalışmalarla birlikte ele alınmasının gerekli görüldüğü takdirde bazı düzeltmelere ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bunlardan biri tek yanlılığın, yani çıkar/ilgi tarafından güdülenmeyi fikirlerin toplumsal koşullandırılması için tek biçim olarak görme tek yanlılığının üstesinden gelinmesidir.²⁶¹ Fikirlerde doğrudan bir çıkar/ilgi söz konusu olduğundan ‘*çıkarcılık/ilgililik*’ (Interessiertheit) kavramından bahsedilebilir; özne ile öteki fikirler arasındaki dolaylı ilişki için de ‘*kayıtsız kalamamak*’ (Engagiertsein) kavramı kullanılabilir. Ayrıca, ilgi/çıkar kategorisi mutlak ilke seviyesine çıkarılırsa sosyolojinin rolünün *homo economicus*un (çıkarıcı insan) yeniden yapılandırılmasına indirgenmesi sonucu oluşabilir. Oysaki sosyoloji gerçekte insanı bir bütün imgeyle inceler.²⁶²

Bilgi sosyolojisinin geliştirilmesi bütünsel bir *Weltanschauung* kavramı dolayımında gerçekleştirilebilir. Bunun yanı sıra, herhangi bir entelektüel bakış açısı herhangi bir toplumsal sınıfa ya da tabakaya direkt bağlanamaz. Belirli bir bakış açısının arkasında duran ‘düşünce tarzı’ ile belirli bir toplumsal grubun ‘entelektüel güdülenişi’ arasındaki bağlantı bulunmalıdır. Eğer ki, bilgi ve düşünce tarihi bu sorunlar akılda tutularak araştırılırsa ve bu tarihin gerçek, toplumsal sürecin tarihinde nasıl yerleşik olduğunu anlamanın çabasına girilirse her bir dönemde, yalnızca savaşı karşıt gruplar değil, çatışan karşıt ‘dünya istencileri’ de görülecektir.²⁶³ Her bir dünya istenci bir gruba aittir ve bu grubun düşüncesinde gelişir. Mannheim, bir ‘düşünce tarzının’ belirli bir toplumsal katmanın ortaya çıkışıyla bağlantılı kılınabileceği varsayımını şu örnekle kanıtlamayı dener: “*Modern Rasyonalizm yükselmekte olan burjuva sınıfının dünya istenciyle ve düşünsel arzularıyla bağlantılıydı, daha sonra karşı akımlar irrasyonalizmle ittifak kurdular, ayrıca romantizmle muhafazakâr düşünce arasında da benzer bir bağlantı söz konusudur. Bu kavrayışlardan yola çıkarak düşünce tarzlarıyla toplum katmanları arasındaki bağlantılara yönelik analizler geliştirebiliriz.*”²⁶⁴ Mannheim, bu kanıtlamanın ardından alana dair yeni bir kavram tanıtlamasında bulunur. Yeni kavram, tin dünyasındaki iki olguyu birbirinden ayrı kılarak her bir akımı ve bakış açısını belirli sınıflarla

²⁶⁰ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 196.

²⁶¹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 198.

²⁶² Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 199.

²⁶³ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 199.

²⁶⁴ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 200.

özdeşleştirmeye izin veren, üretim sürecindeki roller üzerinden tanımlanan ‘sınıf’ kavramıyla ‘entelektüel bakış açısı’ kavramı arasındaki bağıntıyı oluşturabilecek ‘entelektüel katmanlar’ kavramıdır.²⁶⁵

Mannheim, ‘entelektüel katmanlar’ kavramıyla, belirli bir toplumsal birliğe ait olan, belirli bir ‘dünya istencini’ (ekonomik, felsefi ve sanatsal üslup istenci) paylaşan ve belirli bir dönemde belirli kuramsal düşünce ve ekonomik etkinlik tarzına ‘kayıtsız kalamayan’ insanı kastetmektedir. Oluşturduğu bu kavramsal bağıntının karşı örneğini proleteryanın bir toplumsal sınıf olarak üyelerinin ‘dünya istencine’ göre bölündüğünü ve şekillendiğini anlatarak verir. Proleteryanın takip ettiği birden çok farklı siyasal parti bu durumu yansıtır. Burada sosyoloğun merak edeceği konu; belirli bir dönemde hangi ilerici dünya istençleri var olmuştur ve hangi entelektüel katmanlar onlara bağlıdır? Proleteryanın içinde hangi toplumsal katman bu çeşitli entelektüel katmanlara aittir?²⁶⁶

Her bir fikir yeni yaşam durumuna uygulandığında yeni anlam kazanır. Buna bağlı olarak, toplumsal katmanlar daha eski katmanların önceden gelişmiş fikir çerçevelerine onların daha sonra özümseyeceği yeni yönelimler ve yeni dünya istençleri yerleştirdiği için yaratıcı bir rol üstlenirler. Dolayısıyla farklı toplum katmanları farklı *Weltanschauung* sistemlerini, kaba, materyalist anlamda ve ideolojilerin ortaya çıkarabileceği anlamda üretmezler. Buradan hareketle bilgi sosyolojisinin görevleri arasına tarihsel sürecin her bir zamansal kesitinde yaratıcı bireylerin ve grupların düşüncelerinin dayandığı çeşitli, sistematik, entelektüel bakış açılarını saptamak da yazılabilir.²⁶⁷

Mannheim, bilgi sosyolojisinin tanımlanmasında ve tarif edilmesinde ortaya çıkan iki durumdan bahseder. Bunlardan biri, bilginin varoluşa bağlılığı ile ilgili bir teori olduğu; diğeri de tarihsel-sosyolojik bir araştırma yöntemi olduğudur.²⁶⁸ Teori olduğu kısmı da ikili biçimde ayrıştırılabilir. Bir yanda, bilginin varoluşa bağlılığıyla ilgili olgunun sadece verili durumunu (gerçekliğini) tespit eden bir öğreti olabilir; ancak böyle olduğunda, kendini varoluşa bağlılığı açısından olgusal olarak tespit etmek, betimlemek ve yapısı doğrultusunda çözümlemekle sınırlandırır. Diğer yanda ise, bunun ardından gelen düşünsel bir adımla varoluşsal gerçeğin epistemolojik önemini problem haline getirmeyi görev bilen epistemolojiyle bağlantılı bir öğretiye dönüşebilmesidir.²⁶⁹ Bu durumda bilgi sosyolojisi, ilkin, bu varoluşa bağlı bilginin varlığıyla ve özelliğiyle ilgili empirik bir teori, sonrasında bu gerçeklikten hareketle

²⁶⁵ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 201.

²⁶⁶ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 202.

²⁶⁷ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 205.

²⁶⁸ Mannheim, K. (2002), a.g.e., s. 286.

²⁶⁹ Mannheim, K. (2002), a.g.e., s. 286.

epistemolojik sonuçlar çıkarıp çıkarmadığı anlamında bağlı bir teori olarak resmedilebilir.²⁷⁰ Mannheim, bilgi sosyolojisinin ikili teori biçiminden ilkinde daha yatkın ve akla uygun olduğunu belirterek bilgi sosyolojisini gerçek düşüncenin varoluşa bağlılığıyla ilgili bir teori olarak betimlenmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu tercihten yola çıkarak söz konusu teoriyi açıklamaya çalışmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere bilginin varoluşa bağlılığı ilk olarak varoluşa bağlılığın gerçekliği hakkında bir öğretisi şeklinde sorgulanmıştır. Bu sorgulama şu varsayımların kabulü ile başlamıştır: a) Bilgi süreci gerçekte ‘içkin gelişim yasaları’ doğrultusunda tarihsel olarak, konu itibarıyla ve salt mantıksal olasılıklar tarafından yönlendirilerek, içsel tinsel bir diyalektik tarafından sürüklenmekle meydana gelmemiştir; düşüncenin oluşumu ve şekillenmesi, birbirinden çok farklı olan ‘varoluşsal etmenler’ diye adlandırılan teori dışı etmenlerin belirgin noktalarında belirlenmektedir. b) Bilgiyle ilgili somut içeriksel değerleri belirleyen bu varoluşsal etmenler sadece oluşumcu bir öneme sahip değildir; içeriğe ve şekle, içeriksel değere ve ifade ediliş biçimine dâhil olup deneyim ve gözlemle ilgili bağlamlılığın kapasitesini ve algılama yoğunluğunu, daha doğrusu bir bilginin veçhesel yapısı olarak adlandırılacak her şeyi belirlemektedir.²⁷¹

Mannheim, bilgi sosyolojisinin yüzeysel var olanların ötesine geçebilmesini, tümünden tinsel olanın, hangi toplumsal yapıyla bağlantılı olarak ortaya çıktığı ve geçerlilik kazandığı problemini bilinçli ve sistematik biçimde koşulsuz sorgulamasının sonuçlarına borçlu olduğunu ifade etmiştir.²⁷² Bunun yanı sıra, bilgi sosyolojisinin yöntem tarafı var olan olgulara yaklaşırken birtakım tavırlar sergiler. Bir köylünün içinde yaşadığı köy alanında sahip olduğu ‘köylü’ statüsü aynı zamanda düşünce yapısını da yansıtır. Doğal olarak içinde yaşadığı köyün zihniyetine bağlıdır. Aynı köylü kente ya da büyükşehire yerleştiği takdirde bir önceki statüsü ‘kentli’ ya da ‘şehirli’ olarak değişir. Dolayısıyla düşünce yapısı da içinde yaşadığı kent ve şehir dolayımında değişir ve gelişir. Artık bu kişi için köylü düşünce yapısı ve yaşam tarzı ayrı ve farklı hale gelir. Bu noktada bilgi sosyolojisinin benimsediği ilk yaklaşım, bu ayrım özelinde, belli bir grubun içinde mutlak olarak değerlendirilen bir şeyin, bu grubun dışında olanlar tarafından sadece o gruptan kaynaklanan *kısmi* bir şey olarak kavranmasıdır.²⁷³ Mannheim, bu örnek üzerinden bilgi sosyolojisinin ilişkilendirme işlevine olanak tanıdığını dile getirirken bu işlev dolayımında gelebilecek eleştirilere ve sorulara da yanıt (lar) vermeye çalışmıştır. Özellikle bu ilişkilendirmenin anlamsal amacının ne olduğuna, ne hedeflediğine ve

²⁷⁰ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 286.

²⁷¹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 287.

²⁷² Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 299.

²⁷³ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 299.

ilişkilendirdiği bir ifadenin geçerlilik değeri hakkında ne söyleyebileceğine ilişkin sorulabilecek sorulara şöyle yanıt (lar) vermiştir:

a) Kendini mutlak olarak ortaya koyan bir ifadenin nerede konumlandırıldığının ortaya çıkarılması sonucunda geçerlilik iddialarının yok olduğunu söylemek mümkündür.²⁷⁴

b) Bilgi sosyolojisiyle bağlantılı bir ilişkilendirmenin, bir ifadenin doğruluğuyla ilgili hiçbir anlam taşımadığını söylemek mümkündür; zira bir doğrunun kökenleri onun geçerli ya da geçersiz olmasını etkilemez. Bir ifadenin liberal ya da muhafazakâr olması, onun doğruluğu hakkında kendi başına bir şey ifade etmez.²⁷⁵

c) Buna karşın, bilgi sosyolojisiyle ilgili ifadelerin gerçekleştirilebilirliğinin değerlendirilmesine ilişkin savunulabilecek üçüncü bir olasılık vardır. Bu olasılık, öncelikle birinci görüşe karşı çıkarak, nitekim konumlandırılmanın sadece gösterilerek adlandırılmasının henüz doğrulukla ilgili hiçbir şey söylenemeyeceğini ispat ettiği gibi, bu görüşün bu bağlamda *kısmi* bir nitelik taşıdığı tahminini de dile getirmektedir. İkinci görüşe karşı çıkarak, bilgi sosyolojisiyle ilgili iddiaların haksız olarak bir ifadenin sadece gerçek oluşumuyla ilgili betimlemeleri olarak düşünüldüğü görüşünü savunmaktadır; zira tam anlamıyla gerçekleştirilmiş ve üstünde bütünsel olarak düşünülmüş olan bilgi sosyolojisiyle ilgili her analiz, ancak analiz edilmesi gereken her bakış açısının *içeriksel ve yapısal anlamdaki kuşatılmasından* ibarettir. Bu türden bir analiz, terminolojik olarak ifade edildiğinde, bakış açısı ile geçerlilik alanının sadece ilişkilendirilmesi değil, aynı zamanda da *kısımlaştırılmasıdır*.²⁷⁶

Buradan hareketle denilebilir ki, bilgi sosyolojisiyle ilgili yöntemlerin geliştirilmesiyle, *kısmiliğin* somut olarak belirlenmesi tinsel bir ölçüm aleti durumuna gelecektir. Kendi amaçları doğrultusunda hareket eden bilgi sosyolojisiyle ilgili her analiz, belli bilgilerin belli bir ortamdan kaynaklandığına ilişkin gerçeğin sosyolojik betimlenmesinin ötesindeki bir noktaya ulaşacaktır. Bilgi sosyolojisiyle ilgili analizler, *kısmi* de olsa, anlamsal bir önemtaşımaktadırlar. Bu kısmî durum ise, bakış açısının *kısmiliğinin* salt kuşatılmasının, doğrudan fikirler arasındaki nihai mücadelenin ve konulara doğrudan değinmenin yerini alamayacak olmasındandır.²⁷⁷

Mannheim, bilgi sosyolojisinin ve diğer bilgi teorisi alanlarının var olan probleme ya da problemlere çözüm sunmasından önce kendi var oluşlarının önceliğine de dikkat çekmiştir. 1921 tarihli "*Epistemolojinin Yapısal Analizi*" (Structural Analysis of Epistemology) tezinde ve aslında bilmenin modları üzerine daha önceki tüm yazılarında açıkça belirttiği gibi, bilimlerin kendileri bilgi olarak statüleri hakkında düşünmeden önce gelirler ve böylece her biri

²⁷⁴ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 301.

²⁷⁵ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 301.

²⁷⁶ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 302.

²⁷⁷ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 303.

kendi türünde içkin bir gelişme meselesine dönüşür. Bu görüşüne göre, bilgi teorisi, çeşitli sorgulamalara uygun bilme yöntemlerinin yerine geçmez, fakat düşünülen bir şeyin nasıl bilgi olarak kabul edilebileceğini açıklayan, meşrulaştırıcı bir araştırmadır.²⁷⁸ Bu yönüyle Kant'ın başat sorusu olan 'Bilgi nasıl mümkün olabilir?' sorusuna yanıt vermeye ve çözümlemeye çalışır.

Mannheim'in tarif ettiği bilgi sosyolojisi yönteminin esasında bir ideoloji çözümleme aracı olarak resmedilmesi Mannheim'ı eleştiriye açık hale getiren bir durum olmuştur. Nitekim bu durum, Mannheim'ın, bilgi sosyolojisini pedagojik ve özeleştirel bir konuma yerleştirmesini ifade etmektedir. Burada pedagojik anlam ideolojilerin incelenmesine karşılık gelmektedir. İdeolojilerin popülerleştirilmiş yenilikleri kendi başlarına bilgi sosyolojisinin aradığı Aydınlanma çözümünün bir parçası değildir. Popüler inancın diğer özellikleri gibi, onlar da sorunun bir parçasıdır.²⁷⁹ Mannheim, bilgi sosyolojisi yöntemine ithafen, sadece onun kendini aldatma anlamında ideolojileri önvarsadığını ya da ele aldığını reddetmiştir. Daha ziyade, bilimleri oluşturan önermelerin altında yatan tikel sınırların, özellikle kavramları, kategorileri ve araştırma yöntemlerini açığa çıkarılmasıyla ilgilenmiştir. Mannheim, bu sınırlı bakış açılarıyla yüzleşme ve onları birbirine bağlama çalışmasıyla bilgi sosyolojisinin, insan bilgisinin daha yüksek bir birliğine doğru aracı (*Vermittlerin*) olarak hizmet ettiğini söylemiştir.²⁸⁰

Mannheim'a yönelik değerlendirmeler ve eleştiriler geniş bir çalışma özelinde ele alınabilir. Ancak burada dikkat çeken nokta, bilgi sosyolojisinin özsel güncelliğini Mannheim ile kazanarak değerlendirmeleri ve eleştirileri de ona yöneltmiş olmasıdır. Bu eleştirilerden birisini Hüsamettin Arslan yapmıştır. Arslan'a göre Mannheim kelimenin tam anlamıyla bir relativisttir. Mannheim için mutlak doğru (hakikat), bütün doğruların relatif²⁸¹ olduğudur. Gerçekliğin her mümkün resmi, gerçek bir karşılığa sahiptir. Gerçekliğin her mümkün resminin doğruluğu, yalnızca diğer bakış açılarıyla kontrol edilebilir. Bu durumda 'doğru'dan birden fazla bakış açısının varlığında yaklaşıldığında söz edebilir.²⁸² Kendinde doğru (*Truth in Itself*) yoktur; kendi bağlamı içinde doğru vardır.

Mannheim, takınmış olduğu bu mutlak relativist tavrın anarşizme yol açacağını fark etmiştir. Eğer ki, mutlak doğrular yoksa mutlak yanlışlarda yok demektir. Bu da yalnızca bir

²⁷⁸ Kettler, D. & Loader, C. & Meja, V. (2008). *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber*. Hampshire, UK: Ashgate Publishing.

²⁷⁹ Kettler, D. & Loader, C. & Meja, V. (2008), a.g.e., s. 69.

²⁸⁰ Kettler, D. & Loader, C. & Meja, V. (2008), a.g.e., s. 69.

²⁸¹ Relative: Görelilik.

²⁸² Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 20.

kaos yaratabilir. Mannheim, mutlak relativizmini ‘anarşizm’ çıkmazından kurtarmak amacıyla bir girişimde bulunur ve *relativizm* kavramı yerine, bağlantılı, ilişkili olma anlamına gelen *relational* kavramını yerleştirerek, bu kavramı ‘relative’ kavramına tercih ettiğini öne sürmüştür. Fakat buna rağmen "relativist" konumdan kurtulmayı başaramamıştır.²⁸³ Mannheim relativizmi kavramlaştırırken fenomenolojinin kurucusu filozof Edmund Husserl'den yararlanmıştır. Husserl, nesnelerin özelliklerini gözlemciye yalnızca tek yanlı profiller ve kısmi perspektif varyasyonları içinde sunduklarını, dolayısıyla nesnelere, kendilerini sundukları belirli lokâl konumlardan bakılabileceğini öne sürmüştür. Husserl'in fen bilimleriyle ilgili olarak öne sürdüğü bu görüşle benzerlikler kurarak Mannheim, aynı şeyin kültürel ve psişik nesneler için de geçerli olduklarını dile getirmiştir.²⁸⁴ Epistemik ve kültürel açıdan relativizm, insanın bilme-kavrama ediminin arkasında yer alan standartların bütün toplumlarda aynı ve mutlak standartlar olmadığı, bilme ve kavrama standartlarının bilginin ve bilginin doğruluğunun standartları dâhil kültürel olarak belirlendiği görüşüdür. Dolayısıyla relativizm ile bilimin ve bilimsel doğruların evrenselliği de sarsıntıya uğramıştır.²⁸⁵

Her ne kadar Kantçı yönüyle pozitivist geleneğin dışında yer alsa da Mannheim, fiziksel matematiksel bilimlerin statüsü konusunda bu gelenekle uzlaşma içindedir. Onun pozitivist itirazı, toplum bilimlerinin doğa bilimlerinin yöntemlerini taklit etmeleri konusundaki tezinedir. Mannheim’a göre kültür ya da insan bilimleri, doğa bilimleri ve matematik dışındaki bütün düşünce sistemleri ya da biçimleri, sosyo-tarihi konumlarına ve içinde doğdukları toplumsal faktörlere bağlıdır.²⁸⁶ Beşeri bilimlerin bilgisi varoluşsal olarak belirlenmiş (*Existentially Determined*) bilgidir; çünkü beşeri bilimlerin her teşhisi gözlemcinin değerlendirmesi ve bilinçsiz eylemleriyle çok yakın bir bağlantı içindedir. Bunun yanı sıra fiziksel matematiksel bilimlerin bilgisi varoluşsal olarak belirlenmiş bilgi değildir. Arslan burada Mannheim’dan şu aktarımı yapar: “‘*Bilimsel*’ dönemle ‘*bilim-öncesi*’ dönem arasındaki fark, bilimin sınırlarının ne olduğu konusundaki ön varsayımlarımıza bağlıdır. Bugüne kadar tarihi sebeplerle belirli bilimlerin, bilimin ne olduğu konusunda bir model teşkil ettikleri açıktır. Mesela modern entelektüel gelişmenin matematiğin egemen rolünü nasıl yansıttığı çok iyi bilinmektedir. Tam olarak ifade etmek gerekirse bu görüş noktasından yalnızca ölçülebilir olan şey bilim sayılmalıdır. Bu, son dönemde bilimin ideali matematiksel ve geometrik olarak ispatlanabilir bilgidir; kalitatif her şey, kantitatifin bir türevi olarak kabul edilmiştir.”²⁸⁷

²⁸³ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 21.

²⁸⁴ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 22.

²⁸⁵ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 22.

²⁸⁶ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 50.

²⁸⁷ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 50.

Mannheim, matematiksel-fiziksel bilimlerin bilgisiyle kültür ya da insan bilimlerinin bilgisi arasında ayırım yapmıştır: a) Varoluşsal olarak bilinen bilgiyi düşünen öznenin yapısı belirler. b) Matematiksel-fiziksel bilimlerde düşünülen düşünce bilim insanlarında bulunan soyut bir 'bilinç' en azından bir 'idea'ca belirlenir. Eğer bir düşüncenin form ve içeriğinin oluşmasında toplumsal şartların hiçbir etkisi yoksa doğruluğu ya da geçerliliği üzerinde de hiçbir etkisi yok demektir.²⁸⁸ Matematiksel-fiziksel bilimler iki döneme ayrılarak ele alınabilir: Birinci dönemde birçok şey bilinir, ancak çok sayıda hata da vardır. Bu hatalar ikinci dönemde düzeltilerek eksiksiz bilgiye ulaşılır. İki dönem arasında bir süreklilikten söz edilir. Mannheim burada bir noktayı paranteze alarak; 'günümüzde' doğa bilimlerinin kategorik değişmezliği anlayışı, klasik fiziğin mantığıyla karşılaştırıldığında sarsılmış gibi görünüyorsa da iki dönem arasındaki sürekliliğin aşikâr olduğunu belirtir. Buna karşılık kültür ya da insan bilimlerinin ilk dönemlerinin kategorik yapısı ikinci döneme miras edilmez. Burada bir kopuş söz konusudur; insan bilimlerinde her dönem yeni bir bakış açısına karşılık gelir.²⁸⁹

Mannheim, pozitivistlik yaptığı eleştiride, pozitivistliğin mit-din-felsefe ve bilim şeklinde yaptığı doğrusal 'ilerleme' şemasını reddetmiş ve Scheler gibi bu bilgi türlerinin bir arada bulunabileceklerini ifade etmiştir. O, Dilthey ve Weber'i izleyerek, doğa bilimleriyle kültür bilimlerini birbirinden ayırır ve bunların, araştırma nesneleri farklı bilimler oldukları için farklı yöntemlerle çalışmaları gerektiğini söylemiştir. Bu düşünce Mannheim'ı pozitivist gelenekten ayıran bir düşüncedir: *"Bildiğimiz üzere Kant ve Kant-sonrası bütün epistemoloji bir sözde epistemolojik özne kavramıyla işler. Tersine, Dilthey'in 'insanı' (the whole person) epistemolojik analizin ön planına yerleştirdiğini görmüştük. (...) Eğer doğa bilimlerinin bilgisi prototipini başlangıç noktası olarak ele alan düşünce modeli bir epistemolojik özneye ulaşıyor ise ve eğer öncelikle tarihi bilgiye yöneltilmiş epistemoloji daha somut ve çok sayıda (insandan oluşan) bir özneye ulaşıyorsa, ilgili özneleri elde eden bu metodolojilerden her birinin, öznelerini, psişik hayatın doğrudan psikolojik analizi vasıtasıyla ortaya koyduklarını düşünme yanlısına düşülmemelidir... Epistemolojik özne kavramı, bir inşa edici kavramdan başka bir şey değildir... Daha kesin şekilde dile getirelim: Epistemolojik özne, belirli tipte bir bilme ve kavrama ürününe göre inşa edilen bir öz-neden başka bir şey değildir; zamanlar, kişiler ve bağlantılar ötesi bir gerçekliğe sahip bulunan bir özne; yani matematik ve teorik fiziğin sonuçlarına göre inşa edilmiş bir özne."*²⁹⁰

²⁸⁸ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 51.

²⁸⁹ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 51.

²⁹⁰ Arslan, H. (1992), a.g.e., s. 52.

Mannheim, matematik ve doğa bilimlerine kültür bilimleri karşısında ayrıcalıklı bir statü vermesi bakımından klasik sosyolojinin diğer kurucularıyla fikir birliği içindedir. Klasik sosyolojinin kurucularının hemen tamamı relativisttirler; fakat buna rağmen doğa bilimlerinin tartışma götürmez bir ‘objektivite’ye ve ‘evrensel doğruluğa’ sahip bulunduğu inanırlar. Açıktır ki, bu inanç dönemin fizik biliminin devasa başarılarının baskısıyla doğan bir inançtır ve pozitivist bilim ideolojisinin belkemiğini oluşturan bir dogmadır.²⁹¹

Bir başka değerlendirme ve eleştiri C. Wright Mills’ten gelmiştir. Mills’e göre bir zihin teorisi, sosyal etkenleri, zihniyete içkin bir biçimde kavramak durumundadır. Mevcut bilgi sosyolojilerinin başlıca yoksunluğu, zihin ve diğer sosyal etkenlerle bağlantı kurabilecek terimlere dair bir anlayışın ve açık-seçik formülasyonların yokluğudur. Bu yoksunluk, söz konusu yokluğun yanı sıra, genel bir hipotezin kabul edilmesi sonucu ortaya çıkan psikolojik problemleri fark etmedeki başarısızlıktan kaynaklanır. Sistemik bir sosyolojik bilgi teorisinin tamamlanması, söz konusu sorunu sosyo-psikolojik kategorilerde ele alınış tarzını da kapsar.²⁹² Psikolojik olan, kişisel değildir. Birey, çağdaş sosyal psikoloji açısından bir hareket noktası değildir; ‘zihinsel’ olan, sosyal unsurlardan tamamen ayrı bir biçimde anlaşılamaz. Bilgi sosyolojisi, verili olandan daha elverişli bir psikolojik temele ihtiyaç duymaktadır. Pek çok bilgi sosyoloğu, psikolojik düşünceleri, entelektüel örüntülere dair ‘sosyolojik bir ortamla alakasız’ olduğu gerekçesiyle göz ardı etmektedir.²⁹³ Mills’e göre Mannheim, psikolojik yetersizliğini, muğlak ve analiz edilmemiş ‘kolektif bilinçdışı’ (*Collective Unconscious*) kavramı ile kapatmıştır. Böylesi bir kavramlaştırmaya eşlik edecek psikolojik farklılıklar, fark edilmemiştir. Bununla birlikte, düşünceye, bir biçimde içerdiği sosyal süreçler verilse dahi, düşünce, bir birey düşünürüne ait dilsel bir edimdir. Bir düşünce sistemi ile karşılaşıldığı ya da bir düşünürün iddiaları üzerine akıl yürütüldüğü zaman, sosyolojik perspektif, bilgiye dönük olarak, onu sosyal değerlerin çağdaşlaştırılmış alanları içindeki bir belirleyiciler dizisine ‘konumlandırma’ çabası içindedir.²⁹⁴

3.2.1. *Weltanschauung* (Dünya Görüşü)²⁹⁵

‘*Weltanschauung*’ kavramı Almanca terminolojide ‘dünya görüşü ya da dünyaya dair düşünce ve fikirler bütünü’ şeklinde yer alır. Mannheim bu kavramı Max Scheler’den hareketle farklı bir biçimde değerlendirmeyi düşünür. Kavramın kendisine ve yorumlanmasına bakarsak

²⁹¹ Arslan, H. (1992)., a.g.e., s. 52.

²⁹² Mills, C. W. (2005). *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*. (Çev. Vefa Saygın Öğütle). Ankara: Paragraf Yayınevi.

²⁹³ Mills, C. W. (2005)., a.g.e., s. 15.

²⁹⁴ Mills, C. W. (2005)., a.g.e., s. 16.

²⁹⁵ Mannheim bu kavramı ‘Dünya Görüşü’ anlamında kullanmaktadır. Bkz. Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 13.

Weltanschauung, parçaların toplamından daha fazladır ancak parçalardan her biri, *Weltanschauung* hakkında bize bir anlayış vermesi için araştırılabilir. Ancak *Weltanschauung* ile parçaları arasında diyalektik bir ilişki bulunur: "*Bütünü parçadan ve parçayı bütünden anlarız. 'Çağın Ruhunu, çağın ruhu hakkında bildiklerimize dayalı olarak bireysel belgesel görünümünden türetiriz.'*"²⁹⁶ Mannheim bu kavramı ve çağrışım yaptığı düşünceyi kavrama dair şu soruyla oluşturmaya çalışır: Bir döneme ait *Weltanschauung* nesnel, bilimsel bir tarzda belirlemek mümkün müdür, yoksa bu kavrama yönelik tüm saptamalar ve tanımlar gereksiz spekülasyonlar mıdır?²⁹⁷

Mannheim, '*Weltanschauung*lar düşünceler tarafından üretilmezler' tespitini Dilthey'e referans ederek bu tespitin ilk defa onun tarafından anlaşıldığını dile getirmiştir. Kavrama dair yapılan tespitlerde rasyonalist yaklaşımın bir yönüne de dikkat çekerek rasyonalizmin sınırlı bir görüşe sahip olduğunu söylemiştir. Bu görüş; 'bir çağın ya da bir yaratıcı bireyin *Weltanschauung*u bütünüyle onların kuramsal ve felsefi beyanlarında içerilir, o halde tek yapılması gereken beyanları bir araya toplamak ve onları bir kalıba dökmektir; böylece *Weltanschauung*a ulaşılmış olunacaktır' şeklinde ifade edilmiştir.²⁹⁸ Burada söz konusu durum Dilthey'in *Weltanschauung*a dair yerine oturtulması gereken bir tespiti tekraren hatırlatmış olmasıdır. Dilthey'e göre kuramsal felsefe bir çağın *Weltanschauung*unun yaratıcısı ya da temel aracı değildir.²⁹⁹ Bunun gerekçesi *Weltanschauung* kuramsal bir çıkarım olarak görüldüğü sürece kültürel yaşamın her alanında tarihsel bir senteze erişilemeyecektir. Bundan dolayıdır ki Mannheim, *Weltanschauung*u kuramsal olmayan bir biçimde tanımlar ve felsefeyi de yalnızca onun çıktılarından biri olarak gördüğümüzde kültür araştırmaları alanının daha da genişleyeceğini vurgulamıştır. Böylece kılık kıyafet, müzik, sanat, töreler ve gelenekler, ritüeller, konuşmadaki jest ve tavırlar altta duran yekpare *Weltanschauung*un çözülebilir dili haline geleceklerdir.³⁰⁰

Mannheim, *Weltanschauung* kavramının çağrıştırdığı anlamın kuramsal olmayan düzeyde ele alınması gerektiğini ve kavrama dair yaklaşımın bilimsel öncelikten bağımsız olması gerektiğini anlatmıştır. Ona göre bilim öncesi gündelik deneyimde yeteri miktar kuram bulunur. Zihnin yaşamı kuramsal olan ve kuramsal olmayan kutuplar arasında süregelen daimi bir akıştır ve birçok farklı kökenden gelen en ayrıktaki kategorilerin yeniden düzenlenmesini

²⁹⁶ Ritzer, G. (2014), a.g.e., s. 393.

²⁹⁷ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 14.

²⁹⁸ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 19.

²⁹⁹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 19.

³⁰⁰ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 20.

içerir.³⁰¹ Buna bağlı olarak *Weltanschauung* kuramsal olmayanın alanına aittir. Üstelik bu kavram, mantığın ve kuramın konusu olarak ele alınamaz; ayrıca felsefi tezlerle ya da bir türden kuramsal iletişim yoluyla bütüncül bir şekilde ifade edilemez. Bunun nedeni, *Weltanschauung*un evrensel bir birlik olarak daha derin, henüz biçime bürünmemiş ve bütünsel olarak nüve halinde bir oluşum olmasıdır.³⁰² *Weltanschauung* kavramının birliği ve bütünselliği şu anlamda ele alınabilir; yalnızca kuramsal olanın ötesine geçmekle kalınmamalı aynı zamanda tüm kültürel nesnelleştirmelerin de ötesine geçilmelidir. Kültürün nesnelleşmeleri kendi başlarına, kendilerini topluma dolayimsız olarak sundukları halleriyle anlam taşıyan araçlardır ve bu yüzden rasyonel alana (kuramsal alana değil) aittirler. Mannheim bu durumda şu soruları sorulabilir hale getirmiştir: Böyle bir durumda *Weltanschauung* bir şekilde verili olması gerekir mi? Buna ek olarak, *Weltanschauung* diye söz konusu nesnelleştirmelerin ötesindeki evrensel bakış açısı da bize verili midir? Bunların dışında bu yeni kavrama yaklaşıma dair yeni türden bir ‘yönelim’ (*Intention*) tarifi yapabilir miyiz?³⁰³

Mannheim bu soruların yanıtlarını çeşitli çağrışımlarla vermektedir. Bir nesne dolayimsız ya da dolayimli olarak verilebilir. Nesne eğer dolayimsız olarak veriliyse kendi başına mevcuttur; eğer dolayimli olarak veriliyse onun yerine onu dolayımlayan araç mevcuttur ve nesnenin yerini aldığını söyleyebileceğimiz bu ‘vekil’ çok farklı dolayımlayan aracı rolleri oynayabilir. Bu rollerden ele alınan problem için önemli olan iki tanesini sayabiliriz; bir yanda *ifade* işlevi diğer yanda *belgeleme* ya da *tanıklık* işlevi.³⁰⁴ Dolayimli verililiğin ayırt edici özelliği ‘kendi başına’ olabilen, aynı zamanda ‘başka bir şey için’ de olabilen ya da aslında olmak zorunda olan bir varlık olarak kavranan bir veri olmasıdır. Bu nedenle ele alınan nesnenin – *Weltanschauung*- en azından dolayimli olarak verili olup olmadığını ortaya çıkarmak için doğrudan verili olan nesnelleşmelerin aynı zamanda kendilerinin ötesine işaret edip etmediklerine bakılmalıdır.³⁰⁵

Mannheim kültürel üretimlerin her şeyden önce dolayımı sağlayan araç işlevine bakılmaksızın ‘kendinde bir şey’ olarak kavranması koşulunu hatırlatmaktadır. Mannheim’a göre her kültürel üretimin kendi bütünselliğinde üç anlam düzeyi vardır: 1) Nesnel anlam, 2) İfade edici anlam, 3) Belgeleyici anlam. Öte yandan bir kültürel üretimin yalnızca anlam katmanına yani taşıdığı ‘nesnel anlam’a bakıldığında onu yalnızca ‘kendinde bir şey’ olarak görüp tam anlamıyla bir bütünlük elde edilemeyecektir. Bunun yerine tüm anlamı isteniyorsa

³⁰¹ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 23.

³⁰² Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 23.

³⁰³ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 25.

³⁰⁴ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 26.

³⁰⁵ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 26.

kültürel üretimin hem ‘ifade edici anlamı’ hem de ‘belgeleyici anlamı’ görülmelidir.³⁰⁶ Mannheim, bir kültürel üretim ne zaman yalnızca nesnel anlam ya da ifade edici anlam değil de, aynı zamanda belgeleyici anlam olarak da kavranırsa kendisinin ötesinde duran ve nitelik açısından farklı olan bir başka şeye işaret edebileceğini söyler. Nitekim bir çağın tını ya da ruhu diye adlandırılan bütünlük bize bu ‘belgeleyici anlam’ biçiminde verilir; yaratıcı bir bireyin ya da bir çağın *Weltanschauung* bütünselliğini kuran öğeyi kavrayabileceğimiz bakış açısı budur.³⁰⁷

Kuramsal anlam, yani kavram, kendisini taşıyan duyusal araçla, yani söylenen ya da yazılmış kelimeyle hiçbir asli, özsel ilişki içinde değildir; kelime kavramın yalnızca simgesidir. Nesnel anlamın yani nesnel bir yorumlamayla kavranabilecek anlamın kökleri bizzat nesnenin yapısal yasalarındandır; duyuyla algılanabilir gerçekliğin belirli öge ve aşamaları burada anlamın kademe kademe gerçekleşmesindeki zorunlu evreler haline gelir. Ancak öte yandan ifade edici anlamın nesnel anlamın bu evrelerine gömülü olduğu bilinmelidir.³⁰⁸ Bunun yanı sıra Mannheim belgeleyici anlamı açıklamak için sanatsal bir üslupla şu pasajı kaleme almıştır: *“Hem ‘nesnel’ hem de ‘ifade edici’ anlamın yansıtılması ve birleştirilmesi sanatçının bilinçli çabasına ait bir meseledir. Buna karşın ‘belgeleyici anlam’, sanatçının kasti bir meselesi değildir. Bu anlam yalnızca alıcı –toplum, birey, yapı- için, eseri temaşa eden için kasti bir mesele haline gelebilir. Bu noktadan, yani sanatçının etkinliği açısından belgeleyici anlam tamamıyla kasti ve bilinçli olmayan bir yan üründür.”*³⁰⁹ Belgeleyici anlam, nesnelleşmeler aracılığıyla da anlaşılabilir. İlk iki anlam türüne göre belgeleyici anlam var olan nesnel anlam ve ifade edici anlam bütünlüğünün dışında ve bağımsız şekilde tanımlanabilir. İfade edici anlam nesnel anlamın yapısal çerçevesine bağlı olarak kendini gösterebilirken belgeleyici anlamın böyle bir bağlılık yapısı yoktur.³¹⁰

Mannheim konuyu çeşitli örnekler kapsamında ele alarak *Weltanschauung* kavramının nasıl anlaşılması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Bir başka örnekte Mannheim, *“Mesela Helenist ya da Shakespearci tının farklı kuşaklara farklı veçheler altında görüldüğü iyi bilinen bir gerçektir. Bu durum şu anlama gelir: Doğa bilimlerinin aktardığı bilgi türü tarihsel bilgiden köken olarak farklıdır. O halde sırf doğabilimsel-pozitivist ‘doğru’ ölçütüyle uyuşmuyor diye tarihsel anlayışları yadsımak yerine onların anlam ve yapılarını kendi özgüllükleri içinde*

³⁰⁶ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 27.

³⁰⁷ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 32.

³⁰⁸ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 36.

³⁰⁹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 41.

³¹⁰ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 42.

kavramayı denemeliyiz.”³¹¹ yorumunu yapmaktadır. Bir çağın tinini anlamak için kendi çağımızın tinine bakmalıyız ve bir tözü kavrayacak olan bir başka tözdür.

Mannheim, tarihsel anlayışın bilginin özüne dair etkisini kendi yorumsamasında belirtir. Buna göre tarihsel anlayışta öznenin doğasının bilginin içeriğiyle özsel bir ilişkisi vardır ve yorumlanacak nesnenin bazı tarafları yalnızca belirli zihin türlerine açıktır. Bunun nedeni, tarihsel anlayış matematiksel ya da bilimsel bilgi gibi zamanla ilişkisiz değildir. Felsefi öz-düşünümün tarihsel süreci tarafından şekillendirilir.³¹² Dinamik olarak değişen nesneye sahip olma imkânı dinamik olarak değişen tek özne olmakla yalnızca bu bilgi türünün elindedir.³¹³

Mannheim, belgeleyici anlam yorumu yapılırken bazı durumların gözden kaçırılmaması gerektiğini düşünür. Nitekim belgeleyici anlam yorumlar, bir dönemdeki kültürel çıktılarının tüm alanını kuşatmalı, hiçbir istisna ve karşıtlık olmaksızın her tikel fenomene uygun olmalıdır. Buna ek olarak, belgeleyici bakış açısıyla ele alınan kültürel üretimler sürekli bazı yorumları dayatırken bazı yorumları da dışlarlar. O halde elde bir döneme ait birbirinden farklı birçok yorum olacaktır ve hepsi de bu bağlamda *doğru* kabul edilir.³¹⁴ Aksi durumda bir döneme ait *Weltanschauung* yorumları arasında bir çelişki oluşursa yapılması gereken yöntem, en az uygun olan yorumları çok daha uygun olan yoruma tercüme etmektir. Bu sayede, eskiden elde edilmiş imge, henüz uygun olmayan yorum, ‘kapsanarak’ (*Aufhebung*)³¹⁵ aşılacaktır, yani yorumun önceki odak merkezi atılacak ve tamamlanmamış olarak kavranan şey yeni odak merkezinde korunmuş olacaktır. Fakat bir çağın tini ya da *Weltanschauung* yorumlayan öznenin kendi tarihsel ‘töz’üne başvurmaksızın kavrayamayacağı bir şeydir; zira geçmiş çağların belgeleyici yorumlarının tarihi aslında öznelerinin kendilerini yorumlamalarının tarihidir.³¹⁶

Kültür üretimi ve kültürel ürünler kendilerini nesnel, ifade edici ve yorumlayıcı anlam üzerinden daima kendiliğinden mi sunarlar? Mannheim bu soruya birden fazla yanıt vermiştir. İlk olarak; dolaylımsız verili haliyle bir kültür ürünü kendini çok katmanlı bir biçimde sunmaz. Resimde konu; görsel biçim, ifade edici anlam ve belgeleyici anlam, bunların tümü aynı anda ve birlikte sunulur. Müzikte tınlar ve zaman aralıkları eş zamanlı olarak bir estetik biçim, ahenk ve melodiyle ilişkili bir yapı (nesnel anlam), duygusal içerik (ifade edici anlam) ve yaratıcının kendine özgü ‘müzikalitesini, tinselliğini’ (belgeleyici anlam) sergilerler.³¹⁷ İkinci olarak; ifade edici içeriği dışarıdan getirilip iliştilen bir şey olarak görme eğilimini onu bir ‘anlam’ kabul

³¹¹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 48.

³¹² Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 48.

³¹³ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 49.

³¹⁴ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 49.

³¹⁵ Bu kavramı Mannheim kendi metninde kullanmıştır. Bkz. Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 49.

³¹⁶ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 50.

³¹⁷ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 52.

etmedeki genel isteksizlik açıklar. Müzikal olan ögeyi melodiden, müzikten soyutladığımızda elde kalan genellikle ‘ruh hali’, ‘hava’, ‘yaşam duygusu’ gibi ifadelerle nitelendirilir. Üçüncü olarak; bu anlam bölgesi, resmi ya da akademik geleneklerce kabul edilen kültürel ürünlerin sunduğu kuramsal olmayan anlamla birlikte kuramsal alandan daha geniş bir alana yayılır.³¹⁸ Bu noktada örneklendirmede yer altı kültürel ürünlere yer verilebilir. Bunlar arasında *hınç* (ressentiment), *melankoli*, *ilgisizlik* (acedia), *dünyanın sonu ruh hali* (fin de siècle) bulunmaktadır. Dördüncüsü, öznel deneyim kalıplarının anlamsal yapılarıyla da uzun uzadıya uğraşılması gerekir. Çünkü bunlar, içinde ifade edici ve belgeleyici anlamların kavranacağı ‘tabakayı’ oluştururlar. Bunlar nesnel anlam tarafından zaten biçimlendirilmiş olan, yeni bir işitsel ve görsel malzeme biçimini paylaşırlar. O halde, kendisinden ifade edici ve belgeleyici anlamlara geçişin söz konusu olabildiği bu nesnel anlamın öğeleri nelerdir? Bu bağlamda asıl önemli olan nesnel anlamın ‘ne (Was)’ olduğu değil, ‘olduğu (Daß)’ ve ‘nasıl (Wie)’ olduğudur.³¹⁹ Beşinci olarak; biçimi olan deneyimlerin anlamları, ifade edici ve belgeleyici anlam kalıplarında nesnel anlamları yeniden biçimlendirir. Nesnel anlam her daim, yorumlanabilme ve yoruma uygun olma bakımından ilk anlam katmanıdır. Son olarak, bu durumda uğraşılması gerekenler ‘öğeler’ ya da yeni bütünler meydana getirip diğer birimlerin kendilerine eklemelendiği, kendi başlarına kaim ‘anlam birimleri’ değildir. Nesnel anlama doğrudan dâhil olanla ifade edici ya da belgeleyici anlama doğrudan dâhil olan bir ve aynı öge değildir.³²⁰ Mannheim, bu yanıtlardan hareketle kültürel anlam katmanlarının esasında genel görünümüne de ışık tutmaya çalışmıştır.

Mannheim nesnel anlamın ve ifade edici anlamın yanında belgeleyici anlamın da kültürel ürünlerde yerleşik olabileceğini varsaymıştır. Zira verinin, dolaylımsız, sezgisel algısı hem güvenilir zenginliğin kaynağı hem de kuramsal beyanların temel denetimidir.³²¹ Bir eserden alınan doğrudan estetik haz üzerinden belirli bağlamda o eserin ‘bilgisine’ varılır. Bu türden bir haz aynı şekilde, tanınıp tanınabilecek ve ‘oralarda bir yerlerde duran bir şeyin’ varlığını da içerir. Bu saptamadan hareketle Mannheim şöyle bir yorumda bulunmuştur: “*Kesin doğa bilimlerindeki geçerlilik derecesini ölçütleri olarak kabul edenler bu noktada yine nesnenin kavramlaştırılmasının tamamlanmasında, yani nesnenin kuramsal kavramlarla tam bir izahının yapılmasında ısrar edecekler. Bu koşul yerine getirilmediği sürece herhangi bir*

³¹⁸ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 55.

³¹⁹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 55.

³²⁰ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 57.

³²¹ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 59.

‘bilgiye’ sahip olabileceğimizi kabul etmeyecekler. Kuram aracılığıyla tam bir izaha olanak veren kategoriler biçim, ilişki ve yasadır.”³²²

Belgeleyici anlamın taşıyıcı aracı olarak görülen her kültürel nesne de çağın *Weltanschauung* bağlamından görüldüğünde tamamıyla yeni bir anlam kazanacaktır. ‘Bir çağın tini’ onun tikel, belgeleyici çıktılarında türetilebilir ve bu tikel, belgeleyici çıktıları çağın tini hakkındaki bilgilerin temeline dayanılarak yorumlanır.³²³ Bunun yanı sıra *Weltanschauung* Bütünlüğü (*Weltanschauungseinheit*) kültür nesnelleşmeleri düzeyinin ardında yer alır ve yalıtık olarak alınan hiçbir kültür alanı tarafından iletilemez. Dolayısıyla tüm kültür alanları yoklanmalı ve bu alanların farklı nesnelleşmeleri aynı belgeleyici ölçüt aracılığıyla karşılaştırılmalıdır.³²⁴ Geçmiş çağlara ait tikel bir üretimi o dönemin *Weltanschauung* hakkındaki varsayımların onaylayıcı bir örneği olarak kullanılması şu koşula bağlıdır; sözü edilen üretim tarafından açığa vurulan, kuramsal olmayan anlam katmanını kavramak için özel bir edimde bulunulmalıdır, ancak bu şekilde o üretimin belgeleyici anlamıyla temas edilebilir.

³²⁵ Mannheim’a göre *Weltanschauung*un işlevi, nesnel anlamın referans çerçevesinde zaten anlaşılmış olan bazı anlamlı nesneleri alıp onları farklı bir referans çerçevesine, yani *Weltanschauung* referans çerçevesine yerleştirmektir. *Weltanschauung*un ‘belgesi’ olarak dikkate alınmakla nesne artık tamamen yeni bir açıdan görülecektir. Bunun yanında bir *Weltanschauung* kuramı, yani zorunlu olarak belgeleyici verileri birbirine bağlayan bir kalıbı bu verilerden birini diğerinin nedensel üretimi olarak açıklamak suretiyle oluşturulamaz. Böyle bir kuram ancak, her iki veride de ortak olarak içerilen belgeleyici anlamı adım adım çözmek suretiyle her ikisinin de aynı bütünün parçaları oldukları gösterilerek oluşturulabilir.³²⁶ Tin dünyasında bütün parçalar üzerinden anlaşılmaz, aksine parçalar bütün üzerinden anlaşılabilir.

Mannheim *Weltanschauung* örneği olarak Tarihselciliği göstermiştir. Yapmış olduğu bir yorumda, “*Tarihselcilik, sosyo-kültürel gerçekliğe dair gözlemlerimizi kendisine dayanarak oluşturduğumuz temeldir. Sanki bir tasarı gibi yapay biçimde icat edilmiş bir şey değildir, aksine doğal biçimde bir zemin bir Weltanschauung haline girmiştir.*” ifadelerini kullanır.³²⁷ Tarih, tarihsel *Weltanschauung*un perspektifiyle yazıldığında, bu durumda yalnızca tarihselcilik elde edilmiş olunur. Özneyi tarihselciliğe taşıyacak olan tarih yazımı değildir; bilakis özneyi bir tarihselciye dönüştürecek olan içinde yaşayageldiği tarihsel süreçtir.

³²² Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 60.

³²³ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 63.

³²⁴ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 64.

³²⁵ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 68.

³²⁶ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 72.

³²⁷ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 76.

Dolayısıyla tarihselcilik bir *Weltanschauung*dur ve bilincin gelişiminin bugünkü aşamasından sadece içsel tepkilere ve dışsal karşılıklara hükmetmek değil, aynı zamanda düşünce kalıplarını da belirlemek *Weltanschauung*un kendine özgü özelliğidir.³²⁸

3.2.2. İdeoloji ve ütopya

3.2.2.1. İdeoloji çözümlemesi

Karl Mannheim, bilgi sosyolojisi kuramını ‘İdeoloji’ kavramını dışarıda bırakarak açıldığında bazı nüansların eksik kalacağını vurgulamıştır. Kuram çerçevesinde incelemeye ve yeni bir bakış açısı kazandırmaya çalıştığı ideoloji kavramı, bilgi sosyolojisi ve genel bilgi literatüründe öne çıkan gelenekten ayrılığını göstermektedir. Kavramın tanımına ve içerimine içinde bulunduğu bilimsel sosyoloji paradigmasından farklı yaklaşmıştır. Mannheim, ideoloji kavramını insan aklına çağrıştırdığı anlamının yanı sıra ikilikler üzerinden incelemeyi tercih etmiştir. Kavramın etimolojisi Karl Marx’ın terminolojisine dayanır. Buradan hareketle denilebilir ki kavramın etiyolojik sunumu Marx’ın öne sürdüğü hegemonik gerekçelere dayanmaktadır.³²⁹

İdeoloji kavramını tüm sınırlamaların ve tüm tariflerin ışığından ele almak kavramın ne olduğunu açıkça belirtmeye zorluk çıkarabilir. Mannheim’ın yaptığı tanım ve tarife geçmeden önce diğer bazı isimlerin yorumlarına yer vermek yerinde olacaktır. Nitekim bu bölümde bu kavramın Mannheim özelinde değerlendirilmesi ve çözümlenmesi esas konumu alacaktır. Modern sosyolojinin önde gelen isimlerinden Anthony Giddens ‘İdeoloji’ kavramını; “*bir toplumdaki egemen grupların çıkarlarına hizmet eden ve onların konumlarını meşrulaştıran yaygın inançlar ve 'sağduyu'ya dayalı düşünceler*” şeklinde tanımlamıştır. Görüldüğü üzere kavramın içerimine egemenlik çıkarları ve baskın dogmalar yerleşik durumdadır. Giddens bu kavramın anlaşılan çağrışımından farklı olarak Mannheim’ın başka bir açıdan ele almasını kavramın yorumlanması bakımından dikkate değer görmektedir.³³⁰

Mannheim ideoloji kavramını ilk evrede iki ayrıma tabi tutarak incelemiştir. Birincisi *kısmi* ideoloji, ikincisi ise *bütünlükçü* ideoloji şeklindedir. Bu kavramla karşı tarafın belli başlı fikir ve düşüncelerine inanılmamak gerektiği kastediliyorsa söz konusu olan kısmi bir ideoloji kavramıdır. Nitekim bu fikir ve düşünceler, karşı tarafın çıkarına uygun olmayan bir gerçeğin bilinçli bir şekilde sansür edilmesi olarak ele alınır.³³¹ Mannheim’a göre kendini basit bir

³²⁸ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 77.

³²⁹ Mardin, Ş. (1992). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

³³⁰ Giddens, A. & Sutton, P. W. (2018). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. (Çev. Ali Esgin). Ankara: Phoenix Yayınevi.

³³¹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 83.

yalancılık kavramından yavaşça ayırmış olan bu ideoloji kavramı, kelimenin birçok anlamında kısımdır. Bunun karşısında bütünlükçü ideoloji radikal biçimde, bir çağın ya da tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun -örneğin bir sınıfın- ideolojisinden bahsetmek, bu çağın ya da bu grupların bütünlükçü bilinç yapılarının özellikleri ve nitelikleri anlamında mümkündür. Her iki durumda da ortak olan şey, amaçlanan içeriği (karşı tarafın fikirlerini), söylenmiş olanı içselleştirip anlamaya çabalamalarından değil; bu fikirleri dile getirip varoluş durumundan hareketle bu fikirleri işlevselleştirdiği kolektif ya da bireysel özneyi karmaşık yollardan geçerek anlama isteminden ibarettir.³³² Farklılıklarına bakıldığında, kısmi ideoloji kavramı, karşı tarafın iddialarının sadece bir kısmını ideoloji olarak kabul ederken; bütünlükçü ideoloji kavramı, karşı tarafın tüm dünya görüşünü sorgulayıp bu kategorileri kolektif öznenin hareketle anlamaya çalışır. İşlevselleştirme, kısmi ideoloji kavramı söz konusu olduğunda, sadece psikoloji düzeyinde kendini belli eder. Yalanları bu bağlamda deşifre etmek, yanlış fikirlerin kaynaklarını kurutmak mümkündür; zira ideolojik olma konusundaki şüphe, sonuç olarak, henüz radikal bir biçim almamıştır.³³³

Bir diğer açıdan, kısmi ideoloji kavramı öncelikle çıkar psikolojisinden, bütünlükçü ideoloji kavramı ise, çok daha formelleştirilmiş ve nesnel yapısal ilişkilerin ortaya çıkarılmasını amaçlayan işlevsellik kavramından hareketle yola çıkmaktadır. Mannheim'a göre kısmi ideoloji kavramı söz konusu olduğunda, şu ya da bu çıkarın, nedensellik çerçevesinde, şu ya da bu yalana başvurmaya ya da örtbas etmeye zorladığı; bütünlükçü ideoloji kavramı söz konusu olduğunda ise, şu ya da bu konunun, şu ya da bu bakış açısına ya da işin şu ya da bu yönüne karşılık geldiği varsayılmaktadır.³³⁴ Mannheim, ideoloji kavramına genellikle tercih ettiği tarihsel açıdan bakmayı da önermektedir. Ona göre bu kavram, insanların tarihsel varoluşunun her basamağında karşı tarafla ilişkide hissettiği muhtemel sürekli güvensizlik ve şüphe ile ilgili deneyimleriydi. Karşı tarafın düşünceleri, bu düşünceler sadece yalan olarak yaşandığında değil, karşı tarafın tüm tutumunda toplumsal bir konunun işlevi olarak yorumlanan bir samimiyetsizlik sezildiğinde ideoloji olarak yorumlanır.³³⁵ Mannheim bu noktada kısmi ideoloji kavramının bir yanda basit bir yalan, öte yanda ise teorik açıdan yanlış yapılanmış bir bakış açısı arasında ve herhangi bir yerde bulunan bir olguya işaret ettiğini dile getirmiştir. Örnek olarak, filozof Francis Bacon'un '*idollar*' öğretisini modern ideoloji tasarısının önsezisi niteliğinde değerlendirilebileceğini söylemiştir. Bacon'a göre idollar, '*idola tribus*', '*idola*

³³² Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 83.

³³³ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 84.

³³⁴ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 85.

³³⁵ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 88.

specus, *idola fori*, *idola theatri*³³⁶ biçiminde çözümlenir. Bu terimler put ve önyargı anlamı taşırlar. Bir yanda genelolarak insan doğasından, öte yandan ise somut bireylerden kaynaklanan ancak topluma ve geleneğe de katılmaları mümkün olmakla birlikte gerçek anlayışa götüren yolun önünü kapatan yanlış kaynaklarıdır. Mannheim modern ideoloji kavramının Bacon'ın yanlış kaynaklarıyla gözle görülür bir ilişkiye sahip olduğunu ifade etmiştir. Kendini ideolojiyle ilgili şüpheye endeksleyen ruhsal tutumun, genel olarak politik pratiğin günlük yaşam deneyimi alanında oluşma olasılığı oldukça yüksektir. Kısmi ideolojinin kavramsal çağrışımları şüphecilik ve karşı düşünciyi boşa çıkarma edimlerini de içermektedir.³³⁷

Bütünlükçü ideoloji kavramının tarihsel perspektifinde, tinsel bilimlerin, felsefenin ve ontolojik düzeyde olguların varlığı söz konusudur. Mannheim, ilk izlenimlerin bilinç felsefesinin oluşum sürecinde ortaya çıktığını düşünür. Bilincin bir bütün, unsurlarının ise uygun olmasına ilişkin düşünce, aslında bir problemi içerir: Dışımızda var olan ve sonsuz çokluğa bölünen dünyanın yerine, uyumluluğu dünyayla ilgili şekillendirmelerin ilkelerine boyun eğmeyen ve onları daha ziyade büyük çapta kendi içinden kendiliğindenlikle oluşturan öznenin bütünlüğünce teminat altına alınmış bir dünya deneyimi geldi.³³⁸ Dünyanın nesnel Ortaçağ-Hıristiyan bütünlüğünün yerini, aydınlanmanın mutlaklaştırılmış öznel bütünlüğü olan 'kendinde bilinç' devraldı. Dünya, bundan sonraki süreçte, sadece özneye dayalı bir 'dünya' olarak varoldu ve artık bu öznenin bilinç faaliyeti, dünya imajı açısından kurucu bir niteliğe sahip olmaktaydı. Bu durumun kendisi bütünlükçü ideolojinin kendisidir. Sonraki izlenim, bütünlükçü olan bu 'ideolojik bakış açısı'nın tarihselleştirilmesinden ibarettir. Bu durum ise esasında Tarihsel Ekol ve Friedrich Hegel dolayımında gerçekleşmiştir. Burada Tarihsel Ekol ve Hegel, dünya imajının bir bütün olduğu ve sadece özneye dayanarak tasarlanabileceği varsayımından hareket etmişlerdir. Bilinçsel bütünlüğün taşıyıcısı olan özne, aydınlanma evresinde soyut, zaman ve toplumüstü bir bütünlüğü oluşturan 'kendinde bilinç'tir.³³⁹ Hegel ise, 'dünya ruhu' adıyla tanımlanan ve amacına yüksek düzeyli bütünlük olarak ulaşan 'halk ruhu'nun, tarihsel olarak farklılaşan bilinç birimlerinin temsilcisi olmuştur.

³³⁶ *Idola tribus*: Soy idolleri. İnsanın doğasında ve bizzat insanın soy veya ırkının doğasında vardır. Çünkü insan, anlamsız bir biçimde şeylerin ölçüsü olduğunu iddia eder.

Idola specus: Mağara idolleri. Her biri bireysel olan idollerdir. Çünkü herkes ya kendine özgü ve tek olan yaratılışından dolayı, ya eğitimi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinden dolayı, ya okuduklarından dolayı ve bireyin hayranlık ve saygı duyduğu kişilerin otoritelerinden dolayı, ya zihinde meydana getirilen farklı etkilerden dolayı önceden işgal edilmiş ve önceden yerleştirilmiş ya da düzenli ve sakin bir şekilde vb. olduğu için tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir.

Idola fori: Çarşı-Pazar idolleri.

Idola theatri: Tiyatro idolleri. İnsan zihnini kendine özgü felsefe sistemlerinin çeşitli dogmalarından sarmış olduğu idoller olduğu gibi, kusurlu ispat kurallarından kaynaklanarak sarmış olan idoller de vardır.

³³⁷ Mannheim, K. (2002), a.g.e., s. 90.

³³⁸ Mannheim, K. (2002), a.g.e., s. 92.

³³⁹ Mannheim, K. (2002), a.g.e., s. 93.

Bütünlükçü ideoloji kavramına dair son izlenim, tarihsel-toplumsal harekete dayanarak öne çıkmıştır. Mannheim'ın düşüncesinde tarihselleştirilen bilincin (tinin) taşıyıcısı olarak halk ya da ulusun yerine sınıf kabul edildikten sonra teorik gelenek, toplumsal ve politik hareketten, hem toplumsal oluşuma ait yapının hem de ona ait tinsel bağlamın toplumsal gerilimler yönünde farklılaşması anlayışını devralıp yorumlamıştır.³⁴⁰ Artık halk ruhu nitelemesi yerine sınıf ideolojisi olgusu baskın hale gelmiştir. Bütünlükçü ideoloji kavramı bir başka açıdan eski zamana dayanan bir problemi gündeme taşımıştır. Bu problem 'yanlış bilinç' olasılığıyla ilgilidir. Bu olasılık, bir peygamberin çevresi ya da kendisi, vizyonlarının ya da düşüncelerinin gerçekliğinden şüphe duyduğu andan itibaren daima bir problem var olmuştur. Nitekim daha önceleri salt bir aforozu niteleyen unsur, modernitede katı tanıtlamaya dayanan bir eleştiriye dönüşmüştür.³⁴¹

Mannheim, ideoloji kavramının kullanılmaya başladığı ilk dönemlerde hiçbir ontolojik vurguya karşılık gelmediğini dile getirir. Salt biçimde idealar (fikirler) öğretisi anlamı taşıdığını belirtir. Daha modern anlamıyla ideoloji kavramı, Napolyon'un filozoflar grubuna aşağılayıcı bir şekilde 'ideologlar' diyerek hakaret etmesiyle meydana gelmiştir. Bu anlamda karşı tarafın düşüncesini kıymetten düşürmek olarak anılmıştır. Bu kıymetten düşürme durumu epistemolojik ve ontolojik biçimde karşı tarafın düşüncelerinin gerçek dışılığı hedef almaktır.³⁴² Bundan sonraki süreçte ideoloji kavramı, ideoloji olarak adlandırılan tüm düşüncelerin pratik karşısında başarısız kalıp, gerçekliğe ulaşmanın gerçek aracının eylemsellik olduğuna ve bu eylemselliğe kıyasla genel olarak düşüncenin ya da belli bir düşünce biçiminin yetersiz kalacağına ilişkin bir yan anlam taşımıştır. Mannheim'a göre, yanlış bilinçle ilgili problem, başında, hakikatin ve gerçekliğin onayını Tanrı tarafından ya da pür tefekkür yoluyla idrak edilecek fikirler biçiminde kabul ettirmeye çabalarken; gerçekliğin günümüzdeki kriteri öncelikle politik pratikte yaşanan ontik olmuştur.³⁴³ Napolyon'dan Marksizm geleneğine değin ideoloji kavramı tarihi, kavramın geçirdiği tüm içeriksel değişimlere karşın bu özgül ontliğini her zaman muhafaza etmiştir. İdeoloji kavramı, daha sonraki gelişmelerle birlikte başta proletarya olmak üzere muhalif tabakaların elindeki kıymetten düşürücü bir silah olarak görülmüştür. Kavramın görünürde, belirli bir zaman boyunca sadece mücadele eden proletaryaya ait olan düşünsel bir imtiyazmış olması bu düşünce biçimin yöntemsel tutarlılığını ancak Marksizmle birlikte edinmiş olmasından kaynaklanır.³⁴⁴ Mannheim'a göre kısmi ideoloji

³⁴⁰ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 94.

³⁴¹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 97.

³⁴² Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 98.

³⁴³ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 99.

³⁴⁴ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 100.

kavramı burada, bütünlükçü ideoloji kavramıyla kaynaşmaktadır; çünkü sınıf çıkarları öğretisinin daha tutarlı tarzda geliştirilebilmesi de ancak burada mümkün olabilmiştir; dolayısıyla problemin bütünlükçü ideoloji kavramı yönünde aşılarak bilinç felsefesi düzeyine çekilebilmesi de, psikolojileştirici düzeyden ve Hegelcilikten gelen kökenleri sayesinde mümkün olmuştur. İdeoloji problemi; uzun süre tek bir tarafın tekelinde kalamayacak kadar genel ve ilkesel bir problemdir. Dolayısıyla hiç kimse karşı tarafa, Marksizmi kendi ideolojik özü doğrultusunda analiz edebilme yasağı koyamamıştır.³⁴⁵ Bütünlükçü ideoloji kavramına, yalnızca karşı tarafın değil, prensip olarak tüm bakış açılarının ideolojik olarak değerlendirme cesaretine sahip olunduğunda ulaşılabilecektir.³⁴⁶

Bilgi sosyolojisi, bütünlükçü ideoloji kavramının genel oluşumunun ortaya çıkmasıyla birlikte pür ideolojiler öğretisinden türemiştir. Bu doğrultuda, bir tarafın tinsel mücadele aygıtı içinde, yalnızca kısmi olarak alınan tüm canlı düşüncelerin ‘varoluşa bağlılığı’na ilişkin genel doğruluğun öne çıkarıldığı ve bunun da tinsel tarih araştırmalarına konu edildiği görülür.³⁴⁷ İdeoloji kavramının, bu bağlamda, yeni bir anlam kazanmış olduğu aşikârdır. Bu noktada iki olasılıktan bahsedilebilir. Birincisi, bundan sonraki süreçte ideolojiyle ilgili araştırmalarda herhangi bir ‘deşifre edici’ amaçtan vazgeçmekten ve toplumla ilgili varoluşsal durum ile bakış açısı arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya çıkartıp belirtmekle yetinmekten ibarettir. İkincisi, bu ‘değer serbestisine sahip’ tutumun sonradan yine de epistemolojik tutumla ilişkilendirilmesinden ibarettir. Bunun yanı sıra, gerçeklik problemine bu aşamadan hareketle etraflıca bakmak iki farklı çözüme –görecilik ve ilişkilendiricilik- yol açar.³⁴⁸

Mannheim’a göre *Görecilik* bu bağlamda, tüm tarihsel düşüncelerin belli bakış açılarına bağlılıklarına ilişkin tarihselci-sosyolojik bilginin oluşumu, varoluşsal bağlılıkla ilgili düşünsel olguyu aslında henüz tanımayan, onunla henüz ciddi anlamda ilgilenmemiş olan, dolayısıyla kaçınılmaz olarak herhangi bir bakış açısına bağlı bilgiyi, sadece ‘görelî’ bilgi olarak reddeden daha eski bir epistemolojik modelle ilişkilendirildiği anlarda gerçekleşmektedir.³⁴⁹ Bu durumda görecilikten kurtulmak için bilgi sosyolojisiyle ilgili analiz aracılığıyla bir düşünce biçiminin genelde epistemolojiyle değil, epistemolojinin belli tarihsel biçimlerince yargılandığını kavramak gerekecektir. Anlaşıyor ki, bir tarihsel bilginin ilişkiselliğini dikkate alan modern

³⁴⁵ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 101.

³⁴⁶ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 103.

³⁴⁷ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 104.

³⁴⁸ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 104.

³⁴⁹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 105.

bir epistemoloji ilk başta, bilgiyi belli bir konumlandırmadan bağımsız ve ilişkisizce içeren düşünce alanlarının olamayacağı varsayımından hareket etmektedir.³⁵⁰

Mannheim ideoloji kavramını ilk evrede kısmi ideoloji ve bütünlükçü ideoloji ikiliğine ayırarak çözümledikten sonra bir sonraki evrede *genel ve bütünlükçü* ideoloji kavramını çözümlemeyi sürdürmüştür. *Genel ve bütünlükçü* ideoloji kavramını iki alt başlıkta ele almayı tercih etmiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere insan düşüncesi varoluşa bağlılığı ile ele alınmaktadır. İnsani düşünce toplumsallıktan arındırılmış alanda ve yönü belirsiz şekilde oluşmamaktadır; itam tersine bu alan içerisinde ve daima belli bir mekâna kök salmış olarak var olmaktadır.³⁵¹

Mannheim çözümlemesini yaptığı genel ve bütünlükçü ideoloji kavramıyla ilgili, tarihsel sürecin insana kattığı değerlerin göz ardı edilmeyerek ele alınması gerekliliğini dile getirmiştir. Bu yaklaşım görecilikten ziyade ilişkendiricilik ile ilintilidir. Bütünlükçü ideoloji kavramının mutlak oluşumu yanılısamacılıkla özdeşleştirilemez; nitekim varoluşa bağlı bilgi boşluklara uzanmaz, tam tersine varoluşa bağlı norm zorunluluğa yol açar. Bu bağlamda ilişkendiricilik, yalnızca tüm anlamsal unsurların birbirleriyle bağlılığı ve birbirlerini belli bir sistem içerisinde ve anlamsal açıdan temellendirmeleri anlamını taşımaz. Her bilgi, bir konuyu amaç edinip yönünü her şeyden önce amaç edindiği konu doğrultusunda belirler. Ancak konuya yaklaşım biçimi bir öznenin ‘inşa süreci’ne bağlıdır.³⁵² Her bakış açısının bilgi olabilmesi için, kategorik olarak oluşturulup ifade edilmesi gerekirken, şekillendirilebilirliği ve ifade edilebilirliği bağlı olduğu teorik-kavramsal sisteme bağlıdır. Dolayısıyla hangi kavramlara ve ilişkendirmelere sahip olunduğu, bunların gelişmeleri açısından hangi yöne eğilim gösterdikleri, gruplar içindeki taşıyıcı bireylerin arka planını oluşturan tarihle ilgili varoluşsal durumlarına bağlıdır. Buna bağlı olarak değer serbestisine sahip ideolojinin konusu, her bilginin ve bilginin içerdiği temel unsurların anlamsal ilişkendirmeleri ve nihayet tarihle ilgili varoluşsal ilişkendirmeleri karşındaki kesiksiz bağlamlılıktır.³⁵³

Mannheim’ın ideoloji çözümlemesi, görüldüğü üzere kavramın içerimlerini öne çıkaracak şekilde olmuştur. Kavramı hem içsel yönden hem de dışsal yönden incelemeye çalışması, bilgi sosyolojisini insan düşüncesi ile varoluş koşulları arasındaki ilişki olarak nitelendirmesini ve kavramın söz konusu alan içinde oluşturduğu çağrışımlarını Karl Marx ve ekolünden farklı olarak değerlendirmesini öne çıkarmıştır. Mannheim’a göre bir birey, kendi grubundan dışarıya baktığında zihnindeki fikirleri kendi gurubunun ürettiklerine inanmaya

³⁵⁰ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 105.

³⁵¹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 108.

³⁵² Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 111.

³⁵³ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 111.

eğilimli olur. Oysaki tüm diğer gruplar bu anlamda ‘ideoloji’ üretirler. Bunun yanı sıra sosyolojik bir bakış açısını benimseyen birey, kendi grubundan üretilenler de dâhil var olan fikirlerin tüm sistemlerinin aslında ideolojiler olduğunu görecektir. Mannheim’a göre entelektüel fenomenlerin sosyolojik değerlendirmesi, fikirlerin dışsal yorumlarının özel bir türüdür.³⁵⁴ Ayrıca bireyin kendi düşüncesini bir ideoloji olarak kabul etmesi için içinde bulunduğu çağın *Weltanschauung* yapısını bilmesi ve uzamsal akışın getirilerini anlaması gerekecektir. Aksi süreçte birey kendi üyeliğini ve diğer grupların üyelerini tanımakta ve anlamakta zorluk yaşayacaktır.

Mannheim’ın ideoloji çözümlemesini farklı açılardan gören sosyal bilimcilere göre, Mannheim ideolojileri *tikel* ve *tümel* biçimde ayırmaktadır. Tikel ideolojiler, bireyin karşıtlarının fikirlerine işaret etmekte ve tipik bilinçli çarpıtmalar şeklinde görülmektedir. Tümel ideolojiler, somut bir sosyo-tarihsel grubun, çağın ya da dönemin fikirleri olarak anılmakta ve tipik bilinçli çarpıtmalar içerdiği düşünülmemektedir.³⁵⁵ Buna bağlı olarak tikel ve tümel ideolojiler arasında üç ayrım göze çarpar. Birincisi, tikel ideolojide karşıtların fikir sistemleri ‘ideoloji’ kabul edilirken, tümel ideolojide karşıtın tüm *Weltanschauung*unun ideolojik olduğu kabul edilir. İkincisi, tikel ideolojide karşıt gruplar, geçerliliğin temel ölçütleri gibi bazı fikirleri paylaşırlar. Bunun tersine, karşıt grupların tümel ideolojileri, her durumda farklılık göstererek temelde ayrı düşünce sistemleridir. Üçüncüsü, tikel ideolojilerin araştırılması fikir sistemiyle ilgilenenlerin çıkarlarının psikolojik bir çözümlemesini kapsarken, tümel ideolojilerin araştırılması, ‘verili bir toplumsal durum ile bakış açısı arasındaki uygunluğun’ araştırılmasını içeren işlevsel çözümlemeyi kapsar. Buna ek olarak, tikel ideoloji Marx ve ekolünün ideoloji terimini kullanmalarıyla uyumludur, fakat tümel ideoloji bilgi sosyolojisinin yönelimini yansıtmaktadır.³⁵⁶

Türk sosyolojisinin öne çıkan isimlerinden Şerif Mardin, Mannheim’ın ideoloji kavramını çözümlemede bazı varsayımları Marx’ın öğretisinden alarak işe başladığını söylemiştir. Marx ve ekolünün geleneğine göre ideoloji, siyasal bir rejim hegemonyası ve dolayısıyla siyaset kurumuyla ilintili bir olgudur. Mannheim bu öğretiyi bilmesinin yanında ideolojinin salt biçimde siyasi konjonktörü yansıtmamasının yetersiz kalacağını da göstermiştir.³⁵⁷ Mardin’e göre ideoloji, sistemle uygunluk halinde olmayıp, aynı zamanda vaat ettiklerini pratikte bütünüyle ortaya çıkaramayan, potansiyelini oluşturamayan fikirlerdir. ‘Hıristiyanların Kardeşliği’ fikri bunlardan biridir. Bazı propaganda tipleri ideolojinin bu tarifine uygundur,

³⁵⁴ Ritzer, G. (2014), a.g.e., s. 386.

³⁵⁵ Ritzer, G. (2014), a.g.e., s. 396.

³⁵⁶ Ritzer, G. (2014), a.g.e., s. 396.

³⁵⁷ Mardin, Ş. (1992), a.g.e., s. 71.

fakat değişik çıkar hesapları, ileri sürülen fikirle toplum yapısı arasındaki uyumsuzluğun açığa çıkarılamamasıyla sonuçlanır.³⁵⁸ Bunun yanı sıra ideolojinin toplumsal temelden çıkan özelliği, toplumu anlamaya yarayan tüm kavramların ‘yanlı’lığıdır, toplumsal eylemlere yön veren bir şekilde çalışmasıdır. İdeoloji, toplum konusundaki bilgi ve görüşlerimize dayanan bir fikir kümesidir.³⁵⁹

3.2.2.2. Ütopya çözümlemesi

‘Ütopya’ kavramının ilk kullanımlarından biri Thomas More’un *Ütopya* adlı eseridir.³⁶⁰ Bu eserde More, ütopya kavramını hikâye türünde bir anlatıyla kullanır. More, ütopyanın kavramsal içerimini anlatmış olduğu hikâyeden hareketle siyasi nüanslara atfeder. Hikâyede geçen karakterlerin cümlelerinden anlaşılacağı üzere Ütopya, uzakta olan, yaşam kalitesi üst düzeyde olan, gidilmesi ve görülmesi pek mümkün olmayan bir yerdir. Kusursuz bir toplumu ya da ideal bir devleti ifade eder. İnsanların liberal demokrasi yönetimi kapsamında mülkiyetin özerkliğinden uzakta olması ve yaşamlarını idare eden üretim tarzının herkesçe özümsemişi var olan toplum yapısının temel taşlarıdır.³⁶¹ Mannheim’ın bu kavram dolayımında yapmış olduğu inceleme ve çözümleme bilgi sosyolojisi kuramlaştırmasının ‘İdeoloji’ ile ‘Ütopya’ arasındaki farklılıkların açığa çıkartılarak hangi amaçlara hizmete yönelik olduğunu göstermektedir. Mannheim, ütopyanın ya da ütopyaların bilgi sosyolojisi alanı içinde ele alınmasını bireysel fikirlerden yola çıkan ve zamanla toplumsal boyuta ulaşan özelliğine dayandırmaktadır.

Mannheim’a göre ütopya, çevrelendiği ‘varoluş’la uygunluk ve uyumluluk içinde olmayan bir bilinçlilik durumudur. Bu durum kendini, düşüncede ve eylemde ‘varoluş’un gerçekleşmiş olan görünümüyle içermediği unsurlar doğrultusunda devinim oluşturmasıyla gösterir. Daha doğrusu gerçekliği aşkınlıktır olgu biçimiyle ütöpik bilinç ortaya çıkar.³⁶² Ütopyanın ya da Mannheim’ın adlandırmasıyla ütöpik bilincin ideolojiden ya da ideolojik bilinçten farkı, kurulu düzeni parçalayan, gerçekliği aşkınlıktırıcı bir yönelim olarak sınırlandırılmasıdır. İnsanlık tarihinde bu türden gerçekliği aşkınlıktırıcı yönelimler devamlı süregelmiştir. Bundan dolayı var olan mevcut düzenin temsilcileri ve taşıyıcıları bu türden

³⁵⁸ Mardin, Ş. (1992), a.g.e., s. 57.

³⁵⁹ Mardin, Ş. (1992), a.g.e., s. 72.

³⁶⁰ Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınhay & Derya Kömürçü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

³⁶¹ More, T. (2020). *Ütopya*. (Çev. Suat Ertüzün). İstanbul: Can Sanat Yayınları.

³⁶² Mannheim, K. (2002), a.g.e., s. 216.

yönelimlere karşı olumsuz düşünce içinde olmamışlardır.³⁶³ Fakat bunun yanında bu yönelimleri sürekli kontrol altında tutmak ve toplumsal direnç karşısında sürekli olarak geleceğe göndermek yöntemiyle varoluşu aşkınlaştırıcı yönelimleri etkisiz hâle getirmişlerdir. Mannheim, Alman düşünür Gustav Landauer'in "*Bir müddet için de olsa geçerli olarak etkin olabilen her düzeni 'topya' (Topie) olarak adlandırırırsak, idealler devrimci bir işleve sahip oldukları her yerde ütopyaya dönüşmektedirler.*" deyişini hatırlatarak ideolojilerin her zaman bir ütopya potansiyeli taşıdığını kanıtlamaya çalışmıştır.³⁶⁴

Mannheim, 'varoluş' konusunda açıklığa kavuşmamış ve çıkmaz oluşturabilecek sorunu açıklamıştır. Ona göre, "*İnsanların, öncelikli olarak tarih ve toplum içinde yaşayan bir varlık olması nedeniyle, çevrelendiği 'varoluş' asla 'varoluşun ta kendisi' değildir, toplumsal varoluşun daima somut tarihsel bir şeklidir. 'Varoluş' sosyologların bakış açısından hareketle, 'somut olarak varolan' yani etki gösteren ve bu anlamda gerçekte belirlenebilir yaşamsal bir düzendir.*"³⁶⁵ Bunun yanı sıra, gerçekte 'varolan' bütün yaşamsal düzenlerin, ilgili yaşamsal düzen içerisinde imgelenen içeriksel değerler doğrultusunda, etki gösterememeleri ve bu yaşamsal düzen içerisinde onlara uygun biçimde yaşayıp eylemde bulunamamaları dolayısıyla 'varoluş' açısından aşkın ve gerçek dışı tasarımlarla çevrelenmişlerdir. Özetle, etkili olan bu yaşamsal düzenle uyuşmayan bütün tasarımlar 'varoluş' açısından aşkın ve gerçek dışıdır.³⁶⁶ Buradan hareketle hatırlatılabilir ki, gerçekte kendilerinde imgelenen içeriksel değerleri asla gerçekleştiremeyen, 'varoluş' açısından aşkın tasarımlar ideolojiktir. Ütopyalar ise, aynı gerçek dışılığın ve 'varoluş' açısından uzaklığın ürünü olarak daima geleceğe dönüktür. Nitekim mevcut düzenin içerimleri ütopyanın insanlara sunduğu seçeneklerin yaşam kalitesi kriterine yüksek ölçüde bağlı olduğunu istemsizce göstermektedir. Toplumun ütopya gereksinimi mevcut düzenin insani yaşam kalitesini yeterli seviyede karşılayamamasıdır. Burada ayrıntılı olan nokta, var olan düşüncelerin ideoloji ya da ütopya olarak tarif edilmesi ölçünün varoluşsal gerçekliğinin hangi düzeyine uyarlandığına bağlı olmasıdır. Bunun yanı sıra belli bir varoluşsal gerçekliğin temsilcileri, kendi bakış açılarından hareketle ilkesel olarak hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek tasarımları ütopya olarak adlandırırlar.³⁶⁷

Mannheim ütopyaya dair bir yorumsamada tarihçi Johann Gustav Droysen'den şu alıntıyı yapar: "*Tarihsel dünyadaki tüm hareketlilik; durumsallıklardan hareketle ideal bir karşı imajın ve bu durumsallıkların nasıl olmaları gerektiğine ilişkin düşüncenin gelişmesiyle*

³⁶³ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 217.

³⁶⁴ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 217.

³⁶⁵ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 218.

³⁶⁶ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 218.

³⁶⁷ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 220.

icra olunur... Düşünceler, varolanın eleştirisidir; varolması gerekenin değil. Düşünceler, yeni durumlar haline gelip alışkanlık, miskinlik ve donmuşluk şeklinde tortulaştıklarında, yeniden eleştiriyle karşı karşıya geleceklerdir, vs. vs... İnsanların yapması gereken şey, durumları yeni düşüncelere, düşünceleri ise yeni durumlara dönüştürmektir."³⁶⁸

Hiç kuşku yoktur ki ideolojiler, karşıt görüş statüsüne uyarlansalar da sonuçta iktidar olduklarında ve otoriteye eriştiklerinde muhafazakâr tavır takınırlar. Bunun nedeni mevcut ideolojinin dağılması ve üyelerinin ayrışmamasıdır. Nitekim ütopyada ise böyle bir tavrın takınılmasına pek gerek duyulmamaktadır. Ütopik düşüncenin somut biçimde belirlenmesinin her zaman belli bir varoluşsal seviyeden hareketle yapılması nedeniyle, günümüz ütopyaları geleceğin gerçeklerine dönüşebilirler. Eski Fransa Temsilciler Meclisi Üyesi Alphonse de Lamartine'e göre ütopya çoğu kez erken ortaya çıkmış bir hakikattir.³⁶⁹ Bunun yanında ütopik düşünceyi, mevcut varoluşsal düzenle problemsiz bir uyum içinde olan egemen sınıf belirler. Örnek olarak Hinduizm'in kast sistemindeki egemen sınıf üyeleri, alt sınıf üyelerinin bir sonraki yaşamda hangi sınıfta ve hangi durumda doğacaklarını tayin eder. Bu reenkarnasyon ütopyası onlar için mevcut varoluşsal düzende yukarıdan gelen bir imgelemdir. Tam tersine ideolojiyi ise, her zaman mevcut varoluşsal düzenle gerilimsel bir ilişki içinde olan yükselen alt sınıf belirler. Sahip oldukları ideolojinin pozitif psikoloji etkisi yükseliş ifade eder.³⁷⁰

Mannheim ideoloji ve ütopya arasındaki farklılığın tespitini oldukça güç ve problemli görmüştür. Her ikisinin temel ölçütü hayata geçirmek olmuştur. Yani gerçekleştirebilmektir. Yükselmekte olan ya da olmuş bir yaşamsal düzenin üstünde maskeleyici tasarımlar olarak yerleştikten sonra ortaya çıkan fikirler ideolojiler iken, bu tasarımların daha sonra oluşmuş yaşamsal düzene uygun olarak gerçekleşebilir durumdaki unsurları ise *görelî* ütopyalardır.³⁷¹ Mannheim, "*İstemlerin yarattığı düşler eskiden beri insanî-tarihsel olaylara eşlik etmektedir: Mevcut gerçekliklerden tatmin olmayan hayal gücü, 'istemlerin yarattığı düşler'e ve 'istemlerin yarattığı zamanlar'a sığınmıştır. Mitler, masallar, öteki dünyayla ilgili vaatler, hümanist hayaller, seyahat romanları; tüm bunlar aslında, daima gerçekleşmiş yaşamın içermediği olguların yansımalarıydı. Onlar, tersten etkileyici, gerçekleşmiş yaşamı bozucu ütopyalardan çok, var olanın tablosundaki tamamlayıcı renklerdi.*"³⁷² yorumunda esasen tarihsel süreçte insanların inanç perspektiflerinde ütopik düşünceyi anımsatır izlerin olabileceğine dikkat çekmiştir. Mannheim'a göre istemlerin yarattığı düşleri ütopya, istemlerin yarattığı zamanları

³⁶⁸ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 223.

³⁶⁹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 226.

³⁷⁰ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 226.

³⁷¹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 227.

³⁷² Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 228.

ise *kiliazm*³⁷³ olarak adlandırmak mümkündür. İstemlerin yarattığı düşlerin mekânsal ya da zamansal bir tablo içinde ifade bulması önemli bir ölçüttür.

Mannheim'a göre tarihsel-toplumsal varoluş üzerinde herhangi bir zamanda dönüştürücü bir etki yapmış olan tüm varoluşu aşkınlaştırıcı tasarımlar ütopya olarak değerlendirilir. Bu noktada bir sorunun akıllara gelebileceğini söyler: Varoluşunu aşkınlaştırıcı tasarımların ilk kez aktif oldukları, yani gerçekliği dönüştürücü güçler haline geldikleri durum neresidir? Mannheim bu soruya yanıtı ararken şu durumsallığı ele almayı önceler: Bu aktifleştirici işlevi bilincin varoluşu aşkınlaştıran unsurlarından hangilerinin devralmış olduğunu saptamak. Nitekim ütöpik, yani varoluşu dağıtıcı bir işlevi devralan insani bilişin içermiş olduğu aynı 'güçler', 'özler' ve 'imgeler' değildir. Bilinçteki ütöpik olan esasında bir öz ve şekil değişimine bağlıdır; mevcut 'varoluş' sürekli biçimde varoluşu aşkınlaştırıcı farklı unsurlardan hareketle dağılmaktadır.³⁷⁴ Ütopyanın bu öze ve şekil değişimine bağlılığı toplumsal olmayan bir ortamda yer bulamamaktadır. Daha doğrusu ütopyanın her biçimi belli tarihsel evrelere ve belli toplumsal sınıflara bağlı şekilde oluşmaktadır. Burada göze çarpan ilk adım, bir ütopyanın, başta yalnızca bir bireyin 'istemlerinin yarattığı düş'ü imgesel yansıtması ve ardından bu düşün sosyolojik katmanlar aracılığıyla politik motiflerle büründüğüdür.

Bir bireyin öne çıkardığı bu imgesel yaratım, üyesi olduğu sosyolojik yapının düşüncelerini de dile getirmesini göstermektedir. Mannheim'a göre bireyin yaratıcılığının reddedilmesi gerektiğine ilişkin düşünce, sosyolojinin en yaygın yanlış anlamalarındandır. Buna karşın tekil bireyin mevcut varoluşsal statüyü yıkan bu yeni türden 'karizmatik' (Max Weber'in tarifiyle) bilinci tam da bu ortamda karşılık bulabilirdi.³⁷⁵ Bilgi sosyolojinin açığa çıkarması gereken durum ise, yeni olanın mevcut olanla temellenerek, yönünü tam olarak mevcut olana göre yönelttiği ve diğer taraftan mevcut olanın ise daima toplumsal yapıdaki güçler arası gerilimlere kenetlenmiş olduğudur. Bir diğer açığa çıkması gereken durum, bireyin başarısının başından itibaren belli akımlarla temas ettiği ve ancak daha başından itibaren kolektif istemlerin sürükleyici eğilimlerine anlamla ilgili oluşumcu temeller attığında, 'karizmatik' bireyin başarısındaki 'yeni'nin toplumsal önem kazanacağıdır.³⁷⁶ Sonuç olarak, ilk bakışta belli bir sınıfın ütopyasını sadece tek bir birey şekillendirmiş olsa da; bu ütopyanın son düzlemde, kolektif tavırları bireyin başarısıyla uyumluluk gösteren bir sınıfla ilişkilendirmek

³⁷³ Kiliazm: Yeryüzünde doğacak bin yıllık imparatorluk fikridir. Mesih'in dünyaya geleceği inancına dayanır. Bu inanca göre dünyanın son günlerine doğru Mesih (kurtarıcı) dünyaya gelecek ve gerçek yasanın egemen olacağı Tanrı krallığını başlatacaktır.

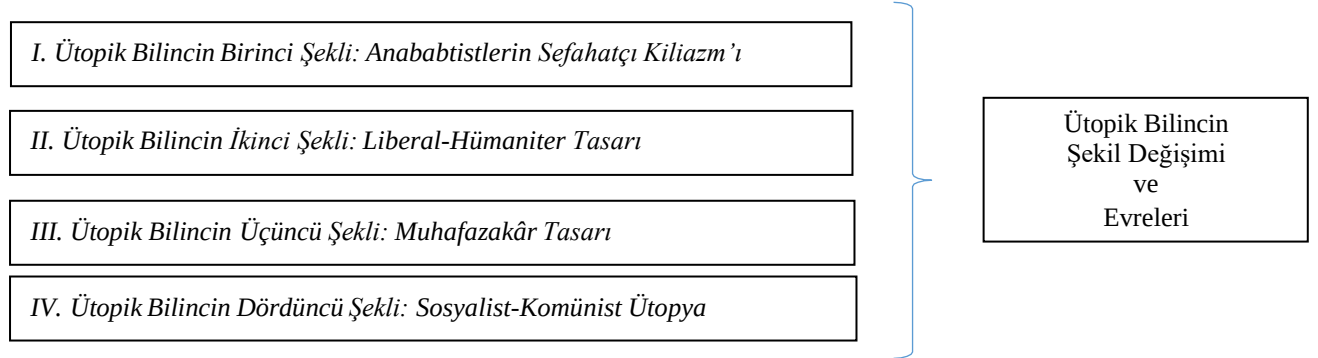
³⁷⁴ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 229.

³⁷⁵ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 229.

³⁷⁶ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 230.

mümkündür. Mantıki bakıldığında, bir bireyin mevcut tarihsel-toplumsal varoluşa karşı çıkararak yalnızca tekil biçimde parçalayamayacağı aşîkârdır.³⁷⁷

Ütopyaların biçimlenmesinde, çatışan toplumsal sınıflarla bazen üstü örtük bazen ise açık bir şekilde ittifak yaparak var olmaları gerçeğı de belirleyicidir. Taşıyıcı grupların alinyazıları her zaman ütopyaların somut biçimsel değişimlerini yansıtır. Tarafların karşılaşmadaki yönlerini her zaman birbirlerine göre belirlemesiyle ilgili yapısal durum, ütopyalara belli bir nitelik kazandırır. Ütopyanın biçimi yalnızca ilgili bilincin güncel ‘içerimleri’ değil, daha doğrusu bilincin tamamını kapsadığı zaman ortaya çıkandır.³⁷⁸ Bunun yanı sıra somut bir grubun ya da toplumsal bir sınıfın tarihsel süreci nasıl bölümlediğı kendi ütopyasına bağlıdır. Kendini öznenen hareketle ve oluşumların doğaçlamacı değerlendirilmesi esnasında akan zamanın ritmine bilinç dışılık içerisinde bırakarak türümseyen olgu, ütopyada doğrudan görünür bir tabloya ya da en azından tinsel açıdan doğrudan amaçlanabilir içeriksel değere dönüşür.³⁷⁹ Mannheim bir bilincin özsel yapısının, o bilincin zamansal tablosunun umut, özlem ve anlamsal hedeflerinden hareketle anlamaktan daha iyi kavranamayacağını ifade etmiştir. Nitekim bu anlamsal hedef ve beklentilerden hareketle sadece geleceğini değil, geçmiş zamanını da bölümler. Bu anlamsal bölümleme, olayların kavranış ve değerlendirilmesindeki öncelikli unsurdur. Bilinmelidir ki ütöpk bilincin katıksız modelleri ve evreleri, ancak ideal birer model olarak düşünöldükleri ölçüde yapıcıdırlar. Hiçbir zaman bir birey tarihsel-toplumsal bilin modellerinin katıksız bir gerçekleşmesi olmamıştır.³⁸⁰ Mannheim söz konusu bu ütöpk bilinç modellerini dört biçimde çözümlemiştir.



Şekil 4. Karl Mannheim'ın Ütopik Bilinç Modellemesi³⁸¹

Mannheim'a göre ütöpk bilincin dört şematik biçimi ilk olarak *Anababtistlerin Sefahatçı Kiliazm'ı* ile başlar. Mannheim'ın yorumuyla Yeniçağın gelişimi boyunca en önemli

³⁷⁷ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 230.

³⁷⁸ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 231.

³⁷⁹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 232. Ayrıca ‘türüm’ varlıkların oluşumu anlamındadır.

³⁸⁰ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 233.

³⁸¹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 234.

nokta ‘kiliast’ olanla ezilen sınıfların aktif istemleri arasındaki uyuşmanın olduğu andı. Yukarıda bahsedildiği üzere Kliasm, yeryüzünde doğacak bin yıllık imparatorluk fikridir. Mesih’in dünyaya geleceği inancına dayanır. Bu inanca göre dünyanın son günlerine doğru Mesih (kurtarıcı) dünyaya gelecek ve gerçek yasanın egemen olacağı Tanrı krallığını başlatacaktır.³⁸² Bu fikir eski zamanlardan beri devrimcileştirici bir eğilimi içerdiğinden dolayı kilise bu ‘varoluşu aşkınlılaştırıcı’ tasarımı yok etmeye çalışmıştır. İtalyan asıllı teolog Joachim of Fiore’le yaygınlaşan ve aktifleşen bu öğreti, sonrasında Husçular’da, Thomas Münzer’de ve son olarak Anabaptistler’de toplumsal açıdan yerleşik bir eylemciliğe dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte başlayan ‘politikanın tinselleşmesi’, tüm akımları etkisi altına aldıysa da politika, toplumsal düzlemdeki gerilimsel etmenini yine de ezilen sınıfların ütöpik bilinç yapısından alıyordu.³⁸³

Mannheim’a göre “*ütöpik bilincin bu en uç şekli, o zamandan beri tek başına tarih yazmamıştır elbette; ancak toplumsal mekândaki varlığı karşısında duranları da daima etkilemiştir: Zira bu bilinç şekline karşı çıkanlar bile çoğu kez istemeden ve bilinç dışı olduysa da, yönlerini bu ütöpik bilince göre tayin etmişlerdir.*”³⁸⁴ Bunun yanı sıra Sefahatçi enerjiler ve esriklikler, burada dünyevi bir bağlılık kazandı ve dünyanın dışına yönelen gerilimler dünyadaki patlayıcıya maddeye dönüştüler. İmkânsız olan olabileni, koşulsuz olan ise gerçek olanı doğurur. Bu ütopyanın temel biçemi özel bir nesneden oluşmuştur: Köylü sınıfların tinsel ve bedensel heyecanına karşılık gelen, kaba bir şekilde maddî ve aynı zamanda son derece tinseldir. Bu insanları böyle bir düşünceye sürükleyen şey ‘fikirler’ değil, esrik-sefahatçi enerjilerdir. Bilincin, ütöpik-aktifleştirici işlevsellik kazanan varoluşu aşkınlılaştırıcı unsurları, ‘fikirler’den ibaret değildir. Buradaki devrimin birincil ve temel nedeni yani patlamaya yol açanı çok daha dirimsel ve boğucu bir ruhsal derinliktir.³⁸⁵ Burada ve şimdi ya da tarihsel sürecin herhangi bir yerinde insan her zaman vardır, kiliastik deneyim açısından bu var olma daima dışınlı bir var olmadır. Kiliastiğin mutlak deneyimi için şimdiki zaman, içsel olanın dışı vurup dış dünyayı dönüştürerek ona aniden yerleştiği dönüştürücü bir alan haline gelmektedir.³⁸⁶

İkinci ütöpik model *Liberal-Hümaniter Tasarı* da var olana karşı verilen mücadele içinde doğmuştur. Liberal-Hümaniter tasarı, ‘kötü’ gerçekliğin karşısına ‘doğru’ ve rasyonel bir tasarı çıkarmıştır. Fakat bu tasarımı, yalnızca herhangi bir anda dünyaya yerleşmek için değil,

³⁸² Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 234.

³⁸³ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 235.

³⁸⁴ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 236.

³⁸⁵ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 236.

³⁸⁶ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 237.

oluşumun karşısına daha çok sözleri tartarak geçmeyi sağlayan bir ‘ölçüt’e sahip olmak için kullanır. Bunun yanında Liberal-hümaniter bilincin ütopyası, ‘fikir’dir. Bu söz konusu fikir, Platoncu bir tasarı olmaktan ötede, bu dünyalı oluşun sadece düzenleyicisi biçimindeki, sonsuz uzaklığa kaydırılan, buradan hareketle de insanı devinime zorlayan formel bir yönsel belirlenmişlik fikridir.³⁸⁷ Mannheim kliastik ütopya ile liberal-hümaniter ütopya arasındaki tinsel kavrayışı şöyle dile getirir: “*Kiliast için tin, bizi bizden alan ve aynı zamanda içimizden gelen bir ses iken; hümaniter liberalizm için üstümüzde duran, zihniyetimiz bünyesine alınıp bizi coşturan o “ikinci Reich”tır.*”³⁸⁸ Mannheim’a göre Yeniçağ’ın bu hümaniter tasarısı, politikadan yayılıp, ‘idealist’ felsefe şeklinde en üst noktaya vararak bir özbilgiye ulaşabilmek için kültürel varoluşun tüm alanlarını etkisi altına almıştır. Nitekim modern felsefe, toplumsal işlevi açısından, ruhanî-teolojik dünya imajını dağıtmak için ortaya çıkmıştır. Destekçileri mutlak monarşi ve burjuvazi olmuştur. Buna bağlı olarak gericiliğe düşmüş olan monarşi teokratik fikirlere sığınmış; proletarya ise, burjuvazinin mücadelecisi yandaşı olmaktan çıkıp bilinçli karşıtı durumuna geldiğinde, idealist felsefenin burjuvazinin çıkarlarına uygun gelen motiflerinden uzaklaşmıştır.³⁸⁹ Yeniçağın aynı anda iki cephede savaştığı bu liberal tasarısı, yüce kişiliklerce tasarlanabilecek olan yapıya sahiptir. Toplumsal olarak bu tasarısız bilincin taşıyıcıları, orta sınıfı oluşturan burjuvazi ile *entelijensiyadır*. Bu bilinç, varoluşa tüm gerçekliğiyle yaklaşabilmek için kuralcı yönelimi tercih etmiştir. Bundan dolayıdır ki, olması gerekenden hareketle kendi idealist dünyasını yaratmıştır.³⁹⁰ Bazı şeylerin yükselmesiyle, bazı şeylerden soyutlanmışlığıyla, aynı zamanda da tüm yüceliğiyle, maddi yapı arasındaki tüm bağları koparmış olmakla birlikte doğayla da gerçek bir ilişkisi kalmamıştır. Kaldı ki doğa, o dönemin anlamsal bağlamlılıklarından hareketle, mantığa uygunluk, sonsuz doğruluk kurallarına bağlı bir varoluş anlamını taşımaktadır. Kültüre, felsefeye ve pratikte ekonomiye ve siyasete dayanan bu bilinç; muhafazakâr bakış açısından hareketle ne kadar soyut görünse de tarihsel varlık söz konusu olduğunda, kliastik bilinçten çok daha somuttur.³⁹¹

Ütopik şeklin üçüncü modeli olan *Muhafazakâr Tasarı* bilinci, esas itibarıyla insanlığın, uyumluluk içinde bulunduğu sürece kendini çevreleyen reel koşulları teorik düşünce konusu edemeyeceği gerçeğine dayanarak teorik nitelikli değildir. Varoluşun bu evrelerinde, tüm çevreleyici unsurları daha çok dünya düzenine ait kabul etme, dolayısıyla da problemsiz bir şey olarak algılama eğilimindedir. Mannheim’a göre muhafazakâr bilincin ütopyası yoktur; nitekim

³⁸⁷ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 242.

³⁸⁸ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 243. Ayrıca, ‘Reich’ kavramı alem, krallık anlamındadır.

³⁸⁹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 243.

³⁹⁰ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 244.

³⁹¹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 247.

yapısı gereği egemen olduğu gerçeklikle bütünüyle uyum içindedir.³⁹² Muhafazakâr bilinç aslında bir yönetme bilgisidir, varoluşla ilgili içkin etmenlere içgüdüsel ve çoğu kez de teorik bir yönelmişliktir. Bunun yanı sıra eski gerilimlerden varoluşsal aşkınlıkla ilgili içeriksel değerler olan, inanç, din ve mitlerin tarih ötesine kaldırılması olarak yalnızca ideolojik anlamda etkisini gösterir. Bu evredeki düşünce, kendini rastlantısal somutluğu içinde çevreleyen tüm unsurları, daha çok dünyanın düzeni olarak kabullenme ve problemsiz bir şey olarak algılama yönelimindedir.³⁹³ Burada öne çıkan durum, karşıt kesimlerin karşıt hareketinin ve bu hareketin var olanı parçalama eğilimlerinin, âdeta dıştan gelerek muhafazakâr bilincin kendi varoluşuna hükmedişini problemli kılıp onu kendisi hakkında düşünmeye ve karşı ütopya yaratmaya zorlamasıdır. Buna bağlı olarak muhafazakâr bilinç kendi ütopyasını, karşıt kesimlerin yöneltmiş oldukları eleştiriler ve teoriler ışığında keşfetmiştir.³⁹⁴

Mannheim’a göre asıl biçimiyle muhafazakâr bilinç, tasanlar seviyesinde hareket etmez. Ona bu karşılaşmayı âdeta zorla kabul ettiren, liberal karşıtıdır. Muhafazakârlar için ise -Hegel için- liberal tasarı salt ‘zannetmek’ten, salt imgelemekten ibarettir. Daha doğrusu tekil kişilerin sığındıkları, kendilerini sakındıkları ve günün gereksinimlerinden kaçtıkları bir olasılıktan başka bir şey değildir. Bu zannetmeye ve imgelemeye karşı “*hic et nunc*”un reel gerçekliğine girmiş ve bu gerçeklikte somut olarak etkili olan tasarı ortaya konmuştur.³⁹⁵ Liberal tasarıda yapması istenilenin empati biçiminde algılanmasına karşın, muhafazakâr tasarıda vurgu, varoluşun lehine kenara doğru atılır. Bir şey sadece olduğu için baştan yüksek kazanımlıdır. Bu durum, varoluşun içine girmiş rasyonellikten dolayı böyle değerlendirilir. Ayrıca irrasyonelliğiyle muhafazakâr sakinlik, genel olarak her oluşumu meşrulaştırmak eğilimindedir. Liberal tasarının zaman algısına nazaran muhafazakâr ütopyanın zamanı değerlendirme biçimi liberalizmle tümüyle karşıtlık içindedir.³⁹⁶

Dördüncü belirlenim olan *Sosyalist-Komünist Ütopya*, karşıtlarının düşünceleri anlaşıldığı sürece daha iyi kavranabilir hale gelecektir. Mannheim için Sosyalizmin yapmak zorunda olduğu şey liberal ütopyaı daha da radikalleştirmek ve anarşizmin aşırı içsel karşıtlığını yok edip kontrol etmektir. Bunun yanında muhafazakâr ütopyaı ikincil plana yerleştirmektedir. Esasında politik yaşamda göze çarpan şey, yanında bulunan karşıtlara, daha

³⁹² Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 251.

³⁹³ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 252.

³⁹⁴ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 252.

³⁹⁵ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 254. Ayrıca “*hic et nunc*”, olayların ve nesnelerin mekân (yer, uzay...) ve zaman yönünden açık ve kesin olarak sınırlanmış veya kararlaştırılmış olduğunu göstermek için kullanılan Latince bir tabirdir.

³⁹⁶ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 257.

uzakta konumlanmış diğer karşıtlara göre katı davranılmasıdır.³⁹⁷ Nitekim yanında bulunanın kendi dünya görüşüne geçme olasılığının yüksek olması nedeniyle, herhangi bir içsel ayarlamaya karşı özellikle korunmasıdır. Örnek olarak komünizmin ‘revizyonizm’e karşı verdiği mücadele, muhafazakârlığa karşı verdiği mücadeleden çok daha şiddetlidir. Buradan hareketle sosyalist-komünist öğretinin birçok konuda muhafazakârlıktan etkilendiği aşîkârdır. Bunun yanı sıra sosyalizmin içerdiği ütöpik unsurun, çok yönlü oluşumunun gereğince bir *Januskopf*’u vardır. Bu durum, bir dengelenme olduğu kadar, ütopyanın o zamana dek meydana gelen ve toplumsal düzlemde birbirleriyle çatışan farklı biçimlerinin içsel sentezi nedeniyle aynı zamanda bir yeniden yaratma anlamını da taşımaktadır.³⁹⁸

Mannheim sosyalizmin ilk başlarda, liberal ütöpik tasarıyla paylaştığı ortak bir yanı hatırlatır: Sosyalizmde de özgürlüğün ve eşitliğin *mutlaklığı*, ancak uzak gelecekte mümkün görünür. Bu geleceğe liberalizmden farklı olarak, daha somut belirlenmiş uzamsal bir nokta olan kapitalist kültürün çöküşüyle birlikte ulaşılabacaktır. Hedeflerin uzaklığındaki belirsizliği ve tinselliği, aynı zamanda kiliastik heyecanın ve kültürel idealler yardımıyla gerçekleştirilmesi gereken gizli ve esrik enerjilerin yüceltilmesinin reddine karşılık gelir.³⁹⁹ Dolayısıyla sosyalist bilinç tasarımı, bu tasarının sürece şimdiki yerleşikliği ve yavaşça gerçekleşmesi söz konusu olduğu takdirde, tinsel yüceltme şekliyle algılamaz. Bunun yanı sıra tasarılar, bir mutlakçılık alanından gelen arzunun yarattığı düşler, talepler ya da hayaliliği içeren ‘olsunlar’ değildir; daha doğrusu süreç bütününde somut bir yaşama ve belli bir işleve sahiptirler. Muhafazakârlık, liberal tasarımı salt bir sanma olarak gözden düşürmeye çalışırken; ideolojilerle ilgili araştırmalarda sosyalizm, karşı tarafın ütopyasına karşı varoluşa yönelik bir yıkıcılıkla mücadele eden tutarlı bir eleştirel yöntem geliştirmektedir. Mannheim’a göre bu noktadan itibaren karşı tarafın inancını dirimsel yıkma biçiminde gerçekleşen korkunç bir mücadele başlamıştır.⁴⁰⁰

3.2.3. Entelijansiya

Mannheim toplumsal bilincin eski çağlarda olduğundan daha açık biçimde fark edildiğini, çağdaş toplumun kendi öz bilincine ve tinine kendi farkındalığı ile ulaşabildiğini dile getirmiştir. Bu farkındalık yetisi, insanların eski çağlardaki yaşama dair sordukları soruların sıklığı ve neredeyse yokluğu nedeniyle yeni modern yaşamdaki sorgulama ve elde olan araçsal

³⁹⁷ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 261.

³⁹⁸ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 261. Ayrıca “*Januskopf*”, Eski Roma’da kapılar tapmağı, başı iki yüzlü bir ilah anlamı taşır.

³⁹⁹ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 262.

⁴⁰⁰ Mannheim, K. (2002)., a.g.e., s. 263.

imkânların üzerinden farklılık, çokluk ve çeşitlilik kazanmıştır.⁴⁰¹ Eski çağlarda toplumsallığa dair bilincin getirilerinin çoğunlukla pratik bilgiye hitap ettiği aşikârdır. Bunun yanı sıra insanın kendi öz bilincini içinde bulunduğu toplum bilincinin sınırları ve yeterlilikleri ile belli bir evreye kadar yükseltebildiği görülmüştür. Modern yaşamın insana sunmuş olduğu çeşitliliğin öz bilincin sınırlarına etki edebildiği gerçeği insanın yaşama ve kendiliğine yönelik ‘nasıl?’ sorusunu sormasını ve eski çağlardaki yaşamın sınırlılığı olan kabulleniş ve içgüdüsel davranış kalıplarının da değişmesini sağlamıştır.⁴⁰²

Mannheim’a göre çağdaş toplumlarda toplumla ilişkili olan öz bilinci olanaklı kılan iki gelişme olmuştur. *Birincisi*, çağdaş toplumun çok çeşitli denetim düzenekleri geliştirmesidir. Bu denetleme mekanizmaları boyun eğmenin ve yönetmenin başlıca ilkesi olarak 'zorlayıcı güç' işlevi görürler. *İkincisi*, çağdaş toplum denetime oldukça geniş bir yer ayırmıştır.⁴⁰³ Öz-bilinç başta bireyde ortaya çıkar, fakat bu bireyle aynı durumdaki başka bireylerin konumlarındaki ortak öğeleri keşfetmesi ve toplumsal rollerine yönelik ortak bir tanıma ulaşmalarıyla toplulukla ilgili bir hâl alır. Mannheim modern toplumlardaki eğilimlerin içinde öne çıkanın, her grubun kendi bakış açısını bizzat kendisinin geliştirme eğilimi ve mevcut düzenin kamusal yorumlarına kendini teslim etmeme olduğu görüşündedir. Buna ek olarak ‘demokratikleşme’ ilk evrede eşitlik ve evrensel bir eş zihniyet yaratmamıştır. Tersine gruplar arasındaki farklılığın üstüne basan olgunun nedenidir. Esasında modern çağda kozmopolitizmin değil ulusçuluğun gittikçe yaygınlaştığı gerçeği görülmektedir. Mannheim’ın deyişiyle “*kendi kendini belirleyebilmenin genel hacmini yükselten demokratik süreç en başta insanları aynı durum içinde kaynaştırır ve evrensel boyuta yayılan bir grup bilincinden önce kişilerde ulusal çerçeveli bir bilincin uyanmasına yol açar.*”⁴⁰⁴

Buradan hareketle Mannheim’ın çözümlediği ve kavramsallaştırmasını yaptığı ‘*Entelijansiya*’ kavramının açıklaması aktarılabilir. Kavram, önceleri tanımlanmış ve sınırları çizilerek tarif edilmiştir. Buna bağlı olarak kavramın Mannheim tarafından ele alınışına geçmeden önce terminolojik çağrışımını hatırlatmak gereklidir. Entelijansiya terimi, kavramsal tümelliğini kazanmadığı dönemlerde, entelektüeller, yöneticiler ve aristokrat kesimler için kullanılmıştır.⁴⁰⁵ Entelektüeller (*intellectuals*) doğrudan işaret edilebilecek insanlardan oluşan bir oluşum değildir. Kapsamına bakıldığında bilim insanı, yazar, sanatçı, bürokrat gibi statüler bulunur. Geleneksel kavrayışa göre düşünür ve hakikat arayışında bulunan insanların

⁴⁰¹ Mannheim, K. (2017). *Kültür Sosyolojisi*. (Çev. Mustafa Yalçınkaya). İstanbul: Pinhan Yayıncılık

⁴⁰² Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 126.

⁴⁰³ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 130.

⁴⁰⁴ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 133.

⁴⁰⁵ Marshall, G. (2005)., a.g.e., s. 201.

konumlandırıldığı yapıdır. Topluluklarda bu role sahip statüler şef, rahip ve derviş vb. olarak adlandırılır. Tarihsel sürece bakıldığında ise filozoflar, bilim insanları ve üst düzey yöneticiler entelektüellerden çıkmıştır.⁴⁰⁶ Yöneticiler, siyaset ve bürokrasi olmak üzere iki biçimli yapıda varlık göstermektedir. Siyaset yöneticileri genellikle seçilmiş ve desteklenen insanlardır. Bu kesimde siyasi parti başkanları, milletvekilleri, bakanlar ve parti üyeleri bulunur. Bürokrat yöneticiler ise atanmış ya da ilgili göreve getirilmiş insanlardan oluşur. Bu kesimin içinde de askerler, kolluk kuvvet amirleri, rektörler, memurlar ve diplomatlar bulunur. Aristokrasi, Antik Yunan döneminde 'en iyilerin yönetimi ya da egemenliği' anlamına karşılık gelmiştir. Bununla kastedilen şey aristokratların, yönetim bilimi ve sanatına, yasaların bilgisine diğer insanlardan daha fazla sahip olan ya da sahip olması mümkün olan bilgili, uzman, profesyonel insanlar olduğudur.⁴⁰⁷

Entelijansiya kavramının özgül anlamını kazanması 19. Yy. Çarlık Rusya rejimine dayanmaktadır. İlk olarak bu sınıfın üyeleri Çarlık otoritesi ile alt sınıf konumundaki halkın arasında ortaya çıkmıştır. Üyeler; Rejim karşıtı, aydın ve Avrupa'da öğretim görmüş şeklinde tarif edilen insanlardan oluşmuştur. Daha sonraları bu sıralamaya askeri eğitim de eklenmiştir. Geniş çerçeveden değerlendirildiğinde entelijansiya, toplumsal problemlere çözüm bulmaya çalışan bir nitelikte göze çarpmıştır. Bir başka yönde entelijansiya, Polonya'da da varlık göstermiş ve kriz ortamından çıkış noktası olarak yok olmaya başlamış olan öz bilinci muhafaza etme girişiminde bulunmuştur. Avrupa yönelimli nitelik taşıması, milliyetçiliğin, devlet eleştirisinin ve iyi yetişme koşullarının oluşması isteminde ısrarcı olması entelijansiyanın varlığını anlamlandıran bir durum olmuştur.⁴⁰⁸

Mannheim'a göre entelijansiyanın ortaya çıkışı, toplumsal bilincin gelişimindeki son evreyi simgeler. Entelijansiya, toplumsal iş bölümü bağlamındaki kendi konumu onu doğrudan herhangi bir toplumsal yaşama bağlamadığı ve toplumda işleyen parçalardan biri olarak belirlemediği için, sosyolojik yönlü bir bakış açısına en son varan grup olmuştur.⁴⁰⁹ Toplum yapısında proleteryanın kendi ideolojisini açıklamış olması ve bu ideolojinin yaygınlaşması da entelijansiyanın ortaya çıkışını geciktirmiş unsurlardandır. Nitekim bu yaygın ideoloji var olan yönetime ve baskın rejimlere karşı toplumun birçok kesiminde tanınır olmuştur. Entelijansiyanın bu tanınırlığın içinde kendi konumunu ayırtlaştırarak belli edebilmesi zaman almıştır. Bir bakıma şu ilke hatırlatılırsa; toplum algısını oluşturmaya düşünen her grup, en başta

⁴⁰⁶ Marshall, G. (2005)., a.g.e., s. 202.

⁴⁰⁷ Arslan, A. (2012). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları.

⁴⁰⁸ Marshall, G. (2005)., a.g.e., s. 203.

⁴⁰⁹ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 133.

kendini yüceltecek bir toplum yorumu arar.⁴¹⁰ Buna bağlı olarak dağınık durumda olan entelijansiya yapıları sosyolojik bağlantılarını bulmaya koyulduklarında kendilerini, proletaryanın kendi sınıfını ele aldığı çerçevede yorumlamıştır. Fakat bu durum toplum bilincinde mağduriyet algısı oluşturmuş ve entelektüel statüde sayılabilecek her insan bu algıya maruz kalmıştır.

Entelijansiyanın sorunlu ya da bir o kadar engebeli yola çıkışı üyelerinin kendilerinden eminlik duygusunu yitirmeleri ve kendilerini keşfetmelerindeki kaygıyı açığa çıkarmıştır. Buradaki önemli bir sorun, sınıf bilincinin ve Marx'ın çalışmalarından hareketle bir sınıf varsayımının henüz entelijansiya ve üyeleri için geçerli olmamasıdır.⁴¹¹ Üyelerin bu durum karşısında iki yola girdiği görülmüştür. *Birinci* yol, işçi sınıfının bir parçası olmayı seçen entelektüellerin yoludur. *İkinci* yol ise Scheler'in yönelimidir. Scheler, hiç duraksamadan çağının sunduğu yeni değerlendirmeyi benimsemiş, din ve tarihle ilgilenen felsefe alanından sosyolojinin yörüngesine geçmiştir. Toplumsal güçlerin düşünce üzerindeki baskısını görünce de kendini entelektüel nihilizmden büyülenmiş bir durumda bulmuştur. Buradan hareketle tespit edilebilir ki entelijansiya, bir sınıf statüsü taşımamıştır. Mannheim'ın tarifıyla sınıflar arası bir boşluktur. Buna karşın üyelerinin herhangi bir sınıfa sempati duyması ya da herhangi bir sınıfın fikirlerini taşıması kolektif entelijansiya yapısına etki etmemektedir. Entelijansiya üyelerinin diğer sınıf üyelerinden farkı, var olan problemleri ve güçlükleri kendi bakış açısının yanı sıra paradigmatik düşüncenin etkisiyle birçok yönden görebilmesi, çözümleyebilmesi ve etkide bulunabilmesidir.⁴¹²

Mannheim, entelijansiya kavramsallaştırmasını yaparken Alfred Weber'den bu yönde bir alıntılama yaptığını dile getirir. Bu alıntılama ile pür şekilde sınıf bağlarından arınmış bir yapıyı kastetmediğini vurgular: “*Görece Serbest Salınan Entelijansiya*” (Relativ Freischwebende Intelligenz). Mannheim göreceli kavramının alt metnini şu ifadelerle doldurur: “*Bu 'relativ [görece]' sıfatı boşuna kullanılmamıştır. Anılan ifade köklü bir olguya gönderme yapar; entelektüeller bazı sorunlara işçi ve çalışanlarda olduğu kadar birlik beraberlik içinde tepki vermezler. Ama bu kadarı bile, entelektüellerin bazı meselelere verdikleri, durumdan duruma değişen tepkilerdeki farklılığın, orta sınıflar diye adlandırılanların tepkilerindeki farklılıklardan yine de çok daha fazla olduğunu ve olabilecek en küçük ölçekli tek tipliliğin entelijansiyanın siyasal tavrı olduğunu gösteriyor.*”⁴¹³ Mannheim bu açıklamaya göre, entelijansiya için yüce ve sınıflar üstü konuma sahip ve her sorunu kendi içsel pratikleriyle

⁴¹⁰ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 134.

⁴¹¹ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 136.

⁴¹² Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 138.

⁴¹³ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 139.

özebilir harika yapı olarak imgelemediğini, bu türden gelebilecek eleştirileri de basit gördüğünü söylemiştir. Mannheim'ın tezine göre, belirli türden entelektüeller, ileri görüşlerinin toplumsal açıdan kullanışlı olup olmadığını sına ve bunları kullanma, yine kendi tutarsızlıklarıyla yüzleşme şansına sahiptirler.⁴¹⁴

Mannheim entelijansiyanın sınıf statüsünde olmamasını Marx'ın sınıf çalışmalarından hareketle bir sınıf yapısının tespiti için ve bu sınıfa üye insanların niteliği için ekonomik gerekçelere, üyelerin gelir durumuna ve üretim ilişkilerinin ayrıntılarına bakılması gerekliliğine bağlamaktadır. Entelijansiya üyelerinin ya da entelektüellerin ekonomik çıkar ve ilişkilerine bakılarak bir sınıf tespitinde bulunulmasına, üyelerin ekonomik durumlarına ve sonuç olarak üretim çalışmalarına yönelik her türlü yorumsamanın yanlışlamaya açık olduğu aşikârdır. Nitekim sınıf olgusu bireylerin eylemlerinden ayrı olarak anlaşılamaz. Sınıf ancak, aynı ekonomik konumu yansıtan tek tipli, ortak eylemlerin gerçekleştiği grup olarak tanımlanabilir. Entelijansiyanın bu türden bir tek tipliği bulunmamaktadır.⁴¹⁵ Bunun yanı sıra entelektüellerin ortak özelliklerinden biri, kültür olgusunun bu insanlarda farklı şekilde görülmesidir. Kültürlülük özelliği var olan kültürün entelektüel üzerinde toplumun genelinden farklı şekilde açığa çıkmasıdır. Mannheim'a göre bu farklılığın bazı evreleri bulunur. Söz konusu evreleri şöyle açımlayabiliriz: *Birincisi*, farklılığın ilk görünümü entelektüel ve fiziksel işler arasındaki yapılan ayrımda sezilir.⁴¹⁶

Ayrım, herhangi bir toplumsal düzeye gönderme yapmaksızın, bu farklı mesleki uğraşların araçları ile yapıldıkları ortam arasındaki farka işaret eder. Mesleki uzmanlaşmanın yaygın olduğu toplumda, yapılan işin kendine özgü doğası giderek yalnızca mesleğin niteliği olarak anılmaya ve herhangi bir toplumsal sınıfa ait simge olarak yorumlanmamaya başlar. Bu modern algının daha doğru kavranması için '*opera servilia*' (kölelik işleri) ile '*artes liberales*' (serbest sanatlar) arasındaki eski Roma ayrımına bakmak gerekir.⁴¹⁷ *İkincisi*, entelektüel uğraşlara değeri biçilmesinde, toplumsal konum kavramına derinden bağlıdır. Fiziksel ve zihinsel işler arasında koyulan eski karşıtlık yerini, serbest meslekler ve ticaret arasındaki yeni ayrıma bırakmıştır. Bunların ilkinin sanatlar, bilimler, dini meslekler gibi kendi adına yürütülen ve maaşlı olmayan işler oluşturur. Bu insanlara yüklenen yüksek ahlaki değeri genellikle, itibarın aslında karşılık beklemeden yapılan uğraştan gelmediği, tersine bu uğraşı olanaklı kılan eldeki toplumsal konumdan kaynaklandığı olgusunu gizlemektedir.⁴¹⁸ *Üçüncüsü*, entelektüel

⁴¹⁴ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 140.

⁴¹⁵ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 144.

⁴¹⁶ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 146.

⁴¹⁷ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 147.

⁴¹⁸ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 148.

uğraşların nazikçe şeklinde değerlendirilmesi, eğitilmiş-eğitimsiz ayrımında devam eder. Ayrımın konusu olan bu kavramlar yalnızca mesleklere, akademik kariyere ve artık var olmayan aristokrat sınıfına gönderme yapmamaktadır. Özel bağlamıyla 'eğitilmiş' terimi doktor, avukat, öğretmen, papaz, tüccar, fabrika ya da atölye sahibi gibi halktan olup saygı duyulan kişileri kapsar. Burada değişkenlik gösteren üç unsur bulunur: yetişme kültürü, mevkii ve gelir. *Dördüncüsü*, kalıplaşmış 'eğitilmiş' algısı, mutlak devlet ve onun eğitilmiş bürokrasisinin ortaya çıkışından beri geçerliliğini düzenli bir ivmeyle yitirmiştir. Bürokratik hiyerarşi, kamu hizmetleriyle ilgili mesleklerde, yeni 'sertifikalar' düzeniyle kendi ayırım ölçütünü oluşturmuştur. Yeni düzende, 'eğitilmiş' sıfatı yalnızca belirli diplomalara sahip olmak ve mesleki tekel anlamını ifade etmiştir. Özellikle Alman toplumunda, bürokratik yönetimin oluşumuyla entelektüellik için daha önce kalıplaşmış ölçüte bir yenisi eklenmişti: 'kullanılabilir bilgiye' sahip olmak.⁴¹⁹

Görüldüğü üzere dört temel tipin aslında dört temel eğitim yapısına denk geldiği aşikârdır. Anılan bu temeller entelektüelin farklı oluşumlarını da çağrıştırmıştır. Entelektüel olma durumu her şeyden bağımsız şekilde bir 'eğitilmiş olma' durumunu yansıtmıştır. Mannheim'ın öne sürmüş olduğu entelijansiya tezi de bu doğrultuda entelektüellerin sınıflar arası oluşunun aynı zamanda bağlantısız ve bağımsız oluşlarını da beraberinde getirdiğidir.⁴²⁰

Her bireyin bilişsel ufku, içinde eylemek zorunda olduğu ve bireye kullanılabilir bilgiler bütünü sağlayan alanı kapsar. Bireyin toplumsal bütünlüğü kavrayışı, bu eylem çevresinin ötesine geçebilir durumdadır. Mannheim'a göre genel görünümünden bakıldığında bilgi iki şekilde gelişir. *Birincisi*, bizzat kendi yaşamından doğan sorunlar gibi bireyin, ortaya çıktığında kendisini çözüme zorlayan sorunlarla karşılaşacağı alanda; süregiden gündelik deneyimler dizisinde. Bu noktada birey karşılaştığı sorunlarda, çözüme yardım eden, rastlantıyla ya da başkalarından görülerek mimetik bir yolla elde edilmiş olan, fakat her durumda bilinçli bir yöntem izlenmeksizin kazanılmış bir bilgi yığını bulur.⁴²¹ Bu yığın, zanaatlarda, yaşam deneyimi ve '*savoir faire* (uzmanlık, nerde nasıl davranılacağı bilme yeteneği)'nde kendini gösterir. *İkincisi*, bilgi edinmenin ya da öğrenmenin bir diğer tarzı olan ezoterik gerçekleşen aktarmadır. Bu aktarım, toplumun belirli ölçüde karmaşık olduğu durumlarda 'eğitimin' aracı olur. Ezoterik dünya görüşü kendiliğinden kazanımlanan bir şey değil, buna adanmış çabanın ve işlenmiş bir geleneğin ürünüdür. Mannheim'a göre karmaşık olmayan kültürlerde bilgiyi elde etmenin bu iki tarzı sıkça birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır.⁴²² Buna karşın oldukça

⁴¹⁹ Mannheim, K. (2017), a.g.e., s. 150.

⁴²⁰ Mannheim, K. (2017), a.g.e., s. 151.

⁴²¹ Mannheim, K. (2017), a.g.e., s. 153.

⁴²² Mannheim, K. (2017), a.g.e., s. 153.

karmaşıklılaşan toplumlar bilginin gündelik alanı ile ezoterik olanını birbirinden ayırmaya yönelirler. Bu doğrultuda farklı bilgi alanlarını yöneten gruplar arasındaki mesafenin de giderek açılması söz konusudur.

Mannheim yeni oluşan bilgi edinme yöntemlerine atıfta bulunarak, “*Öğrenme tarzındaki yeni dönemin esası şudur; eğitilmiş kategorisi artık, iyice belirlenmiş sınırlarla kapalı bir kast oluşturmaz ya da toplumsal bir rütbeyle işaret etmez, tersine giderek daha fazla değişik konumlardan gelip eğitime ulaşabilecek herkese açık bir yapıdır. Artık tek tipli hiçbir dünya görüşü hüküm süremez. Yine entelektüelce işler diyebileceğimiz etkinliklere kapalı, skolastik sistemle düşünen hiçbir otoriter düşünce tarzı öncülük edemez.*”⁴²³ yorumunu yapmıştır. Mannheim, çağın yeni entelektüellerini, görüşünü değiştirmeye ve yeni başlangıçlar yapmaya her zaman hazır insanlar olarak değerlendirmiştir. Nitekim onlar, kendilerini toplumdan ve her şeyden geride görerek daha kapsamlı gözlem yapmayı becerebilmişlerdir. Bir başka yetenek empatidir. Empati, modern entelektüeli her türden skolastik bilgiden ve münzevi bilgeden ayıran özelliktir. Tecrübeli ve fakat ‘eğitimsiz’ kişinin bilgeliği sadece onunla aynı ortamı paylaşan insanlar için geçerlidir.⁴²⁴

Mannheim, çağdaş düşüncede eksenin sürekli değişmesinin, ayrıcalıklarını yitirmiş ve kutuplaşmış entelijansiya tipinin; daha doğrusu insani konuların kamusal yorumuna konuların birbirinden farklı toplumsal art alanlarında içkin olan birden çok bakış açısını yerleştiren entelijansiyanın doğuşunu yansıttığını da hatırlatmıştır. Geçmişle karşılaştırıldığında entelijansiyanın sözde birlik ruhu, doğrudan onaylamak yerine soruşturmak ve soru sormak hâlini almıştır. Bu türden sorgulamalardaki çok kutupluluk, görünümünün ardını ve ötesini araştırma, mutlaklara yaslanan sabit dayanak noktalarını yıkmaya gibi modern çağa özgü eğilimler yaratmıştır.⁴²⁵ Sonuç olarak skolastik *ordo* (düzen) ile modernizmin kapalı bakış açılarına yönelik ihtiyatlı tutumu arasında karşıtlık vardır.

Genel hatlarıyla incelendiğinde entelijansiya, uzmanlar grubu olarak ve Ortaçağ sonrasındaki özel bağlamıyla tin sosyolojisinin ana konusudur. Fikir ve ideoloji üreten entelektüeller, toplumsal devinimle düşünce üretme arasındaki ilişkinin en önemli bağlantı noktalarıdır.⁴²⁶ Mannheim, entelijansiya sorunsalını kendi çözümlemesinde kavramsallaştırırken bazı içkin sorulara yanıt (lar) bulmaya çalışmıştır. Bunlar: “*Entelektüellerin toplumsal art alanı nedir? Entelektüellerin özel birliği nedir? Yukarıya ve aşağıya doğru hareketlilikleri nasıldır? Geniş toplumlardaki işlevleri nelerdir?*” şeklinde

⁴²³ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 154.

⁴²⁴ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 156.

⁴²⁵ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 160.

⁴²⁶ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 161.

sıralanmıştır. Soruların yanıt(lar)ı irdelenirse; entelektüelin toplumsal art alanı, içine doğduğu toplumsal yapıyı işaret eder. Entelektüelin sıkça sergilediği tavır, davranış ve grupsal güdülerini gösterir. Buradaki alt soru, bireyin entelijansiya dâhil olduktan sonra önceki konumunu terk edip edemeyeceği, terk edebilse bile ne ölçüde terk edebileceğidir. Entelektüellerin içerisinde yer aldığı geçirimsiz, kast tarzı yapılanmış örgütlenmelerle açık birçok birlik ve örgütlenme türü vardır. Ortaçağ sanatçı örgütlenmeleri genellikle sanatçıların işlerinin doğasına odaklanırken, Kilise ve Ruhban sınıfı feodal tipteki ikinci bir farklılaşmadan tamamen bağımsız olmadığı halde kilise birbiriyle çok iyi karışmış ve iyi düzenlenmiş bir entelijansiya oluşturmayı başarmıştır. Kilise entelijansiyasının toplumsal düzen içindeki yeri açıkça tanımlanmıştır. Ayrıca tüm ruhban, geldiği toplumsal gruba bakılmaksızın belirli ayrıcalıklardan (*privilegia competentiae, immunitatis, canonis et fori*) yararlanmalarıyla diğer sınıflardan ayırt edilmişlerdir.⁴²⁷

Entelijansiyanın şekillenmesinde göze çarpan bir nokta da edebi entelijansiya grubudur. Bu yapıya etki eden iki grup söz konusudur: *hümanistler* ve *mastersingerlar*.⁴²⁸ Hümanistler, ya yaşamların işverenlerinin himayesi altında sürdürmüşler ya da üniversitelerde iş bulup yüksek rütbeli bir memuriyet elde etmişlerdir. Mastersingerın ürettiği bir parça (*mastersong*), sıradan bir birey olarak yetiştirilmiş fakat geldiği yerin özelliklerini sanatına yansıtmaktan çekinmeyen sanatçılar aracılığıyla görülen demokratik bir durumdur. Kullandıkları dil ve üslup son derece gündelik ve olağandışıdır. Benimsedikleri ilke, yanlış görüşleri, hurafeleri, Hristiyan'ca olmayan ve yakışsız ifadeleri reddetmek, Latince kelimeleri '*contra grammaticae leges*' (gramer kurallarına aykırı şekilde) kullanmaktır. Entelijansiya her zaman, benimsenmiş dil kullanımındaki güvenceli yerin ötesinde bir yenilik ve '*imprévu*' arayışındadır.⁴²⁹

Orta sınıf üyelerinden oluşmuş entelijansiya ile daha sonraki dönemin liberal burjuvazinin özgür entelektüelleri arasında birçok ara tür bulunmuştur. Kentli orta sınıfın düşüşünden sonra, yöneticilerin sarayları yeniden oluşan feodalizmin merkezi ve yükselen bürokrasi ile soylular tarafından oluşturulan yeni entelijansiyanın yeri hâline gelmiştir. Toprak sahibi soylular dışındaki aristokrasi, tüm eylemlerini ve karşıtlarını topladıkları yeni bir saray

⁴²⁷ *Privilegia competentiae*: Roma hukukunda borçlunun elindeki değerlerin bazılarının alacaklılara devredilmesi ve böylece borçlunun geçimini sağlamayabilmesi hakkı. *Immunitatis*: Vergi gibi bazı yükümlülüklerden, zorunlu hizmetlerden vs. muaf olma durumu. *Canonis et fori*: Din görevlilerinin genel olarak dini açıdan günah işleyenlere ceza verebilme yetkisi. Ayrıca bkz. Mannheim, K. (2017), a.g.e., s. 172.

⁴²⁸ *Meistersinger*: Geç ortaçağda Cermen bölgelerinde lirik şiir yazar, besteleyen ve bunları çalgı aleti olmadan icra edenlerden oluşan sanatçı grubu.

⁴²⁹ Mannheim, K. (2017), a.g.e., s. 175. Ayrıca *imprévu*, 'O güne kadar görülmemiş, şaşırtıcı, tuhaf' anlamlarındaki Fransızca kelime anlamındadır.

maiyeti olan 'okur-yazar topluluğu' oluşturmuştur. Toplum ile kentli seçkinler sınıfı arasındaki eski sınır çizgisi artık silinmiş, rütbe ve makam olmadan iyi yetişmiş olmak artık pek önemsenmemiştir.⁴³⁰ Esasında entelektüeller, orta sınıf üyelerinde gerçekleştirilen devrimlerinden bu yana aykırı tipler olarak görülmüştür. Bunun yanı sıra çağının ideallerinin somut biçime bürünmüş hâli olarak kültürlü kişi bu bağlamda değerli olan her şeyi barındıran kişi olarak görülmüştür. Entelijansiyanın farklı oluşumları Rönesans'tan sonra sayıları artan gizli ve yarı resmi topluluklar olarak ortaya çıkmıştır. Floransa'daki *Accademia della Crusca* Avrupa'daki birçok dil derneklerinin ve kuruluşlarının izlediği kurum modeli sunmuştur. Halktan eğitilmiş, bilgin kişilerin yanı sıra aristokratlar ve bu tür kurumları himaye eden soylular da buralarda yer almıştır. Daha sonraki dönemlerde saray topluluğunun dışa dönük gösteriş zevklerinden biri olan *Salonlar*, saray topluluğundan ziyade kentli orta sınıfın da uğrak yeri ve yeni entelijansiya yapısının tanınırlık niteliği olmuştur.⁴³¹

Salon olgusunun entelektüellik için ölçüt haline geldiği nokta özellikle kentli orta sınıfın ortaya çıkışı ve bilimci burjuvazi düşüncesinin gözle görülür olmasıdır. *Salona* gitmek ve oradaki diğer aristokrat, bürokrat ve üst sınıf yöneticiler ile iletişimde bulunmak entelijansiyanın toplumsal görünümünün diğer tarafını gösterir. Söz konusu salonların altı özelliği saptanmıştır. *Birincisi* özel alan. *İkincisi*, ev sahibinin ya da sahibesinin uyarıcı ve teşvik edici etkisi. *Üçüncüsü*, sohbetler. *Dördüncüsü*, Platonik aşk. *Beşincisi*, kadınların özellikle ev sahibelerinin belirleyici üstünlüğü. *Altıncısı*, o çağ için yaşam ve yazın arasındaki aracı işlev. Görüldüğü üzere söz konusu *salonların* öne çıkan ayırt edici özellikleri entelijansiya'yı da etkisi altına alabilecek kapasiteye sahiptir.⁴³² Salonlar yazarlara ve sanatçılara, karşılarında hazır olan bir kurul işlevi görerek, onları harekete geçirmiş ve seçkin bir topluluğa ulaşma olanağı sunmuştur. Bu durum 18. Yy dolayımında sona ermiş ve entelektüeller için toplumdan yalıtılmış bir yaşam tarzı meydana gelmiştir. Bu yalıtılmışlık eski düzendeki saraylı *salonlarının* bırakmış olduğu etkinin toplumda ve üst sınıflarda tanınırlığa devam etmesini getirmiştir. Nitekim *salon* olgusu, bazı zamanlarda yönetim kadrolarının kontrolünü ve işleyişini dahi etkileyebilecek ve gerekli görüldüğü üzere seçimlere müdahale yapabilecek duruma gelmiştir.⁴³³

Mannheim, bireylerin açık erişimli gruplar içindeki yükseliş durumuyla kapalı toplumsal katmanlardaki yükselişi arasında bir ayrım yapılması gerektiğini düşünür. Açık erişimde yükselmiş bireyin, içinde bulunduğu durumu yüceltmesi aşîkârdır. Genişleyen

⁴³⁰ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 176.

⁴³¹ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 179.

⁴³² Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 181.

⁴³³ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 186.

kapitalizmin olanaklı kıldığı bir katmana yükselmiş ve liberal burjuva sınıfına üye olan bireyin yükselişi geniş kitle ölçeğinde yukarı doğru tırmanmanın göz alıcı örneği olarak görünür. Bu birey karakteristik olarak topluma karşı ılımlı ve iyimserdir.⁴³⁴ Buna karşın sıkı örülmüş ve kapalı gruplardaki yükseliş, bireylere grupların düzenine uyum sağlamak ve içerisinde yükselebildikleri toplumsal hiyerarşiyi onaylamak için kendilerinde yeni bir kimlik tanımlaması yapmaya zorunlu kılar. Bilginlerin bu şekilde yükselmesi kapalı toplumlarda bir istisnadır. Yeni yükselen bilginler bu doğrultuda, kendi özel soyluluklarını doğuştan soylular (*nobilitas generis*) ve onun eşiti olan yazın soyluları (*nobilitas literaria*) karşısında iddialarını ortaya koyabildikleri toplumsal hiyerarşinin yetkin sözcüleri olduklarını gösterirler.⁴³⁵

Yükselen entelektüeller, bulundukları konumun zirvesine ulaştıklarında ve bu konumdan kaynaklanan fırsatları değerlendiremeyecek kadar bıkmış, doyuma ulaşmış olduklarında ellerindeki konumu ritüelleştirmeye koyulurlar. Mannheim bu durumun ilk yola çıkış ilkelerine ne ölçüde uygun olduğunu eleştirmiştir. Nitekim kökenlerinden ayrılıp yeni bir yapı oluşturan entelijansiyanın gelişim izleri farklılık gösterir.⁴³⁶ İlk evre, yerleşik âdetleri sürdürecektir maddi olanaktan yoksun değildir. Sorunsuzca yürüdüğü ve karşılandığı sürece yerleşik alışkanlıklara ve beklentilere, ekonomik ön koşulları hakkında pek düşünmeden elde edilmiş şeyler olarak bakılır. Bunların farkına, yeni durumla uyumlu hâle getirilmeye çalışılan ekonomik statüyle varılır. Sonraki evrede, yansıtmacılık vardır. Değişim deneyimine, değişimden önceki durumdan gelen ve hâlâ var olan öz-tanımlama eşlik eder. Söz konusu deneyim genelleştirildiğinde, 'eski güzel günler' tavrına, yani gelenekselcilik ideolojisine varılır. Bu noktada entelektüeller, yapısal değişimlerin ağır ve doğal süreçlerle gerçekleştiğini düşündükleri Orta Çağlara övgüler düzen bir tarih felsefesini kabulleneceklerdir.⁴³⁷ Bir sonraki evre, sürecin tamamlanması ve değişmiş duruma yönelik yadsıma tutumunun kesinleşmesidir. Bu durum değişimin, kademe kademe uyum sağlanmaya izin vermeyen ve eski çağlara dönüş isteğini zorunlu olarak bastıran bir hızda ve keskinlikte meydana gelmesinin sonucudur. Son evre, benzer toplumsal zeminlerden gelip eski kuşaktan bir sonraki kuşağa üye olup değişen güncel sorunlara uyum sağlayabilen bireylerle ilgilidir. Bu bireylerin kendi kesimlerinden ayrılmasına tipik belirtiler eşlik eder; üyesi olduğu grubun eski savunucularına dönük içsel kuşku ve eleştiri. Mannheim'a göre, herhangi bir grupta güvenliğini yitirdiğini hisseden birey kendini karşıt iddiaların eleştiri odağında bulur. Daha sonra zihin karışıklığına neden olan şeyin aslında bir ve aynı şeyin farklı görünüşleri olduğunu keşfeder. Bu düzeye ulaşmış zihin

⁴³⁴ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 190.

⁴³⁵ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 191.

⁴³⁶ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 194.

⁴³⁷ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 196.

karışıklığı, hakkında zaten önceden yargıya varılmış görüşün savunulması ve ayrıntılandırılmasından ibaret olmayan '*hakiki epistemolojiye*' işaret eder.⁴³⁸ Mannheim için epistemoloji, yalnızca belirli bir hakikate duyulan inancın değil, doğrudan hakikate ve insanın bilme yeteneğine duyulan inancın sarsılmasının ifadesidir. Bunun yanı sıra epistemolojinin, kuşkuculuğun alacakaranlığında doğması gibi '*psikoloji*' de ahlaki çoğulculuktan türemiştir. Psikoloji, dikkatlerin ahlaki davranış kurallarından şimdi-burada var olan bireye dönmesiyle ortaya çıkmıştır.⁴³⁹

Entelektüelin düşünce yöntemleri arasında ilk sırada gelen şey kuşkuculuktur. Kuşkuculuğun toplumsal kökenlerinde müspet inançların nerede yerleşik olduğu oldukça önemlidir. Koşulsuz inançlara yatkınlık bireysel bir konu olsa da bu şekilde eğilimi olan bireyleri etkileyen şey sorgusuzca kabul edilecek inançlar yaratmaya yönelik her zaman var olan güdüler ve özel durumlardır.⁴⁴⁰ Geniş çerçeveden bakıldığında kuşkuculuk grup merkezli dünya görüşünün çöküşünden doğar. Bireyler ait olduğu grubun kanaatlerinden, bu grupta kendilerini güvende hissetmediklerinde ya da grupsal aidiyetin zayıfladığı dönemlerde kuşku duymaya başlar. Bunun yanı sıra, entelijansiyanın eylemleri ve düşünme tarzı, onun tepkisel ya da istemini açıkça ifade eden bir yapıyı belirleyen koşullara bağlıdır. İster yükselişte ister düşüşteki bir grup isterse de yükselişi engellenmiş bir tabaka olsun her türden entelijansiyada ait olduğu toplumun baskın geleneği açıkça görülür.⁴⁴¹ Mannheim, entelijansiyanın çeşitliliğini şu pasajda dile getirir: "*Yunan düşüncesindeki beden eğitimi ve söz üstatlarından, Hint, Yahudi, İslam okur-yazar topluluklarına ve batının şövalyelik ruhuyla birleşmiş seçkinlerinden bürokrasi ve teknik etrafında şekillenmiş seçkinler tabakasına kadar; bunların hepsi farklı entelijansiya türleridir. Entelijansiya yerini sağlamlaştırdığında önce toplumun hâkim seçkinler tabakasına ve bunun aracılığıyla da toplumun geri kalanına bir yetiştirme kalıbı dayatır.*"⁴⁴²

Entelijansiyanın sosyal konumlanışına dair Mannheim üç saptama yapmıştır: *Yerel, Kurumsal ve Bağımsız Ortamlar*. Yerel ortam küçük ya da orta ölçekli topluluklarla ilgilidir. Bu toplulukların kültürleri, süregiden ortak ilgilerin ve komşuluk anlayışının sağlam köklerine bağlı olduklarından dayanaklı ve üyelerini ikna edici özelliktedirler. Kurumsal ortamlar, özellikle Ortaçağ döneminde Hristiyan kültürünün uluslararası statü kazanmasının, kilisenin

⁴³⁸ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 200.

⁴³⁹ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 201.

⁴⁴⁰ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 202.

⁴⁴¹ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 204.

⁴⁴² Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 205.

her yerde hazır örgütlenmesini ve ayrıca öğretisinin her koşulda aynı olmasını ifade eder.⁴⁴³ Bağımsız ortamda entelijansiya, hiçbir siyasal partiye ve kesime bağlı değildir. Fakat bu bağımsızlık mutlaklık taşımaz. Nitekim gazeteciler ve dergi yazarları bu durumun istisnasını oluştururlar. Bu bakıma entelijansiyaı anlamanın ölçütleri; bireyin geldiğı toplumsal zemin, mesleki yaşamının ilk, orta ve son biçimini aldığı özel evre, kuşağının diğer kuşaklarla ilişkisi, toplumsal ortamı ve son olarak içinde faaliyet göstereceğı, ait olduğı birleşmenin tarzıdır.⁴⁴⁴

Mannheim, açılmış olduğı entelijansiyaı yönelik olarak, bilgi sosyoloğunun da bu yapının içinden çıkabileceğı öngörüsünü yapmıştır. Bu öngörüye gerekçesini, entelijansiyanın yeni oluşumunun zihinsel ve düşünsel yeni problemleri çözebilecek yeteneğe sahip olması şeklinde sunmuştur. Ritzer, modern çağın ideolojilerini çözümlemeye Mannheim'ın bilgi sosyolojisi kuramından hareketle entelijansiyanın var olan bu ideolojilerin 'maskesini düşürmede' yegâne araç olduğunu düşünmektedir. Bir şeye inanmaya mecbur olan insanların toplumda var olan ideolojilere ya da faşist irrasyonel söylemlere yönelmesini hem entelijansiyanın hem de diğer insanların kuşkuculuğı ile olduğunu dile getirmektedir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla maske düşürme, bilginin toplumsal belirlenimlerinin kavranılmasına olanak verir, bu tür bilgi toplumsal belirlenimden özgürleşmeyi sağlar.⁴⁴⁶

3.2.4. Rekabet

Mannheim, bilgi sosyolojisi kuramının ilk nüvelerini 1928 Zürih Alman Sosyoloji Topluluğı Kongresi konuşmaları sırasında vermiştir. Kendisinden önceki konuşmacıların dile getirdikleri konuların yanı sıra özgün bir problemi ele alması dikkatleri çekmiştir. Mannheim, hem klasik sosyoloji geleneğinden izler taşıyan hem de yeni bir akım oluşturabilecek düşünceler gizleyen kuramını, bireylerin oluşturdukları ilişki biçimlerinden en göze çarpanı olan *Rekabet* olgusu ve de çekişme durumu üzerinden anlatmıştır.⁴⁴⁷ Mannheim, rekabetin bireyler arası ilişkilerde kurucu bir işleve sahip olduğunu ve bu kuruculuğun bireyleri harekete geçirme ve devinime zorlama gücü olduğunu söylemiştir. Bunun yanında rekabetin tinsel yaşamı ya da diğer bir deyişle sosyal gerçekliğı oluşturduğı varsayımını yapmıştır. Mannheim rekabet olgusu üzerinden kendi kullanımına göre 'varoluşça belirlenmiş düşünce' gerçeğine odaklanmıştır. 'Varoluşça belirlenmiş düşünce' tarihsel düşünceyi, siyasal düşünceyi, kültür ve toplum bilimlerindeki düşünceyi ve bunun yanında gündelik düşünceyi nitelemiştir.

⁴⁴³ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 207.

⁴⁴⁴ Mannheim, K. (2017)., a.g.e., s. 208.

⁴⁴⁵ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 393.

⁴⁴⁶ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 393.

⁴⁴⁷ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 207.

Mannheim'a göre bu düşünceyi anlamlandırma yolu doğa bilimlerinin mutlak düşüncesinden ayırmaktır. Varoluşça belirlenmiş düşüncenin oluşum sürecinin sonuçları düşünen bireylerce tayin edilmiştir. Buna karşın doğa bilimlerinde düşünce, soyut anlamda 'tek başına bilinç' ile oluşurken varoluşça belirlenmiş düşüncede aktif olan düşünenin kendisi olmuştur.⁴⁴⁸

Mannheim'a göre bilginin birtakım bileşenlerinin çözümlemeye ve anlatmaya kapalı olması bilginin öznelliğinden ötede herhangi bir perspektifin işlevi olduklarından kaynaklanır. Bu bakıma bilginin bileşenlerinin varoluşsal açıdan göreliliği kabulü, herhangi bir insanın haklı olup olmamasını içermemektedir. Esasen bu durum gerçekliğin insan ile doğa arasındaki ilişkisellik durumunun dışında anlaşılamayacağını göstermektedir. Rekabetin insan ve doğa arasındaki ilişkiselliğinden ötede insan ile insan arasındaki karşılıklı çekişme durumuna işaret etmesi varoluşça belirlenmiş düşüncenin içinde de bulunmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁴⁹ Dolayısıyla felsefenin yanıtsız kaldığı zamanlarda sosyolojik olarak ele alınan problem şu şekilde özetlenebilir: Sosyolojik, tarihi ya da ideolojik her türlü bilginin bileşenleri öznel dünya görüşlerini (*Weltanschauung*) topluma da aktarmak ve kabul ettirmek isteyen grupların güç ve bilinme istekleridir ve bilgi bu gruplar aracılığıyla aktarılmaktadır. Mannheim, varoluşun tarif edilmesine ve yorumlanmasına dair dört farklı momenti işaret etmektedir. Toplumca bilinen varlık olgusu; 1) bireyler-gruplar arası anlık birliktelik ve fikir dayanışmasında, 2) herhangi bir grubun otoriter statüsü özelinde, 3) kendi dünya görüşünü diğerlerine kabul ettirmiş grupların rekabet zemininde, 4) atomik tepkimelerin gruplar üzerindeki yoğunlaşması sonucu rekabet eden grupların dünya görüşleri dolayımında yoğunlaşması özelinde oluşmaktadır.⁴⁵⁰ Mannheim bu dört moment kapsamında, herhangi bir düşüncenin toplumsal belirlenimlerinin söz konusu düşüncenin içyapısını etkilediğini, bilgi sosyolojisinin ise bu çözümlemeyi toplumda var olan düşüncenin çeşitli gruplar arası atomik rekabetin sonunda bir anlaşmayla ya da egemen grubun statüsü özeliye olup olmadığına yönelik tezini savunabildiğini göstermektedir. *Birinci* momentin ilk hâli toplumsal olarak aynı olan tabakalarda ve topluluklarda bulunmaktadır. Buradaki öncelik, toplumsal ilişkilerin durağanlığıdır. Bir diğer öncelik, gerçekçi bir entelektüel demokrasinin varlığıdır. Daha doğrusu geleneksel bilgeliliğin toplumca kavranabilmesidir. Bu durumda her insan geleneksel algı tarzını benimsemektedir. Söz konusu bilgiyi, atasözleri, mitolojik anlatılar ve efsaneler oluşturmaktadır.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 210.

⁴⁴⁹ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 213.

⁴⁵⁰ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 216.

⁴⁵¹ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 217.

İkinci moment, çoğunlukla kapalı şekilde bulunan bir grubun elindeki egemen statüye dayalı düşünüş biçimini ifade etmektedir. Bu momentin *birinci* ile ortak olduğu durum, ikisinin de varlığı için öncelik durağan toplumsal yapıdır. Bu durağanlık, sezgilerin bilgiyi oluşturduğu, bilgiye tözsel içerimleri verdiği ayrıca her insanın her türlü sezgiyi algılayabileceği bir deneyim alanıdır.⁴⁵² *Üçüncü* moment, atomik rekabetin yansımasıdır. Mannheim'a göre bu düşünüş tarzı, Kilise'nin hegemonyasının yıkıldığı dönemin ardından gelen yeniliktir. Buradaki rekabet, kiliseden kalan dünya görüşünün ve dünyaya dair geçerli kılmaaların sahiplenilmesidir. Bu yapılanmanın devlet alanındaki adlandırılışı düşünür Paul Honigsheim tarafından 'skolastik' düşünce olarak yapılmıştır.⁴⁵³ *Dördüncü* moment ise, atomik rekabetin ortaya çıkarmış olduğu çok parçalığa tepki geliştirmektedir. Mannheim'a göre içinde yaşadığımız çağın egemen rekabet durumudur. Grupların rekabetinin yoğunlaştığı süreci göstermektedir.⁴⁵⁴

Mannheim, varoluşça belirlenmiş düşüncenin biçimlerini söz konusu dört momentle anlatmıştır. Bunun yanı sıra felsefeyi, kendisini herhangi bir siyasal kalıba sıkıştırması durumunda 'ideoloji'ye dönüşeceği gerçeğiyle eleştirmiştir. Felsefeyi, her zaman belirli bir bilincin nüvesi olarak görmüştür. Ortaya çıkışında dahi, yorumlanışını ve öznel bir düşünüş tarzını yansıttığını öne sürmüştür. Nitekim düşünen insanların varoluşsal açıdan belirlenmiş durumları rekabet olgusu özelinde yoğunlaşan bir süreç hâlini almıştır.⁴⁵⁵ Siyaset kurumunun yapılanmasındaki gerçeklik, varoluşça belirlenmiş düşünceye doğrudan uygulanmaktadır. Bunun yanında muhafazakâr topluluklarının yapılanma süreci, oluşmakta olan yeni toplumsal gerçeklik karşısında korumacı bir tavrı benimsemeye zorunlu olan grupların varlığıyla oluşmaktadır. Söz konusu grupların karşıtlığı keşfi içsel ve dışsal değişimler üzerinden olmuştur ve her biri kendi karşıtlığını tarif edecek ideolojiler üretmişlerdir.⁴⁵⁶ Mannheim, bu konuya yönelik şu tespiti yapmıştır: “...*Fikirlerin kaynaşmasını analiz ederken onların ortaya çıkmış içeriklerine değil de istençle ilişkili kaynaklarına yoğunlaşıp düşünce dürtülerinin dahil olduğu terkiplere neyin hükmettiğini bulmaya çalıştığımızda düşünce hareketlerinin toplumsal alana hâkim olan gerilimlere bağlı olduklarını göreceğiz.*”⁴⁵⁷

Mannheim, bilgi sosyolojisi kuramında, yukarıda bahsedildiği üzere Zürih Kongresi çerçevesinde konuşulanların dışında bir yaklaşımla, gruplar arası rekabetin toplumsal

⁴⁵² Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 219.

⁴⁵³ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 223.

⁴⁵⁴ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 227.

⁴⁵⁵ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 231.

⁴⁵⁶ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 233.

⁴⁵⁷ Mannheim, K. (2018), a.g.e., s. 235.

gerçekliğe hükmetmesi durumunu ve bilginin değer yargılarından özgürce alıntılanmasını açıklamıştır. Bazı siyasi tutumların varoluşça belirlenmiş düşünceye yönelik izlenimlerini aktarmıştır. Örneğin Liberalizm, değer yargısının düşünceden yalnızca ilke düzeyinde ayrımlaştırılabildiğini, tanım gereği irrasyonel bileşenlerin varoluşça belirlenmiş düşüncenin yapısında bulunduğunu öne sürerek böyle bir düşünceyi reddetmiştir.⁴⁵⁸ Muhafazakârlığa göre, irrasyonel olan ve dolayısıyla değerlerle kesişik olan düşünce insanların temel kanılarının çekirdeğidir. Muhafazakâr insan, matematik içeren ve de kesinlik ima eden bilgiler gibi irrasyonel olan şeylerde dahi bu kanıları benimsemektedir. Sosyalizme bakınca, düşmanın düşüncesini irrasyonel niteliğe bürünmüş şeklinde kabul etmektedir. Dolayısıyla sosyalizm için, irrasyonel düşünce kendi konumunu göstermek ve açıklamak zorundadır. İrrasyonel olan düşünce temel kanılar değil ‘ilgi/çıkar’dır.⁴⁵⁹

Mannheim rekabet olgusunun salt biçimde siyasal kutuplaşma mı ortaya çıkardığı yoksa bir sentez mi oluşturabileceği konusunda sorgulama yapmıştır. Nitekim kendi düşüncesinde sentezlerin bir süreç sonunda ortaya çıktığını ve düşüncenin oluşumunda kayda değer bir etkide bulunduklarını belirtmiştir. Sentez yapısı farklılığın ya da siyasal anlamda kutuplaşmanın bir getirisi olduğu gerçeği göz önünde tutulmuştur. Mannheim bu noktada sentezi ‘seçim yapmak’ olarak yorumlamıştır. Genel görünümde rekabet başlığı altında son sözde şunlar söylenebilir ki, entelektüel alanlarda ve söylemlerde rasyonel bir süreç işlemektedir ve bunun yanında aklın kesinliğinin bulunduğu yerde olan yasal geçerliliğin içinde irrasyonel olanın mutlaka gözle görülür biçimde irdelenmesi gerekmektedir.⁴⁶⁰

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. NORBERT ELIAS VE BİLGİ SOSYOLOJİSİ

4.1. Norbert Elias: Biyografi

Kendi yaşamını ‘mülteci’ ve ‘hastalık’ olarak tarif eden Norbert Elias, Yahudi kökenli Alman sosyologdur. 1897 yılında bugünkü Polonya sınırları içinde yer alan Silesia-Breslau bölgesinde doğmuştur. Burada Johannes Gymnasium’da bilim, matematik, dil ve edebiyat alanında öğretim görmüştür. 1. Dünya Savaşı’nda dönemin yönetimi Prusya için savaşmıştır.

⁴⁵⁸ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 238.

⁴⁵⁹ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 239.

⁴⁶⁰ Mannheim, K. (2018)., a.g.e., s. 253.

Savaş sonrası akademik öğreniminde K. Jaspers, E. Husserl ve R. Höningsswald'ın öğrenciliğinde bulunmuştur. Doktora öğrenimini '*Fikir ve Birey: Tarih Felsefesine Bir Katkı*' (Idee und Individualium: Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte) (1924) adlı teziyle tamamlayarak Almanya'da Heidelberg University'de ders vermeye başlamıştır. Aynı kurumda bulunan Alfred Weber ve Karl Mannheim ile çalışmış ve asistanlık yapmıştır. Devam eden tarihte siyasi baskılar nedeniyle 1933'te Almanya'dan ayrılarak Fransa'ya göç etmiştir. Burada kaldığı iki yılın ardından tekrar göçmen olarak İngiltere'ye gitmiştir. 1939 yılında yazmış olduğu ilk eser '*Uygarlık Süreci*' (Über den Prozess der Zivilisation) yayımlanmıştır.⁴⁶¹ 1954 yılında University of Leichester'de ders vermeye başlamıştır. Ara bir dönem olarak Afrika'da Gana Lebon Üniversitesi'nde bulunmuştur. 1965 yılında tekrar Almanya'ya dönerek Münster, Konstanz ve Aachen üniversitelerinde dersler vermiştir. Bunun yanında Hollanda'da çeşitli kurumlarda misafir öğretim üyeliği yapmıştır. Bir diğer önemli eseri '*Sosyoloji Nedir?*' (Was ist Soziologie?) 1970 yılında yayımlanmıştır. 1977 yılına gelindiğinde ise Amsterdam'a yerleşmiştir. Bunun yanı sıra 1978-1984 yılları arasında Almanya Bielefeld Üniversitesi İnterdisipliner Araştırmalar Merkezi'nde bulunarak çeşitli projelerde bulunmuştur. Elias'ın öne çıkan diğer eserleri '*Katılım ve Mesafe*' (Engagement und Distanzierung, 1983), '*Zaman Üzerine*' (Über die Zeit, 1984), '*Almanlarla İlgili Çalışmalar*' (Studien über die Deutschen, 1989), '*Yerli ve Yabancı*' (Etablierte und Außenseiter, 1990) şeklinde sıralanabilir. Elias, akut bir rahatsızlık nedeniyle 1990 yılında 93 yaşında yaşamını yitirmiştir. Daha sonra '*Sembol Teorisi*' (The Symbol Theory, 1991), '*Bireyler Toplumu*' (The Society of Individuals, 1991), '*Bir Dehanın Sosyolojisi Üzerine Mozart*' (Mozart Zur Soziologie eines Genies, 1991) adlı eserleri yayımlanmıştır. Son olarak belirtilmelidir ki, '*Uygarlık Süreci*' eserinin ilk cildi olan '*Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*' (Änderungen im Verhalten der Westlichen Terrestrischen Oberen Schichten) 1977 yılında Adorno Ödülü'ne layık görülmüştür.⁴⁶²

4.2. Norbert Elias: Uygarlık Süreci

İnsana özgü tarih yazımının ilginç bir örneğini Elias yazmış olduğu '*Über den Prozess der Zivilisation*' (Uygarlık Süreci) (1939) eserinde vermiştir. Eser, antropolojik ya da akademik tarih yazıcılığı alanında bir iddia da bulunmamaktadır. Birçok sosyal bilimcinin ortak düşüncesine göre eserin özerk önemi ve anlamı, Elias'ın sosyoloji alanında kendine özgü bir duruş göstermesiyle giderek artmıştır. Eserde ne Frankfurt Okulu'nun öğretileri ne de Klasik

⁴⁶¹ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 3.

⁴⁶² Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 3.

Sosyoloji geleneğinin baskın fikirleri yer alır. Bunun aksine modern bir sosyal psikoloji metni özelliği taşımaktadır.⁴⁶³ Eserin genel okunuşu Ortaçağ toplum ve birey yapılanmalarındaki davranış kalıpları ve topluluk eylemleri incelemesinden 19. yy modern Avrupa toplum ve birey yapılanmalarındaki davranış kalıpları ve topluluk eylemleri incelemesine uzanmıştır. Daha önce Mannheim'ın dile getirmiş olduğu saraylılık ve *salon* olgusu, Elias düşüncesinde kendini göstermiş ve modernite kalıplarının saraylılık üzerinden topluma nasıl geçiş yaptığı anlatılmıştır. Elias'ın bu eseri alanın birçok öne çıkan ismi tarafından başyapıt olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶⁴

Elias'ın bu eser özelinde vermek istediği alt önermelerden en önemlisi 'bir zamanlar izin verilen şeyler artık yasaklandı' şeklinde ifade edilen ve modern Avrupa uygarlaşmasının temel ilkesi olduğu kabul edilen söylemidir. Kendi yaşam sürecinin kırılma anlarını yazdığı metinlerin bazı paragraflarında alt nüanslar şeklinde görmek mümkündür. İçinde yetiştiği kültürün ve jeopolitik bölgenin uygarlaşma serüveninde nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ve hangi ölçütleri elde ettiğini de paragraflarında yansıtmıştır. Avrupa'nın Ortaçağ dönemi yaşantı modelini ilerleyen zaman ve alanlar dolayımında çağdaş diğer jeopolitik alanlara göre uygarlığın odak noktası olarak sunduğunu ve bu sunumun çağdaş toplumları değerlendirmede esas ölçüt niteliğine taşınmasını ayrıntılı biçimde kaleme almıştır. *Uygarlık Süreci* kitabının içeriğinden hareketle Elias'a yönelik eleştirilerin çoğunluğu Avrupa'nın kendini yüceltmesi durumunu Elias'ın doğrudan ele alması ve çağdaş diğer toplumların bu süreçten değerlendirme yapılmaksızın yoksun bırakıldığıdır. Dolayısıyla Elias'ın bu durumu tek yönlü çözümlediği ve var olan tek merkezli olguya yine tek merkezden bakması eleştirileri çoğaltmıştır.⁴⁶⁵

Elias'ın bu eseri, insan aklının olgunluk düzeyinin doğuştan gelmediğini, daha doğrusu bu düzeyin toplumların uygarlık sürecinde oluştuğunu iddia eder. Düşünce yetisinin insanlığın ilk dönemlerinde sadece doğayı tanıma ve idrak edebilme düzeyinde olduğunu varsayar. Bu düzey daha sonraki süreçte toplumsallaşmanın getirisiyle kendi varoluşsal yetkinliğine ulaşmıştır. İnsan aklının bu gelişim süreci elbette ki bilgiyi elde etme ve kullanabilme edimlerini de değiştirmiş ve daha olgun bir düzeye çıkarmıştır.⁴⁶⁶ Elias bu eserde insani tavır ve davranışların gelişim düzeylerini ve bir insanın diğer bir insan hakkında toplumsal yargılara dayanarak nasıl bir değerlendirme ve kabullenme yaptığını anlatmıştır. Buna ek olarak Elias bu

⁴⁶³ Linklater, A. (2015). Social Standards of Self-Restraint in World Politics. *Spectrum: Journal of Global Studies*, 7(2), s. 1-19.

⁴⁶⁴ Linklater, A. (2015)., a.g.m., s. 2.

⁴⁶⁵ Hammer, H. (2000). Norbert Elias'ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000(1), s. 75-90.

⁴⁶⁶ Elias, N. (1977). Towards a Theory of Social Processes. *Zeitschrift Für Soziologie*, 6(2), s. 127-149.

değerlendirme ölçütlerini yine toplumsal yargılardan yola çıkarak ortaya koymuş ve ‘öteki’ler için ne anlama geldiğini açıklamıştır. Elias’ın bu eseri alanyazın ve bilim kuruluşlarınca başyapıt statüsünde anılarak sosyal psikoloji alanı ve davranış bilimleri alanı olmak üzere birçok yerde refere edilmiştir. Hem Elias’ın hem de diğer sosyal bilimcilerin net bir şekilde ifade ettiklerine göre eserin yazımında ve genel okunuşunda psikanalist Sigmund Freud ve psikolojik düşünceleri etkili olmuştur. Bu durumun nedensel yorumlarından bir tanesi Elias’ın kendi hayatını baz alarak yaşamış olduğu psikolojik sorunların ve maruz kaldığı siyasi baskıların esasında eserde anlatmış olduğu bir uygarlaşmamış yaşıntıdan gelmiş ve devşirilmiş olduğudur.⁴⁶⁷

Uygarlık Süreci’nin okunuş bütünlüğü yukarıda bahsedildiği üzere Sigmund Freud etkisi taşımaktadır. Bu bakıma Freud etkisinden kısaca söz edilmesi yerinde olacaktır. Freud, uygarlık olgusunun incelenme durumunu iki tanımla sınırlamıştır. Freud’a göre insan uygarlığı, bir yanda insanın doğayı kontrol altına almak istemesi ve denetleyebilmesi, doğal gereksinimleri doğrultusunda doğa hakkında bilgi ya da yetenek edinmesi ve doğayı özümsemesi iken, diğer yanda insanların sosyal ilişkileri ve sosyalizasyon süreçleri ve toplumsal kuralları içerir.⁴⁶⁸ Bu iki durum birbirinden bağımsız değildir. Fakat dikkate değer bir durum ise her bireyin özünde uygarlık karşıtı tutum sergilemesidir. Uygarlık, var olduğu toplumsal düzende bireylere birtakım yükümlülükler ve zorlu görevler yükler. Bunun getirisinde birey bir başka bireyin içsel arzularına yönelik hizmet ve emek borcuna bağlanır. Toplumsallığın görünmez bir boyutu burada saklıdır. Her uygarlık aslında bir karşılıklı yükümlülük anlaşmasıdır. Buradan hareketle birey, uygarlığı toplumsallık anlaşmasından ötede bazı kişi ya da kurumların azınlık biçiminde çoğunluğa karşı yetki ve otorite sağlanan bir ideolojik araç olarak tanımaktadır. Dolayısıyla insanın doğasında var olan güç ve şiddet edimlerini toplumda var olan otoriter kişi ya da kurumlar yine toplumun iradesiyle tekeline almaktadır.⁴⁶⁹

Freud’a göre asıl uygarlık insani içgüdülerin bastırılmasına dayanarak oluşum gösterir. Zira kitleler kolektif bilinç taşımazlar ve içgüdüsel bir fedakârlıktan kaçınırlar. Bu noktada uygarlığın gerekli koşullarından biri olan zor kullanma ve güç otoritesi istemsizce anlaşılır durmaktadır. Bunun yanı sıra uygarlık, ilk olarak her insanın hayvani güdülerini ve tutumlarını yasaklamıştır. Daha doğrusu insanın içsel güdülerinin en yalın hâli olan cinsel ilişki arzusu, şiddet eğilimi ve açlık bu yasaklar ile bastırılmış olur, yok edilmemiştir. Bir sonraki doğan

⁴⁶⁷ Arabacı, E.N. (2019). Norbert Elias’ın Uygarlık Kuramı Üzerine Bir İnceleme. *Suç ve Ceza Dergisi*, 12(3), s. 65-95.

⁴⁶⁸ Freud, S. (2000). *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

⁴⁶⁹ Freud, S. (2000), a.g.e., s. 3.

insanda bu güdüler yinelenerek açığa çıkar. Uygarlık –toplumsallık- bu noktada devreye girer.⁴⁷⁰ Uygar birey de toplumun kuralları gereği bu güdülenme istemlerini ötelemişti ya da üstünü kapatmıştı. Göze çarpan bu döngü ağı, uygarlık olgusunu parlatmıştır. Freud sınıfsal ayrımın da yasaklılık hâllerinde belirginleştiğini söyler. Yüksek ayrıcalıklı sınıfların tutumları ve tâbi oldukları yasaklara imrenen daha az ayrıcalıklı ve düşük sınıfların tutumları her koşulda gelişmeye ve yenilenmeye zorlanmıştır. Yüksek sınıfların tâbi oldukları yasalar alt sınıfların yaşam standartlarını kendi arzu ve istemlerine göre belirleyemeyecekleri bir kesinlik dayatmasında bulunmaktadır. Buna ek olarak alt sınıfların ezilmişlik duygusu ve düşüncesi uygarlığa ve yüksek sınıfa üye insanlara karşı düşmanlık oluşturma eğilimindedir.⁴⁷¹

Görüldüğü üzere Freud'un uygarlık açıklaması bireyin içinde yaşadığı doğa ve toplum dolayımında kendi içsel arzu ve istemlerine bir kısıtlama getirmesi ve ket vurması şeklindedir. İnsana özgü doğal güdülenmelerin oluşturacağı sonu belli olmayan isteklerin toplumsallık kuralları gereğince yanlış olduğu bireye kabul ettirilmiştir. Bu doğrultuda uygarlık insanın hayvani güdülerinin ve tutumlarının bastırılarak insani düzeye çıkabilmesi ve ussal niteliğe ulaşabilmesini içermektedir. Freud bu açıklamasında Aristoteles'in anlatmış olduğu insanın yaşam türlerine de gönderme yapmıştır.⁴⁷² Buna ek olarak Freud, bireysel ve toplumsal gelişmeyi aynı ekseninde imgelemiştir. Modern insan imgesi, toplumsal kurallar ile içsel güdülenmeler arasında devamlı bir gerilim içindedir. Elias'ın uygarlık değerlendirmesi ve yorumsaması da Freud ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Kendi deyişiyle, Sigmund Freud kadar düşüncelerine ve eserlerine etki eden başka isim olmamıştır. Elias *Uygarlık Süreci* 'nde insan topluluklarının bir aradalığın olanaklarını uygarlaşma ile yakalayabildiğini iddia etmiştir.⁴⁷³

Elias'ın uygarlık kavramsallaştırmasına geçmeden önce söz konusu kavramın tarihi ve sosyolojik tanımlamalarına yer verilmesi yerinde olacaktır. Türkçe kullanımıyla 'uygar' kavramı Orta Asya'da eski Türk devleti olan Uygur Kağanlığı'ndan gelmektedir. Kavramın etimolojisi öz-Türkçe kaynaklara dayandırılmaktadır. Kavram günlük kullanılan kelime anlamıyla 'medeniyet, medeni, gelişmiş toplum' demektir. Bunun etiyolojisi Uygur Kağanlığı'nın kendi döneminde yerleşik hayata geçen ve toprağı tarım alanında işleyerek ticaret işlerine dönüştüren ilk devlet yapılanması olduğudur. Ayrıca Türk mimarisinin geleneksel izleri de Uygur Kağanlığı'na dayanmaktadır.⁴⁷⁴ Kavramın Antik Yunanca ve Latince etimolojisi

⁴⁷⁰ Freud, S. (2000), a.g.e., s. 4.

⁴⁷¹ Freud, S. (2000), a.g.e., s. 7.

⁴⁷² Freud, S. (2000), a.g.e., s. 9.

⁴⁷³ Öncü, A. (2000). Elias ve Medeniyetin Öyküsü. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000(1), s. 8-17.

⁴⁷⁴ Ortaylı, İ. (2015). *Türklerin Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

'civis' kelimesinden yola çıkarak 'vatandaş, yurttaş' anlamına denk düşmektedir. Sıfat hâli olan 'civilis' vatandaşları ilgilendiren durumlar anlamındadır. Eski Çağ Roma hukukunda ise 'civilitas' vatandaşlığa işaret ederek hukuki ve idari bir anlam taşımaktadır. Latince'de bu durum 'civilizare' olarak ifade edilmekte ve herhangi bir ceza gerektiren sapma eylemini medenice çözüme şeklinde anılmaktadır. Kavramın modern serüveninde 'civilization' tam olarak 'uygarlık, medeniyet' şeklinde Avrupa dil ailesine eklenmiştir. Askeri terminolojiye göre bu kavramın günlük konuşmadaki kelime karşılığı 'sivil', 'sivil bölge' ya da 'siviller' biçiminde dile getirilmektedir. 'Civilitas' kavramı Rönesans sonrası bir anlam genişlemesine uğrayarak siyasi ve politik konumlanmalara yakıştırılmıştır.⁴⁷⁵

Elias, uygarlık kavramlaştırmasının kökenlerine dair ilk yorumunda bu kavramın ortaya çıkışının, Orta Çağ Dönemi kilise otoritesinin başlatmış olduğu Haçlı Seferleri'ne ve Latin Hristiyanlığı'nın feodal şövalyelerine dayandığını belirtmiştir. Elias'ın deyişiyle, "*Batı toplumu açısından 'civilite' (uygar) kavramı, şövalye toplumunun çöktüğü ve Katolik kilisesinin dağıldığı bir dönemde anlam kazanmıştır.*"⁴⁷⁶ Elias bu kavramın Avrupa yapılanmasında Fransızca ve İngilizce olmak üzere egemen toplumların dillerinde ilk olarak yer edindiğini ve tam olarak saray topluluğunun yaşantısını yansıttığını ileri sürmüştür. Kelimenin kavramsal özgünlüğü kazanması esasında Erasmus'un 1530 yılında yayımlanan '*De civilitate morum puerilium*' (Çocukta Geleneklerin Nazikleşmesi Üzerine) adlı yazısında olmuştur. Elias'ın tezine göre bu kavramın yaygın duruma gelmesi ve üzerine yorumlar yapılması Erasmus sayesinde olmuştur. Kavramın kelime fonesi Erasmus'un kullanımıyla '*Civilitas*' iken daha sonraki süreçte Fransızcada '*Civilité*', İngilizcede '*Civility*', İtalyancada '*Civiltà*', Almandada '*Zivilität*' biçimini almıştır.⁴⁷⁷ Elias'a göre bu yazının ünlü olması Avrupa toplumunun kendi karakterini bu yazının başlığındaki niteleme ile özdeş görme tutumudur.

Erasmus'un '*De civilitate morum puerilium*' adlı yazısı, dönemin sosyokültürel yapısından biraz ötede ve soyluluk ile aristokratik yaşantı arası bir deneyimi aktarmaktadır. Yazının içeriğinde veliaht bir oğlan çocuğuna saray usulü ve terbiyesi öğretilmektedir. Bu bakıma yazının anlam bütünlüğü uygar olmayan ve barbar olarak tarif edilebilecek bir kesime göndermeler yaparak hitap etmektedir. Erasmus bu yazısında insanın sosyal ortamlarda nasıl davranması gerektiği üzerine birtakım öğütler vermektedir. Örneğin, gözlerdeki bakışın kontrollü olması, burunda herhangi bir akıntı olmaması, yerlere tükürülmemesi gerektiği gibi konular yer almaktadır.⁴⁷⁸ Öyle ki Elias, Orta Çağ resim sanatının ve ressamların artık insanlara

⁴⁷⁵ Coşkun, İ. (2018). *Uygarlık Tarihi*. İstanbul: İstanbul üniversitesi AUZEF Yayınları.

⁴⁷⁶ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 133.

⁴⁷⁷ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 135.

⁴⁷⁸ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 138.

doğal gelmeyen birçok figürü ve hareketi resmettiği ve bunun yanında heykeltıraşlarında aynı doğrultuda birtakım doğal olmayan görünimleri kalıba döktüğü durumunu aktarmaktadır. Bir başka örnekte ise yine Erasmus'un yazısından yemek yeme adabına ilişkin olarak toplu yemek sofralarında masaya getirilen et yemeğinin öncelikle bir kişi tarafından bıçakla kesilerek konuklara ikram edilmesi ve fakat buna karşın konukların doğrudan et yemeğine başlamasını aç kurtların avladıkları hayvanı direkt parçalayıp yemelerine benzeterak vahşiliğe gönderme yaptığı dile getirilmektedir. Eğer ki konuklar masadaki et yemeğinin her tarafından yemeğe çalışırlarsa işte bu durum da görgüsüzlük oluşmaktadır.⁴⁷⁹

Söz konusu yazının başka bir pasajında Erasmus, yemek yenilen durumda kişilerin yemek arasında konuşmasını ve sohbet etmesini olumlu bulmaktadır. Bu şekilde davranmayan insanlar aç ya da susuz olduklarından dolayı değil, davranışlarını başka türlü nasıl kontrol edeceklerini bilemediklerinden dolayı konuşma gereği duymamaktadırlar. Bunun yanı sıra Elias'ın aktardığına göre Erasmus, cinsel organların toplum içinde açıkça sergilenmesini ve gösterilmesini de ayıp karşılamaktadır. Görüldüğü üzere bu yazı özelinde Elias, kendi kuramlaştırmasının temelinde olan tarihsel birikimleri okurlara sunmaktadır.⁴⁸⁰ Elias'a göre Erasmus'un anlatmış olduğu durumların ve tutumların çağdaş insan için bir utanma dürtüsü oluşturması uygarlık olgusunun öne çıktığını hatırlatmaktadır. Buradaki asıl problem Batı toplumlarının hangi ölçütler ile nasıl ve ne zaman bir uygarlık merkezine dönüştükleri ve bu evreye ne şekilde ulaştıklarıdır. Elias'ın vurgulamaya çalıştığı şey ise, davranış kalıpları arasında iyi ya da kötü yargıya varılması değil, toplumsal ve tarihsel süreçte insanların 'uygarlaşmış' ya da 'uygarlaşmamış' olduğunu işaret eden süreç gerçeğidir. Dolayısıyla bu oluşum bu sürece tabi şekilde devam etmektedir.⁴⁸¹ Uygarlık süreci, genel görünümü itibarıyla temel insan davranışları ve tutumları, devlet yapılanması, bilimsel buluşlar, makineler, icatlar gibi insani dışavurumların bir toplamıdır. Ele alınan problemin odak noktası, uygarlık sürecinin belirli evrelerinin düşünen bilinç tarafından nesnel ve doğru biçimde gözlemlenmesidir.⁴⁸²

Uygarlık Süreci'nin Elias açısından yazımlanışı ve topluma sunulması, arka planında birtakım mesajları da içermektedir. Elias, medeniyet olgusunun insan tavır ve düşüncelerinden hareketle sosyal bir bütünlüğe taşınması ve insanların ilk çağlardan modern çağa kadar ortaya koyduğu davranışların, özellikle Avrupa merkezli bir uygarlık değerlendirmesine tabi tutulduğu gerçeğini yansıttığını düşünmektedir. Bu düşüncesine kuvvetli bir argüman olarak şiddet ve güç kullanımını göstermektedir. Avrupa tarihinin önceden olagelen insan davranış ve

⁴⁷⁹ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 139.

⁴⁸⁰ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 140.

⁴⁸¹ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 142.

⁴⁸² Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 142.

tutumlarındaki özsel dışavurumları görmezden gelerek kendi toplum yapılarından başka her türlü toplum yapısını ve topluluğunu uygarlaşmamış ya da barbar şeklinde nitelemesi uygarlık sürecinin ele alınmasındaki önemli ölçütleri de göz önüne çıkarmaktadır.⁴⁸³ Şiddet ve güç unsurlarının insan davranışı olmaktan çıkıp devlet tekeline ve kontrolüne alınması, bunun ardından artan denetim mekanizmalarının insanlar üzerinde dışsal baskı uygulaması, oluşturulan yasakların insanın öz denetimine yerleşerek içsel kontrol başlatması Elias'ın uygarlık olarak tanımlanan olgunun toplumsal çözümlemesini ifade etmektedir.⁴⁸⁴

Elias'ın uygarlık kuramına dair birçok düşünür tarafından hem olumlu anlamda hem de olumsuz anlamda eleştiriler ve yorumlar gelmiştir. Bu eleştirilerin ve yorumların çoğunluğu Elias'ın uygarlık tezinin sadece Avrupa kıtasıyla sınırlı olması ve diğer dünya kıtalarının bu tez dolayımında hesaba katılmamasıdır. Elias, açıklamış olduğu kuramında kendi yaşamından izler de taşıyan içsel sorunların toplumsal düzeye çıkışının nasıl bir görünüme sahip olduğu ve insani güdülerin zamanla terbiye edilip evcilleştirilmesini konu edindiği durumu, uygarlık olgusunun Avrupa odaklı gelişme olarak kabul görmesini çözümlemiştir. Elias açık biçimde kendini uygarlık merkezi olarak tanıtan Avrupa'nın diğer toplumlar ve topluluklar hakkındaki olumsuz varsayımlarını ve onları barbar şeklinde nitelemesini bilimsel bir çaba ile yorumlamıştır. Buna bağlı olarak gelen eleştirilerin çoğu bu kısıtlılığın bilimsel bir yorumsama için tartışmaya açık olduğu yönünde olmuştur.

Elias'ın uygarlık kuramındaki şiddet ve güç olgusu, devlet tarafından kontrol edilmesi ve tekelleştirilmesi nedeniyle, toplumsal ilişki bağlarının bireylerce zayıflatılması ve üyeler arası yeni uyum davranışları için bir kısıtlılık getirmesi şeklinde görülmüştür. Uluslararasılık durumu Avrupa kıtasından ayrılarak yeryüzünün diğer bölgelerinde barbar ve uygarlaşmamış insanlar üzerinde sömürü ve yayılma politikalarının artmasına yol açmıştır. Avrupa dışındaki toplumlar ve topluluklar uygar olmadıkları gerekçesiyle kendini uygar gören devletlerin birtakım siyasi ve ekonomik yapılarına dâhil edilmişlerdir.⁴⁸⁵ Devlet kurumu, insanların şiddet uygulama ve güç deklare etme potansiyelini yasak hâle getirerek toplumu pasifize etmiştir. İlk çağlardan modern çağa kadar geçen zaman içinde insanlar şiddet kullanma yetisini doğaya karşı ya da bireysel savunma gereksinimi dolayısıyla kullanmışlardır. Bunun nedensel yorumlarında korku ve kaygı duyguları varsayılmıştır. Bu korku ve kaygı duyguları göçebe topluluklar için uygarlaşmayı geciktiren ve hatta yok sayan bir durum oluşturmuştur. Elias buradan hareketle uygarlığın ilk evrelerinde doğayı gözlemlemenin insanların yüksek duygusal katılımları ile

⁴⁸³ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 142.

⁴⁸⁴ Öncü, A. (2000)., a.g.m., s. 12.

⁴⁸⁵ Linklater, A. (2015)., a.g.m., s. 5.

olduğunu açıklamıştır. Uygarlık evrelerinin son kertesinde bu yüksek katılım yerini insan-doğa arasında açılan mesafeye bırakmıştır. Daha doğrusu insan kendi öz benliğine uygarlık sürecinde mesafe koymuştur. Elias, devlet yapısı oluşturma evrelerinin de uygarlık süreciyle benzerlik taşıdığını göstermeye çalışmıştır.⁴⁸⁶ Buna bağlı şekilde sosyal gelişim sürecine yerleşik bulunan bazı nosyonları sıralamıştır. *Birincisi*, bireylerin içsel duygulanımı denetim ölçütü, süper egonun gelişimini etkiler ve yönlendirir. *İkincisi*, bilginin gelişmesine paralel biçimde doğa üzerinde kontrol derecesi artar. *Üçüncüsü*, egemen otorite dolayımında bireyler ve gruplar üzerindeki güç ve vergi tekelleşmesi süreci gelişir. *Dördüncüsü*, devletler arasındaki güç dengeleri değişir. *Beşincisi*, dil ya da daha kapsamlı bir sembolik anlaşma aracının gelişimidir.⁴⁸⁷ Buna ek olarak bireylerden bağımsız karşılıklı bağlar üzerindeki kontrol kapsamının, bireyler arası karşılıklı bağlardan daha güçlü olması ve hızlı gelişim göstermesi modern toplum yapılanmalarının özgün özelliğidir.⁴⁸⁸ Elias’a göre, “*eskiden, etkin güç üyeleri kişi olarak bilinen birkaç nispeten küçük üst gruba ayrılmıştı. Şimdi, artan uzmanlaşma ve tüm sosyal faaliyetlerin karşılıklı bağımlılığının artmasıyla güç daha geniş bir alana dağıldıkça, hiçbir toplumsal katman, başkaları tarafından uygulanan gücün yalnızca pasif bir nesnesi olarak kalmadı ve karar vermede herhangi bir paydan yoksun kaldı. Bu, denebilir ki, toplum bilimlerine yol açan toplumun dönüşümünün temel yönüydü. Bir toplumdaki denetimlerin çokluğu ve karşılıklılığı, olayların gerçek seyrini kişisel terimlerle açıklamayı daha da zorlaştırdı.*”⁴⁸⁹

Elias’ın *Uygarlık Süreci* eseri, her ne kadar insani davranış kalıplarının değişimine odaklansa da şu tespiti yapmadan geçmemiştir. “*Elias, sistemin nihai krizinin, 18. yüzyıl boyunca, burjuva finansörlerin ve diğerlerinin kuralların ötesine geçtiği, soyluların üyelerinin katılmalarının yasak olduğu 18. yüzyıl boyunca bu uzamsal deyim baltalanmasıyla önceden haber verildiğini ve daha da ilerlediğini öne sürüyor. Saray ve onun soyluları, saraydaki prestij ile iktidara erişim arasındaki daha önceki korelasyona her zamankinden daha az tekabül eden bir görgü kurallarına bağlı kalmaya devam ettikçe, çoğu ticari uğraş, devletlerini korumaya çalışırken kendilerini mahvetti.*”⁴⁹⁰ Elias saray üyelerinin davranışlarını ve tutumlarını rasyonel olarak tanımlamıştır. Saraydaki görgü kuralları bütünlüğü, otoritenin gücünü koruyabilmesi ve

⁴⁸⁶ Kürşat Coşkun, H. E. (2017). On The Development Of Time, Calender and Direction Concepts In The Early Eurasian Nomads. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4(8), ss. 1-14.

⁴⁸⁷ Kürşat Coşkun, H. E. (2017)., a.g.m., s. 1.

⁴⁸⁸ Quilley S. & Loyal S. (2005). Eliasian Sociology As A ‘Central Theory’ For The Human Sciences. *Current Sociology*, September 2005, 53(5): ss. 809–830.

⁴⁸⁹ Elias, N. (1984). On The Sociogenesis of Sociology. *Sociologisch Tijdschrift*, 11(1), s. 14-52.

⁴⁹⁰ Kettler, D. & Loader, C. & Meja, V. (2008). *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber*. Hampshire, UK: Ashgate Publishing.

toplum üzerinde egemenliğini devam ettirebilmesi için işlevsel görünmüştür.⁴⁹¹ Bunun yanı sıra saray otoritesinin devamlılığı ve *salon* yapısının çekiciliğinin devamlılığı için saray üyelerinin görkemli eşyalar kullanması, prestij ve ün kazancının artması ve ek olarak yüksek tüketim yapması da diğer topluluklardan ayırt edici özelliklere işaret etmiştir. Bazı düşünürlere göre Elias, erişkin toplumu, saray topluluğunun uygarlık ve kültürel karakteriyle karşılaştırarak, var olan toplumların ve kültürlerin bir arada yaşayabilme potansiyelini olağanca iyi göstermek istemiştir.⁴⁹²

Elias, *Uygarlık Süreci* ile Avrupa ve dolayımındaki toplumların ilkel insanlara ve topluluklara kıyasla ilerlemeyi ve uygarlığı resmettiği vurgusunu yıkmaya çalışmıştır. Bunun yanında insanın bir bütün olarak anlaşılabilirliği yöntemini de zamanda geriye doğru gidilerek ilkel durumlardan başlanması ve insan aklının bu gelişim sürecinde ortaya çıktığı doğrulaması yapılarak açıklamıştır.⁴⁹³ İnsanın temel duygulanımlarındaki değişimler ve davranış kalıplarının dönüşümü yine bu eser ekseninde Elias ile anılır hâle gelmiştir. Uygarlaşma kavramı, medeniyet kavramı ile özdeş ele alınarak, devletleşme olgusuyla birlikte dışsal kısıtlamaların içsel kısıtlamalara evrilmesi anlatılmıştır.⁴⁹⁴ Yukarıda bahsedildiği üzere eserin yalnızca saray kültürü ve topluluğu kapsamında değerlendirmeler içerdiğine yönelik eleştirilerin çoğu, Elias'ın bir sosyolog olarak burjuvaziyi görmezden geldiği ve salt biçimde aristokrasiye yöneldiği algısını yaratmıştır. Bu durum düşünür Josef Bogner tarafından söz konusu uygarlık tezinin baş aşağı olarak yatırılması şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹⁵ Bahattin Akşit, Elias'ın uygarlaşma kuramlaştırmasını sosyo-oluşum ve psiko-oluşum olarak iki yönde açıldığını dile getirmiştir. Bunun getirisi olarak, insana dair ilk belirlenimlerin ortaya çıktığı dönemlerden modern çağa kadar geçen süreçte insan aklının gelişim seyrini tarif ettiğini ifade etmiştir. Akşit'e göre Elias içinde yaşadığı dönemi anlamaya ve aktarmaya çalışmıştır. Buna bağlı olarak *Uygarlık Süreci*'ni kaleme almıştır. Akşit bir söyleşisinde, “kendinden menkul bir akılla düşünen bireyler, bir uygarlaşma sürecinde inşa edilen görelî özerk kişilik, esasında toplum tarafından inşa edilmiş bir kurgudur. Filozof (düşünür) kendinden menkul bir akılla başaramaz bu durumu. Elias, bunu ispat etmek için pedagojik kitaplara bakarak çocuğun terbiyesi ve gelişimi üzerine notlar çıkarmıştır. Görüyor ki, insanlığın ilk çağları insanların son derece ilkel olarak yaşadığı ve modern hayata geçişte bir sürecin oluştuğunu vurgular.” yorumunu yapmıştır. Buna ek olarak Elias, *Uygarlık Süreci*'nde insanın kendini kontrol

⁴⁹¹ Kettler, D. & Loader, C. & Meja, V. (2008), a.g.e., s. 84.

⁴⁹² Korte, H. (2013). *Über Norbert Elias*. Deutschland: Springer VS Publishing.

⁴⁹³ Korte, H. (2013), a.g.e., s. 148.

⁴⁹⁴ Korte, H. (2013), a.g.e., s. 197.

⁴⁹⁵ Korte, H. (2013), a.g.e., s. 205.

edebilme yetisini nasıl geliştirdiğini açıklamıştır. Burada kullandığı ‘içgüdüler ekonomisi’ kavramı insanın bilinç düzeyinin dizginlenmesi sürecini yansıtmıştır.⁴⁹⁶

Elias, uygarlık sürecinin insanlara zorunlu kıldığı bir dizi davranış kalıplarının iyi ya da kötü olarak nasıl değerlendirildiği konusunda saray topluluğunun tutum ve davranış kalıplarından hareketle konuştukları dil yapısına da dikkat çekmiştir. Elias’a göre dil, toplumsal ya da ruhsal yaşamın cisimleşmiş biçimidir.⁴⁹⁷ Örneğin yemek yerken sergilenen davranışların nasıl iyi olduğuna dair yapılan gerekçe ile konuşma sırasında söylenen cümlelerin nasıl iyi olduğuna dair yapılan gerekçe aynıdır. Bu düzeyde bir gelişmenin gerekçesi de “*böyle yapma, çünkü bu davranış ‘courtois’ (saraylılık), yani saraya uygun değildir, bir soylu böyle konuşmaz ya da davranmaz*” şeklinde son derece ayırt edicidir.⁴⁹⁸ Uygarlaşma sürecinde bu gerekçe, topluma geçişkenliği ölçüsünde kabul edilmiş ve toplumsal ahlâk normlarının yenilenmesi ve saray usulüne göre düzenlenmesi ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda yukarıda bahsedildiği üzere bazı davranışlar ve tutumlar toplumsal olarak irite edilmiş ve ilk başta yalnızca sarayda bulunan uygarlık düşüncesi toplumda da yaygınlaşarak düşünce biçimlerine etki etmiştir. Öz denetim ve içsel terbiye usulleri kendi kendine işlemeye başlamıştır.⁴⁹⁹

Bir başka açıdan ise yine insanın özüne dönük temel güdülenmelerin yansıttığı saldırganlık ve hayvani eylemler, modern çağda uygarlık ölçütlerine göre soygun, kavg, taciz, cinayet ve kargaşa olmak üzere devlet düzeyinde toplumsal sapma ve suç biçiminde görülmüştür. Bu eylemler, uygarlaşmamış insan tanımına alınmıştır. İnsanların bu eylemlerden haz duyması en ilkel hâli yansıtırken toplumsallaşma olgusuyla birlikte bu hazlar yerini barbarlığa, vandallığa ve vahşiliğe bırakmıştır.⁵⁰⁰ Elias burada Ortaçağ savaşçılarından ve şövalyelerinden bahsetmiştir. Yaptıkları şeylerin aslından onların yaşamında vazgeçilmez bir yaşam güdüsü olduğu ve bunu yaşamları boyunca kişisel onur saydıkları gerçeğini anlatmıştır. Uygarlığın oluşumuyla birlikte bu savaşçıların ve şövalyelerin içsel durumları, toplumsal yaşamın zorunlulukları altında rasyonelleşmiştir. Bunun yanı sıra kentleşme ile birlikte saldırganlık güdüsü, toplumsal yaşantının içinde bireysel savunma gereksinimin artmasından dolayı paralel yönde artmıştır.⁵⁰¹ Elias burada burjuvazinin yükselişini hatırlatır. Toplumdaki çatışmalar, aileler arası kavgalar, soygunlar, talanlar, yağmalamalar ve devlet düzeyinde savaşlar yalnızca para sayesinde bir yükseliş değil insanlar arasındaki bu karşılıklı ilişkilerin

⁴⁹⁶ Akşit, B. (2020). “Norbert Elias”. Erişim Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/channel/UCjxHqY5KG4QKy4MzYIVkWaA/featured>

⁴⁹⁷ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 210.

⁴⁹⁸ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 211.

⁴⁹⁹ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 308.

⁵⁰⁰ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 311.

⁵⁰¹ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 315.

sonuçlarından da kaynaklanır. Uygar kentlerde bu durumlar hukuk yoluyla çözülmeye çalışılrsa da rekabet gerçeği var olan durumu devam ettirir. Bunun yanında din olgusu, cezalandırma ve ödüllendirme mekanizmaları çerçevesinde işlevsiz kalmıştır ve tek başına uygarlaştırıcı ya da terbiye edici olmamıştır. Elias'a göre din, her devirde ona inanan toplum ölçüsünde uygar olmuştur. Uygarlığın gelişmesi beraberinde insanlar arası saygınlık erdemini de getirmiştir. Böylece merkezi erklerin güçlenmesi ve insanlara baskısı artmıştır.⁵⁰²

Gelenen noktada uygarlaşmış birey ve toplum, günlük yaşantının düzenlenmesine, içsel güdülenmelerin dizginlenmesine ve davranışların dönüştürülmesine aracılık etmiştir. Toplumsal olarak saldırganlık ve ilkel tutumlar uygarlık sürecinde kendini spor karşılaşmaları –özellikle dövüş sporları, takım sporları- ve karşılıklı süregelen oyunlara bırakmıştır. Uygar toplum bu sporları bireysel güdülenmelerin dışavurumu şeklinde değerlendirmiş ve ilkel tutumların modern çağda hazza dönüştürülebileceği alanlar açmıştır.⁵⁰³ Devlet oluşumunda karşılaşılman manzaralar, yukarıda bahsedilen rekabet çekişmelerinin ve hem grup hem de topluluk çatışmalarının sonucunda galip gelen birey, grup ya da topluluğun öne çıkmasıyla oluşmuştur. Elias'ın eserde anlatmış olduğu Frank topluluğunun devlet oluşum sürecindeki yaşadığı kavgalar ve çatışmalar bu duruma örnek olmuştur. Galip gelen taraf toplum için merkezi bir entegrasyon yapısı oluşturarak diğer beyliklerin ya da feodal toplulukların idaresini tekeline almaya çalışmıştır. Şiddet kullanımının ve ekonomik üretim-tüketim mekanizmalarının işleyiş tekelleri birbirine bağlıdır. Devlet bu bağlılığını gücün kontrolü için ele düzenlemiştir. Bilinmelidir ki, bu iki tekel yapı, toplumsal düzeni değişmeye zorlayan gerilimler üretirler. Ayrıca bu iki yapı insanların karşılıklı oluşturdıkları figürasyonların kilidini oluşturur.⁵⁰⁴

Kimi sosyal bilimcilere göre *Uygarlık Süreci* Ortaçağ dönemi Avrupa toplumlarının feodal yapılanmalarındaki rekabet, tekelleşme ve birikim durumlarının iyi bir analizini yaparak ışık tutmuştur. Bunu yaparken Elias, rekabet, birikim ve tekelleşme kavramlarını Marksist gelenekten uzak yorumlamıştır. Bunun yanı sıra *Uygarlık Süreci* öne çıkan geleneklerin Avrupa tarihinin dinamikleri üzerindeki etkisini irdelemeyi göz ardı etmiştir. Elias'ın uygarlık süreci kuramlaştırması güç olgusuyla otoriterlik ve iktidar ilişkilerini açığa çıkarması yönünden güç ve iktidar incelemesi yapan diğer düşünürler arasında Michel Foucault'a yakın görülmüştür.⁵⁰⁵ Elias'a gelen eleştirilerden bir tanesinde Giddens, dört tip eleştiride bulunmuştur. Birincisi, ilkel insanlar yalnızca materyal ve teknolojik araç-gereçler bakımından ilkeldir. İkincisi, bir

⁵⁰² Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 320.

⁵⁰³ Elias, N. (2004)., a.g.e., s. 321.

⁵⁰⁴ Elias, N. (2004). *Uygarlık Süreci, Cilt 2.* (Çev. Erol Özbek). İstanbul: İletişim Yayınları.

⁵⁰⁵ Arnason, J. (1987). Figurational Sociology as a Counter-Paradigm. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 429-456.

topluluğun ya da ilkel grubun yaşantısı ile konuştuğu dil arasından doğru orantılı bir ilişki yoktur. Üçüncüsü, uygarlıklara göre ilkel topluluklar ve gruplar daha karmaşık aile bağlarına sahiptir. Dördüncüsü, bazı ilkel toplulukların ve grupların kendine özgü ahlâki yasaları vardır ve bu durum kabile kültürlerinin evrensel olarak duygusal ifadenin kendiliğindenliği ile ilişkili olduğu tezini çürütür. Görüldüğü üzere tarih boyunca ortaya çıkan topluluklar ve insan grupları için farklı ölçülerde düşünceler ortaya atılmıştır.⁵⁰⁶ Elias bunların dışında esasında, tüm toplumlarda geçerli olabilecek süreçlerin yapısı ve yönüne ilişkin bir teorik model çizgisi çizmiştir: ekonomik işlev, şiddetin kontrolü, bilginin gelişimi ve kendini sınırlamanın gelişimi. Elias'ın söylemine göre, toplumdaki gücün dağılımında bilginin gelişiminin ve özellikle sihirsel-mitsel bilginin yaygınlaşmasının rolü de oldukça belirgin olmuştur.⁵⁰⁷

Elias'ın uygarlık kuramlaştırması çağdaşı Talcott Parsons'ın sistem kuramlaştırmasını Avrupa dolayımında *Uygarlık Süreci*'yle farklı bir noktaya taşımıştır. Elias'a göre bu durum, “*uygarlaştırma Sürecinde, kapsamlı empirik belgelerin yardımıyla bir süreç olarak gösterilen şey, tamamen gereksiz yere Parsons tarafından statik kavramsallaştırma biçimleri yoluyla statik durumlara indirgendi*” şeklinde yorumlanmıştır. İki sosyolog arasında yapılan karşılaştırmada; Parsons'ın teorik yöntemle çalışma yapmış olması, Elias'ın empirik ve teorik çalışmayı sentezlemiş olması görülmüştür. Dahası, Parsons teorilerinde toplumsal gerçekliği parçalayıcı ve öğelerine ayırıcı terminoloji kullanırken, Elias sosyal yaşamın sürecini ve içerdiği bağlantıları açığa çıkarmayı amaçlayan bir terminoloji tercih etmiştir. Parson'ın teorileri, yasalara dayalı düzene dikkat çekerken, Elias toplumsal gücün ve çatışmaların yaratacağı dinamiklere dikkat çekmiştir.⁵⁰⁸ *Uygarlık Süreci*'yle ilgili, yapılan yorumların ve eleştirilerin ışığında anlaşılmaktadır ki Elias, sosyolojik literatüre hem kapsamlı hem ayrıntılı hem de bir o kadar soyutlayıcı bir eser bırakmıştır. *Uygarlık Süreci*'ne dair son olarak Elias şu tespiti yapmıştır: “*Sosyo-oluşumsal özdenetim sonucunda, hoşlandığı, sevdiği ya da nefret ettiği bir şeye farkında olmadan elini uzatmasının yasaklanmış oluşu, uygar insanın en önemli özelliklerindendir.*”⁵⁰⁹

4.3. Norbert Elias: Figürasyon ve Süreç

⁵⁰⁶ Dunning, E. (1987). Comments on Elias's 'Scenes from the Life of a Knight'. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 366-371.

⁵⁰⁷ Featherstone, M. (1987). Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Prefatory Remarks. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 197-211.

⁵⁰⁸ Goudsblom, J. (1987). The Sociology of Norbert Elias: Its Resonance and Significance. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 323-337.

⁵⁰⁹ Elias, N. (2004), a.g.e., s. 322.

Norbert Elias'ın sosyolojik yaklaşımlarının ve uygarlık kuramlaştırmasının yapı taşları arasında en önemlisi 'figürasyon' ve 'süreç' kavramlaştırmasıdır. Elias bu kavramlaştırma ile insan topluluklarının ve insan gruplarının toplum oluşturmada nasıl bir bağlılığa ve gelişime sahip olduğunu resmetmeye çalışmıştır. Figürasyon kavramı, Elias'ın *Uygarlık Süreci* eserinde kaleme aldığı bir kavram değildir. Bu kavramı '*Sosyoloji Nedir?*' eserinde irdelemiştir. Kavram her ne kadar 'figür, figüran, figüratif' terimlerinden türetilse de Elias sosyolojisi bağlamında farklı kullanılmıştır. Figür terimi bilindiği üzere tiyatro ve orta oyunlarda canlı oyuncuların ve kişilerin dışında kalan, sahnede olan ve oyun içinde bir anlama karşılık gelen cansız varlıklar iken; figüran terimi sahne sanatları çerçevesinde tiyatro ve orta oyunlarda başrol ve aktif oyuncular dışında kalan ve oyun içinde bir anlama karşılık gelen canlı varlıklara karşılık gelir. Figüratif terimi ise, doğada var olan nesneleri betimleyen sanat eserlerini tanımlamak için kullanılan bir sanat terimidir. Buradan hareketle Elias'ın figürasyon kavramı, sanatsal bir anlamdan ötede toplumsal ve insani karşılıklı ilişkiler ağına ithaf etmiştir. Figürasyon, insanların toplu bir arada oluşlarını sosyolojik açıdan betimleyen bir kavramdır. İnsanların birbirlerine karşı bağlılık ve bağımlılık ağını formüle etmeye yarayan araç niteliğindedir. Elias, insanların hiçbir şekilde tek birey olarak diğer insanlardan arıtılmış şekilde gözlemlenmeyeceğini düşünür. Elias'a göre, insanlar, diğer insanlara bağlı olmaksızın ve bağlayıcılıklar ve yükümlülükler olmaksızın var olamazlar.⁵¹⁰

İnsanların bir arada oluşturdukları toplumsal yapıların türevleri ve işlevleri Elias'ın kuramlaştırmasında insanlara üstü kapalı biçimde zorlamalar, kısıtlamalar ve birtakım dayatmalarda bulunur. Elias bu tespiti, *Uygarlık Süreci* eserinin ortaya çıkış nüveleri olarak değerlendirmiştir. Hatırlanacağı üzere insanların sonradan birliktelikleriyle oluşan görgü kuralları toplum içinde ve sosyal ilişkilerde insanlara birtakım yönlendirmelerde bulunmaktadır. Buna bağlı olarak bu ortaya çıkan oluşumların sahip olduğu metafiziksel nitelik, toplumsal yapıların düşünce kapsamında 'şey'leştirilmesi ve insandan arındırılmasıdır.⁵¹¹ Bu olgunun yorumlanmasında Elias insanların günlük iletişimde kullandığı kişi zamirlerini gösterir. Örneğin, bir kişinin dile getirdiği ifadelerin kendisine ait olduğunu belirtmek için 'ben' zamirini kullanması bilimsel anlamda sanki her şeyden yalıtık ve arınmış duran tek bir figüre aitmiş gibi görünen bir isme (substantive) dönüştüğünü gösterir.⁵¹² Elias'a göre kişi zamirleri

⁵¹⁰ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 13.

⁵¹¹ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 16.

⁵¹² Buradaki 'substantive' terimi, isimleri 'süstantif isimlerden ve sıfat isimlerden oluşan bir sınıf kabul eder. Sübstantif isimler, değişmez özellikteki isimleri, objeleri, insanları, hayvanları, doğadaki varlıkları ve öte yandan zihindeki yaratımları belirler. Sıfat isimler de, objelerin dışsal biçimlerini maddelerin rastgele niteliklerini belirler. Ayrıca bkz. Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 181.

toplumda gözlemlenen temel koordinatlar dizisidir. Bu dizi de yine insana dair evrensellerden birini oluşturur. Ayrıca bu durum insan ilişkilerinin toplumsal entegrasyon düzlemindeki biricikliğini ve özgünlüğünü kantlar.⁵¹³

Görülen şu ki, kişi zamirleri her insanın diğer insanlarla ilişki içinde olduğunun ve her bireyin toplumsallaşmasının görüntüsüdür. İnsanın kendine dair varoluş bilinci, diğer insanların varoluş bilinciyle özdeş durumdadır. Buradan hareketle Elias, kişi zamirlerinin insanın '*homo clausus*' (kapalı insan) durumundan '*homo aperti*' (açık insan) duruma geçişine olanak verdiğini ifade etmiştir.⁵¹⁴ Buna benzer şekilde oluşan ya da oluşturulan kurumların işlevi, onları oluşturanlar için salt bir sistem ya da devlet oluşumu değildir. Bu kurumların 'ben' işlevi olduğu kadar 'öteki ben' işlevi de vardır. Elias bu açılımı, '*Ich-Funktion*' (ben işlevi) ve '*Es-Funktion*' (o işlevi) olarak yapmıştır.⁵¹⁵ Zamir olgusu bu bağlamda insanların tekil formda düşünülmemeyeceği ve bunun aksine her koşulda figürasyonlar içerisinde ele alınabilecekleri gerçeğini yansıtmaktadır. İnsanın kendine ilişkin 'ben' ifadesi, diğerlerine ilişkin 'sen', 'o' ya da 'siz' gibi ifadeleri ve her insanın kendine özgü ifadeleri toplumsal karşılıklı bağıllık hâllerinin ve tüm insani figürasyon yapılarının temel görünümleridir.⁵¹⁶

Figürasyon kavramı işlevsel olarak, insan imgesinin düşünsel anlamda ikiye ayrılmasına ve ayrılan parçaların zıtlştırılmasına neden olan toplum temelli bir zorlamayı ve yine birey-toplum ikiliği karşısında bu olguları birbirinden ayırmlştırarak oluşturulan sadeliği aşmaya olanak tanımıştır. Elias bu kavramı, birey ve toplum iki ayrı kavram ve birbirinden habersiz iki oluşum gibi sunularak ortaya çıkan dayatmaya karşı tasarladığını öne sürmüştür. Kavramın daha doğru anlaşılması için Elias bir oyun örneği vermiştir. Dört insanın bir masa etrafında oynadığı kart oyunu bir figürasyon oluşumu örneğidir. Burada figürasyon, oyuncuların birbirleriyle kurdukları iletişim ağını, düşünsel becerilerini, yapageldikleri davranış ve tutumları ve her türden eylemsel örüntüyü kapsamaktadır. Dolayısıyla figürasyon bir gerilim örüntüsü oluşturmuştur.⁵¹⁷ Figürasyon sürecinin odak noktasında yükselip alçalan bir gerilim dengesi (*fluktierend*) yer almaktadır. Figürasyon kavramı, görece küçük oluşumlara ve aynı zamanda karşılıklı bağımlılık içinde bulunan topluluklara ya da toplumlara özgü biçimde de düşünülebilmektedir. Kimi sosyologlara göre Elias figürasyonları doğrudan süreç olarak tanıtmıştır: Doğrudan insanları birbirlerine bağlayan sosyal süreçler. Güç dengesi, figürasyonun

⁵¹³ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 182.

⁵¹⁴ Burada geçen '*homo clausus*' terimi kapalı insan, yalıtık birey anlamındadır. '*Homo aperti*' ise açık insan, sosyal birey anlamını taşır. Ayrıca bkz. Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 185.

⁵¹⁵ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 187.

⁵¹⁶ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 189.

⁵¹⁷ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 193.

odağındadır ve sürekli devinim ve akış hâlinindedir. Elias'ın figürasyon kavramı, bireylerin diğer bireylere karşı açık ve bağlı olduğu ilkesine dayanmıştır.⁵¹⁸

Figürasyonlar, değişkenlik gösteren insan davranış kalıpları ve bireysel psikik oluşumlar ile paralel biçimde gelişim sağlar. Bu bağlamda sosyoloji, insanların kendilerini, oluşturulan figürasyonlar çerçevesinde yönlendirilmeye açık girişimleri açısından görülmelidir. Elias'ın ifadesiyle, *“bir dizi aşamada, parça birimlerinin birlikte daha yüksek bir düzenin bileşik birimlerini oluşturduğu ve böylece artan sayıda farklılaşma ve bütünleşme düzlemleri yoluyla giderek daha karmaşık oluşumlara yol açtığı hiyerarşik bir düzen”* figürasyon modelidir. Ayrıca, bireysel tutumların, karşılıklı bağımlılıklardan ortaya çıkan bir etkileşim sonucu olduğu ve bu sonucun bireysel ilişkilerin değil ancak bir sosyal konfigürasyonun getirisiidir.⁵¹⁹ Bireylerin güdülenmelerini, duysal, ekonomik, toplumsal ve uzamsal bağımlılıklar şeklinde birbirine bağlayan ve bireysel davranışları tayin eden şey figürasyonlardır. Elias, bilimsel olarak insanın bireysel ve toplumsal varlığını psikoloji ve sosyoloji alanlarının ortak ve kesin sınırlar olmadan inceleyebileceği bir durum niteliğinde görmüştür. Daha önce de ifade edildiği üzere Elias'ın bu düşüncesi birey ve toplum ayrımının önüne geçmeyi amaçlamıştır.⁵²⁰

Elias'ın figürasyon kavramsallaştırması içinde bulunduğu sosyoloji alanında kendi özgün çizgisini göstermeye yarar sağlamıştır. Bu bakıma Elias birçok sosyal bilimci tarafından klasik ya da çağdaş sosyoloji geleneğinde özgün sosyolog olarak anılır. Figürasyon kavramı, kendi içsel dinamiklerini barındıran ve keşfedilmeyi bekleyen bir kavramdır. Elias bu kavramın nasıl anlamlandırılması gerektiği konusunda *“...ilişkileri daima karşılıklı olan insanların ... bu karşılıklılık nedeniyle çok farklı şekillerde birbirlerine bağlanmış olduklarını ve buna uygun şekilde çok az istikrarsız güç dengelerine sahip farklı tarzlarda ‘karşılıklı bağımlılık örgüleri’ (Interdependenzgeflechte), başka deyişle figürasyonlar (aile, okul, mahkeme, devlet) oluşturdukları ... görülebilir.”* saptamasını yapmıştır.⁵²¹ Elias kavramı kapsam açısından, sosyal sistem ve sosyal yapı gibi sosyoloji alanında sıkça kullanılan tabirlerden oldukça dinamik ve devingen bulmuştur. Nitekim bu tabirler Elias'a göre oldukça durağan ve bireyi şey'leştiren özellikte durmaktadır. Figürasyon kavramı tüm bunlara karşın bireyi kendi içsel özgünlüğü boyutunda ele alarak toplumsal yönünü kaybetmekten alıkoymuştur. Söz konusu bu

⁵¹⁸ Ritzer, G. & Stepnisky, J. (2013). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*. (Çev. Irmak Ertuna Howison). Ankara: De Ki Basım Yayım.

⁵¹⁹ Quilley S. & Loyal S. (2005)., a.g.m., s. 816.

⁵²⁰ Özgören Kınılı, İ. (2020). Norbert Elias ve Figürasyonel Sosyoloji'ye Giriş, *Turkish Studies - Social*, 15(3), s. 1377-1394.

⁵²¹ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 15.

tabirler dolayımında birey soyut ve durağan gözüксе de, bir aradalık ve toplumsallaşma durumu sayesinde bireyler figürasyonları doğrudan oluşturan konumdadırlar.⁵²²

Elias'ın ele çözümlemiş olduğu ve teori ile pratiği birleştiren bir diğer konu süreç sosyolojisidir. Kendi çalışmalarını figürasyon kavramı etrafında yapsa da isim olarak 'süreç sosyolojisi' şeklinde anılmasını istemiştir. Bu durum daha sonraları alanın düşünürleri aracılığıyla süreç sosyolojisinden ötede '*figurati*' teriminin kullanılmasına fikir vermiştir.⁵²³ Elias başyapıtı olan *Uygarlık Süreci*'nde esasen bu konuya giriş yapmış ve süreç sosyolojisinin temel yapıtaşları olan 'ilerleme' ve 'süreç' (*Process*) kavramlarını özdeş biçimde kullanmıştır. Genel görünümde insanların oluşturdukları toplum yapısı bir süreçtir. Dolayısıyla insan bir süreçtir. Toplum; toplumsallaşma ve yapısal işlevsellikle birlikte bu sürece tabidir. Figürler ve figürasyonlar bu süreç içerisinde bireysel karşılıklı bağımlılıklar ile oluşur.⁵²⁴

Elias, süreç olgusuna dikkat çekmek için sosyoloji alanının bazı isimleri tarafından sıkça kullanılan sosyal sistem gibi tabirlerin toplumsal dönüşümü görmezden gelmeye yol açtığını söylemiştir. Bunun yerine süreç kavramı, ilerlemeyi ve toplumsal gelişmenin açık ilkelerini kendinde bulundurarak daha kapsamlı bir anlama karşılık gelmeye eğilimlidir. Elias, var olan süreçleri duruma indirgeme alışkanlığına eleştiri getirmiştir. Asıl olarak toplumun değişmez, durağan ve statik yapısı olduğu varsayımına karşı çıkmıştır. Elias açısından bu durum indirgeme alışkanlığının sosyolojiye yönelik bir yoksunluk hâli olduğu yönündedir. Bu bakıma süreç sosyolojisi, hem bireyi hem de toplumu kendi özgün devinimleri dolayımında serimler ve açığa çıkarır.⁵²⁵ Elias'a göre sosyolojinin inceleme konuları daha iyi anlaşılıp açıklanmak ve iyi bir sonuca ulaşmak için ele alınıyorsa, olgusal hareketlilikten ve süreç karakterlerinden soyutlanmaması gerekir. Bunun yanı sıra insanın devamlı devinim hâlinde olduğunu saptamak, gerçeğe daha uygundur; zira insan sürecin kendisini de oluşturmaktadır. Durağan insan imgesi mitolojiktir. İnsanlar tekil biçimde birer süreç olarak kabul edildiğinde insanın gelişim seyrine göre diğer insanlara daha az bağımlı duruma geldiği söylenebilmektedir. Diğer insanlar yok iken, yalıtık bir insan düşünülemez. Buradan hareketle Elias sosyolojinin araştırmak ve incelemek için gereksinim duyduğu insan imgesinin durağan ve yalıtık bir '*homo sociologicus*' (toplumsal insan) olmaması gerektiğini söylemiştir.⁵²⁶

Figürasyon kavramsallaştırmasına tekrar dönülecek olunursa, Elias bireylerin tâbi olduğu sosyal normların yine bireyler tarafından oluşturulan figürasyon ve onları birbirine

⁵²² Özgören Kınılı, İ. (2020)., a.g.m., s. 1382.

⁵²³ Özgören Kınılı, İ. (2020)., a.g.m., s. 1383.

⁵²⁴ Özgören Kınılı, İ. (2020)., a.g.m., s. 1384.

⁵²⁵ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 168.

⁵²⁶ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 178.

bağlayan karşılıklı bağımlılıklar bağlamında açıklanabileceğini düşünür. Bunun yanı sıra bireysel sınıf konumlarının değişkenliği de oluşturulan bu figürasyonun içsel dinamiğidir.⁵²⁷ Elias bu durumu ‘*Saray Toplumu*’ (The Court Society) eserinde şu şekilde ifade etmiştir: “*Nasıl ki sosyal yükseliş böyle bir figürasyonda kraliyet konumundan kontrol edilebiliyorsa, aynı şekilde sosyal düşüş de belirli sınırlar içinde olabilir. Kral, kişisel lütfuyla soylu bir ailenin yoksullaşmasını hafifletebilir veya önleyebilir. Bir mahkeme, askeri veya diplomatik görev vererek ailenin yardımına gelebilir. Elindeki canlılardan birini onlara verebilir.*”⁵²⁸ Gücün bireylere aktarıldığı saray figürasyonu, kraliyet soyu ile halk arasında geçişken bir yapı rolü oynamıştır. Esasında bu oluşturulan figürasyonun rolü var olan otoritenin dağıtımını içermiştir.⁵²⁹

Elias’a göre bir toplumun ve barındırdığı sınıfların yapısal işlevselliği değiştikçe içerisinde bulunan bireylerin ruhsal konfigürasyonları da aynı şekilde değişiklik gösterir. Ayrıca toplumun her üyesi, var olan konfigürasyonların ve tutumların bütünlüğü boyunca bireysel ve toplumsal özgünlüğe sahiptir. Bireysel tutumların ve davranışların konfigürasyonu da yine bireysel ilişkilerin yapısına bağlıdır.⁵³⁰ Elias, gündelik yaşamdaki deneyimlenen fenomenlerin ve olguların uygarlığın ilk sürecinde var olan bireysel konfigürasyonlar ile zor anlaşıldığını düşünmüştür. Figürasyonların plansız ve amaçsız varoluşları ile onları oluşturan bireylerin eylemlerinin anlamlarını kestirmek zorluğu netleştiren durum olmuştur. Bu doğrultuda toplumsal ya da ekonomik normlar olarak düşünülen düzenliliklerin, bireylerin düzenliliklerinden ötede oluşturdukları konfigürasyonlarının düzenlilikleri olduğunu kavramak bir dereceye kadar zorluk çıkarmıştır.⁵³¹

Figürasyon kavramının ve kuramlaştırmasının yapıcı özelliği ve işlevleri açısından Eric Dunning birtakım saptamalarda bulunmuştur. Bunlardan birincisi, figürasyonel sosyolojinin sosyal bilimler arasındaki bağlantıları araştırmakla ilgilenen bir çözümleme olduğu yönündedir. İkincisi, klasik ve çağdaş sosyolojinin öncel varsayımlarının sentezini yapmaya çalışması yönündedir.⁵³² Kendi eserinde Dunning figürasyonel sosyolojinin özgün eksenini aktarmıştır:

- 1) İnsanların bir araya gelerek oluşturdukları grup, topluluk ve toplum yapısının bir süreç olduğuna yönelik varsayım bulunur
- 2) Söz konusu bu süreç, toplumun planlanmayan ve genelde maruz kalınan bir durumda adeta göremez durumda olduğudur.
- 3) Gruplar, topluluklar

⁵²⁷ Elias, N. (1983). *The Court Society*. USA: Pantheon Books.

⁵²⁸ Elias, N. (1983)., a.g.e., s. 82.

⁵²⁹ Kettler, D. & Loader, C. & Meja, V. (2008)., a.g.e., s. 84.

⁵³⁰ Elias, N. (2001). *The Society of Individuals*. USA: The Continuum International Publishing.

⁵³¹ Elias, N. (1984)., a.g.m., s. 32.

⁵³² Dunning, E. & Curry, G. (2015). *Association Football: A Study In Figurational Sociology*. New York: Routledge Publishing.

ve toplumlar bireylerin birbirlerine olan derin bağılıklarıyla oluşur. 4) Güç, iki kişilik aile yapılanmalarından milyonluk toplum yapılanmalarına kadar toplumsal iç içeliğin tüm evrelerindeki insan ilişkilerinin evrensel bir niteliğidir. 5) Sosyolojide hem teori hem de pratik araştırma arasında bir çift yönlü bağ kurulmalıdır. 6) Sosyologların, güvenilir bilginin oluşturulması ve bunlara eklemeler yapılması için kaygılı olmaları gereklidir. 7) ‘Uygarlık Süreci’ teorisi çeşitli sosyal ve psikolojik fenomenlerin doğru bir şekilde anlaşılabilceği gerçeğini yansıtır.⁵³³

Figürasyonların öngörülemez oluşu bir sonraki figürasyon oluşum sürecine etkide bulunamayacağı anlamına gelmemektedir. Figürasyonel sosyolojinin bu bağlamda ayırt edici niteliği süreçlere ve karşılıklı ilişkilere dikkat çekmesidir. Yöntem olarak uzun süreçlere odaklanmaktadır. Elias, sosyoloji alanında nitelik olgusunun nicelik olgusuna karşıt biçimde kullanıldığını ve nicelik çalışmalarının toplumun durağan ve hareketsiz yapısıyla ilgilendiğini belirterek nitelik olgusunun karşıt olarak kullanımı yerine ‘figürasyon’ kavramını önermiştir.⁵³⁴ Özgören Kınılı’nın aktarımına göre, figürasyonel sosyolojinin süreç yönelimli metodolojisi ve araştırma yöntemlerine dair yorumsamada bulunan Nina Baur ve Stefanie Ernst üç evreden bahsetmişlerdir. Birincisi, yeni makro oluşum düzeyi; ikincisi, yeni mikro oluşum düzeyi ve üçüncüsü de yeni bir figürasyonel toplumsal varoluştur. Saray Toplumu eserinden hareketle insan tutum ve davranışı söz konusu figürasyon içerisinde yeniden şekillenmektedir.⁵³⁵

Elias’ın figürasyonel sosyoloji yaklaşımı, anti-ekonomist, anti-normativist, anti-indirgemeci, anti-işlevselci, anti-yapısalcı ve anti-bireyci olmak üzere alt belirgin antitezi oluşturmuştur. Bunun yanı sıra Elias için, toplumsal ilişkiler probleminin çıkış noktası iktidar kavramı olmuştur. Figürasyonel sosyoloji, toplumsal yasaları toplum yaşamının belirgin özelliği olarak varsaymak yerine onların olanaklılık durumlarını ve yasal olmayan insan ilişkilerinin nasıl ve ne biçimde kontrol altına alınabileceğini sorgulamıştır.⁵³⁶ İşlevselcilik karşısında duran bir sosyal süreç teorisi, figürasyon ve sistem arasındaki farkın sonuçlarından birisidir. Elias tek yönlü ve salt değer yüklü işlev kavramını reddetmiştir. Elias’ın söylemine göre, figürasyonel sosyoloji bireyler arası ilişkilerinin karakteristik perspektifine egemen biçimde gerçekçi sonuçlar çıkarmaya çalışır. Elias’ın iktidar ve otorite kavramsallaştırması bir figürasyona içkin şekilde bireyi görelileştirmiştir. İktidar ve otorite konfigürasyonları, yorumsama gerektiren ve çok odaklı akışkan bağlamlar olmuşlardır. Bir yorumsamaya göre

⁵³³ Dunning, E. & Curry, G. (2015)., a.g.e., s. 6.

⁵³⁴ Özgören Kınılı, İ. (2020)., a.g.m., s. 1386.

⁵³⁵ Özgören Kınılı, İ. (2020)., a.g.m., s. 1387.

⁵³⁶ Arnason, J. (1987)., a.g.m., s. 435.

figürasyonlar, kendi kurallarını izleyen ve bu kuralları bildikleri ölçüde insanlar tarafından oluşturulabilen olaylar kompleksi olarak tanımlanmıştır.⁵³⁷

Sosyolog Zygmunt Bauman'a göre Elias'ın 'figürasyon' kavramı ile Georg Simmel'in 'formların toplumsal geometrisi' kavramı benzerlik göstermektedir. Simmel'in, formları potansiyel olarak indirgemeci ve genelleştirici biçimde sosyolojinin araçları görmesine karşın, Elias'ın sosyolojisi daha bütünsel ve bireyselleştirici, aynı zamanda daha tarihseldir.⁵³⁸ Bauman'a göre konfigürasyonların indirgenemez olduğunu iddia etmek, onların bireylerden bağımsız olarak var olduklarını ima eden terimlerle ya da bireylerin onlardan bağımsız olarak var olduklarını ima eden terimlerle açıklanabilecekleri anlamına gelmemektedir. Figürasyonlar aynı zamanda dinamik bir yapı oluşturarak istikrar ve değişim arasındaki zıtlığı aşmaktadır.⁵³⁹ Bir başka düşünüre göre Elias analizden ötede senteze öncelik vererek insanların yaşamlarındaki yöne değil karşılıklı ilişkilerine odaklanmaktadır. Bu durum Elias'ın açıkça özerklik hâli olan din, elsefe, sanat, görgü kuralları, politika, ekonomi, savaş gibi olguların birbirleriyle nasıl ve ne ölçüde ilintili olduğunu göstermesini sağlamaktadır.⁵⁴⁰

4.4. Norbert Elias: Bilgi Sosyolojisi

Norbert Elias sosyoloji alanında her ne kadar *Uygarlık Süreci* eseriyle ve 'Figürasyonel Sosyoloji' yaklaşımıyla öne çıksa da çalışma alanlarından bir tanesi de bilgi sosyolojisidir. Elias bilindiği üzere öğretim hayatına felsefe ile başlamıştır. Felsefi düşüncesi ve var olan problemlere odaklanması Elias'ın doktora tezinden sonra sosyolojiye yönelmesine ve bilgi kuramını sosyolojik açıdan ele almasına gerekçe olmuştur. Nitekim daha önceki yapmış olduğu çalışmalar bireysel güdülenmelerin toplumsallaşma ile uygarlık düzeyine çıkması ve insanların karşılıklı etkileşimlerinin ve bağlantılarının ortaya çıkarmış olduğu planlanmamış ve önceden belirlenmemiş figürasyonlar ölçüsünde bilginin de yalnızca tek bir insan bilincinden çıkamayacağı ve insan aklının uygarlaşma ile olgunluğa erişeceği iddiasını pekiştirmiştir. Elias insan bilgisinin yalnızca tek bir insanın bilgisi olamayacağı kabulünü diğer bir insanla karşılaşp etkileşim kurarak oluşturduğu bağlantı ve figürasyon sayesinde açıklamıştır. Mannheim'ın bilgi sosyolojisi kuramını ve daha önceki düşünürlerin bilgi kuramlarını bilerek alanda yeni bir bakış açısı ve bilim sosyolojisi açısından eleştirel bir tutumu benimsemiştir. Elias, asistanlığını ve

⁵³⁷ Arnason, J. (1987)., a.g.m., s. 453.

⁵³⁸ Bauman, Z. (1987). The Phenomenon Of Norbert Elias. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 117-124.

⁵³⁹ Bauman, Z. (1987)., a.g.m., s. 120.

⁵⁴⁰ Featherstone, M. (1987). Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Prefatory Remarks. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 197-211.

çalışma arkadaşlığını yaptığı Mannheim'ın bilgi kuramlaştırması üzerinden hem kendi kuramını geliştirmiş hem de bir dizi eleştirilerde bulunmuştur.⁵⁴¹

Bilgi sosyolojisinin inceleme ve çözüme kavuşturma alanı doğrudan bilginin toplumsallığı ve toplumsal açıdan olanaklılığıdır. Bilgi sosyolojisi alanyazında öne çıkan teorilerin ve yaklaşımların çoğu bilginin toplumda nasıl ortaya çıktığı ve toplumca nasıl kabul edilip hareket edildiğidir. Bu her ne kadar bilgi felsefesinin sorunsalı ve inceleme alanı olarak görülse ve bazı düşünürler tarafından eleştirilse de, bilginin bireysel olmaktan ötede toplumsal görünümüne sahip olduğu ve bilen insanın kendi bilgisini diğer insana göre bilmesi gerçeği bilginin sosyolojik açılımını ve çözümlemesini gerektirmiştir. Dolayısıyla Elias, kendi konumunu sosyoloji alanında başyapıt düzeyinde nitelenen '*Uygarlık Süreci*' kuramından hareketle insan bilişinin süreçlere dayandığı ve gelişim periyodunda zihinsel genişlemeye gittiğini anlatarak göstermiştir. Bunun yanında Elias, bilgi sosyolojisi alanında özek ve özgün çalışmalar yapmış ve alana kayda değer bir eleştiri yaparak katkı sağlamıştır. Uygarlık Süreci, Elias'ın sentez odaklı geliştirmiş olduğu bir çalışmadır. Sentezinde; '*seçkinlerin bariz tüketimi*' (Veblen, Sombart), '*iki-ön tabaka*' (Simmel), '*şiddet araçlarının tekeli*' (Weber), '*rasyonelleştirme*' (Weber), '*sosyal eşitleme*' (Scheler), '*sosyal yükseliş ve iniş*' (Nothaas), '*rekabet, sosyal farklılaşma ve entegrasyon*' (Mannheim), '*dışsal olanın içselleştirilmesi, medeni kendine hakimiyetin gelişimi*' (Freud), '*sosyojenez*' (Mannheim, Felix Krueger), '*psikojenez*' (Freud, Melanie Klein) ve '*habitus*' (Weber, Lederer) nosyonlarının bir ve aynı düzlemde kullanılışını göstermiştir.⁵⁴²

Elias'ın uygarlık kuramı içeriğinde birçok nosyonu barındırması geliştirmiş olduğu gelişim sosyolojisi ve süreç yaklaşımının da açılımını işaret etmektedir. Bunun yanı sıra bilgi sosyolojisi çalışmaları yukarıda bahsedildiği üzere aynı yaklaşım üzerinden birikim, gelişim ve süreç nosyonları etrafında anlamlılık kazanmıştır. Elias aynı zamanda bilim sosyolojisi için birtakım önemli tespitlerde bulunmuş ve bilgi sosyolojisinden ötede bir bilim sosyolojisi tartışması açmıştır. Elias'ın doğrudan bilgi sosyolojisi için ele alınabilecek '*Zaman: Bir Deneme*' (1984), '*Bireyler Toplumu*' (1991) ve '*Sembol Teorisi*' (1991) adlı eserleri bulunur. Bu eserlerin içerimleri sırasıyla; zaman ve bilgi sosyolojisi, bireysel gelişim süreci ve dil sosyolojisinin bilgi açısından incelenmesi şeklinde oluşmuştur.

Elias bilgi sosyolojisi yaklaşımına elbette ki ilk öğrenim alanı olan felsefe ile başlamıştır. Doktora tezi hocası Höningswald ile yaptığı tartışmaların ve çalışmaların ışığında

⁵⁴¹ Ritzer, G. (Ed.). (2003). *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*. USA: Blackwell Publishing.

⁵⁴² Kilminster, R. (2007). *Norbert Elias Post-Philosophical Sociology*. New York: Routledge Publishing.

bilginin salt biçimde felsefi alanda çözümlenemeyeceğini düşünmüştür. Elias felsefeyi, bilimsel bilgiyi mutlak bilgi elde etme tarzı kabul ederek insanın düşünme ve deneyim yoluyla sahip olduğu sosyolojik ve psikolojik durumun ortaya attığı soruları engellemekle eleştirmiştir.⁵⁴³ Elias için bilgi, insanlığın oluşumundan itibaren süregelen bir sürecin ürünüdür. Dolayısıyla insandan bağımsız ve ayrı bir bilme fonksiyonu söz konusu değildir. Bilginin bilimsel yöntemle elde ediliş tarzı, bilim önce elde edilen dogma ve kanılardan farklı olarak, doğaya ve gerçekliğin kendisine yöneliktir. Böylelikle toplumlar imgelerden arındırılmış ve gerçekliği barındıran bilgiye daha uygun biçimde erişmişlerdir. Elias’a göre felsefi nominalizm, bilgi felsefesini etkisiz bırakan yanı ‘gerçeklik’ kavramının kullanımını bitirmesidir.⁵⁴⁴

Elias, algıların, düşüncelerin, bilgi edinme tarzlarının ve var olan bilgi sistematığının toplumsal ölçütlerini kendilerine özgü biçimde ayrılmış ve dağılmış şekilde düşünmüştür. Bireylerin var olan düşünce ve bilgi sisteminden ayrı şekilde sözüm ona doğuştan gelen bir ‘akılcılık’ varsayımına dayanarak toplumsal problemlere bir bilim insanı tavrıyla yaklaşımlarını beklemek çelişkidir.⁵⁴⁵ Elias kendi konumunu bu noktada ‘*tabula rasa*’⁵⁴⁶ eksenine oturtmuştur. Felsefi eleştirilerinin bir kısmı Kantçı yaklaşımlara olmakla beraber aklın ilk hâlini olgunluk düzeyine yerleştirenlere de yöneliktir. Bunun yanında felsefi kuramlardan kendine yakın gördüğü ve düşüncelerinin bir kısmını benimsediği Comte’un ‘Üç Hâl Yasası’ genelde toplumsal gelişme evrelerini işaret etse de özelde Elias için aynı zamanda bilginin gelişim evrelerine işaret etmektedir. Nitekim daha sonra görüleceği üzere ‘İnsan Bilimleri’ kavramı Elias’ın Comte’un pozitivist felsefe yaklaşımından esinlendiği bir kavramdır.⁵⁴⁷

Comte, bilim alanlarını temelde üç kısma ayırarak deney ve akıl odaklı gözlemin bilimsel bilgiyi elde etmede tek yöntem olduğunu söylemiştir. Bilimlerin hiyerarşik yapısında en temelde Matematik yer alırken onun üstünde Astronomi, Fizik, Kimya, Biyoloji ve en üstte Sosyoloji gelmiştir. Hem doğa bilimleri hem de toplum bilimleri aynı yöntemi paylaşmış ve aynı paradigma ekseninde bulunmuştur. Elias için ise Comte, sosyolojiye kendi özerk yapısını kazandırmış ve diğer bilimlerin üstünde tutmuştur. Bu durum toplum bilimlerinin (sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih) doğa bilimleri (fizik, kimya, biyoloji, jeoloji vb.) karşısında kendi özgünlüğü kazanması olarak anlaşılmıştır. Elias buradan hareketle kendi konumunu insan aklının insanlığın oluşum süreçleri içerisinde gelişim gösterdiği düşüncesiyle John Locke

⁵⁴³ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 21.

⁵⁴⁴ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 27.

⁵⁴⁵ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 41.

⁵⁴⁶ Bu kavram İngiliz filozof John Locke tarafından dile getirilerek klasik Platoncu ve rasyonalistlere karşı insan bilgisinin ve aklının doğuştan gelmediği, deney ve gözlem sonucu mevcut bilgi ve davranışların oluştuğu, dolayısıyla insan aklının doğuştan boş bir levha olduğu düşüncesini ifade eder.

⁵⁴⁷ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 47.

eksenine benzer bir duruma getirmiştir. Nitekim Elias’a göre Comte da, düşüncenin gelişim seyrini insanlığın gelişim süreci içinde bir kilit problem olarak görmüştür.⁵⁴⁸

Elias’a göre insanların düşünce edimi ve karşılıklı ilişkileri kuşaklar arası aktarılan bir süreçtir. Herhangi bir insanın düşünme, konuşma ve eylemde bulunma yetileri önceki kuşakların var olan düşünme, konuşma ve eylemde bulunma yetileri üzerine kurulmuştur. Klasik Avrupa Felsefesi’nin ‘rasyonel düşünme bütün insanlığın düşünme tarzının normal bir görünümüdür’ şeklindeki varsayımına karşıt olarak söz konusu düşünme ediminin insanlığın olgunluk çağına ortaya çıktığı tezi savunulmuştur.⁵⁴⁹ Elias’a göre Comte, bilginin bilim öncesi görünümüleri ile bilim sonrası görünümüleri arasındaki ilişkiyi problem kabul ederek çalışma odağına almıştır. Comte’un deyişiyle ‘bilginin bilimsel olmayan görünümünden gelmesi gözlemlenebilir bir olgudur.’ Bunun yanında Elias için bilgi ve bilim sosyolojisi, bilgi edinme ve düşünme yöntemlerinin bilim öncesi görünümünü nasıl ve hangi toplumsal evrelerden geçerek bilimsel yönteme dönüştükleri sorununu araştırmak zorundadır. Eğer ki bu sorun ele alınırsa söz konusu kendi başına bir problem olan ‘bilgi sosyolojisinin sınırlılığı’ anlaşılmış olacaktır. Ne var ki, var olan bilgi ve bilim yaklaşımlarının felsefi geleneğinde, kategoriler ile bilginin içerimleri ya da diğer bir deyişle düşüncenin görünümü ile düşüncenin nesnesi arasındaki ilişkinin varsayımı bulunur. Bu varsayımın göre içerimler ve nesneler değişse bile düşünmenin görünümü her zaman aynı kalmaktadır.⁵⁵⁰

Söz konusu bu varsayım, düşüncenin nesnesi ile kendi özü arasındaki ayırım, olgusal incelemenin herhangi bir şekline karşılık gelmemektedir. Buna ek olarak söylenebilir ki, bireyler kendilerinde bulunan algılarını, düşünme edimlerini ve tutumlarını içinde yetiştikleri sosyalizasyon sürecinden öğrenmektedirler. Zira bilginin ilk evrelerinde düzenli bir iş bölümü ortaya çıkmamıştır. Bütün bilgiler onları ortaya çıkartan bireylerce aktarılır ve geliştirilir. Toplumsal bilgi düzeyinin bu seyri kaçınılmaz biçimde zorunludur. Bundan dolayıdır ki bilginin içerimleri ve nesnesi sosyalizasyon sürecinin çıktılarını taşımaktadır.⁵⁵¹ Elias bilgi felsefesi ile bilgi sosyolojisi arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Bir tarafta bilimsel bilginin tek gerçek ve kesin olduğu ileri süren felsefi bilgi teorileri, diğer tarafta ise bilim öncesi düşünme edimlerini ve eylemlerini toplumla ilişkilendiren sosyolojik bilgi kuramları yer almaktadır. Elias’a göre bilgi sosyolojisi bir bakıma, ‘bireylerin düşünme ve bilgi edinme süreçlerinin ne tür toplumsal yapılar ve kurumlar tarafından olanaklı duruma geldiğini’ inceleme ve açıklama konusu yapmıştır. Bunun yanı sıra doğa bilgisi ya da toplum bilgisi fark

⁵⁴⁸ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 49.

⁵⁴⁹ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 51.

⁵⁵⁰ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 55.

⁵⁵¹ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 66.

etmeksizin, bilimsel bilgi edinme yönteminin kuramsal açıklaması eğer ki bu yöntem insanın bilgi edinme sürecine etkide bulunuyorsa olanaklıdır.⁵⁵²

Bireyler, sahip oldukları deneyimleri ve bilgileri sosyalizasyon sürecindeki gözlemledikleri gruplar ve karşılıklı ilişkiler aracılığıyla düzenler. Toplumsal anlamda düşünmenin ve bilginin gelişimi ilk dönemlerde geriye doğru savrulmalar ve çöküşlerle oluşmakla birlikte bu durum Rönesans'tan sonra daha hızlı olmuştur. Bu doğrultuda toplumda var olan düşünce araçlarının ilk dönemlerdeki eylem niteliği modern dönemde işlev niteliğine dönüşmüştür. Dahası insanların doğayı denetim altına alma ve kontrol etme çabalarının doğa bilimsel modellerle açıklanması ve buna bağlı olarak insanların oluşturdukları yapıların toplumsal zeminde nasıl bir değişime tabi olduğu yine bilgi sosyolojisinin inceleme konusudur.⁵⁵³ Elias'a göre bireyler karşılıklı ilişkilerin ve figürasyonların bir düzeye kadar güvenilir ve faydalı bilgisine erişmiştir. 'Madde' ve 'enerji' terimleriyle sembolize edilen bu bilgi, atom altı bileşenlerden evrenin bütün yapısına uzanan doğa fenomenlerini kapsamaktadır. Fakat bu bilgiyi içselleştirmenin bireylere getirdiği zorluklar ve engellerden en önemlisi elbette ki yaşam koşullarının karakteristiğidir.⁵⁵⁴

Elias'ın düşüncesine göre bilginin edinimi toplumda uzun vadeli bir süreç üzerinden ele alınırsa süregelen birçok teori ve problem çözüme kavuşturulabilir. Marx gibi toplumda var olan bilgiyi çeşitli grup ya da sınıfların çıkar çatışmasından ortaya çıkan bir ürün olarak değerlendirmek alana dair yetersiz çözümlemeyi göstermektedir. Marx kendi kuramında 'bilinç' ile 'toplumsal gerçeklik' arasında temelleri ekonomik ilgi/çıkarlara dayanan bir varsayım üretmiştir. İnsan bilincinin her dönemde toplumsal gerçekliklerle karşıt ilişki içinde olduğunu öne sürmüştür. Bu durum esasen ideolojik aşırı yayılmacı paradigmadır.⁵⁵⁵ Marx'ın bu yaklaşımı bilgi sosyolojisi alanına güç olgusu üzerinden yeni bakış açısı katmıştır. Burada bilgi sosyolojisinin kendi alanı içinde farklı yollara ayrıldığı görülmektedir. Fakat diğer yanda insan bilgisinin insanlığın ilk dönemlerinden itibaren gelişim süreci içinde birikerek kümülatif yapıya bürünmesi söz konusudur. Herhangi bir dönemde insanların elde ettikleri bilgi uzun bir bilgi edinme ve düşünme sürecinin sonucudur ve devamıdır.⁵⁵⁶

Bilginin ilerleme periyodunda ve gelişiminde şüphesiz insanların çağlar boyunca yaşamda kalma güdülerinin etkisi olmuştur. Bunun yanı sıra toplumların, toplulukların ya da

⁵⁵² Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 77.

⁵⁵³ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 90.

⁵⁵⁴ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 152.

⁵⁵⁵ Elias, N. (1987). Sociology Of Knowledge: New Perspectives. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 149-168.

⁵⁵⁶ Elias, N. (1987)., a.g.m., s. 159.

grupların karşılıklı çatışmalarından elde ettikleri deneyimlerin başka zaman aralığında tekrar ortaya çıkması da söz konusu deneyim bilgisinin hatırlanması ve kullanılmasıdır. Göze çarpan unsur, bilginin toplumsal bilinçte devamlılığı sağlaması olmuştur.⁵⁵⁷ Bu noktada aktarılan ve iletlenen bilginin içerimleri her koşulda var olan dil ile anlam kazanmıştır. Bireyler dil sayesinde birçok bilgi stokunu ve bileşenlerini bir diğer bireye ve daha büyük ölçüde topluma aktarmaktadır. Böylelikle toplumsal açıdan tanımlanan durum ve kategoriler dil aracılığıyla sembolik hâle gelerek iletişime elverişli olmaktadır. Dilin yapısı toplumsal işlevi bakımından şekillenmektedir. Bu nedenle birçok toplumun deneyim ve bilgi stoku çeşitliliği beraberinde çeşitli dilleri ortaya çıkarmaktadır. Bu doğrultuda söylenebilir ki, bir toplumda sembolik olarak dilde yer etmemiş bir bilgi bireylerce de bilinmemektedir.⁵⁵⁸

Dilde gerçekleşen değişikliklerin paralelliği bilgide de kendini gösterir. Dolayısıyla dil de bilgi gibi uzun vadeli süreçlerin ürünüdür. Süreçlerin yapısından beklenen şey, durmaksızın süregelen ve akışkan bir gerçekliğin ve bilginin varlığıdır. Dil bu noktada kendi özüne dair anlamlı bütünlüğünü oluşturmaktadır. Elias var olan bilgi teorilerinin özne-nesne ikiliğinden sürekli ayırım yapılarak nesne olmaksızın öznenin bilgisi ve dili olduğu kabullerini reddetmiştir.⁵⁵⁹ Söz konusu süreçler özelinde dil, imge, anı ve bilgi unsurları bireysel ya da toplumsal bir değerlendirmeye tabi değildir. Her koşulda potansiyel şekilde ve aynı anda toplumsal ve de bireysel olarak kabul edilmişlerdir. Bunun yanı sıra soru sorma işlevi bakımından dilsel ifadeler mutlak biçimde yeni bilgilere ulaştırmaktadır. Soruların kapsamı bir gurubun ya da toplumun bilgi kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir.⁵⁶⁰ Modern toplumlar bilim öncesi toplumlara göre daha fazla soru sorarak daha fazla bilgi ve dil üretmektedirler. Bazı bilgi teorilerine göre ister bilim öncesi dönem isterse bilim sonrası dönem olsun toplumdan ayırık biçimde bulunan bireyin herhangi bir bilgi üretebilme kapasitesi yüksek görülmüştür. Fakat bilgi üretiminde ve yaygınlaştırılmasında toplumsal araçlar göz önüne alındığında bu kabul yok olmuştur.⁵⁶¹

Elias insan doğasının birliktelik ve bütünlük oluşturma gereksinimlerinden dolayı dil ve bilgi öğrenmeye yatkın olduğunu söylemiştir. İnsanlar birlikteliklerden ayrı şekilde yaşamda kalsalar dahi doğa ve çevrede bulunan nesnelerin etkileşimi sonucu bir sembol ve hatırlatıcı dil geliştirmiştir. Çocuklar, toplumsal yaşama katılım için toplumsallaşma sürecinden geçerek ilk izlenim ve bilgilerini edinirler. Bilinçlerinde oluşan bu bilgi stoku ve ayrıca davranış pratikleri

⁵⁵⁷ Elias, N. (1987)., a.g.m., s. 160.

⁵⁵⁸ Elias, N. (1989). *Teoría del Símbolo*. (Çev. José Manuel Álvarez Flórez). Spain: Epublibre Publishing.

⁵⁵⁹ Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 33.

⁵⁶⁰ Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 40.

⁵⁶¹ Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 44.

toplum içinde aktarılabilir ya da değişim geçirebilmektedir.⁵⁶² Öğrenilen dil ve edinilen bilgi çocukluk evresini gençlik evresine ve daha sonra yetişkinlik ve olgunluk düzeyine çıkarmaktadır. Toplumca anlaşılan dil bileşenleri aracılığıyla var olan bilgi stokları yenilenmekte ve toplumun her üyesi tarafından benimsenmektedir. Elias söz konusu felsefi bilgi teorilerini, karşılıklı iletişimi görmezden gelen ve bireyi tek taraflı bilgi aktarımına zaruri bırakan yaklaşımları nedeniyle eleştirmektedir. Birey doğada karşılaştığı nesne ya da çevresel problemlere yek biçimde çözüm bulmak yerine toplumsal etkileşimde var olan nesneyi ve problemleri daha hızlı ve anlamlı şekilde çözüme kavuşturmuştur.⁵⁶³

Elias geçmiş dönemlerde insanların güneş hakkında sahip oldukları bilginin fantezi düzeyinde olduğunu ve gerçeklikle ilgisi olmadığını dile getirmiştir. Nitekim gerçeklikle uyumlu bilgiden ötede güneş hakkında mitolojik ve efsanevi anlatılar, büyü-sihirler, ritüeller ve ilahi inançlar gün geçtikçe yerini ussal kavramlara bırakmıştır. Özellikle 19. Ve 20. Yüzyılda kavramların gelişimi hız kazanmıştır. Bunun yanı sıra modern dil kapasitesinin ve bütünlüğünün geçmiş dönem ilkel insanların iletişim ve güdülenmeleri çerçevesinde nasıl ve ne şekilde geliştiği insan bilgisinin sınırlarını oluşturmuştur. Bunun yanında dilin kapsamı, var olan yaşam gerçekliklerinde akıl ve düşünceye karşı da direnç göstermeye çalışabilir.⁵⁶⁴ Elias konuşulacak bilginin yokluğunda dilin ne şekilde olacağını yanıtlamayı gerektiren bir soru olarak görmüştür. Dilin olmaması aynı zamanda akılsızlık ve bilgisizlik sayılmıştır.

Elias, insan bilincinin değişmez niteliğini, bilinçte var olan dil ve bilgi stokunun değişimlerine rağmen önemsemiştir. Genel görünümde düşünce, dil ve bilgi esasen bir sentez oluşturmuştur. Bilinç bu sentez yapılanmasını her koşulda özünde bulundurmıştır.⁵⁶⁵ Bu anlamda bilgiyi toplumsal açıdan olanaklı kılan, dilin ve düşünce araçlarının kuşaklar arası aktarılması gibi yine insan bilincinin bir ürünü olmasıdır.⁵⁶⁶ Bunun yanı sıra, dilin insana katkısı yalnızca sözel olmayan aktarımların birinci düzey katmanına erişim sağlamasıdır. Arka planda sembolik birikimler ve değişken bilgi stokları vardır. Birey içselleştirdiği verileri bu noktada özümsemiştir. Dolayısıyla var olan bilgi alanı genişlemiştir. Elias'ın deyişiyle, *“bir dilin gerçeklere gerçekte oldukları şekliyle erişimi ne kadar desteklediği ya da engellediği sorusu, büyük ölçüde dilin ve bireyin doğduğu bilginin gelişim aşamasına bağlıdır.”*⁵⁶⁷

⁵⁶² Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 74.

⁵⁶³ Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 103.

⁵⁶⁴ Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 114.

⁵⁶⁵ Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 139.

⁵⁶⁶ Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 149.

⁵⁶⁷ Elias, N. (1989)., a.g.e., s. 151.

İnsan türünün doğuştan akılcı ve düşünce yetisine sahip bir varlık olduğunu savunmak Elias için insan türünün gelişim sürecine aykırılık içerir. Doğada olduğu gibi insanın da dışarıdan gözlem yapılarak incelenmesi hem bireysel genellemelerin hem de toplumsal genellemelerin temelini oluşturur. Genellemelerin geçerliliği insanlar arası ilişkilerin ve ortaya çıkan durumların topluma yansımış hâli olarak kabul edilir. Karşılıklı ilişkilerin bir öz-denetim işlevi yanında gözlem işlevini de oluşturması hem bireysel bilincin hem de toplumsal bilincin yapıtaşlarını belirtir. Burada klasik epistemoloji sorunlarının izleri görülebilir ve fakat bu sorunların nihayetinde toplumsal olduğu ve doğrudan insanlar arası ilişkileri ilgilendirdiği anlaşılır.⁵⁶⁸ Elias, var olan insan ve doğa bilgisinin kuşkulu yanını Descartes'ı örnek vererek açıklar. Descartes yapmış olduğu kuşkulu sorgulama yöntemiyle kuşku duymayacak ve bilgisinden kesin bir şekilde emin olduğu noktaya varır. 'Düşünüyorum öyleyse varım' ilkesi insan öz bilincinin kendi işlevinden ya da düşünce yetisinden kuşku duyamayacağı gerçeğine ulaşır. Mantık gereği insan her şeyden kuşku duysa dahi kuşku duyduğundan asla kuşku duymayacaktır. 'Düşünmediğimi düşünmem mümkün değil. Düşündüğüm de ben var olmadığım sürece mümkün değil.'⁵⁶⁹ Elias'ın bahsetmiş olduğu öz bilinç düzeyi 'Kopernik Devrimi' ile kendi olgunluğuna erişir. Kendi tarifiyle '*merdiven sarmalı*' betimlemesi, insan öz bilincinin, insanın merdiven basamaklarından yukarıya doğru çıkışını ve çıkışta her bir döngüye yukarıdan bakabileceği hareketini anlatarak ne tür bir kapasiteye ve kontrole sahip olabileceğini gösterir. Kendi deyişiyle, "*..., bilincin sarmal merdivenini kendine özgü manzaralı bir kattan, manzaralı bir üst kata tırmanabilir ve aşağı bakarken kendilerini aynı anda merdivenin diğer katlarında dururken görebilirler. Bilinç seviyesi bu merdivenden ne kadar yukarı ya da aşağı tırmanıldığı, yalnızca bireysel insanların yeteneklerine, kişilik yapısına ya da zekâsına değil, aynı zamanda gelişme durumuna ve ait oldukları toplumun yapısal durumuna da bağlıdır.*"⁵⁷⁰ Buradan hareketle söylenebilir ki, insan kendi benliğini doğal süreçlerin bir eklentisi olarak nesnel fenomenler dünyasının bir üyesi varsaymıştır.

Elias'a göre insanın düşünme ve bilinçte yer edinme yetileri zamanla şekleştirelmiş ve insan bilinci içinde yeni bir varlık olgusu ortaya çıkmıştır. Sadece duyular aracılığıyla elde edilen bilginin güvenilirliği sorunu doğmuştur. Bilgi salt biçimde duyular aracılığıyla değil aynı zamanda aktarım ve toplumsal etkileşimle de elde edilir. Bunun yanında duyuların insan bilincine yer ettiği şey bir dizi niteliklerdir, nesnenin özüne dair bilgi değildir. Elias bu noktada felsefi argümanları basit yanıt vermekle eleştirmiştir.⁵⁷¹ Daha doğrusu klasik epistemolojiyi öne

⁵⁶⁸ Elias, N. (1991). *The Society of Individual*. UK: Blackwell Publishers.

⁵⁶⁹ Elias, N. (1991)., a.g.e., s. 95.

⁵⁷⁰ Elias, N. (1991)., a.g.e., s. 101.

⁵⁷¹ Elias, N. (1991)., a.g.e., s. 109.

sürdüğü akıllı insan modelinden hareketle bu insanın sanki çocuklu dönemi olmamış, diğer insanlarla iletişim kurmamış ve toplumdan ayırık biçimde var olduğu kabulü için eleştirmiştir.⁵⁷² Elias bu konuyu ‘*düşünen heykeller*’ betimlemesi ile aydınlatmıştır. Bir akarsu kıyısında ya da bir dağın dik yamacında duran heykeller vardır. Yalnızca gözleri görebilir ve kulakları duyabilir olmakla birlikte diğer duyu organları hareketsizdir. Bunun yanında düşünce ve anlama edimleri vardır. Etrafta birtakım şeylerin ya da birbirlerinin var olduğunu bildikleri halde yalnızca gözleriyle kendi önlerini görürler. Her bir heykel akarsuyun diğer tarafında ya da dağın diğer yamacında bir şeylerin olduğunu algılar. Var olduklarını düşündükleri şeyler hakkında bilinçlerini çalıştırırlar ve onların neler olduğuna dair fikir (tahmin) üretirler. Bakıldığında her biri gerçekte ne olduğunu bilemez ve fakat kendi bilinç düzeyleri ve deneyim bilgileriyle birtakım tahminler oluştururlar. Elias’ın tezine göre bu modeller geçmişte dile getirilen insan bilinci için artık geçerli değildir. Düşünen heykeller betimlemesi her ne kadar Platon’un ‘mağara’ betimlemesini anımsatsa da Elias söz konusu eleştiriyi bu noktadan yapmıştır.⁵⁷³ Nitekim bu anlatının savunucuları bir hayli çok olmuş ve toplumda bu anlatı üzerinden değerlendirilmiştir. Elias bilginin son tahlilde toplumda oluştuğunu ve insanın deneyim ve gözlemlerinin bir getirisi sonucu bir süreç içerisinde oluştuğunu savunmuştur.

İnsanı doğal süreçlerden soyutlama çabası ve sanki doğa ve toplumdan ayrı biçimde var olmuş ‘*homo clausus*’ (kapalı insan) varsayımı tekil biçimde üretici ve dolayısıyla bir kavramın mutlak yaratıcısı ve başlangıç noktası olarak nitelendirildiğinden kaynaklanır. Elias için süreç sosyolojisi bağlamında bu durum farklıdır. İnsan bedeninin bütünlüğü birlikteliği gerektirdiği gibi insan bilinci de belleğin sürekliliğini gerektirir. İnsan bilincinin belleği alt yapısını insanın içinde bulunduğu süreçten alır. Bireysel olarak ‘ben’ zamirini kullanabilmesi aynı zamanda ‘sen’ ve ‘o’ zamirini de gerekli kılar. Bu durumda insanın bilinçten ve herhangi bir bilgi bileşeninden bahsetmesi doğal olarak bir diğer insanı ve gelişim sürecini zorunlu yapar.⁵⁷⁴

Elias zaman olgusu dolayımında farklı bir sorgulama yapmıştır. Elias’ın düşüncesine göre tarihsel süreçte olmuş olayların ve eylemlerin fiziki anlamda bir zamana tabi olduğu kabulünün yanında insani kavram ve bilişlerin de zamana tabi olduğu kabulüyle önceliklerin insanlara mı ait olduğu yoksa doğadaki nesnelere mi ait olduğu ikilemi doğmuştur. Elbette ki insan bilgisi, insanlığın başlangıcı olmayan uzun bir öğrenme sürecinin getirisidir.⁵⁷⁵ Nasıl ki insan bilgi olgusunu kendi başına toplumdan ayırık biçimde üretmediyse zaman olgusunu da toplumdan ve karşılıklı ilişkilerden ayırık biçimde üretmemiştir. Tıpkı dil bilgisi gibi zamana

⁵⁷² Elias, N. (1991), a.g.e., s. 112.

⁵⁷³ Elias, N. (1991), a.g.e., s. 113.

⁵⁷⁴ Elias, N. (1991), a.g.e., s. 187.

⁵⁷⁵ Elias, N. (1993). *Time: An Essay*. UK: Blackwell Publishers.

özgü bilgilerde toplumda süregelen bir birikimin ve bilgi stokunun bireye aktarılması ve birey tarafından da içselleştirilmesi döngüsüne bağlanmıştır. Bilginin işlevleri arasında zamana bağlılık ve doğada karşılaşılan zorluklara karşı insanın yaşamda kalmasını sağlaması da olmuştur. Bilginin zamanla gelişimi çeşitli bilgi stoklarının hangi toplumlarda kullanıldığını da göstermiştir.⁵⁷⁶ Zaman ilkel hâllerde tanınmayan ve üzerine düşünülmeyen bir olgu iken, bilginin gelişimiyle tanınır ve üzerine düşünülür olmuştur. Zamanı algılama ve üzerine düşünebilme yetisi yukarıda bahsedilen merdivenin her katmanında her basamağında bunu başarabilecek insan modelini gerektirmiştir. Elias’a göre insan, daha yüksek bir bilgi katmanına çıkarak bilincindeki bilgiye toplumsallığı eklerse dört boyutlu evren kurgusunu bile kavrayabilecektir.⁵⁷⁷

Elias, insanın önceki kuşaklardan aktarılan bilgiyle bir yönlendirilmeye tabi olduğunu, kuşaklar arası öğrenmenin, yüz yıllarca yönlendirme araçlarının iyileştirilmesinin ve genişletilmesinin temeli olduğunu ifade etmiştir. İnsanların zaman olgusu olarak algıladığı ve deneyimlediği şey ise tam olarak bir yönlendirme aracı olmuştur. Bundan dolayıdır ki kuşaklar arası ve yıllar boyunca deneyim ve bilgi edinimi evrimleşmiştir.⁵⁷⁸ Felsefi teorilerin –Descartes, Kant, Berkeley vb. gibi- insanların var olan durumları ve olayları herhangi bir bilgi ve deneyim aktarımı olmadan salt akılla ‘önsel sentez’ ile bilebileceği varsayımı, insanın bilgisine dair gelişim seyrinin kısıtlı bilgisinden kaynaklanmıştır. Esasen bu teorilerin varsaydığı birey ötelere beri süregelen insan bilgisi ve deneyiminin kendisi olmuştur.⁵⁷⁹

Elias’a göre antik çağlarda yaşamış insanlar, topluluklar ve toplumlar açık, yalın ve gerçek bilgiye sahip olamamıştır. Çünkü bilginin gelişim ve gerçeklik düzeyi uzun bir sürece yayılmıştır. İnsanlar, gruplar, yığınlar ve benzeri birçok yapı doğası gereği *tabula rasa* ile yaşama başlamıştır. Dolayısıyla Elias kuşaklar arası aktarılan bilgi stokunun ve birikiminin olmaması durumunda doğuştan akıllı ve bilgili insanların dünyayı ve yaşamı nasıl deneyimleyeceklerini sorgulamıştır.⁵⁸⁰ Örneğin ‘Ay’ yıldızı hakkında ilkel insanların gece olduğu zamanlarda gökyüzünde görülen yuvarlak ve ışık veren bir cismi aniden ve hiçbir bilgi edinmeden tanımlayabilmeleri mantıklı olmamıştır. Bunun yanında akıl, ruh, beden, bilgi ya da yaşam gibi son derece gerçeklik ve kesinlik gerektiren olguları bir anda yüksek bilgi düzeyinde tanımlamaları ve anlatmaları gerçekçi durmamıştır.⁵⁸¹ Felsefe tarafından dışsallaştırılan dünya

⁵⁷⁶ Elias, N. (1993), a.g.e., s. 32.

⁵⁷⁷ Elias, N. (1993), a.g.e., s. 37.

⁵⁷⁸ Elias, N. (1993), a.g.e., s. 38.

⁵⁷⁹ Elias, N. (1993), a.g.e., s. 39.

⁵⁸⁰ Elias, N. (1993), a.g.e., s. 61.

⁵⁸¹ Elias, N. (1993), a.g.e., s. 71.

ve yaşam, söz konusu bilginin dışarda duran nesnelerle ne ölçüde özdeş olduğuna dair dikkat çeken bir fantezi (tasarım) olmuştur. Bu durum, filozofların bilimsel bilgi arayışında bilim insanlarının mesafeli tavrını somutlaştırmıştır.⁵⁸² Bu bağlamda özne-nesne ikiliği felsefi teorilerde ortaya çıkmıştır. Elias'a göre insanlık gerçekliğe uygun bilimsel bilginin var olan bireysel ve toplumsal korkuları aşmakta faydalı olduğunu henüz anlamıştır.

Elias'a göre çağdaş yaşamda insan düşüncesindeki insan ve doğa arasındaki keskin ayrılığı doğa bilimleri ile 'insan bilimleri' (sosyoloji, psikoloji, tarih, antropoloji, ekonomi)nin gelişimindeki planlanmamış gelişmelerden kaynaklanır. Buna örnek olarak 20. Yüzyıl devlet çatışmaları ve toplum savaşlarının getirisi olan nükleer patlayıcıların üretilmesi ve bilimin bu amaçla kullanılması bilgiyi güç sahibi insanların eline vermiştir.⁵⁸³ Bunun yanı sıra analiz ve sentezin gelişmesinde bilimsel bilgi edinmenin yöntemleri belirsiz kalmıştır. Çağın koşullarına uygun olarak artan bireyselleşme ve bireysel bilgi temas kurulması gereken bir ilgi olmuştur. Buna bağlı şekilde bazı sosyolojik bilgi teorileri doğrulanamaz kalmıştır. 'İnsan Bilimleri'nde artan uzmanlaşma ve bilgi düzeyleri bu tür sorunları aşmak için ideal gözükmiştir.⁵⁸⁴

Toplumda bilginin dağılımının ya da karşılık bulmasının bilgiye dönük yaklaşımların hedeflediği bir tutum çerçevesinde olduğu düşünülmüştür. Fakat Marx ve ekolünün savunduğu durum, hiçbir şekilde şiddetin yönelimi ve denetimi ve aynı zamanda bilginin aktarımı ve toplumsal işlevi kolaylıkla toplumsal ekonomik ilişkilere ve ilgi/çıkarlara hapsedilmemiştir.⁵⁸⁵

Elias'a göre insanlar öğrenilen bilgi olmadan kendilerini yönlendirmekte ve kontrol etmekte yetersiz kalırlar. İnsanın bilgi gereksinimi diğer temel gereksinimler kadar önemlidir. Bilgi olmadan bilinç ve beyin işlevlerini yerine getirmekte sekteye uğrar. Fakat bu doğaldurum yine insan tarafından tekelleştirilebilir ve güç odaklı bir yönlendirme aracına dönüşebilir. Bilim öncesi toplumlarda rahiplerin ya da diğer deyişle rahip-kral sınıfın var olan toplumu kontrol mekanizması bilgi olmuştur.⁵⁸⁶ Dini inançlar, mitolojik anlatılar, sihir-büyü ritüelleri ve efsane masalları toplumun ve özelde bireylerin bilgi gereksinimi karşılamada kullanılmıştır. Çünkü bu dogmatik anlatılar ve inançlar diğer söylemlere göre daha duygusal ve korkuya dayalı uyarlanmıştır. Çağdaş devletlerde bu yapılanma yerini genellikle bilimsel bilgi üretimine bağlılığa bırakmıştır. Dış dünyada ve yaşamın akışında meydana gelen olayları anlamlandırma gerekliliği hem bireysel hem de toplumsaldır. Söz konusu anlamlandırma var olan bilgi stoku

⁵⁸² Elias, N. (1993)., a.g.e., s. 124.

⁵⁸³ Elias, N. (1977)., a.g.m., s. 132.

⁵⁸⁴ Elias, N. (1977)., a.g.m., s. 138.

⁵⁸⁵ Elias, N. (1987). The Retreat of Sociologists into the Present. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 150-172.

⁵⁸⁶ Elias, N. (1987)., a.g.m., s. 167.

ile yapılırken, bu durum olmadığı takdirde insanlar gerekli bilgi gereksinimini fantezi bilgileriyle doldurmuştur.⁵⁸⁷

Elias'ın 'İnsan Bilimleri' kavramsallaştırması esasında kimi sosyal bilimciler tarafından bilim sosyolojisi için geliştirilmiş bir model olarak görülmüştür. Elias bu model ile doğa bilimleri ve toplum bilimleri arasındaki baskın sınırların kaldırılmasının, doğa bilimlerinin kesin yöntemlerinin hegemonik biçimde toplum bilimlerine uygulanmasının yanlış olduğunun ve bunun yerine sentez odaklı bir insan bilimleri pratiği geliştirilmesinin hem bilginin sosyolojik incelenmesi hem de bilimsel bilgi üretebilme yeteneğinin ilerlemesi açısından faydalı görmüştür.⁵⁸⁸ Elias birçok sosyal bilimcinin ortak kabulüne göre Comte pozitivizminden hareketle bilimleri üç hiyerarşik alana ayırmıştır: Fizik, Biyoloji ve İnsan Bilimleri. Bu indirgeyici yaklaşım Elias'ın öğrenim hayatının bir kısmında tıp ve biyoloji dersleri almış olmasından kaynaklanan bir temel niteliği almıştır.

Elias, homo clausus tipinin modern zamanın gelişmeleriyle ele alınabilecek bilimsel sorgulamadan uzak olduğu gerekçesiyle, hem klasik epistemolojik teorilere hem de baskın bilimsel paradigmalara karşı '*homines aperti*' (açık insanlar) tipolojisini ortaya koymuştur. Bu tipoloji zannedildiği gibi herhangi bir insanın toplumdan ve yaşamdan ayrık biçimde var olduğu tezini reddetmiştir. Onun yerine her zaman her koşulda diğer insanlara bağlı olan bir varsayım sunmuştur. Bu kavramın özelliği bilgi stoku ve uzun vadede gelişen bilginin süreç yapısını yansıtmış olmasıdır.⁵⁸⁹ Elias, "*Doğa Üzerine*" (1920) yazısında bu konuya paralel biçimde şunu sorgulamıştır: "Toplumların, belirli bir dereceye kadar insanlara özgü olan a priori bilgiye, yalnızca filozofların aşkın hakikat dediği şeye bağlı kaldıkları takdirde, yaşamda kalma olanakları var mıdır?" Elias burada daha sonra görüleceği üzere "*Katılım ve Kopukluk*" ya da "*Bağlılık ve Mesafe*" yazısında bilgi edinmede ve bilgi üretmede insanın *homo aperti* yanına dikkat çekerek diğer fantezilerden nasıl ayrıştığını göstermiştir.⁵⁹⁰ Bunun yanı sıra Elias toplumsal bilginin ve toplumda üretilen bilginin figürasyonlar aracılığıyla bireylere dayatılması olumsuzluğunu kastetmemiştir.⁵⁹¹

Elias'ın *homines aperti* tipine dikkat çekmesi almış olduğu tıp ve biyoloji derslerinden kalan 'evrim' düşüncesinden kaynaklanır. Elias, modern biyoloji ve tıp alanının en büyük gelişmesi olarak gördüğü 'evrim teorisini' sosyolojik bilgi kuramının açılımında kullanır.

⁵⁸⁷ Elias, N. (1987), a.g.m., s. 168.

⁵⁸⁸ Yontar, E. (2000). Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000(1), ss. 112-127.

⁵⁸⁹ Kilminster, R. & Mennell, S. (2003). *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists / Norbert Elias*. (Ed. George Ritzer). USA: Blackwell Publishing.

⁵⁹⁰ Korte, H. (2013), a.g.e., s. 221.

⁵⁹¹ Bauman, Z. (1987), a.g.m., s. 124.

Sosyoloji alanında kendisinin ‘süreç sosyolojisi’ şeklinde oluşturduğu kuramın kökeni de burada saklıdır. Bu kurama ve birincil şekilde bilgi sosyolojisi kuramına göre bilgi, bireylerin gen ve kişilik özellikleri arasında aktarılan ve bir sonraki kuşaklara öğretilen bir olgudur.⁵⁹² Bunun yanı sıra Elias’ın felsefi karşı çıkışlarının nedenine dair yorumlarda neo-Kantçı tutum ve düşüncenin etkili olduğu yer alır. Düşünür Benjo Maso, Elias’ın eleştirilerinin Kant ve a priori bilgi düşüncesine yönelik olarak, söz konusu ‘kategoriler’in doğuştan gelmediği ve süreç içerisinde öğrenildiği tezini savunmasını dile getirir. Nitekim Elias, doğuştan verili bilginin olabildiğini biyolojik evrim söylemleri üzerinden ele alarak mantıksız bulur. Elias’ın sorgulamasında *‘tek bir olgu ile bir fikir arasındaki bu ilişkinin gerçekte biçimi nedir, ya da, doğru, yani geçerli ve bilimsel olduğu iddia edilebilecek olgular hakkında yargılarda bulunmamıza izin veren özel düzen nedir?’* merakı vardır.⁵⁹³ Elias için ‘geçerlilik’ (*Geltung*) iddia edilen kategorik anlamların bireysel ve toplumsal bilinçte nasıl olanaklı olduğudur. Bu yönüyle Elias sosyolojinin öncül isimlerinden Durkheim ile aynı çizgide görülür. Durkheim’in *“Dini Hayatın İlkel Görünümleri”* (The Elementary Forms of the Religion Life) (1912) eseri Kant’ın ‘kategoriler’inin toplumsal izdüşümleri ve toplumda ortaya çıkan kategoriler hakkında bir yorumsama içerir. Durkheim, Kant’ın a priori bilgi savını, ‘kolektif bilinç’ adlandırmasıyla sosyolojik zemine çeker. Böylelikle toplumsal bilgi kuramlarının ilk izlenimleri oluşur.⁵⁹⁴

Durkheim’in kolektif bilinç adlandırması, diğer temel sosyoloji kuramından hareketle bireysen önce toplumsallığın geldiği ve bireye toplumsallık öğretildiği varsayımına dayanır. Dolayısıyla Kant’tan hareketle tanımladığı toplumsal a priori adlandırması bireysel bilgidен önce toplumsal bilgiyi önceler. Zaman olgusunu örnek veren Durkheim, zamanı ortak yaşamın temposundan soyutlanarak ortak bilginin bileşeni haline gelen insani düşünce kategorilerinden biri olarak görür. Nitekim Elias için de zaman esasen toplumsal bir kurgudur.⁵⁹⁵ Durkheim bunun yanı sıra inançların *‘dinamojenik’* (uyarıcı enerji) yapısından hareketle bilgi üretmede duygulanımın etkisini vurgular. Buna karşın Elias için bilgi; etik ve insana dair felsefi soruların deneysel testlere uygun biçimde yeniden şekillendirildiği toplumların uzun vadeli sürecinin sosyolojik bir kavrayışıdır.⁵⁹⁶ Hem Durkheim hem de Elias için ortak payda bireysel ve metafizik bilgi anlayışının eleştirisidir. Her ikisi de toplumdan ayrık bir insan modelini reddederek toplumsal ve süreçlere dayalı bilgiyi savundurlar. Homo clausus yerine homines

⁵⁹² Quilley S. & Loyal S. (2005)., a.g.m., s. 815.

⁵⁹³ Kilminster, R. & Wouters, C. (1987). From Philosophy to Sociology: Elias and the Neo-Kantians. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 81-120.

⁵⁹⁴ Kilminster, R. (2007)., a.g.e., s. 20.

⁵⁹⁵ Šubrt, J. (2014). Norbert Elias and the Enigma of Time. *Norbert Elias and Empirical Research*. (Ed.) François Dépelteau & Tatiana Savoia Landini. New York: Palgrave Macmillan Publishing.

⁵⁹⁶ Kilminster, R. (2007)., a.g.e., s. 28.

aperti tipolojisi bilgiyi üretme ve özümseme evrelerini doğanın yasallığından bağımsız insani yetilerle elde edilebileceği kabulüne karşıdır. Durkheim'ı ve Elias'ı birleştiren nokta salt epistemolojik kabullerin tekdüzeliğinden ötede sosyolojik bilgi teorisinin inşasıdır.⁵⁹⁷

Durkheim'ın vurguladığına göre anlam kategorileri (uzay, zaman, cinsiyet, sayı, neden, sınıf vb.), bilinci oluşturan iskelet yapısıdır. Bu kategoriler bireysel düşünmenin temelindeki verilerdir. Toplumsal kategorilerin varlığı bireysel deneyim öncedir ve toplumsal gelişmeler ile varlığını devam ettirir. Durkheim için düşüncenin nesnesi olan kavramlar, toplumsal oluşumlardır. Bunun yanında Elias da, herhangi bir kavramın insan bilincinde yer edinebilmesi için kuşaklar arasında aktarılması ve nesnel yaşamdan içselleştirilmesi gerektiğini düşünür. Bir toplumda aktarılan bilginin içeriğinin duygulanımlardan oluştuğu varsayımı hem Elias hem de Durkheim için tartışılırdır.⁵⁹⁸ Durkheim bilgi sosyolojisine dair söylemlerinde kavramsal düşüncenin bileşenlerinin toplumdaki atasözleri ya da bilgece sözler olduğunu ifade eder. Elias bu durumun özellikle bilimsel bilgi üretmede sorun çıkartabileceğini hatırlatır. Bazı kaynaklarda aktarıldığı üzere Elias'ın 'kuşakların meşale yarışı' betimlemesi, önceki kuşaklardan alınan kavramların ve sembollerin bir süreliğine taşınarak daha sonraki kuşağa aktarılması ve devredilmesidir.⁵⁹⁹

Durkheim ile Elias arasında göze çarpan farklılıklardan biri de bilgiyi üretmede duygulanımın etkisi üzerinedir. Durkheim var olan bilginin oluşumunda duygulanımı etkili görürken Elias insani duygulanımın bilgiyi değil fantezi inancı yaydığını dile getirir. Bu doğrultuda Elias Rönesans Dönemi bilgi ve sanat anlayışını, duygulanımdan uzak ve gerçekçiliğe yakın olduğu gerekçesiyle gerçekliğe uygun bilgi üretmede önemli bulur.⁶⁰⁰ Bunun yanında Durkheim ve Elias bireysel bilginin ve bilgi stokunun önceki kuşaklardan kalan ve yönlendirici işleve sahip olan bir entelektüel birikim olduğunu savundular. Her ne kadar ortak paydada buluşsalar da gözle görülür biçimde iki ayrı düşünme stratejisi geliştirdikleri görülür. Kimi sosyologlar, Durkheim'ın ve Elias'ın bilgi sosyolojisi kuramlarını karşılaştırma yaparak alana özgü bir paradigma oluşturmayı da düşünmüşlerdir.⁶⁰¹

Söz konusu karşılaştırma şu şekilde açıklanabilir: Durkheim'ın bilgi sosyolojisi; kavramların ve kategorilerin toplumsal görünümüne olduğu, toplumsal yapılanma ile kavramsal oluşum arasından nedensellik bağı olduğu, tanımlamaların toplumun içinde bulunan katmanlara

⁵⁹⁷ Vera, H. (2013). Norbert Elias and Émile Durkheim: Seeds of a Historical Sociology of Knowledge. *Norbert Elias And Social Theory*. (Ed.) François Dépelteau & Tatiana Savoia Landini. New York: Palgrave Macmillan Publishing.

⁵⁹⁸ Vera, H. (2013)., a.g.e., s. 134.

⁵⁹⁹ Vera, H. (2013)., a.g.e., s. 135.

⁶⁰⁰ Vera, H. (2013)., a.g.e., s. 137.

⁶⁰¹ Vera, H. (2013)., a.g.e., s. 138.

benzeşik olduğu, kategorilerin toplum açısından işlevsel olduğu, var olan inançların kozmolojik imgeler olduğu ve dinin bilimsel yöntemlere ve kavramlara temel olduğu savlarına dayanır.⁶⁰² Elias'ın bilgi sosyolojisinin özü ise; insan bilişinin süregelen gelişime bağlı olduğu, bilimin ve bilimsel bilginin doğa bilimlerinden dayatılan yöntemlerden ziyade bir dizi süreçlerden ve toplumsal ilişkilerde figürasyonel oluşumla olduğu, 'hakikat' ve 'hurafe' olgularının göreceli bilgi anlayışından mutlak biçimde ayrı olduğu ve insan bilgisinin doğanın kendisine ve diğer insanlara karşı yeterli mesafede olarak duygulanımdan uzak biçimde nesnel bilgi üretebilmesi savlarına dayanır.⁶⁰³ Görüldüğü gibi Elias'ın diğer bilgi sosyolojisi kuramcılarına göre özgün bir yaklaşımı ve tanımlaması vardır. Bilgi sosyolojisi alanında diğer sosyologlara ve düşünörlere nispeten geleneksel olmayan bir bakış açısı benimsemesi hiç kuşkusuz alanın bilgi birikimine katkı yapması bakımından önemlidir. Elias'ın bilgi sosyolojisi açılımının temelleri ilk öğrenim alanı olan felsefeye ve birtakım düşünörlere yakın görölse de esasında toplumsal görüngübilim ve toplumsal gerçekliğin yapımı alanyazını kendini gösterir. Adı geçen alanların içerimleri ve etkileri Elias'ın bilgiye ve bileşenlerine yaklaşımını açıklamaktadır.

4.4.1. Fenomenoloji etkisi

Elias bilgi sosyolojisi üzerine yaptığı kuramlaştırmada fenomenolojik gözlemler üzerinden bilginin elde edilişi ya da ortaya çıkarılışı gerçeğine dikkat çekmiştir. Kuramının genel görünümünde kendisinden sonra gelen sosyal bilimciler ve bilgi kuramcılar tarafından fenomenolojik izler olduğu dile getirilmiştir. Elias, temel kuramlarından olan süreç ve figürasyon sosyolojisi ekseninde kendi konumunu belirgin hâle getirmiş ve diğer yaklaşımlarını da bu eksene entegre etmiştir. Bilgi sosyolojisi ve bilim sosyolojisi çalışmaları yine bu temelden hareket ederek insan aklının zaman ve uygarlık olgularına bağlı biçimde gelişebileceği iddiasını pekiştirmiştir. Elias, insanların psişik bütönlüğünü oluşturdıkları toplumun bütönlüğünden ayrı ve bağımsız olarak düşünölemeyen ve her koşulda birlikte incelenmesi gereken fenomenler şeklinde kabul etmiştir.⁶⁰⁴

Elias'ın kuramlaştırmasına etki eden fenomenoloji olgusu, öğretim hayatına ilk başladığı zamanki felsefe ve bilim birikimiyle kendini göstermiştir. Elias öğretim hayatına felsefe ile başlamış ve daha sonra yaptığı çalışmalar gereği felsefeyi yetersiz görerek sosyolojiye ilgi duymuştur. Bilgi sosyolojisi alanında yaptığı çalışmalar felsefi teorilerin eleştirisini de yansıtmıştır. Hatırlanacağı üzere fenomenoloji ilk evrede felsefi bir yaklaşım

⁶⁰² Lukes, S. (1972). *Émile Durkheim His Life and Work*. New York: Harper & Row, Publishers.

⁶⁰³ Krieken, R.V. (2005). *Norbert Elias*. New York: Routledge Publishing.

⁶⁰⁴ Yontar, E. (2000), a.g.m., s. 116.

olarak ortaya çıkmış ve daha sonraları ‘fenomenolojik sosyoloji’ şeklinde sosyoloji alanında da yer almıştır.⁶⁰⁵ Felsefi fenomenoloji, Antik Yunanca da ‘görünüş, görüngü’ anlamlarına gelen ‘*phainomenon*’ teriminden gelmiştir. İnsanın duyuşsal algılarına doğrudan ve deneyimsiz biçimde yansıyan dışsal şeylerdir. Gözlemlenebilir ve deneysel algılarla insan bilincinde yer edinebilir olaylar, eylemler, nitelikler, ilişkiler, durumlar ve olgulardır. Bu tariftten hareketle fenomenoloji felsefi adıyla ‘görüngübilim’ olarak tanımlanmıştır.⁶⁰⁶ Kimi düşünörlere göre fenomenoloji iki yola ayrılır. Birincisi ilk düzey görünüş ve algılar, ikincisi deneyim ve gözlemdir. Yöntem kısmı yani ikincisi ‘görüngü’ nün doğrudan kendini göstermesinde ve bir bilinç tarafından betimlenmesinde bulunur. Nitekim görüngübilimin konusu ve ereğı; özlük ve yalnızca akılla erişilebilen gerçekliktir. Görüngübilim, kendisinden sonraki dönemde ortaya çıkacak olan varoluşçuluk felsefesi (Martin Heidegger) ve yeni ontoloji felsefesi (Nicolai Hartmann) için ufuk açıcı bir birikim oluşturmuştur. Görüngübilim her ne kadar Alman filozof Edmund Husserl tarafından öne sürölüp geliştirilse de Husserl’in hocası Alman filozof Franz Brentano’nun felsefesi ve bazı düşönceleri etkili olmuştur.⁶⁰⁷

Husserl’in fenomenolojisine geçmeden önce hocasından esinlendiğı felsefeyi ve düşönceleri aktarmak yerinde olacaktır. Franz Brentano felsefenin tek yöntemini doğa bilimleri olarak kabul eden bir düşünördür. Kant’ın dile getirmiş olduğı bireşimsel önsel önermelerin olasılığı problemine karşı çıkmıştır. Ayrıca Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük postulatlarını da felsefi mistifikasyon olarak görmüştür. Brantano her felsefeci gibi doğruya erişmeye çalışmıştır. Doğa olayları için doğru ya da yanlış yargılarını mantıksız görmüştür. Doğa olaylarına karşı insani ruh ve bilinç yer aldığı için şu soruyu sormuştur: Bilinç alanının hangi kısmında doğru ya da yanlış durumlara rastlanır?⁶⁰⁸ Brentano’ya göre bilimlerin ve felsefenin tek araştırdığı ve merak ettiğı konu bilinç olaylarıdır. Doğruluk, dışsal verilerde değil, içsel bilgilerde ve bilinçte bulunur. Buradan hareketle psikoloji (ruhbilim), bilimlerin tümel yapısını oluşturan temel bilim olmuştur. Brentano, ruh kavramını bilinç kavramıyla özdeş anlamda kullanmıştır. Ruh bilimini iki biçimde ayırmıştır: *Birincisi* bilincin öğelerini bulan ve çözümleyen betimleyici ruhbilim (deskriptif psikoloji), *ikincisi* bilincin var oluşunu ve yok oluşunu çözümleyen gelişme ruhbilimi (genetik psikoloji)dir. Brentano’nun bu açıklaması Edmund Husserl’in fenomenolojisi için esin kaynağı olmuştur.⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ Lyotard, J.F. (2007). *Fenomenoloji*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: Dost Yayınevi.

⁶⁰⁶ Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

⁶⁰⁷ Akarsu, B. (1979). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

⁶⁰⁸ Akarsu, B. (1979), a.g.e., s. 70.

⁶⁰⁹ Akarsu, B. (1979), a.g.e., s. 71.

Franz Brentano'ya göre bilinçteki durumlar üç özelliğe sahiptir: *Birincisi*, ruhsal bilinçaltı ya da bilinç dışı yoktur, her şey bilinçte vardır. *İkincisi*, yalnızca içsel algılar yani bilinçteki durumlar gerçektir. *Üçüncüsü*, bilinç durumları her koşulda 'bir şeye dair'dir. Bir şey görülmeden, duyulmadan ve düşünülmeden var olamaz. Fakat bunun yanı sıra bilincin ilişki kurduğu şey kesin var olması gerekmez. Örneğin mitolojik anlatılar bilincin düşünümsel nesneleridir.⁶¹⁰ Brentano, filozof ve matematikçi Gottfried Leibniz gibi doğruluğu ikiye ayırmıştır: Akıl doğruları, karşılaştırma yapılan kavramlardan çıkan sonuçta elde edilir. Olgu doğruları ya da gerçeklik doğruları ise algılarla elde edilir. Tümevarım yöntemiyle genel yasalara ulaşır. Bunun yanında Brentano, soyut kavramların varlığını yadsıyarak bu kavramlara 'sözde nesneler' adını vermiştir.⁶¹¹ Edmund Husserl bu açıklamalardan yola çıkarak fenomenler üzerine bir sistem geliştirmiş ve yaptığı çalışmalar ile görüngübilimi tanıtmıştır. Husserl hocası Brentano'nun tezlerine kendisini borçlu hissettiğini ve onlar olmadan tek satır felsefe yazamadığını dile getirmiştir. Buna karşın ilk olarak mantık yöntemini ruhbiliminin etkisinden kurtarmak istemiştir. Husserl'e göre mantık ilkeleri, yaşantı önermelerine göre belirlenirse çelişki ortaya çıkacaktır. Husserl'in fenomenolojisi deneysel olmayan ve gerçekliğin zorunlu önermelerine dayanan bir tarzda gelişmiştir.⁶¹²

Husserl fenomenolojiyi, oluşturulan önermelerin düşünsel özlüklerini varsayarak ve özlüklerin niteliklerini ve işlevlerini araştırarak yapılan bilinç çözümlemesi 'görüngübilim' olarak adlandırmıştır. Görüngübilim, bir yöntem olarak özü görmek amaçlı özlükleri bilince indirgemektir. Husserl'e göre düşünsel özlükler duyusal yaşantılara dayanan ve duyularla algılanan nesnelerin ötesinde var olan gerçekliktir.⁶¹³ Görüngübilim, rastlantısal yaşamı ve 'ben'i illelliklerine götürerek 'salt ben' ve 'aşkın bilinç' arınmalarını araştırmaya koyulmuştur. Husserl var olan özlüklere anlam vermeye ve onları çözümlemeye 'bilinç yorumsaması' (*Bewusstseinshermeneutik*) adını vermiştir. Arınmış bilincin içinde yönelmişlik durumuyla birlikte bilincin nesnelere yönelişi ve ilişki kurması var olmuştur.⁶¹⁴

Husserl fenomenolojiyi 'insanların duyusal algıları ile şeylere olan ilgisi' olarak görmüştür. Bunun dışında edinilebilecek şeyler geçersiz sayılmıştır. Buna bağlı şekilde var olan bilgi de doğrudan algılanan duyumlardan gelmiştir.⁶¹⁵ Bunun yanı sıra eyleyen insanlar her zaman dünyaya düzen vermeye ve etkide bulunmaya çalışmıştır. Bu durum sonucunda

⁶¹⁰ Akarsu, B. (1979), a.g.e., s. 71.

⁶¹¹ Akarsu, B. (1979), a.g.e., s. 74.

⁶¹² Akarsu, B. (1979), a.g.e., s. 77.

⁶¹³ Akarsu, B. (1979), a.g.e., s. 79.

⁶¹⁴ Akarsu, B. (1979), a.g.e., s. 80.

⁶¹⁵ Wallace, R.A. & Wolf, A. (2020). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

eyleyenler farkında olmadıkları bir sürece dâhil olmuşlardır. Husserl'in fenomenolojisi bu sürecin oluşturduğu bilinçteki özsel yapıların anlaşılabilirliğini kanıtlamak için eyleyenlerin kurguladıkları düzeyleri incelemektedir. Kendi deyişiyle *"fenomenoloji, var oluşu değil özü, özellikle bilincin özünü ele alan, nesneleri önceden algılamaya yönelik bir bilim olmayı amaçlamıştır."*⁶¹⁶ Husserl'e göre bilinç herhangi bir alan değil süreçtir. Ayrıca bilinç, eyleyenlerin zihninde değil eyleyenler ile dünyadaki nesneler arasında kurulan ilişkide bulunur. Bu durum 'ereklilik' olarak ifade edilmiştir.

Husserl'in fenomenolojisi yukarıda bahsedildiği üzere öznellik ve usdışı tavır perspektiflerinin arasında ortaya çıkmıştır. Bilgi üzerine, bilmenin kendisi üzerine bir düşünme biçimi olmuştur. Bilginin empirik bilimde var olduğunu ve bilimsel bilginin kaynağını bulmak istemiştir. Kant benzeri bir tutumla bilginin a priori kökenlerini araştırmış ve sorgulamıştır. Fenomenoloji, temalardan önce gelen ve onu geçersiz kılan verileri araştırarak bu verilerin bilincinin özünü açığa çıkarmıştır.⁶¹⁷

Husserl fenomenolojiyi açıklarken iki yola başvurmuştur: biri olgu-öz ayrımı, diğeri gerçek-sahte ayrımı. Burada fenomenoloji olgulara ve gerçeklere odaklanmak yerine onların görünüşlerini ilkel hâllerine indirgeyerek ilk evrede özlerini ve saf bilinçte yer edinimlerini incelemeyi tercih etmiştir. Özlere ve saf bilince ulaşabilmek için, doğal tutumlarda bulunmak ve şeyleri 'ayraç içine almak' gereklidir. Doğal tutum, nesneleri ve şeyleri olduğu gibi algılamaktır. Sonrasında ise algılanan şeylere ilişkin yargı bildirmek yerine onları 'ayraç içinde' incelemek gereklidir.⁶¹⁸ Husserl fenomenolojik öğretinin yanıtlamaya çalıştığı bazı soruları dile getirir: *"Bilgi, kendinde şeyler olarak var olanlara uygunluğundan nasıl emin olabilir, onlara nasıl 'erişebilir'? Kendinde şeyleri, bizim düşüncelerimiz ve onları düzenleyen mantık kuralları ne ilgilendirir ki?"* Husserl'e göre bilginin eleştirel yöntemi fenomenolojinin kendisidir. Nitekim fenomenoloji, bilginin neliğine yönelik bir genel öz öğretisidir. Fenomenolojik yöntemin ilk basamaklarında hiçbir şeyi öncel ve sağlam bilgi olarak kabul etmemek gelir. Bilgi denilen şeyin olanaklılığı ve geçerliliği kuşku uyandıran durumdaysa bir bilgi kuramının geliştirilmesi gereksinimi dolayımında var olan bilgilere de kuşku ile yaklaşılmalı ve geçerliliği sorgulanmalıdır. İlk basamakta Descartes'ın kuşku yöntemi ışıktır. Devamında herhangi bir bilginin kesinliğine ve güvenilirliğine nasıl ikna olunacağı gelir. Bunun için 'içkin olma' ve 'aşkın olma' durumu esas alınır. Burada düşüncenin görüngüsü içkin bilgidir. Fakat buna karşın nesnel bilgiler –doğa ve tin bilimleri, matematik- aşkın bilgilerdir.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 437.

⁶¹⁷ Lyotard, J.F. (2007)., a.g.e., s. 10.

⁶¹⁸ Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (Çev. Harun Tepe). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

⁶¹⁹ Husserl, E. (2003)., a.g.e., s. 33.

İkinci basamakta Husserl, Descartes'ın kuşkuculuğunu fenomenolojik bir indirgemeye tabi tutar. Burada soru şu şekli alır: “*Saf bilgi fenomeni, kendisine içkin olmayan bir şeye nasıl erişebilir; bilginin salt kendi kendine verilmişliği, kendi kendine verilmiş olmayan bir şeye nasıl erişebilir ve bu erişim nasıl kavranmalıdır?*” İdeleştiren soyutlama bu soruya yanıt bulmada yardımcıdır. Bilinen şu ki, bilgi, düşünce alanında bulunur, dolayısıyla görmekle bilginin genel nesneleri tümellik bilincine yükseltirirse bilgiye ilişkin bir nelik öğretisinin olanağı oluşur. Genelin bilgisi, tikel şeylerdir, her bilinç akışında yer alan bir öğedir; bilinç akışında apaçık verilen genelin kendisi ise tikel şeyler değil, bir geneldir ve reel anlamda aşkındır. Fenomenolojik indirgeme reel aşkınlığın dışlanması değil, saf görgünün tercih edilmesidir.⁶²⁰

Son basamakta Husserl, kendi kendine verilmişliğin sınırını sorgular. Buna ek olarak fenomenolojisini de bu sınır kapsamında genişletir. Dışarıdan bakıldığında salt biçimde iki verilmişlik vardır: görünenin verilmişliği ve nesnelerin verilmişliği. Husserl'e göre şeylerin verilmişliği fenomenler aracılığıyla tasarımlanmış olmasıdır. Bundan sonraki süreçte görüngübilimin ödevi saf apaçıklığı ya da kendi kendine verilmişlik içinde bütün verilmişlik biçimlerini ve tüm bağlaşımları araştırmak, sonrasında hepsi üzerinde aydınlatıcı bir çözümlemeye girişmektir. Husserl'in açılımına göre bilgi fenomenolojisi iki açılımlı bir alandır. Birincisi, içerisinde nesnenin kendini ortaya çıkardığı, bilinen görüngülerin, göstergelerin ve bilinç edimlerinin bilimidir. İkincisi, kendini görüldüğü gibi gösteren şeylerin bilimidir. Fenomen kelimesi Husserl'in tanıtlamasıyla ‘görünen’ (*Erscheinen*) ve ‘görünen şey’ (*Erscheinendem*) anlamında çift yönlüdür. *Phainomenon* ise ‘görünüşe gelen’ anlamındadır ve fakat görünenin bizzat kendisi için kullanılır.⁶²¹

Görüldüğü üzere Edmund Husserl kendi görüngübilim yaklaşımını belirli ilkeler dolayımında kuramlaştırmış ve açıklamıştır. Fenomenolojinin felsefi temelli oluşu alana dair ilginin artışıyla birlikte bazı düşünürler tarafından sosyolojik bakış açısıyla da ele alınmıştır. Söz konusu sosyolojik bakış açısı Husserl'in takipçilerinden Alfred Schütz tarafından geliştirilmiştir. Schütz, sosyolojik fenomenoloji ya da fenomenolojik sosyoloji kavramsallaştırmasıyla Husserl'in düşüncelerini toplumsal çözümlemelerle irdelemiş ve toplumsal görüngübilim modelini oluşturmuştur.⁶²² Schütz'ün bu modeli kimi fenomenologlara göre oldukça empirik nitelikte olup birçok empirik çalışmaya da ön ayak olmuştur. Fenomenoloji izlenimlerinin sosyoloji kapsamında ele alınışı, toplumsal yaşantıda süregelen olayların ve durumların aktörler – bireyler- tarafından doğrudan algılanması şeklinde

⁶²⁰ Husserl, E. (2003), a.g.e., s. 38.

⁶²¹ Husserl, E. (2003), a.g.e., s. 43.

⁶²² Wallace, R.A. & Wolf, A. (2020), a.g.e., s. 349.

olmaktadır. Toplum içinde var olup aynı zamanda toplumdaki soyut biçimde yaşantıyı, davranışı ve bilgiyi sorgulamak üzere kurgulanmaktadır. Fenomenolog, insanların edinmiş olduğu kültürel öğretileri ya da kavramları ‘ayraç içine alarak’ insanın bu edimler dışında kendini nasıl bildiğini ve nasıl tanımladığını incelemektedir. Zamanla alana dair ortak düşünceye dönüşen önerme, gündelik yaşantının gerçekliği, uzam-zaman birikimi taşıyan bir ‘fikirler sistemi’ olduğu ve toplum tarafından kabul edildiği yönünde açıklanmaktadır. Toplumsal görüngübilim, algıların bilinen kavramlar aracılığıyla işlevsel olabildiğini ve şekillendiğini söylemekle birlikte, sosyolojinin asıl işlevinin insanların dünyayı nasıl algıladıklarını betimlemek olduğunu dile getirmektedir.⁶²³

Alfred Schütz, fenomenolojinin sosyolojiye uyarlamasını Weber’in öğretilerinden yola çıkarak yapmıştır. Eylem ve anlam idealleri kapsamında Weber’in açıklamış olduğu ‘*Verstehen*’ (anlam, öznel anlayış) kavramından fenomenolojik yeni açılımlar ortaya çıkarmıştır. Weber, sosyologların doğa bilimlerine odaklanan araştırmacılardan daha avantajlı olduğunu iddia ederek, bu avantajın sosyologların toplumsal fenomenleri anlama kapasitelerinde iyi olduklarına dikkat çekmiştir. Weber’in anlam kuramı, esasında hermeneutik geleneğin toplumsal yaşamı açıklama girişimi olmuştur. Bu doğrultuda Weber, eyleyenleri ve tüm bireyleri toplumsal yaşamda anlamayı ve anlamlandırmayı amaçlamıştır.⁶²⁴ Bir başka konu Schütz’ün tipolojik açıklamasını yine Weber’in ‘ideal tipler’ kuramına dayandırmış olmasıdır. Weber, ideal tipi şu şekilde tarif etmiştir: “*Bir ideal tip, tek yönlü vurgulanan bakış açılarına göre, birleşik çözümleyici bir kurgu içinde düzenlenen bir hayli dağınık, ayrık, az ya da çok var olan ve bazen de var olmayan somut tikel fenomenlerin sentezi yoluyla ve bir ya da daha çok görüş açısına tek yönlü önem kazandırılması yoluyla oluşturulur.*”⁶²⁵

Schütz fenomenolojiyi, idealizm ve realizm arasındaki bütün ayrımların ötesinde görmüştür. Fenomenoloji her şeyden önce yöntem olarak bilimseldir. Araştırdığı ve sorguladığı problemler; karşılıklı anlama ve iletişimin nasıl olageldiği, insanların tasarlayarak ya da alışkanlıklarla, belirli eylemlerle elde edilen ve güdülenen amaçlarının yol gösterdiği anlamlı edimleri nasıl başarabildiği, anlamların, güdülerin, amaçların, edimlerin oluşturduğu kavramları bilincin belirli bir yapısına ve içsel deneyimlerin düzenine nasıl dikkat çektiği ve diğer insanların anlamlarının ve onların edimlerinin anlamlarının ve bu edimlerin sonuçlarının yorumlanması araştırmacının ya da ilgilinin bir öz-yorumsamasını önceden varsayması

⁶²³ Wallace, R.A. & Wolf, A. (2020)., a.g.e., s. 351.

⁶²⁴ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 229.

⁶²⁵ Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. (Ed. Edward E. Shils & Henry A. Finch). Illinois: The Free Press.

gerektiğidir.⁶²⁶ Schütz ‘ayraç içine almak’ yöntemini, yalnızca dış dünyaya dair kanılar ve günlük yaşantıdaki deneyimler için değil, aynı zamanda doğa bilimlerinin tüm öne sürdüğü argümanları ve tezleri de kapsar şekilde düşünmüştür. Schütz’e göre insanın düşünüş edimi amaçlı olduğu takdirde ilintili olan yönelinmiş nesneler de ‘ayraç içinde olmaya’ devam edecektir. Fakat durağan nesneler tarafından tanımlanamazlar.⁶²⁷

Schütz, fenomenolojik indirgemenin yöntemini bilincin öz akışını doğanın kapsamı içerisinde kendi içsel erişilebilir alanı olarak kabul etmesi şeklinde dile getirmiştir.⁶²⁸ Bilinç, dünyadaki olagelen ve süregelen olayların herhangi bir durumda aksamaya uğramaması ve toplumsal yaşantıyla uyum içinde olması hâlinde bir önemsiz görülmüştür. Bunun nedeni, birey toplumsal yaşantıda kendi zihni üzerine farkındalığını yitirmeye başlamıştır. Böylece bireysellik değil ‘öznelarasılık’ dikkat çekmiştir. Schütz, kendi toplumsal yaşantı imgesini, bilimsel olmayan ve anlamın oluştuğu, anlamak, yorumlamak ve öz-yorumsama edimlerinin bulunduğu derin bilinç (*durée*) şeklinde açıklamıştır. Buradan hareketle toplumsal görüngübilim, ‘yalnız benliğin bireysel deneyiminde anlamın oluşturulması’ biçimine dayanmıştır.⁶²⁹ Schütz’e göre anlamlar güdülerden ayrılmalıdır. Anlamlar, eyleyenlerin toplumsal yaşantıda kendileri için yararlı olan şeyleri nasıl bilebildikleri ile ilgiliyken, güdüler, eyleyenlerin eylemsel nedenleri ile ilgilidir. Öznel anlam, gerçekliğin zihinsel düzlemde inşa edilmesi ve inşa edilen bu gerçekliğin bazı bileşenlerinin anlamlı atfedilmesidir. Schütz bu süreci aşırı benlik içeriminden dolayı bilimsel görmemiştir. Nesnel anlam ise, toplumda ve kültürde var olan ve bireylerce paylaşılan anlam dizgileridir. Schütz bu anlam dizisini tercih etmiştir.⁶³⁰ Bir başka konu güdülerin ‘için’ güdüler ve ‘nedeniyle’ güdüler olmak üzere kendi içinde ayrılmasıdır. İçin güdüler, bireyin birtakım eylemleri yapabilmesine gerekçe oluşturmasıdır. Ayrıca özneldir ve bir başka birey için erişilemezdir. Eylem gerçekleşikten sonra için güdüler yalnızca geriye dönük şekilde kavranabilir. Nedeniyle güdüler, bireyin nasıl davrandığına neden olan nesnel güdülenmelerdir. Bilimsel yöntemler ile geriye dönük şekilde araştırılabilir. Bunun yanında bireyler ve toplum nedeniyle güdülerine kısmen erişim sağlayabilirler. Schütz için toplumsal etkileşim, karşılıklılık güdüler üzerine kurulmuştur. Schütz, bireylerin için güdülerinin bir başka birey için nedeniyle güdüler hâline dönüşeceğini ve tersi durumunda doğru olacağını düşünmüştür.⁶³¹

⁶²⁶ Schütz, A. (2018). *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. (Çev. Adnan Akan & Seyda Kesikoğlu). Ankara: Heretik Yayınları.

⁶²⁷ Schütz, A. (2018), a.g.e., s. 69.

⁶²⁸ Schütz, A. (2018), a.g.e., s. 70.

⁶²⁹ Schütz, A. (2018), a.g.e., s. 71.

⁶³⁰ Ritzer, G. (2014), a.g.e., s. 454.

⁶³¹ Ritzer, G. (2014), a.g.e., s. 455.

Schütz bilincin kapsamında, öznelarası yaşantısının temelindeki bir kaygıyı dile getirir: “Öleceğimin farkındayım ve korkuyorum. Buna temel kaygı demeyi öneriyoruz. Bu kaygı diğerleri için başlangıçtır. İnsanı dünyada otorite kurmaya, engelleri aşmaya, tasarımlar yapmaya ve onları gerçekleştirmeye yönelten umut ve korkunun, gereksinimler ve tatminlerin, olasılıklar ve risklerin birbiriyle ilişkili sistemi bu kaygıdan ortaya çıkmıştır.”⁶³²

Schütz’ün ifadesiyle ‘gündelik yaşam dünyası’ (*Lebenswelt*) herhangi bir insanın doğumundan önce de var olan ve düzenli hâlde bulunan, başka insanlar tarafından deneyimlenmiş ve yorumlanmış bir öznelarası gerçekliktir. Bu gerçekliğe ilişkin tüm yorumlamalar, önceki deneyimlerden miras kalan ve gerektiğinde kendisine başvurulmuş bir ‘bilgi stoku’na dayanmıştır.⁶³³ İnsani tutum ve davranışlara yön vermesi nedeniyle yaşam dünyası, salt bireye özgü değil toplumsal bilinç sayesinde öznelarası niteliğe sahiptir. Yaşam dünyasında her birey mutlak biçimde içinde yaşadığı dünyayı değiştirmeye kontrol etmeye çalışır. Schütz bu bakıma yaşam dünyasının altı özelliğini öne çıkarmıştır. *Birincisi*, bireyin yaşama ve gerekliliklerine dikkat kesildiği bilincin özel bir gerilimi olan ‘tamamen uyanık olma’dır. *İkincisi*, bireyin içinde yaşadığı dünyaya duyduğu şüpheyi ertelemesidir. *Üçüncüsü*, bireyler yapabildikleri tasarımlar ile yaşam dünyasında bir işle uğraşırlar. *Dördüncüsü*, bireyin içsel benlik keşfini deneyimlemesidir. *Beşincisi*, yaşam dünyasının ayırt edici niteliği, iletişimin öznelarası var oluşu ve toplumsal eylemi içeren toplumsallık biçimidir. *Altıncısı* ise, yaşam dünyasında bireyin zaman algısı ile toplumun zaman algısı arasında bir kesişim durumunun bulunmasıdır.⁶³⁴

Schütz, toplumsal yaşam dünyasında insanların ‘tipleştirmeler’i kullandığını söylemiştir. Bilindiği üzere ‘tip’ kavramsallaştırması Weber’e aittir. Bu noktada Schütz’ün Weber’den esinlendiği aşîkârdır. Gündelik yaşam dünyasında bir eylem, geçmiş deneyimler üzerinden oluşan bir ‘tip’ yardımıyla gerçekleşir. Tipleştirmeler yalnızca nesnel nitelikler dolayımında ele alınabilir. Schütz, dili, herhangi bir tipleştirme oluşturmak için ‘harika tipleştirme aracı’ olarak görmüştür. Dil, toplumsal yaşam dünyasının anlamlılığını olanaklı kılan bir araçtır. Bunun yanı sıra gündelik karşılaşılan problemleri çözmek ve herhangi bir duruma nasıl tepki verileceğini bilmek Schütz’ün deyişiyle ‘tarifler’ aracılığıyla ortaya çıkar. Eldeki bilgi stoku, var olan problemi çözmeye yeterli değilse yeni bir tipleştirmenin ve tarifin oluşturulması gerekir.⁶³⁵

⁶³² Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 456.

⁶³³ Schütz, A. (2018)., a.g.e., s. 85.

⁶³⁴ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 446.

⁶³⁵ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 445.

Schütz açıklamış olduğu gündelik yaşam dünyasının esasında odak hâline getireceği öznelerarasılık kavramsallaştırmasına ve bilginin ortaya çıkışına zemin oluşturduğu bilinmektedir. Schütz bu kavramsallaştırma ile diğer çıkarımları ve anlamları nasıl bildiğini, diğer benlikleri nasıl bildiğini ve perspektiflerin karşılıklılığını sorgulamıştır. Schütz’e göre öznelerarası dünya nesneldir. Öznelerarasılık insanların birbirleriyle iletişim ve etkileşim kurduğu şimdiki zamanda var olmuştur.⁶³⁶ Bu eşgüdümlülük öznelerarasılığın özüdür ve insan kendi bilinç akışının içinde diğer insanın benliğini, aynı zamanda diğer insanın aynı şekilde bir başka insanın öznel benliğini kavraması durumu vardır. Bunun yanı sıra Schütz, toplumsallıkla paylaşılan bilgiye değinmiştir. Gündelik yaşam dünyasında insan bir bilgi stokuna başvurmakta ve alışkanlıklarını düzenlemektedir. Schütz’e göre eldeki bilgi stoku katıksız değildir. Bilgi stoku, net, farklı ve tutarlı olan bilgi özlerini içerdiği gibi, çeşitli anlamsızlık, muğlaklık ve belirsizlik alanlarınca da kuşatılmıştır. Bilgi stokunu belirleyen durum, hangi problemin sorun olarak addedildiği ve var olan problemin çözümü açısından hangi açıklık ve kesinlik ölçütüyle neyin bilinmesi gerektiğini tespit etmekte olan, belirli bir andaki teorik ya da pratik ilgililerdir.⁶³⁷

Schütz’e göre bilgi stoku şimdiki zamandan gelecek zamana doğru değişim gösterir. Ayrıca eldeki bilgi stoku hem tutarsız, hem kısmen açık hem de çelişkilere eğilimlidir. Bireylerin nesnelere olan ilgileri tutarlı bir bütünleşik sistem oluşturamadığından bilgi tutarsızdır. Gündelik yaşam dünyasında birey, bilginin açıklık durumuyla, dünyasının nesneleri ile bu ilişkileri yöneten genel ilkeler arasındaki ilişkileri kavramak istediğinde ilgilenir. Bireysel düşünceler, yalnızca değişik ilgi düzeyleri içinde yer alan konulara bağlı olduğundan çelişkili durum barındırır.⁶³⁸ Schütz bilgi stoku içinde iki tür bilgiye işaret eder. Bunlardan ‘beceri bilgisi’ nadiren problem yarattığı için temel bilgi biçimidir ve yüksek düzeyde kesinlik içerir. ‘Yararlı bilgi’ ise herhangi bir anda ortaya çıkan soruna yönelik çözümdür. Becerilerin bilgisine göre daha sorunludur ve fakat bu bilgi türünün tipleştirilmeler ve tarifler kadar sorunlu olması beklenmemektedir.⁶³⁹

Schütz, bilginin öznelerarası olmasının üç anlamını öne sürmüştür. *Birincisi*, perspektiflerin karşılıklı durumudur. *İkincisi* bilginin toplumsal kökenidir. *Üçüncüsü* bilginin toplumsal dağılımıdır. Buna ek olarak, kültürel birikimin bütün öğelerinin bireysel değişikliğe tâbi olduğunu dile getirmiştir.⁶⁴⁰ Schütz, Søren Kierkegaard’ın ‘sıçramalar’ını alarak, farklı perspektifler arasından sıçrama olarak kullanmıştır. Dolayısıyla gündelik perspektiften

⁶³⁶ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 447.

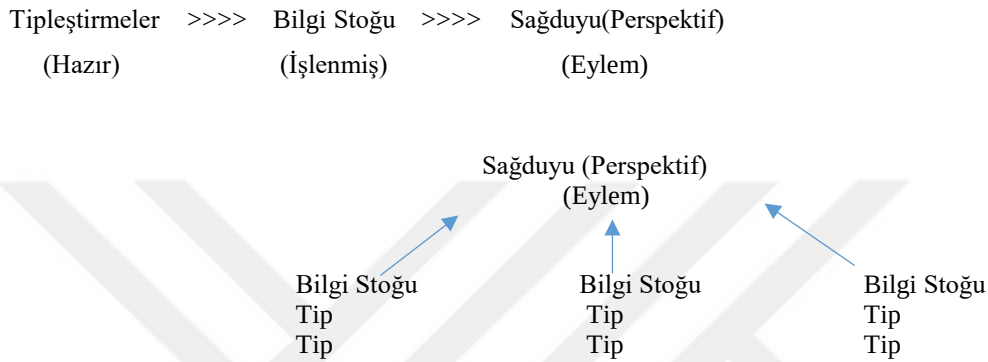
⁶³⁷ Schütz, A. (2018)., a.g.e., s. 88.

⁶³⁸ Schütz, A. (2018)., a.g.e., s. 90.

⁶³⁹ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 447.

⁶⁴⁰ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 448.

bakmak, dini perspektiften bakmak, edebi perspektiften bakmak, sanatsal perspektiften bakmak ve bilimsel perspektiften bakmak gibi yaşam dünyasında var olan durumlara olan tepkiler bu sıçramalarla olmaktadır. Aynı uzam-zaman paylaşımı içinde olan insanların ortak duyu ya da sağduyu perspektifleri anlaşılabilirse var olan bilgi stoku ve eylemlerde anlaşılabilir. Sağduyu perspektifi ile bilimsel perspektif arasında bir sıçrama gereklidir. Eğer bir tabloyu anlamak isteniliyorsa onu yapan sanatçının sağduyu perspektifinden estetik perspektife sıçramak gereklidir. Sağduyu perspektifi bilgi stokunun elverdiği eylemlerdir.⁶⁴¹ Bu durum şu şekilde resmedilebilir:



Şekil 5. Alfred Schütz'ün Bilgi Oluşum Süreci Betimlemesi

Schütz, toplumsal dünyanın gerçekliğine dair dört farklı alan belirlemiştir. Bunlar, doğrudan deneyimlenen toplumsal gerçekliğin alanı (*Umwelt*), dolaylı deneyimlenen toplumsal gerçekliğin alanı (*Mitwelt*), ardılların alanı (*Folgewelt*) ve öncellerin alanı (*Vorwelt*) olmak üzere sıralanmıştır. Schütz ardılların ve öncellerin alanına diğer iki alan kadar ilgi göstermemiş ve fakat diğer iki alana atıflar yapmıştır. Schütz için *Folgewelt* (gelecek-ardılların alanı), tam özgür ve belirsiz bir alandır. Toplumbilimci geleceği keskin hatlarla öngöremediği için ardıl alan fenomenolojik sosyoloji için pek anlam ifade etmemiştir. *Vorwelt* (geçmiş-öncellerin alanı), bu anlamda toplumbilimcinin çözümlemesine daha elverişlidir. Nitekim önceki dönem insanların eylemlerini yaşamış oldukları dönem düşüncesiyle yorumlamak doğru olurken, çağdaş düşünceyle yorumlamak eksiklik oluşturur. Schütz'e göre öncellerin düşüncesini bilmek ve ardılların eylemlerini anlamak zordur. Bu noktada *Umwelt* (doğrudan deneyimlenen toplumsal gerçekliğin alanı), ortak yaşama dair daha çok paylaşım içermektedir.⁶⁴² *Umwelt* içinde eyleyenlerin eylemleri tipleştirilmemiştir. Daha ziyade diğer bireylerle ilgili tipler ve tarifler kullanılmaktadır. Schütz'e göre günlük yaşantıdaki tipleştirmeler *Umwelt*'te ortaya

⁶⁴¹ Akşit, B. (2020). "Fenomenolojik Sosyolojiye Giriş". Erişim Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/channel/UCjxHqY5KG4QKy4MzY1VWkWaA/featured>

⁶⁴² Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 449.

çıkmiştir. Bundan dolayı, ilk düzey tasarımların kaynağıdır ve bilimsel araştırma için uygundur.⁶⁴³

Mitwelt (dolaylı deneyimlenen toplumsal gerçekliğin alanı), toplumsal yaşam dünyasının, eyleyenlerden ziyade bireysel tiplerle ve toplumsal yapılarla ilgilenilen alanı olmuştur. Bireyler, gerçeklikle değil oluşturulan tiplerle uğraştıkları için bireylere dair bilgileri, denetlenmeye ve incelenmeye tâbi değildir. *Mitwelt* kapsamında bireylerin uzam-zaman ve yer açısından uzaklıkları söz konusu olmuştur. Bunun yanı sıra *Mitwelt* anonim özelliği taşıyan katmanlı bir dünyadır. Bireylerin, diğer bireylerle etkileşimi ve iletişimi olmamasından ötürü diğer zihinsel var oluşumları bilememeleri ve sahip oldukları bilginin ‘öznel deneyimin genel tipleriyle’ sınırlı olması yine *Mitwelt*’in ayrt edici özelliği olmuştur.⁶⁴⁴ Görüldüğü üzere Schütz fenomenolojik sosyoloji açılımını esinlenmiş olduğu düşünürlerin ve kuramların yeni bir bakış açısıyla yazına kazandırmış ve kendisinden sonra gelecek olan takipçi kuramlara da yol açıcı bilgi sağlamıştır.

4.4.2. Gerçekliğin sosyal inşası etkisi

Toplumsal görüngübilimin ekseninde ortaya çıkan ve etkilerinin açıkça görüldüğü bir başka kuram da Peter Ludwig Berger ve Thomas Luckmann tarafından geliştirilen “*Gerçekliğin Sosyal İnşası*” (The Social Construction of Reality) (1966) kuramıdır. Fenomenolojik sosyolojinin kurucusu Alfred Schütz’ün öğrencisi olan Peter L. Berger, hocasının fenomenolojik tanıtlamalarından ve görüşlerinden etkilendiğini dile getirerek yeni bir bakış açısını önerdiğini ifade etmiştir.⁶⁴⁵ Eserde Thomas Luckmann’ın da katkıları olmasına rağmen Berger’in görüşleri ve çalışmaları baskın görülmüştür. Berger ve Luckmann, yazmış oldukları eserde özellikle bilgi sosyolojisi alanına katkı yapmak istemişlerdir. Fenomenolojik sosyolojinin öne sürdüğü önermelerin ve varsayımların yerine Berger ve Luckmann, hem klasik sosyoloji hem de çağdaş sosyoloji gelenekleri içinde ayrı bir duruş sergileyerek dikkat çekmişlerdir. Bilindiği üzere Berger’in din sosyolojisi alanına yönelik çalışmaları, eserin içinde alt izlenimler şeklinde sunulsa da esasında Berger, din sosyolojisini bilgi sosyolojisine eklenti bir alan olarak görmüştür.⁶⁴⁶ Buna bağlı olarak Elias, kendi bilgi sosyolojisi çalışmalarını ve düşüncelerini bu eser dolayımında ve fenomenolojik sosyolojinin ekseninde ortaya çıkan ‘Gerçekliğin Sosyal İnşası’ kuramından hareketle geliştirmiştir. Elias’ın açıklamalarında bu eser çerçevesinde dile getirilen düşüncelerin ve yorumların etkisi aşikârdır. Söz konusu eserin

⁶⁴³ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 450.

⁶⁴⁴ Ritzer, G. (2014)., a.g.e., s. 453.

⁶⁴⁵ Wallace, R.A. & Wolf, A. (2020)., a.g.e., s. 380.

⁶⁴⁶ Wallace, R.A. & Wolf, A. (2020)., a.g.e., s. 380.

içerimleri hakkında bilgi vermeden önce Elias'ın öne sürdüğü iddiaların, düşüncelerin ve yorumların esin kaynağının dolaylı olarak toplumsal görüngübilim olmasının yanında doğrudan 'Gerçekliğin Sosyal İnşası' olduğunu söylemek yararlı olacaktır.

Gerçekliğin Sosyal İnşası, öznellik-bireysellik ve nesnellik-toplumsallık ikileminde bir sentez oluşturma ve birey-toplum ikiliğini yek biçimde çözümleme amacıyla olmuştur. Bireyin bilgi stokunun topluma nasıl kazandırıldığı ve hangi süreçten geçerek toplumsal bilgi hâline geldiği sorgulanmıştır. Bu kuram, bilgi ile toplumun varoluşsal gerçekliği arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Harold Grafinkel'in 'Etnometodoloji' akımından farklı biçimde tözü itibarıyla var olmuş ve yapısal işlevsel yaklaşım esintileriyle bireylere (*human subjects*) odaklanmıştır.⁶⁴⁷ Yukarıda da bahsedildiği gibi bu kuram, Berger'in önceki çalışmalarından olan "*Invitation to Sociology*" (Sosyolojiye Davet) kapsamında sunulmuş ve daha sonra özel çalışma alanına evrilmiştir. Luckmann ise bu eser kapsamında katkılarda bulunmuştur. Kendileri kuramlarını 'gerçekliğin toplumsal yöntemle oluşturulması ve bilgi sosyolojisinin bu gerçekliği araştırma ve inceleme konusu yapması' şeklinde özetlemişlerdir.⁶⁴⁸

Berger ve Luckmann, geliştirdikleri 'Gerçekliğin Sosyal İnşası' kuramında, Schütz'ün gündelik yaşam dünyasını öznelerarası bir kültür dünyası olarak tarif etmesinden hareketle gerçeklik olgusunun bu öznelerarası durumla ortaya çıktığını yinelemişlerdir. Bu yinelemeyi çoklu gerçeklik kabulüyle dile getirmişlerdir. Gündelik yaşamdaki sosyallık çoklu gerçekliğin var olmasını ve olanaklılığını sağlamıştır. Zamanla bu çoklu gerçeklikler, gündelik yaşamı üst düzeyde ele almış ve orada ortaya çıkan bilgiyi önemsemiştir.⁶⁴⁹ Bunun yanı sıra kimi düşünürlere göre Berger ve Luckmann, bu kuram dolayımında sosyolojik alanyazındaki iki öncül yaklaşımı temel alarak bir sentez oluşturmaya çalışmışlardır. Bunlardan biri Durkheim'in 'toplumsal olguların şey gibi incelenmesi' ilkesi, diğeri ise Weber'in 'bilme nesnesinin eylemin öznel anlam-bileşimi olduğu' ilkesidir. Bu noktada çözümlemeyi gerektiren sorular; 'öznel anlamların nesnel olgulara dönüşmesi nasıl olmuştur?' ve 'bireysel eylemlerin bir şeyler dünyası oluşturabilmesi nasıl mümkündür?' olarak şekillenmiştir. Berger ve Luckmann bu soruların izinde '*Toplum insani bir oluşumdur, Toplum nesnel gerçekliğe sahiptir, İnsan toplumsal bir varlıktır.*' önermelerini öne sürmüşler ve bu kabulle 'Gerçekliğin Sosyal İnşası' kuramını geliştirmişlerdir.⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ Poloma, M. M. (2017). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev. Hayriye Erbaş). Ankara: Palme Yayıncılık.

⁶⁴⁸ Poloma, M. M. (2017)., a.g.e., s. 269.

⁶⁴⁹ Yücedağ, İ. (2013). Bir Sentez Girişimi Olarak Gerçekliğin Sosyal İnşası. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(2), s. 15-26.

⁶⁵⁰ Öğüt, V.S. & Balkız, B. (2012). Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın "Gerçekliğin Sosyal İnşası" Teorisi ve Eleştirisi. *Sosyoloji Dergisi*, 2012(27), s. 33-49.

Berger ve Luckmann için gerçeklik, toplumsal düzlemde inşa edilmiştir. Bilgi sosyolojisi bu gerçekliğin oluşum sürecini analiz etmek ve çözümlemek yükümlülüğündedir. İnsanların tercih ve iradelerinden bağımsız olarak var olan fenomenlerin bilgisi bu fenomenlerin toplumsal varoluş gösterdiklerinin kanıtıdır.⁶⁵¹ Bunun yanında toplumun varoluşsal gerçekliğini tanımlayan bilginin sonraki kuşaklara ve kültürlerle aktarılması toplumsal gerçekliğin zorunlu niteliğidir. Toplumun varoluşsal gerçekliği çeşitli sosyokültürel yapılarda bulunan bilgi stoklarının birliğiyle oluşmuştur.⁶⁵² Berger ve Luckmann bu noktada bilgi sosyolojisi alanının inceleme konusunu, toplumda varlık gösteren ve kabul edilen tüm bilgi sistemleri ve bilgi olguları olarak tarif etmişlerdir. Bilgi sosyolojisine duyulan gereksinim, toplumlarda 'bilgi' olarak kabul gören şeyler bakımından toplumlar arasındaki gözlemlenebilir değişiklikler sonucu açıktır. Bilgi sosyolojisi, yalnızca toplumdaki 'bilgi'nin empirik türleriyle değil, bütün bir 'bilgi' stokunun 'gerçeklik' biçiminde sosyal olarak oluşturulduğu süreçlerle de ilgilenilecek ve çözümleyecektir.⁶⁵³

Berger ve Luckmann'a göre bilgi sosyolojisi, toplumda var olan her türlü bilgiyle ve bilgi stoklarıyla geçerliliğine takılmadan uğraşmak ve analiz etmekle yükümlüdür. Dolayısıyla bilgi sosyolojisi gerçekliğin sosyal olarak inşa edilişiyle ilgilenmek ve araştırma yapmaktır. Bu nedenle bilgi sosyolojisi düşüncenin varoluşsal belirlenimi (*Seinsgebundenheit*) gibi oldukça büyük ve kapsamlı bir sorunsala dikkat çekmiştir.⁶⁵⁴ Berger ve Luckmann, bilgi sosyolojisi alanı içinde yer edinen öncül isimlerden Scheler'in yaklaşımının Mannheim'ın kuramına göre daha etkisiz olarak ifade etmişlerdir. Nitekim Scheler, insanî bilginin toplum tarafından şekillenmesini detaylı bir biçimde analiz etmiştir. O, bilginin toplumda bireysel deneyime a priori olarak verilmiş olduğunu ve bu bilginin kendi anlam yapısını bireysel deneyime yüklediğini vurgulamıştır. Mannheim ise, Marksist ideoloji geleneğiyle yüzleşmesi sonucunda toplumun, matematik, doğa bilimleri dışında insan imgesinin oluşumunda içeriğini ve sınırını belirlediği tezini savunmuştur. Buradan hareketle bilgi sosyolojisi, insan düşüncesinin her evresini inceleyen ve analiz eden bir yöntem pratiği hâline gelmiştir. Sonrasında bilgi sosyolojisi genel anlamda bu iki yaklaşımın eleştirisi ve düzeltilmesi çalışmalarıyla gelişmiştir. Elias bu noktada hem eleştiren hem de düzeltme yaparak gelişim etkisinde bulunan bir sosyolog olmuştur.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. (Çev. Vefa Saygın Öğütle). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

⁶⁵² Akın, M.H. (2018). *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayınları.

⁶⁵³ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 5.

⁶⁵⁴ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 7.

⁶⁵⁵ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 17.

Berger ve Luckmann bilgi sosyolojisinin teorik düzlemde bilgi felsefesinin problematiği ile empirik düzlemde de entelektüel tarihin problematiği ile ilgilendiğini söylemişlerdir. Felsefi, bilimsel ve mitolojik olsalar da gerçekliğin teorik formülasyonları toplumun üyeleri için gerçekliği barındırmazlar. Bundan dolayıdır ki bilgi sosyolojisi, insanların gündelik, yani teorik olmayan ya da teori öncesi yaşamlarında 'gerçeklik' olarak bildikleri şeylerle doğrudan uğraşır. Dolayısıyla, bilgi sosyolojisinin dikkat çektiği nokta, 'fikirlerler'in dışında 'ortakduyu bilgi'si olmuştur. O olmadan hiçbir toplumun oluşamayacağı anlamlar kapsamını inşa eden şey, bu 'bilgi'nin kendisidir.⁶⁵⁶ Berger ve Luckmann'a göre, gündelik yaşam dünyası, yaşantılarını öznel anlamlı bir şekilde yürüten toplum üyeleri tarafından yalnızca gerçeklik olarak olduğu gibi kabul edilmez. Aynı zamanda, üyelerin düşünce ve eylemlerini yaratan bir dünyadır ve bu düşünce ve eylemler sayesinde gerçek olarak korunmaktadır.⁶⁵⁷

*"Bilinç daima intensiyonel/yönelimseldir; o daima nesnelere yönelir ya da yöneltir."*⁶⁵⁸ Berger ve Luckmann, bilinç gerilimlerinin gündelik yaşamda üst düzeyde kendini gösterdiğini ve gündelik yaşamın elinde bulundurduğu gerçekliği bilince dayattığını vurgulamışlardır. Bu durum 'kapsamlı uyanıklık' olarak anılmıştır. Gündelik yaşamda var olan gerçeklik, insan doğmadan önce de var olmuş ve düzenlenmiştir. Buna ek olarak gündelik yaşamda kullanılan dil, insana içinde yaşadığı çevreyi ve düzeni tanımlayarak bireysel anlam vermesini sağlamıştır.⁶⁵⁹ Nitekim gündelik yaşamdaki gerçeklik insanın fizyolojik bedeninin 'burada' ve 'şimdi' olan kısmı etrafında şekillenmiştir. Bunu olanaklı kılan şey ise bilincin gerçekliğidir (*consciousness realissimum*). Gündelik yaşamın gerçekliği yalnızca burada ve şimdi olmaktan ötede, zaman ve yer bakımından farklı zaman ve yerde de var olmaktadır. Zamana tabi olma, bilincin birincil özelliğidir. Bilinç akışı zamana göre düzenlenmiştir. Gündelik yaşam dünyası kendine özgü bir zamansallığa bağlıdır.⁶⁶⁰

Bireyin dünyaya dair gerçeklik bilgisi ile diğer bireylerin dünyaya dair gerçeklik bilgisi arasında bir karşılıklılık bulunur. Bu karşılıklılık yukarıda bahsedildiği üzere ortakduyu bilgisidir. Bu bilgi, öznelerarası paylaşılan ve bilinen bir bilgi olmuştur. Gerçekliğin bu bilgisi olduğu gibi kabul görmüştür.⁶⁶¹ Diğer gerçekliklerle karşılaştırıldığında gündelik yaşamın gerçekliği, sınırları çizilmemiş ve deneyimlerin etkisini taşımayan bir oluşum göstermiştir. Diğer gerçekliklerden ya da gerçeklikler arası değişimlerden 'sıçrama' olarak bahsedilmiştir.

⁶⁵⁶ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 23.

⁶⁵⁷ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 32.

⁶⁵⁸ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 33.

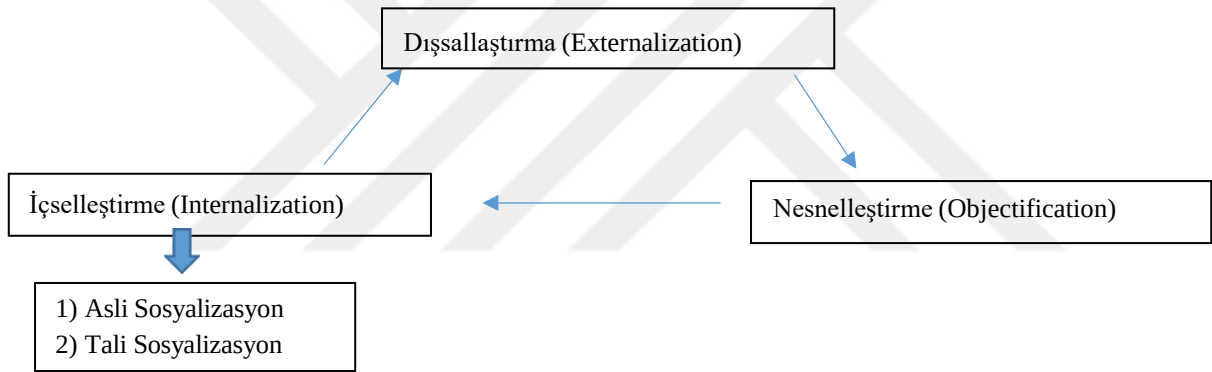
⁶⁵⁹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 35.

⁶⁶⁰ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 35.

⁶⁶¹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 37.

Bu sıçramalara rağmen gündelik yaşamın gerçekliği kendi tözünü korumuştur. Bunun yanı sıra gündelik yaşamın gerçekliği diğer insanlarla birebir etkileşime ve iletişime geçildiğinde onları kavramayı ve anlamayı sağlayan ‘tipleştirme’ imgelerini içermektedir. Söz konusu etkileşim ve iletişimde bu tipleştirmeler zamanla anonim hâle dönüşmektedir. Bütün tipleştirmeler başlangıçta anonimlik koşulu gerektirmektedir.⁶⁶² Berger ve Luckmann bu durumu, “*gündelik yaşamın sosyal gerçekliği, bu yüzden, yüz-yüze durumun 'burada ve şimdiliği'nden uzaklaştıkça giderek anonimleşen tipleştirmelerin sürekli bir ardışıklığı içinde kavranır. Sürekli ardışıklığın bir ucunda, yüz-yüze durumlarda sık sık ve yoğun bir biçimde etkileşim kurulan ötekiler -bir bakıma 'yakın çevre'- bulunur. Diğer ucunda ise, doğaları gereği yüz-yüze etkileşime asla açık olmayan oldukça anonim soyutlamalar vardır.*” şeklinde açıklamışlardır.⁶⁶³

Berger ve Luckmann’ın oluşturdukları kuramın genel sosyolojik alanyazında ve özelde bilgi sosyolojisi alanında öne çıkan formülasyonu gerçekliğin sosyal biçimde oluşumuna ışık tutan üç moment süreç üzerinden açıklanmasıdır. Bu moment süreç şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 6. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann’ın Gerçekliğin Sosyal İnşası Betimlemesi

Berger ve Luckmann, öne sürmüş oldukları kuramın yapılanma ve özgünlüğü kazanma durumuna ilişkin olarak gerçekliğin sosyal inşa sürecini temelde ‘Dışsallaştırma’ (Externalization), ‘İçselleştirme’ (Internalization) ve ‘Nesnelleştirme’ (Objectification) olmak üzere üçe ayırmışlardır. Gerçekliğin bu üç moment süreç içinden oluşmaktadır. Momentlere özel de bakılacak olursa her biri insanın doğumundan ölümüne kadar olan yaşantısını anlamlı kılacak bir dizi yaşam olgularını ve durumlarını içermektedir.⁶⁶⁴

Dışsallaştırma, gerçekliğin sosyal olarak üretildiği ve ilk ortaya çıktığı durumdur. İnsanın dış dünyaya karşı bilgisi ve tutumu bu momentte belirginleşir. Sahip olduğu bilgi ve tutum diğer insanlar tarafından algılanır ve deneyimlenir. Aynı şekilde diğer insanların bilgileri

⁶⁶² Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 47.

⁶⁶³ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 48.

⁶⁶⁴ Wallace, R.A. & Wolf, A. (2020)., a.g.e., s. 382.

ve tutumları da bu durum zarfında algılanır ve anlamlandırılır. İnsanın kendine dair farkındalığı ve davranış sergisi dışsal bir odak tarafından belirlenmeye açık olmakla birlikte, fiziki çevre içindeki davranış ve de öznel anlamların dışı vurumu olarak analiz edilmesi açısından bir dizi sonuçlar taşır.⁶⁶⁵ İnsanlar içinde bulundukları sosyokültürel yapıyı ve fiziki çevreyi birlikte üretirler. Dolayısıyla her insanın bilgisi ve öznel anlamı dışsal biçime dönüşür. Berger ve Luckmann bu ilk evrede şu soruya yanıt(lar) aramışlardır: “*İnsanî düzenin empirik olarak varolan istikrarı nereden kaynaklanır?*” Sorunun görünürde iki yanıtı vardır. *Birincisi*, verili bir sosyal düzenin herhangi bir insani organizma oluşumundan önce süregeldiği aşikârdır. Sosyal düzenin verili süregelenmesi insanın içsel yolculuğuna izin vermeyen ve insanı diğer insana zorunlu bırakan bir niteliğe sahiptir.⁶⁶⁶ *İkincisi*, sosyal düzen, insani bir oluşumdur ve süregelen bir üretilerdir. Dolayısıyla, insanın süregelen dışsallaşması sürecinde üretilir. Buna ek olarak, biyolojik olarak verili değildir ve de empirik görünüşlerinde herhangi bir biyolojik nüveden oluşmaz. Berger ve Luckmann bu sürecin genel tarifini insan eylemlerinin, bilgi stoku ve tutumlardan hareketle kurumlaşmaya ya da mütatlaşmaya dönüştüğü evre şeklinde yaparlar. Daha doğrusu insan davranışlarının ve eylemlerinin alışkanlık hâli almasıdır. Berger ve Luckmann bu konuda şu tespiti ortaya koyarlar: “*Şüphesiz mütatlaşmış eylemler, birey açısından anlamlı karakterlerini korurlar; taşıdıkları anlamlar bireyin genel bilgi stokundaki rutinler şeklinde yerleşik hâle gelse, onun tarafından olduğu gibi kabul edilse ve gelecekteki projeleri için el altında tutulsa da.*”⁶⁶⁷

Bireysel var oluşun kendisi, her koşulda dışsallaştırmanın kendisini yansıtır. Bireyin kendini dışsallaştırması kendi özünde yaşadığı dünyayı dışsallaştırmasını ve kendi öznel anlamlarını gerçekliğe yansıtmasını içerir. Bireyin kendi eylemlerini sergilediği aralıkta var olan gerçekliği de kendi benliğinin dışında kabul etmesini ifade eder. Eylemde bulunan bireyler eylemlerini süregelen toplumsallaşma sürecinden ve biriken bilgi stokundan hareketle ortaya çıkarır.⁶⁶⁸ Berger ve Luckmann, dışsallaşma örneği olarak iki insanın arkadaşlık sürecine dikkat çeker. İki insan önce istemli ya da istemsiz tanışır ve bir arada olurlar. Sonrasında karşılıklı etkileşim başlar. Bu durumda sahip olunan bilgi stoku ve tutumlar devreye girer. Karşılıklı bilinç düzeylerince birtakım eylemler ve söylemler gelişir. Karşılıklı etkileşimde sergilenen roller ve oluşan tipleştirmeler kurumlaşır ya da diğer bir deyişle mütatlaşır. İşte bu noktada ortaya çıkan arkadaşlık olgusu dışsallaşır. Arkadan gelen nesil için bu dışsallık önceden verili olan bir nesnel gerçekliktir. Devam eden süreçte bu durum nesnelliğini kabul ettirerek diğer

⁶⁶⁵ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 77.

⁶⁶⁶ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 79.

⁶⁶⁷ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 81.

⁶⁶⁸ Akin, M H. (2018)., a.g.e., s. 101.

insanlar tarafından içselleştirilir. Söz konusu roller için; *“ilk perspektifte roller, kurumsal olarak nesnelleşmiş bilgi kümelerinin kurumsal temsilleri ve dolayimleri olarak görünür. Bu perspektif, ‘toplum ancak bireyler ona dair bir bilinç taşıdığı için vardır’ ilkesini yankılar. İkinci perspektifte ise her bir rolün sosyal olarak tanımlanmış bir bilgi parçasını içinde taşıdığı görünür. Bu ise, ‘bireysel bilinç sosyal olarak belirlenmiştir’ önermesinde anlamını bulur.”*⁶⁶⁹

Berger ve Luckmann, sosyal olguların dışsallık ve zorlayıcılık niteliğini Durkheim’den almalarına rağmen farklı olarak bir sosyal düzenin oluşumunda sosyal olguların salt biçimde yeterlilik gösteremeyeceğini düşünmüşlerdir. Daha ziyade dışsallaştırma, yapıyı, hareketsiz bir bütünlükten ötede süregelen bir işleyiş biçimine dönüştüren kurumlaşmış bir sosyal düzene yönelik açmıştır.⁶⁷⁰

Nesnelleştirme, insanın tutum ve davranışlarının nesnel niteliği kazandığı süreçtir. Bu süreçte kurumlar insanlar tarafından ‘gerekçelendirilmiş’ ve ‘meşrulaştırılmış’tır. Bunun yanı sıra kurumlar insanların öznel anlamlarından bağımsız olarak otoriter ve baskıcı niteliğe bürünür.⁶⁷¹ Bir bakıma toplumsal işleyişin yürütme gücü nesnelleşme ile olanaklı olur. İnsanlar karşılıklı etkileşim ve iletişim yöntemlerini diğer insana aktarmada ya da diğer insandan alımda gerçekliğin kendisini ve bilgisini istemli ve istemsiz kabul etmiştir. Gündelik yaşamın gerçekliği söz konusu nesnelleştirmeler ile varlığını kabul ettirmiştir. Nesnelleştirmeler insani etkileşim ve iletişim yöntemlerinin ‘gösterge’leri ile ya da diğer bir deyişle sembolleri ile var olmuştur. Göstergeler, her koşulda bireysel olduğu için öznel anlam dizgeleri taşırlar.⁶⁷² Dil, bir gösterge olarak en iyi örnektir. Berger ve Luckmann, *fonetik* (sesli) ifadelerin öznel durumların ‘şimdi’ ve ‘burada’lığından ayrıştırılabilir oldukları durumlarda ancak dilden söz edilebileceğini vurgulamışlardır. Nitekim gündelik yaşamdaki nesnelleştirmeler dil sayesinde sürdürülebilirlik ve anlamlılık kazanmıştır. Dilin dışsal kalıpları nesnelleşme ile bireye birtakım ölçüleri ve ilkeleri zorunlu kılmıştır. Bunun yanında dil, gündelik yaşamda meydana gelen deneyimleri ve kazanımları tipleştirir. Tipleştirilen deneyim anonim hâle gelerek bireyler tarafından içselleştirilir.⁶⁷³ Dil, işlevsel olarak gündelik yaşamın gerçekliğindeki çeşitli alanları bir araya getirerek anlamlı bütünlük oluşturur. Bu yönüyle ‘şimdi’ ve ‘burada’ olmayan yani zaman ve yer bakımından farklı olan olguları da ‘şimdi’ ve ‘burada’ yapabilir. Dilin bu aşkınlık işlevi, bireysel etkileşim ve iletişimde uzak olan ya da aynı ortamda bulunmayan birçok insanı

⁶⁶⁹ Öğütle, V.S. & Balkız, B. (2012), a.g.m., s. 38.

⁶⁷⁰ Yücedağ, İ. (2013), a.g.m., s. 19.

⁶⁷¹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 91.

⁶⁷² Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 53.

⁶⁷³ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 58.

da anlamlı bir bütünlük içinde varsayar. Aşkınlaşabilme yetisi dilin, gündelik yaşamdaki sınırların ötesine geçmesine ve a priori alanlara ulaşmasına olanak sağlar.⁶⁷⁴

Gündelik yaşamdaki gerçeklik nesnelleştirmelerinin temel mantığını da dil oluşturur. Meşrulaştırılan şeyler dilin kapsamında var olur ve yükselir. Gerçekliğin nüvesi olan mantık dil kapsamında bir bilgi stokuna eklenir ve toplumca kabul edilir.⁶⁷⁵ Berger ve Luckmann için, kurumlaşmış yapının bütünlüğü, yalnızca üyelerinin sahip olduğu bilgiler ışığında açıklanıyorsa, söz konusu bilginin analizi ve çözümlenişi var olan yapının analizi ve çözümlenişinden daha önemlidir. Nitekim teorik bilgi, toplumda bilinen bilgi birikiminin yalnızca sıradan bir parçasıdır. Kurumlaşmaya dair esas bilgi, teoriden önce bilinen bilgidir. Bununla birlikte kurumlar, önceden verili olan ve aktarılan bir bilgi stokuna bağlıdır. Bu bilgi stoku kurumlaşmış tutumların motive edici dinamiklerini ve kurumlar dolayımında oynanacak rolleri belirler ve inşa eder.⁶⁷⁶ Berger ve Luckmann'a göre, *“toplumda bilgi olarak kabul edilen şey, bilinebilir olanla aynı anda var olur ya da en azından, henüz bilinmeyen bir şeyin gelecekte bilinir hâle geleceği bir çerçeve temin eder.”*⁶⁷⁷ Bu bilgi, toplumsallaşma sırasında öğrenilen ve toplumsal yaşamın nesnelleştirilmiş yapılarını bireysel bilinçte içselleştirmesine yardımcı olan bilgidir. Toplumsal bilgi bu sayede, nesnelleştirilmiş gündelik yaşam gerçeğinin algılanması ve bu gerçekliğin devamlı üretilmesi anlamında gerekçelendirilmiş olur.⁶⁷⁸

Berger ve Luckmann, kurumlaşmanın bir diğer boyutunu ele almış ve çözülmesi gereken soruyu gündeme getirmişlerdir: Bir kurumsal düzen, ya da onun herhangi bir parçası, ne ölçüde insan dışı bir olgusalılık olarak kavranmaktadır? Bu sorunun yanıtını ‘şeyleşme’ olarak vermişlerdir. Şeyleşme, insani olguların şeylermiş gibi insan dışı ya da insanüstü terimlerle kavranmasıdır. Şeyleşme bir bakıma insanın üretmiş olduğu nesnel gerçekliğin insan ile arasında bir bağ oluşturmayıp yabancılaşmasıdır. Şeyleşme gerçeği, insansızlaştırılmış ve insan tarafından yabancı bir olgu olarak, kendi üretiminin özgün sonucu (opus proprium) olmasından ötede üzerinde herhangi bir kontrole sahip olmadığı yabancı şey (opus alienum) olarak var olmuştur.⁶⁷⁹ Berger ve Luckmann'a göre şeyleşme, nesnelleşme sürecinin son evresi olarak, nesnelleştirilmiş yaşamın bir insan girişimi olarak algılanabilirliğini kaybetmesi ve insan dışı, insansızlaştırılmış ve hareketsiz bir olgu biçiminde sabitlemesi sonucu oluşan bir evre olarak tanımlanmıştır. Bunun yanında şeyleşme, teori öncesi bilinç ve teori sonrası bilinç

⁶⁷⁴ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 60.

⁶⁷⁵ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 96.

⁶⁷⁶ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 98.

⁶⁷⁷ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 99.

⁶⁷⁸ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 99.

⁶⁷⁹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008), a.g.e., s. 130.

düzeylerinde de oluşabilir. Bilgi sosyolojisinin buradaki görevi, şeyleşmeden kurtulmak isteyen kurumlaşmış yapıların yıkılmasını ve toplumlar arası kopuk ilişkilerin dikkat çekmesini sağlamaktır.⁶⁸⁰

Meşrulaştırma durumu, ‘ikinci derece’ anlam nesnelleştirmesi olarak tarif edilmiştir. Meşrulaştırma, bütünüyle çeşitli kurumlaşmış süreçlere eklenmiş anlamlarla bütünleşmeye yardımcı olacak yeni anlamlar üretir. Meşrulaştırmanın işlevi, kurumlaşmış 'birinci derece' nesnelleşmeleri genel anlamda erişilebilir, öznel anlamda da algılanabilir hâle dönüştürmektir. Berger ve Luckmann’ın açılımıyla meşrulaştırma, kurumsal yapının nesnelleşmiş anlamlarına bilişsel bir geçerlilik kazandırmak amacıyla bu yapıyı 'açıklar'. Meşrulaştırma, kurumsal yapının pratik buyruklarına yasal bir itibar kazandırmak amacıyla ‘haklı’ çıkarır.⁶⁸¹ Bunun yanı sıra meşrulaştırma yalnızca değerler bütününden değil, bilgiden de oluşur. Meşrulaştırma insana yalnızca bir eylemi yapıp yapmaması gerektiğini söylemekle kalmaz; bunun yanında insana, şeylerin sahip olduğu nedenselliği de anlatır. Bir başka ifadeyle bilgi, kurumların meşrulaştırılmasında değerlerden öncedir.⁶⁸²

Meşrulaştırmanın birinci düzleminde, bireysel deneyime dair dilsel nesnelleştirmeler aktarılır. Bu ilk düzlemde ‘bu şeyler böyle olur’ kabulü yer alır. Bu düzlem teori öncesine aittir. Bunda sonraki bilgilerin de temelini oluşturur. Meşrulaştırmanın ikinci düzleminde henüz teorik açıdan gelişmemiş önermeler bulunur. Doğrudan pratik eylemlerden oluşan pragmatik ifadeler öne çıkar. Atasözleri, öğütler ve bilgece sözler burada yer alır. Meşrulaştırmanın üçüncü düzlemi ise kurumlaşmış bir yapının ayrılaşmış bir bilgi stoku yardımıyla meşrulaştırıldığı teorileri içerir. Bu türden meşrulaştırmalar, kurumlaşmış davranışın farklı farklı kısımları için kapsamlı referans sağlar.⁶⁸³ Meşrulaştırmanın dördüncü düzleminde gösterge evrenler vardır. Bu göstergeler çeşitli anlam alanlarını bütünleştiren teorik gelenek stokudur. Gösterge evren, toplumsal olarak nesnelleştirilmiş ve öznel açıdan gerçek anlamların kaynağı olarak bilinir; her toplumun tarihsel ve bireyin öz geçmişi bu evren bünyesinde ortaya çıkan olaylar olarak kavranır. Dolayısıyla gösterge evren, toplumsal nesnelleştirmeler aracılığıyla inşa edilir.⁶⁸⁴

İşelleştirme, bir insanın toplum oluşturabilme ve diğer insanlarla bir arada bulunabilme yetisinin gözle görülür hâle geldiği toplumsallaşma sürecidir. Berger ve Luckmann’ın ifadesiyle, “*nesnel bir olayın ifade edilmiş bir anlam olarak, bir diğer kişiye ait olup bu yüzden*

⁶⁸⁰ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 134.

⁶⁸¹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 136.

⁶⁸² Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 137.

⁶⁸³ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 138.

⁶⁸⁴ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 141.

bizim için öznel bakımdan anlamlı hâle gelen öznel süreçlerin bir yansıması olarak dolaysızca kavranması ya da yorumlanmasıdır."⁶⁸⁵ İki insan arasındaki öznel uygunluğun karşılıklı bilgisi göstergeleri gerekli kılmıştır. Dolayısıyla dışsallaştırılmış ve nesnelleştirilmiş gündelik yaşamdaki gerekliliğin bireylerce algılanıp kabul edilmesi ve bireysel yaşantıya yön vermesi içselleştirme sürecidir. İçselleştirme, topluma bağlı olmak ve toplumsal gerçekliği yeniden üretecek bilgi stokunu edinmek ile ilgili bir kavramsallaştırmadır.⁶⁸⁶ Berger ve Luckmann'a göre, insan karmaşık bir içselleştirmeye, yalnızca diğerine ait anlık öznel süreçleri kavramakla kalmaz, aynı zamanda onun içinde yaşadığı dünyayı da kavrar ve bu dünyayı kendine çevirir. Bu durumun gelişim süreci toplumsallaşma ile olanaklıdır. Toplumsallaşma bireyin topluma dâhil olma ve bağlı olma durumunu ifade eder.⁶⁸⁷

Berger ve Luckmann'ın açılımıyla toplumsallaşma iki biçimde meydana gelir. *Birincisi* 'asli toplumsallaşma'dır. *İkincisi* 'tâli toplumsallaşma'dır. Asli toplumsallaşma, bir insanın çocukluk çağına denk gelen ve onu toplumda bir birey hâline dönüştüren süreci ifade eder. Tâli toplumsallaşma ise, toplumsallaşmış olan insanı kendi toplumunun nesnel dünyasındaki yeni alanlara götüren herhangi bir sonraki süreci ifade eder. Berger ve Luckmann'a göre, insanlar, içinde kendi toplumsallaşmalarında aktif olan anlamlı diğer insanlarla karşılaştığı nesnel bir toplumsal yapının içine doğarlar.⁶⁸⁸ Bu süreçte insanlar gelişim seyrine bağlı olarak kendilerine yabancı olan gerçekliği özümser ve kendilerinden sonraki insanlar için yeni bir nesnel gerçeklik üreterek aktarırlar. Asli toplumsallaşma bilişsel yetilerden ötede duygusal yetilerin ağır bastığı bir süreçtir. Öğrenme çağındaki çocuklar diğer insanlardan gördükleri ve algıladıkları duyguları içselleştirerek kendi deneyimlerinde kullanırlar. Diğer insanlardan edindiği roller ile kendi bünyesinde geliştirdiği roller arasında bir diyalektik durum söz konusudur.⁶⁸⁹

Asli toplumsallaşma, çocuk bilincindeki özel rol ve tutumlardan genel rol ve tutumlara giden soyutlama işlemidir. Bu noktada çocuğun kişisel algısı sosyal bir algıya dönüşür. Somut anlamlı diğer insanların rollerinden ve tutumlarından yapılan bu soyutlama, 'genelleştirilmiş öteki' olarak tarif edilir. İnsan bu noktada yalnızca bir kişiyle değil toplumla özdeş olmuştur.⁶⁹⁰ Genelleştirilmiş ötekinin bilinçteki oluşumu, toplumun ve toplumda inşa edilmiş nesnel gerçekliğin içselleştirilmesine ve bunun yanında tutarlı ve sürekli bir kimliğin öznel bakımdan inşa edilmesine işaret eder. Berger ve Luckmann'a göre toplum, kimlik ve gerçeklik, öznel

⁶⁸⁵ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 190.

⁶⁸⁶ Akin, M.H. (2018)., a.g.e., s. 103.

⁶⁸⁷ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 191.

⁶⁸⁸ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 192.

⁶⁸⁹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 194.

⁶⁹⁰ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 195.

bakımdan, aynı içselleştirme süreci içerisinde somut hâle gelir. Bu aynı zamanda dilin içselleştirilmesiyle de özdeşir. Dil, toplumsallaşmanın en önemli içeriğini ve de en önemli aracını niteler.⁶⁹¹

Berger ve Luckmann'a göre tâli toplumsallaşma, "*kurumsal ya da kurum-temelli 'alt-dünyalar'ın içselleştirilmesidir. Dolayısıyla bunun kapsamı ve karakteri, iş bölümü ve buna eşlik eden sosyal bilgi dağılımı tarafından belirlenir.*"⁶⁹² Burada tarif edilen durum öznel bilginin genel dağılımı ve kabulüdür. Tâli toplumsallaşma öncelikle algılanan rollere özgü bilgi verilerinin edinilmesini gerektirir. İçselleştirilen alt-dünyaların asli toplumsallaşmada edinilen temel dünyanın aksine kısmi gerçekliklere karşılık geldiği aşikârdır. Tâli toplumsallaşmanın içerimleri ilgili bilgi stokunun tümel olarak gösterge evreni içerisindeki konumuna bağlıdır. Buna ek olarak tâli toplumsallaşma 'hiçlikten doğan' (*ex nihilo*) bir öznel gerçeklik inşa edemez. Berger ve Luckmann için bu bir problem oluşturur. Nitekim içselleştirilmiş olan gerçeklik, varlığını sürdürme amacı taşır.⁶⁹³ Dolayısıyla tutarsızlık ortaya çıkmıştır. Tâli toplumsallaşmanın özgün amacı, insanın kendi yaşantısındaki yolculuğunda erişebileceği ya da ulaşabileceği herhangi bir diğer nesnel dünyada kılavuz olmak, önceden tanımadığı ve bilmediği bir anlam yapısını göstermek, önceki deneyimlerinin yetersiz kaldığı noktalarda yeni bir öğretime tabi tutmak olmuştur.⁶⁹⁴ Tâli toplumsallaşmada bilgi stokuna sahip insanların hem içinde bulundukları toplumsal gerçekliği bilgi stoklarına bağlı pratiklerle devamlı şekilde üretmeleri, hem de yeni bilgi edinmelerle gerçekliğe yönelik yorumlarının dinamik bir yapıda süregelmesi söz konusudur.⁶⁹⁵ Gerçekliğin yeniden üretilmesi var olan bilgiler ışığında nesnel dünyaya ait belirlenimlerin içselleştirilip tekrar topluma kazandırılmasıdır.

Berger ve Luckmann'a göre bilgi stoku, insanın içinde bulunduğu durumu ve onun sınırlarını da belirlemektedir. Bu kabul insanların toplum içinde yönlendirilmelerine ve takip edilmelerine olanak sağlamaktadır. Bilgi stokunda reçete bilgi olarak tarif edilen rutin eylemlerdeki pragmatik beceriyle sınırlı olan bilgi yer almaktadır. Toplumsal bilgi stoku, gerçekliği aşinalık derecelerine göre ayırmaktadır. Bu stok, gündelik yaşamın sıkça ilgilenilmesi gereken kısımları hakkında çeşitli ve ayrıntılı veriler sağlamaktadır.⁶⁹⁶ Gündelik yaşamın gerçekliği, her zaman arkasında karanlık alan bırakan aydınlık bir bölge olarak görünmektedir. Gündelik yaşama yönelik bilgi, ilişkiler özelinde yapılanmıştır. Bu bilgilerden

⁶⁹¹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 196.

⁶⁹² Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 202.

⁶⁹³ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 204.

⁶⁹⁴ Yücedağ, İ. (2013)., a.g.m., s. 23.

⁶⁹⁵ Akın, M.H. (2018)., a.g.e., s. 105.

⁶⁹⁶ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 63.

bazıları insanın öznel pratikleriyle oluşurken bazıları da insanın toplum içindeki genel görünümüyle oluşmaktadır.⁶⁹⁷

Berger ve Luckmann yapmış oldukları *Gerçekliğin Sosyal İnşası* açıklamalarında önceki bilgi sosyolojisi çalışmalarının ve tezlerinin artık bilgi sosyolojisi alanına yeterli gelmediği ve sosyoloji biliminin bazı konuları incelemede v çözümlemede geç kaldığı vurgusunu yapmışlardır. Berger ve Luckmann'a göre bilgi sosyolojisinin alanı ve görevi yeniden tespit edilmeli ve işe koyulmalıdır. Buna bağlı olarak öne sürdükleri tezin hem dil sosyolojisi hem de din sosyolojisi alanlarında yöntem olarak doğrudan uygulanabileceğini savunmuşlardır. Bilgi sosyolojisinin inceleme ve çözümleme konusunun gerçekliğin toplumsal alanda nasıl inşa edildiği, bilginin öznel anlamdan nesnel anlama nasıl geçiş yaptığı ve bu bilginin hem bireylerce hem de toplumca nasıl kabul edildiği olması gerektiğini söylemişlerdir.⁶⁹⁸ Berger ve Luckmann'ın ifadesiyle, *“toplumsal nesnelleşmenin temel biçimi dildir. Dil çözümler, biyolojik olarak temellenen öznel bilinci yeniden oluşturur ve gösterir; bunu öznelarası örneğe uygun ve bildirilebilir deneyimlerde biçimlendirir...Bu evren, yani herhangi bir kültürde ‘görüldüğü şekliyle gerçeklik’, belirli bir topluluk ya da birliktelikte öylece kabul edilir.”*⁶⁹⁹

İnsanlar toplumsallaşmanın ilk zamanlarında evrene dair geçerliliğin formüllerini öğrenirler. Bu öğrenme sürecindeki ortaya çıkan bilgi, toplumsaldır ve aksettirilmiştir. Söz konusu bilginin geçerliliğini hem dil hem de din üstlenmiştir. Berger ve Luckmann hiçbir toplumun ya da topluluğun böyle bir geçerli kılma araçları olmadan var olamayacağını düşünürler. Evrenden anlaşılan anlam, insanların içinde yaşadıkları dünyaya yönelik nesnel bilgilerinin dayattığı ve toplumsal biçimde kurulmuş gerçekliktir.⁷⁰⁰ Berger ve Luckmann, bilgi sosyolojisinin bu tespitten hareketle, toplumsal yapı ve bilincin ilişki alanına dönük bir alt bilim alanı olmasını istemişlerdir. Buna ek olarak din sosyolojisi ve özelde dil sosyolojisi bilgi sosyolojisinin odak parçaları olarak ele alınırsa sosyoloji bilimi içinde bilgi sosyolojisi merkezi konumda yer alabilecektir.⁷⁰¹ Berger ve Luckmann bu kuram dolayımında bilgi sosyolojisinin ‘ideoloji, fikir ya da teorik düşünce’ odağından ötede ‘toplumda bilgi olarak kabul edilen her şeye’ ilgi duymakla görevli olduğu yeni bir bilgi sosyolojisi anlayışı getirmişlerdir. Kimi düşünürlere göre bu sayede bilgi sosyolojisi, bilimsel düşüncenin görece epistemolojik sorunlarından kurtularak yeni bir anlam kazanmıştır.⁷⁰²

⁶⁹⁷ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 67.

⁶⁹⁸ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 267.

⁶⁹⁹ Wallace, R.A. & Wolf, A. (2020)., a.g.e., s. 379.

⁷⁰⁰ Wallace, R.A. & Wolf, A. (2020)., a.g.e., s. 381.

⁷⁰¹ Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008)., a.g.e., s. 268.

⁷⁰² Pfadenhauer, M. (2013). *The New Sociology Of Knowledge: The Life And Work Of Peter L. Berger*. New Jersey: Transaction Publishers.

4.5. Norbert Elias: Mannheim Eleştirisi

Çalışmanın ana konusunu oluşturan bu başlık Elias'ın genelde bilgi ve bilim sosyolojisine özelde ise Mannheim'a yönelik eleştirilerini içerir. Elias, bilgi sosyolojisi alanına yazmış olduğu '*Fikir ve Birey: Tarih Felsefesine Bir Katkı*' (1924) doktora teziyle felsefe içerisinden giriş yapmış fakat zamanla bilgiyi açıklamada var olan felsefi teorilerin yetersiz kaldığı yaklaşımını benimsemiştir. Bu yaklaşımın yankıları hem bilgi sosyolojisi alanına hem de alanın sistematik öncüsü Mannheim'a da ulaşmıştır. Öyle ki, bu eleştiriler ve düşünceler bilgi sosyolojisi alanının sosyoloji bilimi içinde öne çıkması ve alanın öncüsü Mannheim'a yönelik olması bakımından son derece önemlidir. Ulusal alanyazında bu duruma dair çok kısıtlı çalışmaların bulunması söz konusu durumun önemini göstermede yetersiz durmaktadır.

Elias, yazmış olduğu '*Katılım ve Kopukluk*' ya da '*Bağlılık ve Mesafe*' (1956) çalışmasında bilgi sosyolojisi alanına ve Mannheim'a yönelik eleştirilerin temelini atmıştır. Elias burada daha önceki bölümlerde bahsedildiği üzere duygulanım, insan-doğa ilişkisi ve bilgi üretimi konularına değinmiş ve bir dizi argüman dolayımında yaklaşımını ve düşüncesini açıklamıştır. Bunun yanında yalnızca adı geçen çalışmada değil diğer çalışmalarında da eleştiriler vardır. Elias var olan bilim paradigmasına alternatif bir model çizmiş ve 'İnsan Bilimleri' olarak adlandırmıştır. Hem bu model çerçevesinde hem de özgün düşünceleri çerçevesinde bilgi sosyolojisi alanına, Mannheim'a ve bazı sosyal bilimcilere eleştirilerini yöneltmiştir.⁷⁰³ Elias, İnsan Bilimleri modellemesini tıp, biyoloji ve felsefe alanlarından almış olduğu dersler dolayımında bir sentez biçiminde tasarlamıştır. Söz konusu tasarım ileri pasajlarda aktarılacaktır.

Mannheim'ın düşünceleri ve tezleri, yukarıda bahsedildiği üzere 1928 Zürih Alman Sosyoloji Topluluğu Kongresi'nde ilk nüvelerini vermiştir. Bilgi sosyolojisi alanına Durkheim, Marx ve Scheler dışında ilk sistematik açıklamayı ve tanımlamayı yapmıştır. Kimi düşünürler tarafından liberalist tutumla tarif edilen Mannheim, entelektüellik durumunu ve bilgiye dair sosyolojik kuramlaştırma çabasını gündeme getirmiştir. Öne çıkardığı varsayımların alan içinde kabul görmesi ve benimsenmesi uzun vadede devam etmiştir. Ne var ki, Elias ile yolları kesişmiş ve bir süre birlikte çalışmış olmalarının yanında baskın düşüncelerinin eleştirisi gelmiştir.⁷⁰⁴ Elias kimi zaman Mannheim ile aynı görüşleri paylaşmış kimi zaman da bilgi sosyolojisinin sınırlandırılması gerekçesiyle ayrı durmuştur. Özellikle Kantçı a priori bilgiye dair yorumsaması beraberinde bilgi ile insan doğası arasındaki üretim yapısını da içermiştir.

⁷⁰³ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 22.

⁷⁰⁴ Kilminster, R. (2007)., a.g.e., s. 28.

Mannheim çalışmalarında genellikle tarihsel ve psikolojik donanımlı bir sosyolojik bilgi üretim yapısından bahsetmiştir. Fakat söz konusu düşünce pratik edimlerin ötesine geçmemiştir. Bu durumdan dolayı çoğu sosyolog Elias'ın çalışmalarını teorik açıdan daha tutarlı ve kapsamlı bulmuştur.⁷⁰⁵

Mannheim'in *salon* ideolojisi anlatısı toplumun benimsediği tutum ve eylemler ile örtüşmemektedir. Elias'ın yapmış olduğu eleştirilerin ilk izleriyle burada karşılaşılmaktadır.⁷⁰⁶ Elias kuramlaştırmaya başladığı Uygarlık Süreci ile ilgili öngörülerinde bu konuya ilişkin görüşlerini saray üslubundan örnekler vererek anlatmıştır. Mannheim, entelektüel yapıların ve grupların –görece serbest salınan entelijansiya- toplumsal zeminde karşılık bulabilmesinin ön koşulu olarak öncelikle onların toplumda herhangi bir baskın kabul ya da ideoloji içinde kendisini açığa çıkarması gerektiğini düşünmüştür. Bu düşüncesini adı geçen kongre konuşmasında dile getirmiştir. Elias ise tamamen karşıt bir konumda bulunarak bu varsayımın var olan bilgi stoku ve bilgi birikimi sınırlılığına yol açtığı gerekçesiyle yanlış olduğunu iddia etmiştir. Bunun yanında bilginin geçerliliği ve yeterliliği hakkında belirsizlik oluşturduğunu ifade etmiştir.⁷⁰⁷ Özellikle bilimsel anlamda insan düşüncesinin duygusallık, bağımlılık ve bağılılık edimlerinden uzakta olması gerektiği ve bu gerekliliğin tarafsız bilim paradigması ekseninde bilgi üretmede doğru bir yöntem olduğu savını vurgulamıştır.⁷⁰⁸ Mannheim'ın dile getirdiği entelijansiya yapısı kendi ifadesiyle herhangi bir sınıf ve ideoloji bağından tümüyle arınmamıştır. Ortaya çıkabilecek durumlara karşı entelijansiyanın tavrı siyasal izler taşımaya elverişli olmaktadır. Elias, görece serbest salınan entelijansiya gibi bilim odaklı grupların ve yapıların bilim insanları ya da entelektüeller olarak anılmasının bu dar kapsamlı tavrından dolayı kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Elias kendi bilim anlayışını da değerlerden bağımsız, politik tutumlardan uzak ve inançlardan ötede tutmaktadır.⁷⁰⁹

Etik açıdan Mannheim'ın yaptığı, olması gerekeni olguya dönüştürmek ve bilgi sosyoloğunun adı geçen yapılar içinden göreceli değerlerden arınmamış şekilde çıkabileceğini düşünmek gerekçesiyle Elias bu durumu da sorun olarak görmüştür.⁷¹⁰ *Katılım ve Kopukluk* çalışmasında eleştirilerinin temeli olan değerlerden ve ideolojilerden bağımsız bilgi anlayışına dair düşüncelerini kaleme almıştır. Elias, herhangi bir insanın bakış açısının mutlak olmadığı belitini kabul ederek başlamıştır. Öyle ki, gündelik yaşamda gelişen olaylara yalnızca bebekler

⁷⁰⁵ Goudsblom, J. (1987)., a.g.m., s. 324.

⁷⁰⁶ Kettler, D. & Loader, C. & Meja, V. (2008)., a.g.e., s. 81.

⁷⁰⁷ Krieken, R.V. (2005)., a.g.e., s. 16.

⁷⁰⁸ Krieken, R.V. (2005)., a.g.e., s. 38.

⁷⁰⁹ Krieken, R.V. (2005)., a.g.e., s. 70.

⁷¹⁰ Krieken, R.V. (2005)., a.g.e., s. 70.

ve deliler değerlerden bağımsız şekilde maruz kalmaktadır. Buradan hareketle insanın doğası gereği gerçekleşen olaylara tepkisiz ve yargısız kalması olanaklı gözükmemektedir.⁷¹¹ Bunun yanında Elias'a göre insanların doğal olaylara tepkisi toplumsal olaylara tepkisinden daha bağımsız durmaktadır. Nitekim toplumsal olaylara tepkinin içerimleri duygulanım ve değerler çerçevesinde oluşmaktadır. Kopukluk teriminin bu noktadaki anlamı Elias'ın ifade ettiğine göre 'doğa ve toplum hakkında düşünmenin içerimleri için var olan değerlerden ve baskın düşünce kalıplarından arınma' olarak değerlendirilmektedir. Elias için kopukluktaki insani değişkenliğin kapsamı, doğaya ve topluma dair düşünmenin kurumsal ölçütleri dolayımında ele alınmaktadır.⁷¹²

Doğaya yönelik düşünceler gibi topluma yönelik düşüncelerin ve bilgi üretmenin de değerlerden bağımsız olamayacağı varsayımı, Elias'ın var olan doğa bilimleri paradigmasını ve onu taklit eden sosyal bilimler paradigmasını eleştirmeyi gerektirmiştir. Bunun yanı sıra doğa bilimlerindeki yöntemlerin geliştirilmesinde bilim insanlarının çeşitli grup ideolojilerini ve çıkarlarını benimsemesi söz konusu bilimsel bilgi geçerliliği sorununu pekiştirmiştir. İlkel çağlardan çağdaş dönemlere kadar insanların geçirdiği yaşam süreci ilk düzeydeki kontrol ve denetim mekanizmalarını gözle görülür kılmıştır. İlkel insanlar doğaya karşı daha temkinli ve kontrolsüz iken çağdaş yaşamda hem doğaya karşı hem de topluma karşı kontrol ve denetim durumları değişerek artış göstermiştir.⁷¹³ Bu nedenle kavramsal düşünme ve bilgi üretme kapasitesi geç oluşmuştur. Elias'ın düşüncesine göre, Mannheim'ın tarihsel ve psikososyal bilgi anlayışı bu anlamda yetersiz kalmıştır. İnsanların bu gelişim süreci Mannheim'ın da kuramına dâhil etmediği 'artan kolaylaştırma ilkesi' olarak biçim kazanmıştır. Hem kavramsal düşünme hem de bilgi üretme durumu bu ilke çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla adı geçen bilimsel uzman gruplarının bilişsel yetileri sorgulanmaya ve eleştirilmeye açık hâle gelmiştir.⁷¹⁴

Elias'a göre sosyal bilimcilerin ve özelde sosyologların görevi, bireylerin birlikte oluşturdukları figürasyonları, onları birbirine bağlayan şeylerin doğasını ve değişen yapılanmasını keşfetmek ve anlamaktır. Siyasal baskı altında çalışan bilimsel kuruluşların ve bilim insanlarının tarafsızlık ve bilimsel ahlâk tutumları bu gerçeklik üzerinden tartışmalıdır.⁷¹⁵ Elias 'a göre bir teori ya da varsayım, dogmatik inançlara, a priori varsayımlara ve var olan araştırmaların argümanlarına karşı herhangi bir ideoloji ve dünya görüşüne dayanıyorsa 'bilim, bilimsel bilgi' nitelemelerini hak etmemiştir. Mannheim'ın ifade ettiği var olan kavramların,

⁷¹¹ Elias, N. (1956). Problems of Involvement and Detachment. *The British Journal of Sociology*, 7(3), s. 226-252.

⁷¹² Elias, N. (1956)., a.g.m., s. 228.

⁷¹³ Elias, N. (1956)., a.g.m., s. 231.

⁷¹⁴ Elias, N. (1956)., a.g.m., s. 232.

⁷¹⁵ Elias, N. (1956)., a.g.m., s. 236.

bilgilerin ve düşüncelerin belirleyici kaynağı toplumsal sınıfların ekonomik ve rekabet özlü çıkarlarının alanıyla sınırlı kalmıştır.⁷¹⁶ Dolayısıyla başta Mannheim olmak üzere Merton ve Kurt Wolff gibi düşünürler bilginin kendisinden ötede bilginin içinden çıktığı grubun bilgisine yönelmiştir. Bilgi sosyolojisi de bu yolu izleyerek teorik araştırmalar için sınırlılık oluşturmuştur. Elias bu durumu özetleyen şu tespitte bulunmuştur: *“Bu ilişkiyi gösteren bir modele ilk yaklaşım olarak, bilinç, bilgi ya da düşünce, bir yanda grupların toplumsal öz-deneyiminin temsilleri ve öz-imgesi ile bir yanda grupların kendilik imgesi temsilleri ile bunların temsil ettikleri nesnelerin temsilleri arasındaki tüm dengeleri içeren bir süreklilik olarak tasavvur edilebilir...Çağdaş bilgi sosyolojisi, yalnızca eski kutba yönelen bilgiyle ilgilenir. Nispeten yüksek bir katılımı ve buna bağlı olarak düşük bir tarafsızlığı, nispeten yüksek bir özne merkezliliği ve buna bağlı olarak düşük bir nesne merkezliliği temsil eden fikir türleri ile, kısacası durumu ve kendilik imajını daha yüksek ölçüde temsil eden bilgi ile ilgilidir.”*⁷¹⁷ Buradan hareketle söylenebilir ki, bilgi sosyologları var olan paradigma içinde duygulanım ağırlıklı, konu merkezli ve bilimsellikten uzak toplum bilgisiyle ilgili bulgulardan bilgi teorileri oluşturmaya çalışmışlardır.⁷¹⁸ Çoğu sosyal bilimciye göre Mannheim’ın bilgi sosyolojisi yorumu, -Mannheim bilgi sosyolojisini, toplumun entelektüel ve siyasal yaşamında, özellikle bir çözülme ve çatışma çağında, rekabette olan dünya görüşlerinin, politik felsefelerin, ideolojilerin ve ideolojilerin oluşmasına neden olan koşulları sosyolojik yöntemle irdeleyerek, toplumun entelektüel ve siyasal yaşamında etkili olmaya mahkûm şeklinde betimlemiştir- zamanın ve çağın getirisi olan siyasal ve ideolojik problemlerin çözümüne odaklanmak olarak sınırlandırıldığı için Elias’ın eleştirilerinin odağında yer almıştır. Bunun yanı sıra Elias Mannheim’ın ötesine geçerek kapsayıcı bir kuram oluşturmaya çalışmıştır.⁷¹⁹

Elias’ın *Katılım ve Kopukluk* tezi, insanın bilgi edinimi ve üretimindeki konumunu durağan biçimde imgelemek üzerine kurulu gözükürken esasında bu konumu bir süreç üzerinden okumak gerekmektedir. Aynı zamanda çeşitli bilgi alanlarını aynı kuramsal çerçeve içerisinde ve tarihsellik boyutuyla değerlendirme olanağı vermektedir. Elias bu kavramlar dolayımında insan bilgisinin özne-nesne ikiliğine hapsedilmesini de engellemektedir.⁷²⁰ Bilim insanlarının gerçekliğe dair bilimsel bilgi üretebilmesinde değerlerden ve bireysel yargılardan kopukluk yaşamaları *‘nesneye dair yeterli bilgi’* (object adequate knowledge) ve *‘gerçeklikle uygun’* (reality congruent) düşünce tarzları geliştirebilmelerini sağlamaktadır. Elias’ın bilim

⁷¹⁶ Elias, N. (1987), a.g.m., s. 150.

⁷¹⁷ Elias, N. (1987), a.g.m., s. 162.

⁷¹⁸ Elias, N. (1987), a.g.m., s. 162.

⁷¹⁹ Adolf, M. & Stehr, N. (2017). *Knowledge*. New York: Routledge Publishing.

⁷²⁰ Mühürdaroğlu, A. (2019), a.g.m., s. 500.

insanlarının ve entelektüellerin konumuna dair eleştirisinde Mannheim'ın Weimar Almanyası'nın kaotik durumuna yönelik etkili çözüm önerileri sunabilen araçlar geliştirmeleri önerisi bulunmaktadır. Bu öneri çerçevesinde herhangi bir sosyoloğun görev alanı daralmaktadır.⁷²¹ Mannheim doğa bilimleri ile kendi adlandırmasına göre 'Kültür Bilimleri' arasında üretilen bilgiye ilişkin bir ayrım yapmaktadır. Elias ise aynı durumu doğa bilimleri ile kendi adlandırmasına göre 'İnsan Bilimleri' arasında, üretilen bilgiye ilişkin katılım-bağlılık süreci içinde değerlendirmektedir.⁷²²

Mannheim, tarihsel, ideolojik ve sosyolojik bilgilerin var olan siyasal rejim ve yönetim tarafından beslendiği ve desteklendiği varsayımı üzerine bir bilgi sosyolojisi yorumu yapmıştır. İdealist ve materyalist grupların ve onların rekabet çıkarlarının sonucunda ortaya çıkan bilginin sosyolojik analize tutulması gerektiğini ve bu analizle 'maske düşürme' görevi göreceğini belirtmiştir.⁷²³ Fakat bunun tersine Elias, Mannheim'ın sunmuş olduğu görelilik tarzını reddetmiş ve süreçler etrafında söz konusu bilgi problemini ele almayı teklif etmiştir. Elias açıkça görelilik tarzını bilginin çözümlemede yetersiz bularak yeni bir paradigma geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷²⁴

Katılım ve Kopukluk çalışmasında Elias, genelde Mannheim eleştirisi yaparken özelden yeni paradigmasının nüvelerini vermiştir. Öyle ki, bu ve benzeri çalışmalarında tıp, biyoloji ve felsefe karşımı sosyogenetik bir bilgi ve bilim kuramı oluşturmaya çalışmıştır. İnsanların karşılaştıkları engellere olan tepkilerini ve yargılarını oldukça değer ve fantezi imgesi yüklü bulduğunu, bu durumun bilgi edinme ve üretmede de etki ettiğini ve bu durumdan hem toplumun hem de entelektüel düşünce kalıplarının kopması gerektiğini vurgulamıştır.⁷²⁵

Mannheim'ın geniş ölçüde sosyolojiyi dar ölçüde bilgi sosyolojisini siyasi parti örgütlenmelerinin fizibilitesine yardımcı olmak, disiplinler arası merkezîyet ve senteze doğru bir çekim oluşturmak olarak düşünmesi, kendi akademik çevresi içinde fark edilmesinin yanında uzun vadede bilgi sosyolojisi alanında egemen olmasını sağlamıştır. Nitekim Elias'ın yapmış olduğu kayda değer eleştirilerin oluşturduğu etki alanı da bilgi sosyolojisinin süreçli ilerleme çabasını sağlamıştır.⁷²⁶ Yukarıda da bahsedildiği üzere, Mannheim'ın tarif ettiği 'görece serbest salınan entelijansiya' yapısına yönelik Elias, esasında görelilik çukuruna düşmekten kurtulmak için uydurulmuş 'yaşam çizgileri' olarak görmüştür. Ayrıca

⁷²¹ Mühürdaroğlu, A. (2019), a.g.m., s. 505.

⁷²² Mühürdaroğlu, A. (2019), a.g.m., s. 507.

⁷²³ Korte, H. (2013), a.g.e., s. 138.

⁷²⁴ Korte, H. (2013), a.g.e., s. 143.

⁷²⁵ Kilminster, R. & Mennell, S. (2003), a.g.e. s. 196.

⁷²⁶ Kilminster, R. (1987). Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance. *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 81-114.

Mannheim'in öne sürdüğü bilgi yapılanmasının rekabet ortamı, *Seinsverbundenheit* (varoluşsal sınırlılık) niteliği barındırmıştır.⁷²⁷ Bu bağlamda Elias, felsefi teorilerde dayatılan ve bazı sosyolojik kuramlarında kabul ettiği 'özne odaklı' bilgi ve a priori varsayımı, *Katılım ve Kopukluk* kapsamında analize tabi tutmuştur. Buna göre özne odaklı bilgi yüksek katılımlı olduğu için oldukça fantezi ve değer yüklü iken, onun yerine 'nesne odaklı' bilgi kopukluk durumuna sahip olduğu için gerçeklik içeriği yüksektir. Daha önce de bahsedildiği gibi Elias, *'Involvement'* (Katılım, Bağlılık, Müdahil) kavramını insanın doğaya ve topluma dair düşünce kalıplarının değer ve imge yüklü olması dolayımında; *'Detachment'* (Kopukluk, Mesafe, Ayrılma) kavramını ise insanın doğaya ve topluma dair düşünce kalıplarının değerlerden ve fantezi imgelerinden arınmış olarak oluşması dolayımında kullandığı açıkça görülmüştür.⁷²⁸

Bazı düşünürler Mannheim'in siyasal bilim fikirlerinin ayrıntılarında sosyolojik bilginin pratik rolüne dair üç saptama yapmışlardır. *Birincisi*, siyasi süreçteki katılımcıları yönlendiren ve ileri planlamayı olanaklı kılan sentezi oluşturan güçtür. *İkincisi*, aydınlanma aracıdır. Böylece insanların özgürce tercihte bulunmalarını sağlar. *Üçüncüsü*, mitolojik anlatıları yok etme silahıdır. Ayrıca var olan siyasal rejimi yönlendirebilmesi için sosyal bilimlerdeki önyargıları ortadan kaldıran bir yöntemdir.⁷²⁹ Buna karşın Elias'ın duruşu, katılımcıları yeniden yönlendirerek karşılıklı çekişmeleri azaltmak için yalnızca ilişkisel sosyolojik bilginin potansiyelini onaylamıştır. Elias'ın savına göre bilim dışı politik düşüncelerin sosyolojiye ve bilim paradigmasına müdahalesine izin verilirse toplumdaki sosyal gerilimlerin düzeyinde artış olacaktır. Mannheim bu karşılıklı çekişme ya da çatışma durumunu grupların birbirlerinin kaderini tanımları olarak değerlendirirken, Elias aynı tanıma durumunu çatışan grupların karşılıklı özdeşleşmesi olarak tarif etmiştir.⁷³⁰

Elias, entelektüellerin ve bilim uzmanlarının politik tavır almalarının eleştirisinin yanında epistemolojik ve temel felsefi argümanlara da eleştiri getirirerek esasında yeni bir epistemolojik sosyoloji oluşturabilmeyi düşünmüştür.⁷³¹ Böylelikle hem *'rölativist'* (göreceli) Mannheim'in liberalist bilgi sentezine hem de felsefi bilgi argümanlarına karşı çıkmıştır. Elias bunun yanı sıra Mannheim'ı varlık/bilinç ikiliğine sıkışıp kalmakla eleştirmiştir. Nitekim Elias için toplumsal varoluş ve toplumsal düşünce iki ayrı olgu değildir. Toplumsal varoluş duygulanım yaşayan insanlardan oluştuğu için toplumsal bilinçten ayrı olmamıştır. Mannheim açısından bilgi sosyolojisinin, modern toplumsal gelişmelerden, özellikle de toplumsal

⁷²⁷ Kilminster, R. (1987)., a.g.m., s. 88.

⁷²⁸ Kilminster, R. (1987)., a.g.m., s. 90.

⁷²⁹ Kilminster, R. (1987)., a.g.m., s. 97.

⁷³⁰ Kilminster, R. (1987)., a.g.m., s. 101.

⁷³¹ Kilminster, R. (2007)., a.g.e., s. 13.

grupların karşılıklı mücadelelerinden (rekabet), toplumsal rasyonalizasyondan ve onun ‘temel demokratikleşme’ dediği şeyden kaynaklanan, bilmenin değişen temellerinden (ideolojiler) kaynaklanan şüphenin sistematize edilmesinden başka bir şey olmadığı kabulü Elias’a göre bilgi sosyolojisi alanına yapılan olumsuz yüklemelerin başında gelmiştir.⁷³²

Bir diğer konu yine adı geçen kongrede Mannheim’ın yapmış olduğu sunum içerisinde Alfred Weber’den alıntılıdığı ‘yaratıcı özne’ kavramı dolayımında, bilgiyi edinmede ve oluşturmada bu kavrama bağlı kalması olmuştur. Elias bu kavram için, *“Yaratıcı kişi”yi düşüncelerinin merkezine yerleştiren kişi, yalnızca kendisi için varolma hissini korur, adeta bir başlangıç ve bir son oluşturur. Ama insan toplumlarının tarihsel hareketlerini düşüncelerinin merkezine alan kişi, onun ne başlangıç ne de son olduğunu, aksine bir zincirin sadece bir halkası olduğunu bilmelidir. Bu bilinç, elbette, sahiplerine önemli ölçüde ılımlılık dayatır.*”⁷³³ yorumunu yapmıştır. Elias, Mannheim’a göre daha uzun görüşlü perspektifi benimsemiştir. Bu tercih kısa vadeli ve siyasal baskı altında alınan kararlara bir güvenlik sağlayabileceği düşüncesini taşımaktadır. Elias’ın perspektifi daha az akılcı olmakla eleştirilirken diğer yönden özgürleşme için daha gerçekçi kavrayışa sahip olmakla değerlendirilmiştir. Mannheim *İdeoloji ve Ütopya* eserinde kolektif bilinçdışının kontrol edilebileceğini mutlak hâle getirirken Elias bu konu için, *“rasyonalist ütopyaların paradoksu şudur: bir tür toplumsal baskıya karşı koymak için bir başka toplumsal baskıyı ima ederler”* demiştir.⁷³⁴

Mannheim’ın düşünce yapısı ve kuramlaştırdığı bilgi sosyolojisi doğa bilimleri hakkında sınırlı bilgiye sahip olmuştur. Kendi kuramının çerçevesinde doğal bilimsel bilgiye pek rastlanılmadığı için ‘belletrist’ (edebi) addedilmiştir. Ayrıca Alman Kültür Geleneği ekseninde olduğu düşünülmüştür.⁷³⁵ Mannheim ve Elias için ortak paydada buluşabilecekleri konular; benlik algısı, insanın toplum ve doğa üzerindeki kontrolü, dışsal olanın içselleştirilmesi, yükselen sınıflar aracılığıyla üst sınıf görgü kurallarının taklit edilmesi, ekonomik araçlar ve vergilendirme dâhil bir güç kaynağı olarak tekelleşmenin artması, Marx’ın egemen liberal görüşü özümsemişi ve ona olumsuz değerler eklediği varsayımı, sosyal bilimlerde akademik işbölümü ve sosyolojide uzmanlaşmanın sosyal fenomenlerin birbirine bağlılığı hakkında körleştirdiği ve liberalizmin klasik çağında işlevsel farklılaşmanın ekonomi gibi ayrı sosyal alanlar yanılması yaratarak bütünleştirici sosyal kurumları nasıl geride

⁷³² Kilminster, R. (2007)., a.g.e., s. 48.

⁷³³ Elias, N. (1987)., a.g.m., s. 155.

⁷³⁴ Elias, N. (1987)., a.g.m., s. 158.

⁷³⁵ Kilminster, R. (2007)., a.g.e., s. 61.

biraktığı şeklinde sıralanmıştır. Bu konular Mannheim ve Elias ‘ın birlikte çalıştıkları dönem için ifade edilmiştir. Sonraki süreçte Elias’ın temel eleştirileri göze çarpmaktadır.⁷³⁶

Elias, Mannheim ile net biçimde ayrı düştüğü noktayı bilginin ideolojikleştirilmesi olarak görmüştür. Bu bakıma Elias doğa bilimsel bilgi sosyolojisini, politik bir yöne giden Mannheim'dan çok daha kapsamlı ölçüde geliştirmiştir. Nitekim Elias çarpıcı bir örneğinde ‘bir doktorun hasta bir insan bedenini ideolojik bilgiyle tedavi edemeyeceği’ gerçeğini hatırlatmıştır.⁷³⁷ Elias daha mesafeli sosyolojik perspektif ile var olan bilgi problemlerini, filozof ve siyasi düşünür Herbert Marcuse’nin politik belitlerinin altındaki ideolojik izlerden kurtularak çözüme kavuşturmak gerektiğini söylemiştir. Elias’a göre rekabetten doğan ideolojik bilgilerin varlığı yalnızca bu rekabette bulunan grupların varlığını somutlaştıracaktır.⁷³⁸ Bu durum ayrıca Mannheim’ın, insanların düşüncelerinin ideolojiler olarak eleştirel bir şekilde ortaya çıkarılmasının ötesine geçememesine neden olmuştur. Elias burada toplumların, ideolojiden bağımsız ya da ideoloji olmayan bilgiyi neden üretemeyecekleri konusunu ısrarla sorgulamıştır.⁷³⁹ Bunun yanında ideolojilerin bilimsel açıdan test edilememesi, ideolojileri akla uygun, grup çıkarlarına hizmet eden düşünce yapısı, içerimlerinin duygu ve fantezi yüklü olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmıştır.⁷⁴⁰

Mannheim eleştirisinin yanında bilgi sosyolojisi ve genelde sosyal bilimlere de eleştiride bulunan Elias, sosyolojiyi bilgi kuramı oluşturmada odak noktasına dönüştürmeye çalışmıştır. Kuramının dikkat çekici özelliği bilgi felsefesinin kaçınılmaz olarak bilgi sosyolojisine eklenti olduğunu vurgulamak olmuştur.⁷⁴¹ Bilgi sosyolojisi kuramının ayrıntılarında evrimsel sürecin öneminden bahseden Elias, bu önemi daha sonra bilim modellemesi şeklinde de açıklamıştır. Elias her bir bilim alanını evrimin herhangi bir evresinde ortaya çıkan sorunları çözmek için ortaya çıktığını belirtmiştir. Söz konusu bu süreci ‘büyük evrim’ (grand evolution) kavramıyla tanımlamıştır.⁷⁴² Elias *Katılım ve Kopukluk* çalışmasında insan psişisinin doğal süreçlere dolaysız ve fazlaca katılımından dolayı fantezi ve mitoloji anlatısı ürettiğini ve bu durumun toplumsal süreçlere yansıdığını ifade etmiştir. Buradaki ‘fantezi’ terimi, gerçekliğe uygun bilginin üretilmesinden ve edinilmesinden ötede doğal süreçlerden insana aktarılan duygulanım odaklı düşüncelerin insan dışı eylemlerin itkilerine

⁷³⁶ Kilminster, R. (2013). Norbert Elias and Karl Mannheim: Contrasting Perspectives on the Sociology of Knowledge. François Dépelteau & Tatiana Savoia Landini (Ed.). *Norbert Elias And Social Theory*. New York: Palgrave Macmillan Publishing.

⁷³⁷ Elias, N. (1956)., a.g.m., s. 234.

⁷³⁸ Kilminster, R. (2013)., a.g.e., s. 203.

⁷³⁹ Krieken, R.V. (2005)., a.g.e., s. 70.

⁷⁴⁰ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 37.

⁷⁴¹ Quilley S. & Loyal S. (2005)., s. 819.

⁷⁴² Quilley S. & Loyal S. (2005)., s. 823.

dönüşmesidir. Ne var ki bu terim, modern toplumlardaki baskın grupların çıkarlarını tarif etmek –Mannheim- için de kullanılmıştır.⁷⁴³

Elias’a göre klasik bilgi sosyolojisi kendisini, bilim öncesi fikirlerin ya da ideolojik kabullerin toplumla olan yapısal bağına araştırmakla ve ortaya çıkarmakla sınırlamıştır. Bu yaklaşımı benimseyenlerin rölativist –Mannheim- bakış açısıyla bu fikirleri değersizleştirilmesi görülmüştür. İnsan aklının değişim ve gelişim sürecini atlamışlardır. Elias’a göre bu döngüden bilim öncesi dönemden bilimsel döneme geçişi inceleyerek çıkılabilecektir.⁷⁴⁴ Elias’ın dile getirdiğine göre, bilim ve bilgi sosyolojisinin inceleme alanı gözlemlenebilir toplumsal süreçlere odaklanarak bilgi elde etme sürecinin karakteristiğini araştırmak ve açıklamaktır. Çünkü klasik bilgi sosyolojisi, bilgi felsefesi gibi, doğal ve toplumsal bilim öncesi fikirlerin ya da mitolojik anlatıların bilimsel kuramlara nasıl ve ne ölçüde dönüştüklerini ihmal etmiştir.⁷⁴⁵ Bunun yanında toplumbilim araştırmacılarının, öne çıkan yöntemlere yaptıkları çalışmaları bilimselleştirme amacıyla sıkıca bağlanmaları, çalışmalarının var olan ideolojilerden ya kuramsal ya da empirik anlamda etkilenmesinden kurtulamamışlardır.⁷⁴⁶ Oysaki Elias toplum bilimlerinin, insanların hızlı gelişen değişim süreçlerine yönlendirilmelerini sağlayabilecek gerçekçi bilgi üretme amacına dikkat çekmiştir.⁷⁴⁷

Elias, bilgi sosyolojisinin bilgi türleri -bilimsel bilgi, pratiğe yönelik bilgi, ideolojik bilgi- arasında ayırım yapmaksızın her türlü bilgiyi inceleme konusu yapması gerektiğini söyleyerek var olan bilgi sosyolojisi yaklaşımlarını –Mannheim, Scheler- duygulanım yüklü bilgileri incelemekle ve bilimsel bilgiyi analiz etmemekle eleştirmiştir. Bundan dolayıdır ki sosyoloji duygulanım yüklü bilgiyle sınırlı kalmış, bilimsel bilgiyi felsefeye bırakmıştır.⁷⁴⁸ Elias’ın ‘sosyologların geri çekilmesi’ adıyla tarif ettiği durum bu anlamda bir geri çekilmeye odaklanmıştır. Alman terminolojisi içinde askeri çekilme olarak bilinen bu durum ‘*Rackzug*’dur. Elias’a göre sosyologların geri çekilmesi, onları sadece geçmişlerinden değil, aynı zamanda geleceklerinden de koparmıştır.⁷⁴⁹ Toplum için ve toplumsallık için gerçeğe uygun bilgi üretebilmek ve edinebilmek, özerk bilgi uzmanlarını içeren kurumsallaşmış kamusal tartışmaların toplumun işleyişinde odak yapıya sahip bir gelecek toplumu hakkında ayrıntılı tartışma aracılığıyla olmaktadır.⁷⁵⁰

⁷⁴³ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 33.

⁷⁴⁴ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 53.

⁷⁴⁵ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 75.

⁷⁴⁶ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 87.

⁷⁴⁷ Linklater, A. (2015)., a.g.m., s. 10.

⁷⁴⁸ Mühürdaroğlu, A. (2019)., a.g.m., s. 507.

⁷⁴⁹ Kilminster, R. (1987)., a.g.m., s. 221.

⁷⁵⁰ Kilminster, R. (2007)., a.g.e., s. 58.

Elias çoğu sosyolojik bilgi kuramına, ‘fikirlerin, düşüncelerin ve bilginin bağı, içinden çıktığı grubun tarihsel durumunun ve yapısının bir işlevi olarak açıklama’ geleneğinin egemen olduğunu savunmuştur. Ayrıca birçok bilim insanının kendi toplumsal yapılarından tamamen özerk hâle gelemeyeceklerini ve katılım ile kopukluk arasında dengede kalacaklarını öngörmüştür.⁷⁵¹ Elias’ın ifade ettiğine göre her bilim insanı kendi yapısal bütünlüğünü ve çalışma alanını biricik zannetmiştir. Böylelikle karmaşık olmayan nesneler dünyasına ait çalışmalar diğer kapsamlı çalışmaların üstünde bir konuma yerleştğinde toplumun bilincinden ve bilginin ‘özne’lerinden tümüyle ayırık biçimde kendi kendine var olmuş gibi anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra bilgi sosyolojisinden esinlenerek oluşturulabilecek bir ‘matematik sosyolojisi ve teorisi’ de eksik kalmıştır.⁷⁵² Diğer taraftan önde gelen sosyologların birçoğu diğer bilimlerin yöntemleri ile keşfedilebilecek izole problem kümelerinin araştırılmasıyla kendilerini sınırlandırmışlardır. Benzer şekilde toplumsal olgulara, bireylerden bağımsız ve izole biçimde atıfta bulunmak, bu olguların olduğu toplumsal zemindeki alt düzenlilikleri görmezden gelmeye eğilimlidirler. Oysaki bir bilim insanının amacı, sürekli gelişen ve büyüyen teoriler ve modeller bütünlüğünü, değişkenliğini koruyan eleştirel biçimlerle genişletmektir.⁷⁵³

Sosyolojik bilgi kuramlarının çoğu, bilginin değişimi varsayımını, tıpkı toplumun yapısındaki değişim gibi açıkça kabul etmeye başlamışlardır. Kendilerini, bilginin gelişimi çalışmalarına entegre etme olanağından yoksun bırakmışlardır. Dogmatik toplumsal gelişme söyleminin etkisinden korunmaya çalışırken, gelişme kavramını bir kenara atarak aynı derecede dogmatik olan bir görelilik etkisine kapılmışlardır.⁷⁵⁴ Esasen toplumun gelişimi, ‘ideler’, ‘bilgi’ ve ‘bilinç’ kavramlarının görünmeyen varoluşlarıyla oluşturdukları bir ‘kolye’ şeklindedir. Bunun yanında bazı sosyologlar, bilginin gelişim seyrinde oluşan denge dalgalanmalarının empirik incelenmesine ve toplumsal gelişimin yeniden anlamlandırılmasına olanak sağlayacak teorileri geliştirmede de başarısız olmuşlardır.⁷⁵⁵ Özellikle ateşin kullanımı, demirin günlük yaşamda kullanımı gibi uzun süreçlere yayılan bilgi türlerini araştırmayı ve açıklamayı gerekli görmemişlerdir. Fakat ne var ki söz konusu sınırlılık ile birçok teori bilgi sosyolojisi alanında kayda değer görülmüştür.⁷⁵⁶ Doğa olaylarına ve doğadaki nesnelere dair insan bilgisinin gelişim serüveninin toplum olaylarına ve toplumsal gelişmelere dair bilgide de işlev görmesi isteniliyorsa, doğaya dair bilginin fantezi engelinden hangi koşullar altında ve neden

⁷⁵¹ Krieken, R.V. (2005)., a.g.e., s. 138.

⁷⁵² Elias, N. (1993)., a.g.e., s. 87.

⁷⁵³ Elias, N. (1956)., a.g.m., s. 236.

⁷⁵⁴ Elias, N. (1987)., a.g.m., s. 157.

⁷⁵⁵ Elias, N. (1987)., a.g.m., s. 159.

⁷⁵⁶ Elias, N. (1987)., a.g.m., s. 161.

oluştugu problemini, birincil araştırma sorusu yaparak, genel bir sosyolojik bilgi kuramı pekâlâ oluşturulabilir.⁷⁵⁷ Elias’a göre bilgi sosyolojisi için objektif ve var olan tartışmaların doğru şekilde anlaşılmasını kolaylaştıracak yöntem; *“belirli bir zaman diliminde bir yazar veya bir grup yazar tarafından sunulduğu şekliyle, tutarlı olması gerekme de makul ölçüde tutarlı bir düşünce kompleksini alın. Aynı dönemde yazarlarının grup durumuyla ilişkilendirin. O zaman fikirlerin, düşüncelerin, bilginin bağını, içinden çıktığı grubun tarihsel durumunun ve yapısının bir işlevi olarak açıklayabileceksiniz.”*⁷⁵⁸ şeklinde dile getirilmiştir.

Elias’a göre, doğa bilimlerinin sıkça kullandığı yöntemleri olduğu gibi sosyal bilimlere aktarmanın, yapılan bilimsel araştırmaların yanlış yöntemle çözülmeye çalışılması ve elde edilen bulguların yanlış biçimde yorumlanması durumunu ortaya çıkarmaktadır. Yeni bir uzman kitlesinin ya da grubunun egemen düşünceden ve var olan ideolojik saplantılardan kendilerini özerk hâle getirebilmesi için zamana ihtiyaç duyulmaktadır.⁷⁵⁹ Nitekim çağdaş toplumlarda bilimsel bilgi, bürokratik bir gerilim ortamında öğretilmekte ve ilerletilmektedir. Bilimsel kurumlar, belirli bir türdeki bilginin güç sağlayıcı etkisini bilimsel bilginin tekelleşmesinden almaktadırlar. Bu durum Batı ülkelerinde, ortaya çıkan bilimsel bilginin ne ölçüde bilimsel olduğu ve nasıl kullanılabilirliği denetimiyle ‘kimliksiz’ ve ‘görünmeyen’ bir yapı tarafından kontrol edilmektedir.⁷⁶⁰ Bir dönem bu kontrol mekanizması rahipler tarafından yapılırken çağdaş toplumlarda tarif edilen şekilde yeni biçimini kazanmaktadır. Sosyologlar da benzer durumda önceden oluşturulmuş bilimsel dayatmalara ve toplumsal ideolojilere bağımlılıklarını fark etmekte geç kalmış gözükmektedirler.⁷⁶¹ Elias bu konuya ilişkin şu tespiti yapmaktadır: *“Bilimsel bilginin ve özellikle uzmanlaşmış bir bilim dahının teorilerinin ve yine belirli bir teori türünü yöneten ve geliştiren bilim adamları grubunun özerkliği, ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir ve birbirine bağlıdır.”*⁷⁶²

Elias’ın genelde bilim sosyolojisi özelde bilgi sosyolojisi eleştirisinin sonunda daha önce de adı geçtiği üzere ‘İnsan Bilimleri’ modeli yer almaktadır. Elias söz konusu bu modeli ‘büyük evrim’ (grand evolution) kavramından hareketle açıklamaktadır. Büyük evrimden kastettiği anlam, biyolojik süreçte gerçekleşen evrimin bilimsel ölçüde insanla uğraşan ve insani problemlere çözüm arayan diğer tüm bilim alanlarının ortaya çıkmasını sağlaması olarak anlatılmaktadır. Elias, doğa bilimlerinde olan niceleme yönteminin insan bilimlerinde de

⁷⁵⁷ Elias, N. (1987), a.g.m., s. 163.

⁷⁵⁸ Elias, N. (1987), a.g.m., s. 158.

⁷⁵⁹ Elias, N. (1956), a.g.m., s. 239.

⁷⁶⁰ Elias, N. & Martins, H. & Whitley, R. (1982). *Scientific Establishments And Hierarchies*. England: D. Reidel Publishing Company.

⁷⁶¹ Elias, N. & Martins, H. & Whitley, R. (1982), a.g.e., s. 56.

⁷⁶² Elias, N. & Martins, H. & Whitley, R. (1982), a.g.e., s. 62.

uygulanabilirliğini kabul etmekte ve fakat toplumsal bir bilgi ve yasa keşfetmek için sınırlı görmektedir.⁷⁶³ Özellikle Karl Popper ve takipçilerinin varsaydığı tek biçimli araştırma yönteminin her bilim alanına uygulanabilirliğini tümüyle reddetmektedir. Bu noktada sosyologların az uzmanlaşma düzeyinde daha yararlı işler çıkarabileceklerini ve araştırdıkları problemin daha iyi sonuçlar verebileceğini düşünmektedir.⁷⁶⁴ Elias evrim modellemesini, atom altı kuarklardan atomlara, atomlardan moleküllere, moleküllerden tek hücreli varlıklara, az gelişmişlik düzeyindeki geçici toplumsallaşma gösterebilen canlılara ve uzun bir sarmal çıkış sonunda benzersiz gelişim ve toplumsallaşma gösteren insanlara kadar olan süreç şeklinde anlatmaktadır.⁷⁶⁵ Bunun yanında insan bilimlerinin ve bilimsel şemaya gereksinim duyan bu model öğretisinin içeriği; ‘en alt katmandaki parçaları henüz birbirine işlevsel (*funktionsteilig*) olarak bağlanmamış olan ve bu nedenden ötürü sentezleri bu parçaların niteliklerini kaybetmeyecek biçimde tersine (ilk hallerine) çevrilebilir (*reversible*) kritere sahip basit oluşuklardan, yine bir alt katmanda olup da parçaları birbirine işlevsel olarak bağlı olan daha yoğun/karmaşık (kompleks) oluşuklar ortaya çıkar ve böylece bu parçaların yapısı, üst düzeyde birleştirilmiş bir bütünlük kapsamında işlemeye ayarlanmış haldedir. Ancak parçalar, birlikte oluşturdukları daha üst düzeyli bütün, yani sentez parçalandığında, kendi öz yapılarını da kaybederler’ olarak tasarlanmıştır.⁷⁶⁶

Söz konusu tasarım, alt katmandaki var olan oluşukların birliktelikleriyle oluşacak yeni katmanlar için kendi öz yapılarını korumakta ve ileri süreçte ortaya çıkan tümel oluşuğun geri çevrilebilir yapısı bulunmakta; bu evrim sürecinde birbirlerine işlevsel olarak bağlı bulunan parçaların bu özellikleri yeni eklemlenmelere yol açmakta ve fakat bu ikincil oluşuklar geri çevrilemez (irreversible) nitelik taşımaktadır şeklinde özetlenebilir. Elias bu tasarımdan yukarıda bahsedilen atomik evrim sürecinin betimlemesini yapmakta ve var olan bilimlerin ve insan bilimlerinin gerek duyduğu açıklamayı bu tasarım üzerinden elde edilecek bilgi ile karşılayabileceği önerisini çıkarmaktadır.⁷⁶⁷ Elias insan bilimleri modellemesini ve genel bilim anlayışı düşüncesini buradan hareketle yapmaktadır. Modern bilim yapılarının aralarında bulunan sınır çizgilerini bu model üzerinden değerlendirmektedir. Esasında bilimlerin bilgi üretmede söz konusu bu evrimsel süreçte birbirlerinden ayrık biçimde var olmadıklarını anlatmaktadır. Açıklamış olduğu *figürasyon* kavramıyla adı geçen karşılıklı bağıllık ve

⁷⁶³ Elias, N. (1985). *Wissenschaft oder Wissenschaften? Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen*. Zeitschrift für Soziologie, 14(4), s. 268-281.

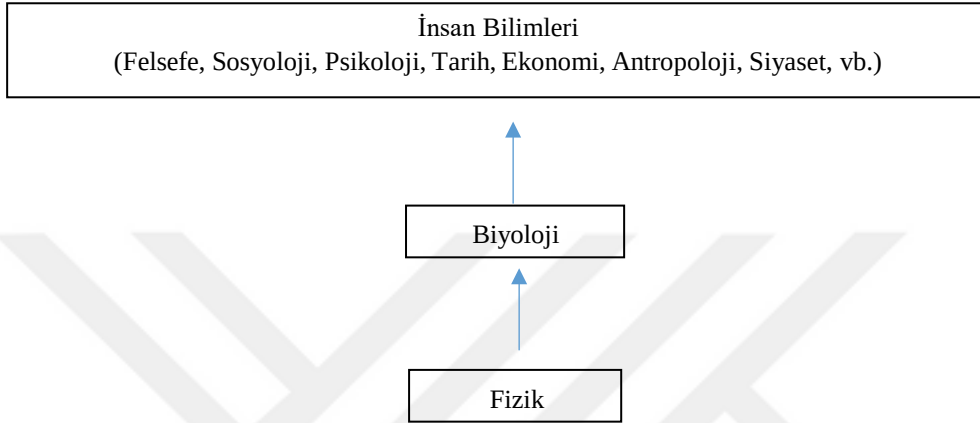
⁷⁶⁴ Elias, N. (1985)., a.g.m., s. 275.

⁷⁶⁵ Elias, N. (1985)., a.g.m., s. 273.

⁷⁶⁶ Elias, N. (1956)., a.g.m., s. 242.

⁷⁶⁷ Yontar, E. (2000)., a.g.m., s. 119.

işlevsel bütünlük varsayımlarını toplumsal düzlemde incelemektedir.⁷⁶⁸ Bilimler arasındaki bu sınır çizgileri Elias'ın insan bilimleri modellemesinde gözükmemektedir. Elias bu model aracılığıyla kabul edilen sınırları aşmayı amaçlamaktadır. Nitekim Elias için bu sınırların pratik çalışmada ve görünümde uygulanabilirliği bulunmamaktadır. Bunun yerine geçmiş ve gelecek zamansallığını diyakronik bir süreklilik (*kontinuum*) biçiminde görmek gerekmektedir.⁷⁶⁹ Adı geçen insan bilimleri tasarımı şu şekilde betimlenebilir:



Şekil 7. Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Modellemesi⁷⁷⁰

Elias'a göre insan bilimleri için dıştan belirleyici (heteronom), ben-merkezci ve doğa-bilimsel tasarımların eylem ve söylemlerinden kendini koruma güdüsü, doğa bilimlerinin ilk ortaya çıktığı dönemdeki gibi zorlu görünmektedir.⁷⁷¹ Ayrıca insan bilimlerindeki alanlarının altında yatan kesinlik ilkeleri, ortaya çıkabilecek bilimsel ikilemlerin sonucundan ötede bilim insanlarının yaşamış olduğu sınırsız ikilemlerin sonucu olarak oluşmaktadır.⁷⁷²

Son olarak ifade edilirse, Elias için bilgi ve bilim sosyolojisi, üzerine düşünülmesi ve yeni tartışmalar ışığında geliştirilmesi gereken bir alan konumundadır. Elias'ın bilim anlayışı, bilgiye bakışı ve toplumsal problemlere çözüm arayışı çağdaş sosyoloji geleneği içinde yeni bir akımı temsil eder. Bilgiye ve bilime sosyolojik açıklamalar getirmek ve ortaya çıkan tartışmaları yeni bir kalıp içinde ele almak Elias'ın geriye bıraktığı mirası gösterir. '*Bir Yaşam Üzerine Düşünceler*' (Reflections on a Life) (1920) adlı röportajında Elias, kendisine 'ideal amacı' sorulduğunda, "*Gerçekten istediğim, toplum imajımızın üzerine çizilen mitoloji*

⁷⁶⁸ Yontar, E. (2000)., a.g.m., s. 121.

⁷⁶⁹ Yontar, E. (2000)., a.g.m., s. 124.

⁷⁷⁰ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 22.

⁷⁷¹ Elias, N. (2020)., a.g.e., s. 22.

⁷⁷² Elias, N. (1956)., a.g.m., s. 237.

perdesini kırmaktı, böylece insanlar daha mantıklı ve daha iyi hareket edebilirdi."⁷⁷³ yanıtını vererek toplumbilimci adının hakkını verdiğini görmek gerekir.

SONUÇ

Bilgi, yeryüzünün oluşum süreçleri arasında canlıların ve nihayetinde insanlığın oluşumu içinde en önemli yerlerden birini işgal eder. İnsanların, doğdukların andan itibaren içinde yaşadıkları çevreye ve dünyaya uyum sağlayabilmeleri ve algıladıkları şeyleri anlamlandırma gereksinimleri en doğal hâlleridir. Bu istemin doğrultusunda dünyada ve yaşadıkları çevrede algıladıkları –görme, işitme, duyma, tatma, koklama, dokunma- ya da duyumladıkları şeylerin ne olduğunu ne için var olduğunu bilmeleri ve öğrenmeleri gereklidir. Bu istemin tekrarıyla oluşan öğrenme ve bilgi edinme süreci, şeylerin ya da nesnelerin insan bilincinde yer edinmesi ve aynı algılama anında hatırlanamsı şeklinde süregelir. Bilginin oluşumuna ilişkin süreçte öncelik algılama, anımsama, öğrenme ve özümsemedir. Daha sonraki adım bir diğer insanla kurulan etkileşimin sonucunda seslerin semantize edilerek konuşma edimine dönüşmesi ve var olan bilincin seslerin oluşturduğu ifadeler –hece, kelime, terim, kavram- ile yani dil aracılığıyla aktarılmasıdır. Böylelikle bilginin ne olduğuna ve özüne dair çözümleme sonucunda bilginin ‘öğrenilen ve anlamlandırılarak aktarılan düşünce’ yetisi olduğu anlaşılır. Bu kabul Antik Yunan’dan modern döneme kadar tartışılmalı ve üzerine yeni açıklamalar yapılarak çeşitlenmiştir. Esasen insan aklının ve düşüncesinin nasıl ve ne ölçüde olanaklı olduğu, bilginin nasıl süregeldiği ve insan bilincinin hangi kapsamda varlığını idrak edebileceği konuları merak edilmiş, araştırılmış, teoriler ve kuramlar oluşturulmuş ve sonucunda son derece açık ve büyük bir alanyazın oluşmuştur.

Bilginin özü ve oluşumu dışında ele alınan bir diğer problem bilginin türlere ayrılmasıdır. Bu konuda güncel kullanımlardan biri olan ‘veri’ kavramı bilgi olgusuna denk gelemeycek ölçüde yetersizdir. Nitekim veri, bilginin bileşenleri olarak anılır. Örnek verilirse ‘mavi’ terimi tek başına anlam etmezken bir veri niteliği taşır. Fakat ‘mavi gökyüzü’ denilirse bu ifade bir bilgi ve de niteleme anlamına gelir. Aynı şekilde ‘gökyüzü mavidir’ önermesi de bilginin içerimlerini gösterir. Bunun yanında farklı dillerden Türkçe’ye uyarlanmış olan ‘enformasyon’ ya da ‘information’ da bilgi anlamına geldiği düşünülür. Bu kavram bilişim

⁷⁷³ Kilminster, R. (2007)., a.g.e., s. 13.

bilimlerinde ve gündelik konuşma dilinde tercih edilen şekliyle bilgi niteliği taşıdığı için bilimsel bilgi anlamına denk gelmekte yetersizdir.

Bir başka açıdan bir dizi argümana göre bilgi, fikir, kanı ve inanç birbirinden ayrılmakta ve bir hiyerarşik düzen içinde var olmaktadır. Buna karşın diğer argümanlar bilginin yalnızca kendi özü içinde ayrılabilceği varsayımını yapmıştır. Antik Yunan filozofları – Ksenophanes, Thales, Anaksagoras, Anaksimandros, Sokrates, Platon, Aristoteles- çerçevesinde bilginin türleri ve kullanımları tanımlanmış ve tartışılmıştır. Bu bağlamda *episteme* (bilgi) ile *doksa* (inanç) birbirinden ayrılmış ve insanların gündelik yaşantılarına da bu şekilde yansıtılmıştır. Bilginin özsel tanımlaması Antik Yunan kaynaklarına göre; “*deneyimlenmiş, tecrübe edilmiş, anlaşılmış, bilimsel olan ve bilgeliğe işaret eden şey, episteme*” biçiminde ‘*doksa*’nın karşıtı olarak yapılmıştır. Doksa, bu kabul çerçevesinde kanı, sanı, insanç şeklinde karşılık bulmuştur.

Bilginin özüne ve türlerine dair ilk kapsamlı çalışmayı Platon yapmıştır. Bilginin tanımlanma karakterine ‘gerekçelendirilmiş doğru inanç’ tarifini yerleştirmiştir. Platon’a göre bilgi, hocası Sokrates’in öğretilerinden gelen bir anımsama ya da hatırlamadır (*anamnêsis*). Daha doğrusu İdealar Dünyası’nda var olan ve insanların dünyasına yansıyan şeylerin bilgisi söz konusudur. Bu öğretiye göre var olan insan bilgisinin kaynağı İdealar Dünyası’dır. Dolayısıyla insan idealardan hatırladığı şeyleri yaşadığı dünyada bilgi olarak tanır ve kullanır. Platon’a göre tek ideal bilgi Matematik bilgisidir. Çünkü ‘Hakikat’in bilgisine yalnızca matematik aracılık edebilir.

Bilginin özüne dair çalışmalardan bir diğer önemli olanı Aristoteles’in bilgi çözümlemesidir. Bilindiği üzere Aristoteles, Platon’un öğrencisidir ve fakat hocasıyla aynı varsayımları ve öğretileri taşımamıştır. Aristoteles bilginin insan bilincinde doğuştan verili olduğu ve bir İdealar Dünyası’ndan geldiği tezini reddeder. Daha ziyade insan deneyiminin ve algılarının bilgi edinmede ve oluşturmada doğru yargı olduğunu savunur. Aristoteles bu anlamda deneysel çalışma yönteminin kurucusu kabul edilir. Aristo’ya göre bilgi, öğrenilen ve deneyimlenen şeylerin insan bilincinde anlam kazanmasıdır. Bu öğretilerinden hareketle ruh ve beden üzerine birtakım çalışmalar yapmış ve kapsamlı bir bilim anlayışı ortaya koymuştur.

Bilginin sosyolojik açılımında, bilginin özünü ve neliğini araştıran epistemolojiden farklı olarak bilginin toplumsallığı öne çıkmıştır. Bilgi sosyolojisi, bilgiyi kolektif bir olgu ve aynı zamanda toplum ve kültürün ürünü olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla bireylerin zihninden gelen ya da a priori kabul edilen bilgiyle ilgilenmemiştir. Bilgi sosyolojisine göre bilgi, bireylerin tecrübe ettiği olaylar doğrultusunda bilinçlenmesi ve etkileşim çabasında bulunmasından ortaya çıkmıştır. Bilgi sosyolojisinin bilgi ile uğraşan diğer inceleme alanlarına göre özerk farkı, bilgiyi teknolojik ya da felsefi olarak değil toplumsal bir olgu olarak ele alması

olarak öne çıkartılabilir. Bilgi sosyolojisi, Sosyoloji bilimi içerisinde yeni bir alana karşılık gelir. Öncü sosyologlardan Durkheim, Marx, Weber ve Merton gibi isimler bilgi sosyolojisi alanında birtakım açıklamalarda bulunmuş ve özelde Merton olmak üzere bazı sosyologlar bilgi sosyolojisinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bunun yanında Scheler, Comte, Berger, Luckmann gibi isimlerin de katkıları olmuştur.

Merton, bilgi sosyolojisi alanının yönelim çizgisini, öncelikle bilgi ile toplumdaki ya da kültürdeki diğer varoluşsal faktörler arasındaki ilişkilerle ilgilenme olarak tarif etmiştir. Dahası uzun geçmişe sahip problemleri ele alıp analiz etmeye çalıştığını söylemiştir. Merton’a göre bilgi sosyolojisi, belirli bir sosyal ve kültürel koşullar bütünlüğü altında geçerlilik kazanmıştır. Bunun yanında Merton bilgi sosyolojisi için yedi aşamalı bir paradigma önermiştir.

Scheler, bilgi sosyolojisi kavramını kendi dilinde ‘wissenssoziologie’ biçiminde kullanan ilk kişidir. Bu doğrultuda sosyolojik bilgi kuramı yerine ‘bilgi sosyolojisi’ kullanımı yaygınlaşmıştır. Scheler, bilgi sosyolojisinin gelişim ve bilim odaklı tanımlanmasında bir dizi belit yayımlamıştır. Bu belitlerin izinde bilgi sosyolojisi bilimsel anlamda daha anlaşılır olacaktır. Scheler, doğadaki bazı nesnelere ilişkin insanın doğuştan bir bilgiye sahip olmadığını ve yalnızca belirli bir tür bilgi edinmek için daha genel ya da daha özel doğuştan gelen bazı işlevler olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ‘yetenek’ olgusunun kalıtsal olarak bilgi edinmede farklı bir orijinal konuma sahip olduğunu söylemiştir. Scheler bilgi sosyolojisinin biçimsel sorunlarını, sosyolojik olarak incelenen birincil bilgi türlerinin sınıflandırılması, bunların toplumsal kökenleri ve yine bunların hareket biçimleri olarak tespit etmiştir. Scheler bunun yanı sıra, göreceli dünya görüşü ‘Weltanschauungen’ kavramını üretmiş ve dünyada hiçbir görüşün sabit ve önceden verili olmadığını dile getirmiştir.

Bilgi sosyolojisinin sistematik ve bilimsel alt yapısını oluşturan ve geliştiren isim Mannheim olmuştur. Hem alanyazında hem de genel bilim düşüncelerinde Mannheim bilgi sosyolojisi ile özdeş konumdadır. Mannheim’ın çalışmaları genelde kültür odaklı görünse de özelde bilgi üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim yapmış olduğu bilgi sosyolojisi tanımı ve açıklaması alan özelinde kendisini öne çıkarmıştır. Bilgiyi, sosyolojik ele almada ortaya çıktığı toplumsal yapı içinde değerlendirilmesi gerektiği ve bilgiye öncülük eden koşulların dikkate alınması gerektiği savını ifade etmiştir. Bilgi sosyolojisinin tanımlanışına ilişkin, “*Bilgi Sosyolojisi; araştırma konusu olarak, düşünmenin günümüzün kriz şartlarında açığa çıkan teoriler ve düşünce biçimlerinin toplumsal bağlılığını seçmiştir.*” yorumunu yapmıştır.

Mannheim’ın bilgi hakkındaki düşüncesi, yapısal bilincin ve düşüncenin değişen sosyal ve tarihsel bağlamlarda nasıl biçimlendikleri sorudur. Bilgi sosyolojisine yönelik ilk

çözümlemeleri bu düşünce doğrultusunda olagelmıştır. Bilgiye ve bilginin içinden çıktığı duruma bakılarak bir bakıma görelilik tavrı benimsenmiş olur. Mannheim'ın bilginin belirlenimi kriteri, bilginin varoluşsal unsurlardan etkilendiğinin ve bu unsurların bilginin somut içeriğine nüfuz ettiği gerçeğidir. Söz konusu bu unsurlar bireyin içinde olduğu grup, yapı ya da kurum ve yine bireyin gelişip topluma katıldığı düşünüş ve davranış biçimleridir. Mannheim'a göre hiçbir özne, aktör, birey ya da kişi var olan olguya dair araştırmada tarihselci gibi düşünüp öze dair analizde durağan tarzı benimseme olanağına sahip değildir.

Mannheim'ın düşüncesine göre, her bir dünya istenci bir gruba aittir ve bu grubun düşüncesinde gelişir. Buna bağlı olarak bir 'düşünce tarzının' belirli bir toplumsal katmanın ortaya çıkışıyla bağlantılı kılınabileceği varsayımını yapar. Mannheim'a örneğine göre *"Modern Rasyonalizm yükselmekte olan burjuva sınıfının dünya istenciyle ve düşünsel arzularıyla bağlantılıydı, daha sonra karşı akımlar irrasyonalizmle ittifak kurdular, ayrıca romantizmle muhafazakâr düşünce arasında da benzer bir bağlantı söz konusudur. Bu kavrayışlardan yola çıkarak düşünce tarzlarıyla toplum katmanları arasındaki bağlantılara yönelik analizler geliştirebiliriz."* Mannheim'ın bir başka savına göre sosyolojik, tarihi ya da ideolojik her türlü bilginin bileşenleri öznel dünya görüşlerini (*Weltanschauung*) topluma da aktarmak ve kabul ettirmek isteyen grupların güç ve bilinme istekleridir ve bilgi bu gruplar aracılığıyla aktarılır.

Scheler'e göre özsel bilgi yalnızca bir kültürle kısıtlı bilgi türü olurken; Mannheim'a göre geçmiş çağların özlerinin ve anlamlarının bilgisi yalnızca perspektifsel bir bilgi, yani bir yandan öz tarihsel-varoluşsal kalkış noktası diğer yanda temel aksiyom sistemi tarafından belirlenmiş bir bilgi olabilir. Mannheim, herhangi bir bireyin, tarihsel-kültürel süreçte kademe kademe inşa edilmiş tek bir sistemin var olmadığını gözden kaçırmadığı sürece durağan bir 'kendinde hakikat'ın varlığına inanamayacağını iddia eder. Ayrıca bir bilincin özsel yapısının, o bilincin zamansal tablosunun umut, özlem ve anlamsal hedeflerinden hareketle anlamaktan daha iyi kavranamayacağını dile getirir.

Mannheim, 'entelektüel katmanlar' kavramıyla, belirli bir toplumsal birliğe ait olan, belirli bir dünya istencini (ekonomik, felsefi ve sanatsal üslup istenci) paylaşan ve belirli bir dönemde belirli kuramsal düşünce ve ekonomik etkinlik tarzına 'kayıtsız kalamayan' insanı kasteder. Bu kavram, tin dünyasındaki iki olguyu birbirinden ayrı kılarak her bir akımı ve bakış açısını belirli sınıflarla özdeşleştirmeye izin veren, üretim sürecindeki roller üzerinden tanımlanan 'sınıf' kavramıyla 'entelektüel bakış açısı' kavramı arasındaki bağıntıyı oluşturabilecek kapsama sahip bir kavramdır.

Bilgi sosyolojisi açılımına bakıldığında ise Mannheim, bilgi sosyolojisi ve genel sosyoloji literatüründe bilgi kuramlarının pozitivism ekseninde öne çıkarıldığını dile getirir. Mannheim, pozitivism ekseninde ortaya çıkan bilgi sosyolojisinin iki türevi olduğunu aktarır. Birincisi, ‘materyalist tarih kuramı’ diye adlandırılan pozitivism’in proleter izlerini taşıyan türdür. İkincisi, Emile Durkheim, Lévy-Bruh ve Wilhelm Jerusalem tarafından geliştirilen ‘burjuva pozitivismi’dir.

Mannheim bilgi sosyolojisi tanımlamasını *“teori olarak bilginin “varoluşa” bağlılığıyla ilgili bir öğretinin ortaya konulup geliştirilmesini ve bu “varoluşa” bağlılığın geçmişin ve şimdiki zamanın bilgiyle ilgili çeşitli içeriksel değerleri doğrultusunda vurgulanmasını üstlenen disiplin”* şeklinde yapar. Mannheim’a göre *“Bilgi Sosyolojisi; araştırma konusu olarak, düşünmenin günümüzün kriz şartlarında açığa çıkan teoriler ve düşünce biçimlerinin toplumsal bağlılığını seçmiştir.”* Mannheim, bilgi sosyolojisinin tanımlanmasında ve tarif edilmesinde ortaya çıkan iki durumdan bahseder. Bunlardan biri, bilginin varoluşa bağlılığı ile ilgili bir teori olduğu; diğeri de tarihsel-sosyolojik bir araştırma yöntemi olduğudur. Bu durumda bilgi sosyolojisi, ilkin, bu varoluşa bağlı bilginin varlığıyla ve özelliğiyle ilgili empirik bir teori, sonrasında bu gerçeklikten hareketle epistemolojik sonuçlar çıkarıp çıkarmadığı anlamında bağlı bir teori olarak resmedilebilir. Mannheim, bilgi sosyolojisinin ikili teori biçiminden ilkin daha yatkın ve akla uygun olduğunu belirterek bilgi sosyolojisini gerçek düşüncenin varoluşa bağlılığıyla ilgili bir teori olarak betimlenmesi gerektiğini öne sürer.

Mannheim, varoluşun tarif edilmesine ve yorumlanmasına dair dört farklı momenti işaret eder. Toplumca bilinen varlık olgusu; 1) bireyler-gruplar arası anlık birliktelik ve fikir dayanışmasında, 2) herhangi bir grubun otoriter statüsü özelinde, 3) kendi dünya görüşünü diğerlerine kabul ettirmiş grupların rekabet zemininde, 4) atomik tepkimelerin gruplar üzerindeki yoğunlaşması sonucu rekabet eden grupların dünya görüşleri dolayımında yoğunlaşması özelinde oluşur. Mannheim bu dört moment kapsamında, herhangi bir düşüncenin toplumsal belirlenimlerinin söz konusu düşüncenin içyapısını etkilediğini, bilgi sosyolojisinin ise bu çözümlemeyi toplumda var olan düşüncenin çeşitli gruplar arası atomik rekabetin sonunda bir anlaşmayla ya da egemen grubun statüsü özelinde olup olmadığına yönelik tezini savunabildiğini gösterir.

Yukarıda da bahsedildiği üzere bilginin varoluşa bağlılığı ilk olarak varoluşa bağlılığın gerçekliği hakkında bir öğreti şeklinde sorgulanır. Bu sorgulama şu varsayımların kabulü ile başlar: a) Bilgi süreci gerçekte ‘içkin gelişim yasaları’ doğrultusunda tarihsel olarak, konu itibarıyla ve salt mantıksal olasılıklar tarafından yönlendirilerek, içsel tinsel bir diyalektik

tarafından sürüklenmekle meydana gelmemiştir; düşüncenin oluşumu ve şekillenmesi, birbirinden çok farklı olan ‘varoluşsal etmenler’ diye adlandırılan teori dışı etmenlerin belirgin noktalarında belirlenir. b) Bilgiyle ilgili somut içeriksel değerleri belirleyen bu varoluşsal etmenler sadece oluşumcu bir öneme sahip değildir; içeriğe ve şekle, içeriksel değere ve ifade ediliş biçimine dâhil olup deneyim ve gözlemle ilgili bağlamlılığın kapasitesini ve algılama yoğunluğunu, daha doğrusu bir bilginin veçhesel yapısı olarak adlandırılabilcek her şeyi belirler.

Bunun yanı sıra, bilgi sosyolojisinin yöntem tarafı var olan olgulara yaklaşırken birtakım tavırlar sergiler. Örneğin bir köylünün içinde yaşadığı köy alanında sahip olduğu ‘köylü’ statüsü aynı zamanda düşünce yapısını da yansıtır. Doğal olarak içinde yaşadığı köyün zihniyetine bağlıdır. Aynı köylü kente ya da büyükşehire yerleştiği takdirde bir önceki statüsü ‘kentli’ ya da ‘şehirli’ olarak değişir. Dolayısıyla düşünce yapısı da içinde yaşadığı kent ve şehir bağlamında değişir ve gelişir. Mannheim’a göre bilgi sosyolojisinin yöntem stratejisi söz konusu köylünün düşünce yapısının ele alınması ve çözümlemesi sonucu sahip olduğu düşünce ve bilginin içinde bulunduğu yapıya ait olduğu gerçeğinin gösterilmesidir. Bu bakıma Mannheim’ın tarif ettiği bilgi sosyolojisi yönteminin esasında bir ideoloji çözümleme aracı olarak resmedilmesi Mannheim’ı eleştiriye açık hale getiren bir durumdur.

Mannheim, bilgi sosyolojisi açılımında dünyayı anlamlandırma çabasına örnek verirken astrolojik kavramlardan yararlanır. ‘Burç’ kavramı bunlardan biridir. Mannheim’a göre yeni yüzyılda astroloji artık bir anlam bütünlüğü içermemekte ve gerçekliği ifade etmemektedir. Dünyayı ve tını yorumlama durumu burç kavramıyla olagelir. Bunun yanı sıra insan düşüncesine dair bilgiler tarihsel bir süreçte gelişir, bilgi dairesinde bir sonraki muhtemel adımı, belirli bir ana ait, çeşitli kuramsal sorunlar doğrultusunda ulaşılan durum ve bunun yanında kuram dışı etkenler burcu belirler.

Mannheim mevcut bilim dünyasında ‘*düşünce sosyolojisi*’ –bilgi sosyolojisini kasteder-sorununa zorunlu olarak yol açan ‘burca’ etki eden dört temel momenti sıralar: 1) düşünce hakkında bir soruyu olanaklı kılan ilk ve en önemli etken düşüncenin *kendine aşkınlığı ve kendini görelileştirmesidir*. Düşüncenin bu iki özelliği düşünürlerin ve baskın *Weltanschauungun* bütünsel dünya kavrayışlarında düşünceye öncelikli bir yer vermeyip onu daha kapsamlı diğer etkenlere tabii kılmalarına ve genellikle düşünceyi başka bir şeye bağlı kılmalarına dayanır. Mannheim görelileştirme durumunu toplumsal olarak bilginin içinden çıkageldiği ve bu çıkışın var olan baskın fikirlerin bütünlüğü içinde görülebilecek olgu olduğu şeklinde anlatır. Mannheim’a göre Görelilik, tüm tarihsel düşüncelerin belli bakış açılarına bağlılıklarına ilişkin tarihselci-sosyolojik bilginin oluşumu, varoluşsal bağlılıkla ilgili düşünsel

olguyu aslında henüz tanımayan, onunla henüz ciddi anlamda ilgilenmemiş olan, kaçınılmaz olarak herhangi bir bakış açısına bağlı bilgiyi, sadece ‘görelî’ bilgi olarak reddeden daha eski bir epistemolojik modelle ilişkilendirildiği anlarda gerçekleşir.

Mannheim’ın ifadesine göre, “*Çağımızda düşüncenin kendi kendini görelileştirmesi olgusuna ilaveten mecburen var olan ve bilgi sosyolojisini olanaklı kılan yeni ve ayırt edici özellik ise düşüncenin özel bir yönde, yani sosyolojik gerçeklik üzerinden görelileştirilmesidir.*” Sıralamaya devam edildiğinde; 2) Söz konusu bilim (bilgi sosyolojisi), işlevini yitirmiş teokratik bir gelenek olan monarşiyi ve destekçilerinden bir yapı olan ruhban sınıfını çözmeyi başat görev saymıştır. 3) Bir başka açıdan maske düşüren zihniyetin ortaya çıkması, neden bir düşünce sosyolojisinin gelişmesine olanak tanıyan bir burçta yer alındığını açıklamada yeterli değildir. 4) İlk andan itibaren yönetici sınıfların bütünsel *Weltanschauung*unun dağıtılması hedeflenmiş olsa da geline nokta yalnızca belirli fikirlerin çözülmesi ve işlevsel yapısının sosyolojik olarak belirlenmesi olur. Örneğin, Tanrı fikri ya da Metafizik fikri bu yolla görelileştirilir. Mannheim’a göre yapılması gereken ise şu ya da bu tikel fikrin değil, bütüncül *Weltanschauung*un varoluşça belirlenmiş doğasını göstermektir.

Görüldüğü üzere bilgi sosyolojisi dört temel etkenin karşılıklı etkileşimiyle meydana gelip gelişim göstermiştir: 1) Düşüncenin ve bilginin kendi kendilerini görelileştirmesi, 2) Maske düşüren zihniyet değişiminin meydana getirdiği bir görelileştirme türü, 3) Yeni bir referans sistemi olarak toplumsal alanın doğuşu, 4) Söz konusu görelileştirmeyi herhangi bir düşünce ya da fikirle değil de fikirler sisteminin bütünselliğiyle ilişkilendirip, altta yatan toplumsal gerçeklik üzerinden bu görelileştirmeyi bütünsel kılma arzusu.

Mannheim ideoloji kavramını ilk evrede iki ayrıma tabi tutarak inceler. Birincisi *kısmi* ideoloji, ikincisi ise *bütünlükçü* ideoloji şeklindedir. Bu kavramla karşı tarafın belli başlı fikir ve düşüncelerine inanılmamak gerektiği kastediliyorsa söz konusu olan kısmi bir ideoloji kavramıdır. Nitekim bu fikir ve düşünceler, karşı tarafın çıkarına uygun olmayan bir gerçeğin bilinçli bir şekilde sansür edilmesi olarak ele alınır. Bunun karşısında bütünlükçü ideoloji radikal biçimde, bir çağın ya da tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun -örneğin bir sınıfın- ideolojisinden bahsetmek, bu çağın ya da bu grupların bütünlükçü bilinç yapılarının özellikleri ve nitelikleri anlamında mümkündür. Bütünlükçü ideoloji kavramına, yalnızca karşı tarafın değil, prensip olarak tüm bakış açılarının ideolojik olarak değerlendirme cesaretine sahip olunduğunda ulaşılabilecektir. Bilgi sosyolojisi, bütünlükçü ideoloji kavramının genel oluşumunun ortaya çıkmasıyla birlikte pür ideolojiler öğretisinden türemiştir.

Mannheim'a göre entelijansiyanın ortaya çıkışı, toplumsal bilincin gelişimindeki son evreyi simgeler. Mannheim, entelijansiya kavramsallaştırmasını yaparken Alfred Weber'den bu yönde bir alıntılama yaptığını dile getirir. Bu alıntılama ile pür şekilde sınıf bağlarından arınmış bir yapıyı kastetmediğini vurgular: "*Görece Serbest Salınan Entelijansiya*" (Relativ Freischwebende Intelligenz). Genel hatlarıyla incelendiğinde entelijansiya, uzmanlar grubu olarak ve Ortaçağ sonrasındaki özel bağlamıyla tin sosyolojisinin ana konusudur. Fikir ve ideoloji üreten entelektüeller, toplumsal devinimle düşünce üretme arasındaki ilişkinin en önemli bağlantı noktalarıdır. Mannheim, entelijansiya'ya yönelik olarak, bilgi sosyoloğunun da bu yapının içinden çıkabileceği öngörüsünü yapar.

Mannheim, rekabetin tinsel yaşamı ya da diğer bir deyişle sosyal gerçekliği oluşturduğu varsayımını yapmıştır. Mannheim rekabet olgusu üzerinden kendi kullanımına göre 'varoluşça belirlenmiş düşünce' gerçeğine odaklanmıştır. 'Varoluşça belirlenmiş düşünce' tarihsel düşünceyi, siyasal düşünceyi, kültür ve toplum bilimlerindeki düşünceyi ve bunun yanında gündelik düşünceyi niteler. Mannheim rekabet olgusunun salt biçimde siyasal kutuplaşma mı ortaya çıkardığı yoksa bir sentez mi oluşturabileceği konusunda sorgulama yapar. Nitekim kendi düşüncesinde sentezlerin bir süreç sonunda ortaya çıktığını ve düşüncenin oluşumunda kayda değer bir etkiye bulunduklarını belirtir. Sentez yapısı farklılığın ya da siyasal anlamda kutuplaşmanın bir getirisi olduğu gerçeği göz önünde tutulur.

Mannheim'a göre bilgi sosyolojisinin en önemli görevi, tarihsel sosyolojik alandaki aktüel araştırmanın kendi kapasitesini göstermektir. Bu alanda empirik doğruları kanıtlamak ve bu doğruların denetimlerinden emin olmak için kesinlik ölçütü oluşturması gerekir. Ayrıca bilgi sosyolojisi, "her entelektüel bakış açısının, arkasında duran farklılaşmış sosyal gerçekliğe bağımlılığını" ortaya çıkarır. Mannheim, yine üstü kapalı bir tarzda bilgi sosyolojisinin aslında çözümlemeye giriştiği sorunları sonuca ulaştırırken kendi yapısal işlevini de gösterdiğini dile getirir: Maske düşürmek. Burada kastedilen durum herhangi bir fikir ya da ideolojiyle mücadele etmek değil onları çözümlemek ve görünmeyeni göstermektir. Mannheim'a göre dolaylısızca verili olan, bakış açılarındaki devingen değişiklik ve tarihsel öğedir. Bu, bilgi sosyolojisinin asli görevinin belirli bir dönemde birlikte var olan entelektüel bakış açılarının mümkün olduğunca kesin ve kabul edilebilir açıklamasını sunmak ve onların tarihsel gelişimlerinin izini sürmek olduğunu hatırlatır. Bilgi sosyolojisinin bir başka görevi, içkin biçimde görülen entelektüel bakış açılarıyla toplumsal akımlar arasında bir ilintinin olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Buradan hareketle bilgi sosyolojisinin görevleri arasına tarihsel sürecin her bir zamansal kesitinde yaratıcı bireylerin ve grupların düşüncelerinin dayandığı çeşitli, sistematik, entelektüel bakış açılarını saptamak da yazılabilir.

Mannheim’ın bilgi sosyolojisi yaklaşımına genel bakılırsa;

- Bilgi, varoluşa bağılı koşulda içinden çıkageldiği toplumsal yapıların rekabet sonucu baskın olan dünya görüşlerine dönüştüğü olgudur.
- Bilgi sosyolojisi, var olan gündelik, tarihsel ya da ideolojik her türlü fikir ve düşünce yapılarının çözümlemesini üstlenen bilim dalıdır.
- Bilgi sosyolojisi, bütünlükçü ideoloji kavramının genel oluşumunun ortaya çıkmasıyla birlikte pür ideolojiler öğretisinden türemiştir.
- Bilgi sosyolojisi, her entelektüel bakış açısının, arkasında duran farklılaşmış sosyal gerçekliğe bağımlılığını ortaya çıkarır.
- Bağlamsal verili olan, bakış açılarındaki devingen değişiklik ve tarihsel öğedir. Bu, bilgi sosyolojisinin asli görevinin belirli bir dönemde birlikte var olan entelektüel bakış açılarının mümkün olduğunca kesin ve kabul edilebilir açıklamasını sunmak ve onların tarihsel gelişimlerinin izini sürmek olduğunu hatırlatır.

Elias, insan düşüncesinin ve bilgisinin varlığını başyapıt eseri olan *Uygarlık Süreci*’nde insan davranışlarının gelişim ve dönüşüm süreci içinde ele alır. Elias’ın *Uygarlık Süreci* eseri, insan aklının olgunluk düzeyinin doğuştan gelmediğini, daha doğrusu bu düzeyin toplumların uygarlık sürecinde oluştuğunu iddia eder. Düşünce yetisinin insanlığın ilk dönemlerinde sadece doğayı tanıma ve idrak edebilme düzeyinde olduğunu varsayar. Bu düzey daha sonraki süreçte toplumsallaşmanın getirisiyle kendi varoluşsal yetkinliğine ulaşır. İnsan aklının bu gelişim süreci elbette ki bilgiyi elde etme ve kullanabilme edimlerini de değiştirmiş ve daha olgun bir düzeye çıkarmıştır. Bu bakıma Elias kendi konumunu sosyoloji alanında başyapıt düzeyinde nitelenen *‘Uygarlık Süreci’* kuramından hareketle insan bilişinin süreçlere dayandığı ve gelişim periyodunda zihinsel genişlemeye gittiğini anlatarak gösterir.

Elias için bilgi, insanlığın oluşumundan itibaren süregelen bir sürecin ürünüdür. İnsandan bağımsız ve ayrı bir bilme fonksiyonu söz konusu değildir. Elias kendi konumunu bu noktada *‘tabula rasa’* eksenine oturtur. Bunun yanında insan bilgisinin yalnızca tek bir insanın bilgisi olamayacağı kabulünü diğer bir insanla karşılaşp etkileşim kurarak oluşturduğu bağlantı ve figürasyon sayesinde açıklar. Elias’a göre bireyler karşılıklı ilişkilerin ve figürasyonların bir düzeye kadar güvenilir ve faydalı bilgisine erişir. ‘Madde’ ve ‘enerji’ terimleriyle sembolize edilen bu bilgi, atom altı bileşenlerden evrenin bütün yapısına uzanan doğa fenomenlerini kapsar. Fakat bu bilgiyi içselleştirmenin bireylere getirdiği zorluklar ve engellerden en önemlisi elbette ki yaşam koşullarının karakteristiğidir. Bireyler kendilerinde bulunan algılarını,

düşünme edimlerini ve tutumlarını içinde yetiştikleri sosyalizasyon sürecinden öğrenmektedirler. Zira bilginin ilk evrelerinde düzenli bir iş bölümü ortaya çıkmamıştır. Bütün bilgiler onları ortaya çıkartan bireylerce aktarılır ve geliştirilir.

Herhangi bir dönemde insanların elde ettikleri bilgi uzun bir bilgi edinme ve düşünme sürecinin sonucudur ve devamıdır. Bireyler dil sayesinde birçok bilgi stokunu ve bileşenlerini bir diğer bireye ve daha büyük ölçüde topluma aktarır. Böylelikle toplumsal açıdan tanımlanan durum ve kategoriler dil aracılığıyla sembolik hâle gelerek iletişime elverişli olur. Süreçlerin yapısından beklenen şey, durmaksızın süregelen ve akışkan bir gerçekliğin ve bilginin varlığıdır. Dil bu noktada kendi özüne dair anlamlı bütünlüğünü oluşturur. Toplumca anlaşılan dil bileşenleri aracılığıyla var olan bilgi stokları yenilenir ve toplumun her üyesi tarafından benimsenir. Elias var olan bilgi teorilerinin özne-nesne ikiliğinden sürekli ayırım yapılarak nesne olmaksızın öznenin bilgisi ve dili olduğu kabullerini reddeder. Elias söz konusu bilgi teorilerini, karşılıklı iletişimi görmezden gelen ve bireyi tek taraflı bilgi aktarımına zaruri bırakan yaklaşımları nedeniyle eleştirir.

Elias'ın düşüncesine göre bilginin edinimi toplumda uzun vadeli bir süreç üzerinden ele alınırsa süregelen birçok teori ve problem çözüme kavuşturulabilir. Elias konuşulacak bilginin yokluğunda dilin ne şekilde olacağını yanıtlamayı gerektiren bir soru olarak görür. Dilin olmaması aynı zamanda akılsızlık ve bilgisizlik sayılır. Elias, insan bilincinin değişmez niteliğini, bilinçte var olan dil ve bilgi stokunun değişimlerine rağmen önemsenir. Genel görünümde düşünce, dil ve bilgi esasen bir sentez oluşturur. Bilinç bu sentez yapılanmasını her koşulda özünde bulundurur. Bu anlamda bilgiyi toplumsal açıdan olanaklı kılan, dilin ve düşünce araçlarının kuşaklar arası aktarılması gibi yine insan bilincinin bir ürünü olmasıdır.

Elias'ın bahsetmiş olduğu bilinç düzeyi 'Kopernik Devrimi' ile kendi olgunluğuna erişir. Kendi tarifıyla '*merdiven sarmalı*' betimlemesi, insan öz bilincinin, insanın merdiven basamaklarından yukarıya doğru çıkışını ve çıkışta her bir döngüye yukarıdan bakabileceği hareketini anlatarak ne tür bir kapasiteye ve kontrole sahip olabileceğini gösterir. Kendi deyişiyle, "*..., bilincin sarmal merdivenini kendine özgü manzaralı bir kattan, manzaralı bir üst kata tırmanabilir ve aşağı bakarken kendilerini aynı anda merdivenin diğer katlarında dururken görebilirler. Bilinç seviyesi bu merdivenden ne kadar yukarı ya da aşağı tırmanıldığı, yalnızca bireysel insanların yeteneklerine, kişilik yapısına ya da zekâsına değil, aynı zamanda gelişme durumuna ve ait oldukları toplumun yapısal durumuna da bağlıdır.*"

Elias'a göre insanın düşünme ve bilinçte yer edinme yetileri zamanla şekillenir ve insan bilinci içinde yeni bir varlık olgusu ortaya çıkar. Sadece duyular aracılığıyla elde edilen bilginin güvenilirliği sorunu doğar. Bilgi salt biçimde duyular aracılığıyla değil aynı zamanda

aktarım ve toplumsal etkileşimle de elde edilir. Elias bilginin son tahlilde toplumda oluştuğunu ve insanın deneyim ve gözlemlerinin bir getirisi sonucu bir süreç içerisinde oluştuğunu savunur.

Elias bilgi çözümlemesi kapsamında zaman olgusunu da değerlendirir. Elias için zaman esasen toplumsal bir kurgudur. Elias'ın düşüncesine göre tarihsel süreçte olmuş olayların ve eylemlerin fiziki anlamda bir zamana tabi olduğu kabulünün yanında insani kavram ve bilişlerin de zamana tabi olduğu kabulüyle önceliklerin insanlara mı ait olduğu yoksa doğadaki nesnelere mi ait olduğu ikilemi doğar. Elbette ki insan bilgisi, insanlığın başlangıcı olmayan uzun bir öğrenme sürecinin getirisi. Nasıl ki insan bilgi olgusunu kendi başına toplumdan ayırık biçimde üretmediyse zaman olgusunu da toplumdan ve karşılıklı ilişkilerden ayırık biçimde oluşturmaz. Zaman ilkel hâllerde tanınmayan ve üzerine düşünülmeyen bir olgu iken, bilginin gelişimiyle tanınır ve üzerine düşünülür olmuştur.

Elias, insanın önceki kuşaklardan aktarılan bilgiyle bir yönlendirilmeye tabi olduğunu, kuşaklar arası öğrenmenin, yüz yıllarca yönlendirme araçlarının iyileştirilmesinin ve genişletilmesinin temeli olduğunu ifade eder. İnsanların zaman olgusu olarak algıladığı ve deneyimlediği şey ise tam olarak bir yönlendirme aracı olur. Bundan dolayıdır ki kuşaklar arası ve yıllar boyunca deneyim ve bilgi edinimi evrimleşmiştir. İnsanlar, gruplar, yığınlar ve benzeri birçok yapı doğası gereği *tabula rasa* ile yaşama başlamıştır. Buradan hareketle Elias kuşaklar arası aktarılan bilgi stokunun ve birikiminin olmaması durumunda doğuştan akıllı ve bilgili insanların dünyayı ve yaşamı nasıl deneyimleyeceklerini sorgular.

Elias'a göre insanlar öğrenilen bilgi olmadan kendilerini yönlendirmekte ve kontrol etmekte yetersiz kalırlar. İnsanın bilgi gereksinimi diğer temel gereksinimler kadar önemlidir. Bilgi olmadan bilinç ve beyin işlevlerini yerine getirmekte sekteye uğrar. Elias, homo clausus tipinin modern zamanın gelişmeleriyle ele alınabilecek bilimsel sorgulamadan uzak olduğu gerekçesiyle, hem klasik epistemolojik teorilere hem de baskın bilimsel paradigmalara karşı '*homines aperti*' (açık insanlar) tipolojisini ortaya koyar. Bu tipoloji herhangi bir insanın toplumdan ve yaşamdan ayırık biçimde var olduğu tezini reddeder. Bu kavramın özelliği bilgi stoku ve uzun vadede gelişen bilginin süreç yapısını yansıtmış olmasıdır.

Elias için 'geçerlilik' (*Geltung*) iddia edilen kategorik anlamların bireysel ve toplumsal bilinçte nasıl olanaklı olduğudur. Elias Rönesans Dönemi bilgi ve sanat anlayışını, duygulanımdan uzak ve gerçekçiliğe yakın olduğu gerekçesiyle gerçekliğe uygun bilgi üretmede önemli bulur. Elias 'a göre bir teori ya da varsayım, dogmatik inançlara, a priori varsayımlara ve var olan araştırmaların argümanlarına karşı herhangi bir ideoloji ve dünya görüşüne dayanıyorsa 'bilim, bilimsel bilgi' nitelemelerini haketmez. Elias çoğu sosyolojik

bilgi kuramına, ‘fikirlerin, düşüncelerin ve bilginin bağı, içinden çıktığı grubun tarihsel durumunun ve yapısının bir işlevi olarak açıklama’ geleneğinin egemen olduğunu savunur.

Elias’ın bilgi sosyolojisi alanına yönelik söylemleri, önceki sosyologların ve özelde Mannheim’ın çalışmalarının yanında bilgi sosyolojisi alanının içinde eleştirel durur. Elias’ın bilgi sosyolojisinin özü, insan bilişinin süregelen gelişime bağlı olduğu, bilimin ve bilimsel bilginin doğa bilimlerinden dayatılan yöntemlerden ziyade bir dizi süreçlerden ve toplumsal ilişkilerde figürasyonel oluşumla olduğu, ‘hakikat’ ve ‘hurafe’ olgularının görece bilgi anlayışından mutlak biçimde ayrı olduğu ve insan bilgisinin doğanın kendisine ve diğer insanlara karşı yeterli mesafede olarak duygulanımdan uzak biçimde nesnel bilgi üretebilmesi savlarına dayanır.

Elias’a göre bilgi sosyolojisi, ‘bireylerin düşünme ve bilgi edinme süreçlerinin ne tür toplumsal yapılar ve kurumlar tarafından olanaklı duruma geldiğini’ inceleme ve açıklama konusu yapar. Bu doğrultuda toplumda var olan düşünce araçlarının ilk dönemlerdeki eylem niteliği modern dönemde işlev niteliğine dönüşür. Dahası insanların doğayı denetim altına alma ve kontrol etme çabalarının doğa bilimsel modellerle açıklanması ve buna bağlı olarak insanların oluşturdukları yapıların toplumsal zeminde nasıl bir değişime tabi olduğu yine bilgi sosyolojisinin inceleme konusudur. Elias’ın bu yaklaşımına ve birincil şekilde bilgi sosyolojisi kuramına göre bilgi, bireylerin gen ve kişilik özellikleri arasında aktarılan ve bir sonraki kuşaklara öğretilen bir olgudur.

Elias’a göre bilgi sosyolojisi için objektif ve var olan tartışmaların doğru şekilde anlaşılmasını kolaylaştıracak yöntem; herhangi bir zaman diliminde ele alınacak düşüncenin aynı zaman içinde onu oluşturanların grup ve toplum yapısıyla ilişkilendirilerek incelenmesiyle görülecek olan şey, o düşüncenin veya bilginin içinde çıktığı grubun veya toplumun tarihsel ve yapısal durumunun bir işlevi şeklinde sonuç alınacaktır. Elias’a göre *“Bilimsel bilginin ve özellikle uzmanlaşmış bir bilim dalının teorilerinin ve yine belirli bir teori türünü yöneten ve geliştiren bilim adamları grubunun özerkliği, ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir ve birbirine bağlıdır.”*

Elias için bilgi ve bilim sosyolojisi, bilgi edinme ve düşünme yöntemlerinin bilim öncesi görünümünü nasıl ve hangi toplumsal evrelerden geçerek bilimsel yönetime dönüştükleri sorununu araştırmak zorundadır. Eğer ki bu sorun ele alınırsa söz konusu kendi başına bir problem olan ‘bilgi sosyolojisinin sınırlılığı’ anlaşılmış olacaktır. Elias’ın dile getirdiğine göre, bilim ve bilgi sosyolojisinin inceleme alanı gözlemlenebilir toplumsal süreçlere odaklanarak bilgi elde etme sürecinin karakteristiğini araştırmak ve açıklamaktır. Çünkü klasik bilgi

sosyolojisi, bilgi felsefesi gibi, doğal ve toplumsal bilim öncesi fikirlerin ya da mitolojik anlatıların bilimsel kuramlara nasıl ve ne ölçüde dönüştüklerini ihmal eder.

Elias, yazmış olduğu '*Katılım ve Kopukluk*' ya da '*Bağlılık ve Mesafe*' (1956) çalışmasında bilgi sosyolojisi alanına ve Mannheim'a yönelik eleştirilerin temelini atar. Elias kimi zaman Mannheim ile aynı görüşleri paylaşır kimi zaman da bilgi sosyolojisinin sınırlandırılması gerekçesiyle ayrı durur. Mannheim, entelektüel yapıların ve grupların –görece serbest salınan entelijansiya- toplumsal zeminde karşılık bulabilmesinin ön koşulu olarak öncelikle onların toplumda herhangi bir baskın kabul ya da ideoloji içinde kendisini açığa çıkarması gerektiğini düşünür. Bu düşüncesini adı geçen Zürih Kongresi konuşmasında dile getirir. Elias ise tamamen karşıt bir konumda bulunarak bu varsayımın var olan bilgi stoku ve bilgi birikimi sınırlılığına yol açtığı gerekçesiyle yanlış olduğunu iddia eder. Bunun yanında bilginin geçerliliği ve yeterliliği hakkında belirsizlik oluşturduğunu ifade eder. Elias '*Katılım ve Kopukluk*' çalışmasında insanların karşılaştıkları engellere olan tepkilerini ve yargılarını oldukça değer ve fantezi imgesi yüklü bulduğunu, bu durumun bilgi edinme ve üretmede de etki ettiğini ve bu durumdan hem toplumun hem de entelektüel düşünce kalıplarının kopması gerektiğini vurgular.

Elias, görece serbest salınan entelijansiya gibi bilim odaklı grupların ve yapıların bilim insanları ya da entelektüeller olarak anılmasının bu dar kapsamlı tavrından dolayı kabul edilemez olduğunu düşünür. Elias kendi bilim anlayışını değerlerden bağımsız, politik tutumlardan uzak ve inançlardan ötede tutar. *Katılım ve Kopukluk* çalışmasında eleştirilerinin temeli olan değerlerden ve ideolojilerden bağımsız bilgi anlayışına dair düşüncelerini kaleme alır. Elias, herhangi bir insanın bakış açısının mutlak olmadığı belitini kabul ederek başlar. Elias'ın düşüncesine göre, Mannheim'ın tarihsel ve psikososyal bilgi anlayışı yetersiz kalır. İnsanların gelişim süreci Mannheim'ın da kuramına dâhil etmediği 'artan kolaylaştırma ilkesi' olarak biçim kazanır. Dolayısıyla adı geçen bilimsel uzman gruplarının bilişsel yetileri sorgulanmaya ve eleştirilmeye açık hâle gelir. Elias, Mannheim'ın tarif ettiği 'görece serbest salınan entelijansiya' yapısını esasında görelilik çukuruna düşmekten kurtulmak için uydurulmuş 'yaşam çizgileri' olarak görür.

Elias'ın bilim insanlarının ve entelektüellerin konumuna dair eleştirisinde Mannheim'ın Weimar Almanyası'nın kaotik durumuna yönelik etkili çözüm önerileri sunabilen araçlar geliştirmeleri önerisi bulunur. Bu öneri çerçevesinde herhangi bir sosyoloğun görev alanı daralır. Mannheim, tarihsel, ideolojik ve sosyolojik bilgilerin var olan siyasal rejim ve yönetim tarafından beslendiği ve desteklendiği varsayımı üzerine bir bilgi sosyolojisi yorumu yapar. Bunun yanında bilginin ve bilgi sosyolojisinin odak noktasının politik rejim olması fikri yatar.

Bu fikir siyasal rekabetin doğasında göreliliğe işaret eder. Fakat bunun tersine Elias, Mannheim'ın sunmuş olduğu fikri reddeder ve süreçler etrafında söz konusu bilgi problemini ele almayı teklif eder. Elias açıkça görelilik tarzını bilginin çözümlenişinde yetersiz bularak yeni bir paradigma geliştirilmesi gerektiğini savunur. Nitekim Mannheim'ın öne sürdüğü bilgi yapılanmasının rekabet ortamı varoluşsal sınırlılık (*Seinsverbundenheit*) niteliği barındırır.

Elias'ın savına göre bilim dışı politik düşüncelerin sosyolojiye ve bilim paradigmasına müdahalesine izin verilirse toplumdaki sosyal gerilimlerin düzeyinde artış olur. Mannheim bu karşılıklı çekişme ya da çatışma durumunu grupların birbirlerinin kaderini tanımaları olarak değerlendirirken, Elias aynı tanıma durumunu çatışan grupların karşılıklı özdeşleşmesi olarak tarif eder. Elias bunun yanı sıra Mannheim'ı varlık/bilinç ikiliğine sıkışıp kalmakla eleştirir. Nitekim Elias için toplumsal varoluş ve toplumsal düşünce iki ayrı olgu değildir. Toplumsal varoluş duygulanım yaşayan insanlardan oluştuğu için toplumsal bilinçten ayrı olmamıştır.

Mannheim açısından bilgi sosyolojisinin, modern toplumsal gelişmelerden, özellikle de toplumsal grupların karşılıklı mücadelelerinden (rekabet), toplumsal rasyonalizasyondan ve onun 'temel demokratikleşme' dediği şeyden kaynaklanan, bilmenin değişen temellerinden (ideolojiler) kaynaklanan şüphenin sistematize edilmesinden başka bir şey olmadığı kabulü Elias'a göre bilgi sosyolojisi alanına yapılan olumsuz yüklemelerin başında gelir. Mannheim *İdeoloji ve Ütopya* eserinde kolektif bilinçdışının kontrol edilebileceğini mutlak hâle getirirken Elias bu konu için, "*rasyonalist ütopyaların paradoksu şudur: bir tür toplumsal baskıya karşı koymak için bir başka toplumsal baskıyı ima ederler*" demiştir.

Elias, Mannheim ile net biçimde ayrı düştüğü noktayı bilginin ideolojikleştirilmesi olarak görür. Bu bakıma Elias doğa bilimsel bilgi sosyolojisini, politik bir yöne giden Mannheim'dan çok daha kapsamlı ölçüde geliştirir. Nitekim Elias çarpıcı bir örneğinde 'bir doktorun hasta bir insan bedenini ideolojik bilgiyle tedavi edemeyeceği' gerçeğini hatırlatmıştır. Elias burada toplumların, ideolojiden bağımsız ya da ideoloji olmayan bilgiyi neden üretemeyecekleri konusunu ısrarla sorgular. Elias ayrıca, bilgi sosyolojisinin bilgi türleri -bilimsel bilgi, pratiğe yönelik bilgi, ideolojik bilgi- arasında ayırım yapmaksızın her türlü bilgiyi inceleme konusu yapması gerektiğini söyleyerek var olan bilgi sosyolojisi yaklaşımlarını -Mannheim, Scheler- duygulanım yüklü bilgileri incelemekle ve bilimsel bilgiyi analiz etmemekle eleştirir.

Elias yaptığı eleştiride, daha mesafeli sosyolojik perspektif ile var olan bilgi problemlerini, filozof ve siyasi düşünür Herbert Marcuse'nin politik belitlerinin altındaki ideolojik izlerden kurtularak çözüme kavuşturmak gerektiğini söyler. Buna ek olarak Mannheim'ında söz konusu bu politik belitlerinin altındaki ideolojik izlerden hareketle bir

açıklama yaptığını düşünür. Elias’a göre rekabetten doğan ideolojik bilgilerin varlığı yalnızca bu rekabette bulunan grupların varlığını somutlaştıracaktır. Bunun yanında klasik bilgi sosyolojisi kendisini, bilim öncesi fikirlerin ya da ideolojik kabullerin toplumla olan yapısal bağını araştırmakla ve ortaya çıkarmakla sınırlandırmıştır. Diğer taraftan önde gelen sosyologların birçoğu diğer bilimlerin yöntemleri ile keşfedilebilecek izole problem kümelerinin araştırılmasıyla kendilerini sınırlandırmışlardır. Çağdaş sosyologlar, bilginin gelişim seyrinde oluşan denge dalgalanmalarının empirik incelenmesine ve toplumsal gelişimin yeniden anlamlandırılmasına olanak sağlayacak teorileri geliştirmede de başarısız olmuşlardır.

Elias dile getirdiği eleştirilerin ve yorumların ardından hem bilgi sosyolojisi hem de bilim sosyolojisi için geliştirdiği İnsan Bilimleri modelini tanıtır. Bu model, Elias’ın esinlendiğini söylediği Comte’un bilim hiyerarşisine benzer. Elias ‘İnsan Bilimleri’ tasarımı atomik evrim sürecinin betimlemesini yapar ve var olan bilimlerin ve insan bilimlerinin gerek duyduğu açıklamayı bu tasarım üzerinden elde edilecek bilgi ile karşılayabileceği önerisini çıkarır. Esasında bilimlerin bilgi üretmede söz konusu bu evrimsel süreçte birbirlerinden ayrık biçimde var olmadıklarını anlatır. Elias bu model aracılığıyla kabul edilen sınırları aşmayı amaçlar. Nitekim Elias için bu sınırların pratik çalışmada ve görünümde uygulanabilirliği bulunmamaktadır. Son olarak ifade edilirse, Elias için bilgi ve bilim sosyolojisi, üzerine düşünülmesi ve yeni tartışmalar ışığında geliştirilmesi gereken bir alan konumundadır. Elias’ın bilim anlayışı, bilgiye bakışı ve toplumsal problemlere çözüm arayışı çağdaş sosyoloji geleneği içinde yeni bir akımı temsil eder.

Elias’ın bilgi ve bilgi sosyolojisi düşüncesine genel bakılırsa;

- İnsan aklı doğuştan gelmemiştir. Toplumsallaşma insan aklını olanaklı kılmıştır.
- Bilgi toplumsallaşma ile ortaya çıkar ve bir süreç ürünüdür.
- Bilgi, bireyler arası planlanmamış figürasyonlar ile türetilir ve aktarılır.
- Bilgi stokları bireylerin dil aracılığıyla öğrendiği ve aktardığı bir durumdur.
- Zaman, tıpkı bilgi gibi toplumsal bir çıkarımdır ve insana özgüdür.
- Düşünce, dil ve bilgi bir sentez oluşumdur. Bu sentez bilinç ile varlık gösterir.
- Kapalı insan yoktur. Toplumsallık açık insanı ortaya çıkarır.
- Bir bilgi ya da tasarım, ideolojik inançlara ve a priori varsayımlara dayanamaz.
- İnsan bilişi toplumsal süreçlere bağlıdır.
- Bilgi sosyolojisi, bireylerin düşünme ve bilgi edinme süreçlerinin ne tür toplumsal yapılar ve kurumlar tarafından olanaklı duruma geldiğini inceleme ve açıklama konusu yapar.

- Bilgi ve bilim sosyolojisi, bilgi edinme ve düşünme yöntemlerinin bilim öncesi görünümlerini nasıl ve hangi toplumsal evrelerden geçerek bilimsel yönetime dönüştükleri sorununu araştırmak zorundadır.

Elias'ın Karl Mannheim ve bilgi sosyolojisi eleştirilerine genel bakılırsa;

- Mannheim, bilgiyi ideolojilere ve bireysel değerlere hapsetmiştir.
- Mannheim'ın tarihsel ve psikososyal bilgi anlayışı yetersizdir.
- Mannheim'ın tarif ettiği 'görece serbest salınan entelijansiya' yapısı esasında görelilik çukuruna düşmekten kurtulmak için uydurulmuş 'yaşam çizgileri'dir.
- Entelektüellerin herhangi bir ideolojik yapının kalıplarına bağlı şekilde varlığını kabul ettirmesi, var olan bilgi stoku ve bilgi birikimi sınırlılığına yol açar.
- Bilginin toplumsal grupların yönetiminde olması, siyasal görelilik çatışmasına yol açar ve bilgi bu çatışmadan türetilemez.
- Bilim dışı politik düşüncelerin sosyolojiye ve bilim paradigmasına müdâhelesine izin verilirse toplumdaki sosyal gerilimlerin düzeyinde artış olur.
- Mannheim, varlık/bilinç ikiliğine sıkışıp kalmıştır. Toplumsal varoluş ve toplumsal düşünce iki ayrı olgu değildir. Toplumsal varoluş duygulanım yaşayan insanlardan oluştuğu için toplumsal bilinçten ayrı olmamıştır.
- Rasyonalist ütopyaların paradoksu, bir tür toplumsal baskıya karşı koymak için bir başka toplumsal baskıyı ima etmeleridir.
- Bilgi sosyolojisi, bilgi türleri arasında ayırım yapmaksızın her türlü bilgiyi ele almalı ve çözümlemelidir. Duygulanım yüklü yöntemler ve tavırlar bırakılmalıdır.

Görüldüğü üzere, Elias'ın bilgi ve bilgi sosyolojisine dair kendi düşünceleri ve ayrıca Mannheim'a yöneltmiş olduğu eleştirileri bilgi sosyolojisi alanında dikkate değer bir durum taşır. Bu durumun bundan sonraki çalışmalara esin kaynağı olması beklenir. Bilgi sosyolojisi alanı Sosyoloji bilimi içinde gelişen ve gözle görülür hale gelen bir alandır. Yapılan birçok çalışmanın bilgi problemine farklı açılardan yaklaşıyor olması alanın hacmini gösterir. Hem Mannheim'ın hem de Elias'ın çalışmaları alana yönelik önemli çalışmalardır. Her iki sosyolog bir dönem birlikte çalışmış olmalarına rağmen bilgi olgusuna farklı yaklaşmışlardır. Bu bakıma Elias'ın bilgi sosyolojisi çalışmaları, yaşam sürecine bakıldığında son yüzyılı deneyimlemiş olmasının izlerini taşır. Son olarak söylenebilir ki, bilgi sosyolojisi alanı araştırılmaya, çalışılmaya ve çözümler oluşturulmaya açık bir alandır. Özellikle Elias'ın 'İnsan Bilimleri' modellemesi daha kapsamlı biçimde araştırılmak için önerilir. Bunun yanında bilgi sosyolojisi

bünyesindeki ‘Zaman Üzerine’, ‘Bireyler Toplumu’ ve ‘Sembol Teorisi’ çalışmaları da kendi bağlamında daha kapsamlı ele alınabilir.

Norbert Elias, uzun yaşamı içerisinde araştırmış ve çözümlemiş olduğu uygarlık konusunu, şiddet konusunu, bilgi konusunu ve nihai olarak bilim konusunu arkasında gözle görülür izler bırakacak şekilde aktarmıştır. Bu çalışma özelinde bütün konulara değinilmese de bilgi konusu geçmiş ve gelecek zamanın temel problemlerinden biri olmuştur. Elias’ın ideolojiden ve insani değer yargılarından bağımsız bir bilgi sosyolojisi ve bilim paradigması anlayışı güncel bilim sosyolojisi problemlerin çözüme kavuşturulabileceği bir anlayıştır. Güncel sosyal problemlerin başında gelen sosyal eşitsizlik, esasen insanların farklı coğrafyalarda edindiği endemik bilgilerin evrenselliğe yükseltilmeye çalışılmasının sonuçlarından birisi olmuştur. Nitekim evrensel hukuk ilkeleri yerine evrensel ahlâk ilkeleri ve özellikle bir toplumsal yapının ya da grubun fikirleri olması var olan problemi daha da büyötmüştür.

Bilim insanların, içinden çıkageldikleri toplumsal yapıların ekonomik, siyasi ya da ahlâki ilkeleriyle bilim yapıyor Elias’ın düşüncesine göre ideolojik bilgi stoklarının varlığıdır. Bilim insanı bu noktada kendi değer yargılarını, örneğin dini inancını, etnik kökenini ve ekonomik statüsünü evrensel ilkeler çerçevesinde ‘bilgi’ olarak sunuyorsa henüz ideolojik kimliğinden kurtulamamış demektir. Bu durum kendi etnik kökeninden dolayı bir başka etnik kökenin olmadığı fikrini topluma bilgi mahiyetinde sunmak gibi yetersiz ve ideolojiktir. Bu bakıma Elias’ın öğretisinden hareketle bilgi üretmede ve bilim yapmada var olan bilgi stoklarının hareket hacmini ne ölçüde etkilediğini görmek ve göstermek gereklidir.

Bilginin güç göstergesi olduğuna dair yaklaşımların geçerliliği ve gerçekliği sorunu, Elias’ın öğretisi çerçevesinde rekabet eden grupların ya da toplumsal yapıların kendilerini kabul ettirmesi ve meşrulaştırması olarak görülür. Güncel problemler arasında olan bilginin her yerden ve her aşamadan kolayca elde edilmesi esasen arkasında duran ve bilgiyi tüketim nesnesine dönüştüren ve her an insanların gereksinimine çeviren düşüncenin kendini meşru zemine yerleştirme çabalamasıdır. Elias’ın ortaya koyduğu bilgi yaklaşımı ve bilim paradigması var olan bu problemlere çözüm niteliği taşır. Bu çalışma özelinde Elias’ın bilgi sosyolojisi ve düşüncesi aktarılmış ve ileriki çalışmalar için hazırlık yapısı oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

- ADOLF, M. & STEHR, N. (2017). *Knowledge*, New York, Routledge Publishing, 2. Baskı.
- AKARSU, B. (1979). *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 3. Baskı.
- AKIN, M H. (2018). *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayınları.
- ARISTOTELES (2004). *Poetica*, (Çev. Ana Maria Valente), Lizbon, Fundação Calouste Gulbenkian.
- ARISTOTELES (2019). *Kategoriler*, (Çev. Yasin Gurur Sev), İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı.
- ARSLAN, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı.
- ARSLAN, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı.
- ARSLAN, A. (2012). *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 16. Baskı.
- ARSLAN, H. (1992). *Epistemik Cemaat*, İstanbul, Paradigma Yayınları.
- BARNES, J. (1995). *Aristotle*, United Kingdom, Princeton University Press.
- BARNES, J. (2000). *Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2. Baskı.
- BEEDEN, A. & KENNEDY, A. (2016). *History*, New York, DK Publishing, 1. Baskı.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, (Çev. Vefa Saygın Öğütle), İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1. Baskı.
- CAFORİO, G. (2017). *Askeri Sosyoloji*, (Çev. Zafer Uzun & Hakan Bayramlık), Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Baskı.
- CANAN, S. (2017). *Değişen Beynim*, İstanbul, Tuti Kitap, 5. Baskı.
- CEVİZCİ, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 3. Baskı.
- CEVİZCİ, A. (2015). *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Say Yayınları, 4. Baskı.
- CEVİZCİ, A. (2018). *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 4. Baskı.
- COŞKUN, İ. (2018). *Uygarlık Tarihi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayınları.
- CÜNDİOĞLU, D. (2019). *Hakikat ve Hurâfe*, İstanbul, Kapı Yayınları, 10. Baskı
- ÇAKMAK, C. (2018). *Felsefeye Giriş*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayınları.
- ÇELİK, S. (2010). *Bilgi Felsefesi/İlkçağ'dan Yeniçağ'a*, İstanbul, Doruk Yayıncılık.
- DUNNING, E. & CURRY, G. (2015). *Association Football: A Study In Figurational*

- Sociology*, USA, Routledge Publishing, 1. Baskı
- DURKHEIM, E. (1983). *Pragmatism and Sociology*, United Kingdom, Cambridge University Press.
- DURKHEIM, E. (2018). *Sosyoloji ve Felsefe*, (Çev. Merve Elma), İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2. Baskı.
- DÜRÜŞKEN, Ç. (2014). *Antikçağ Felsefesi*, İstanbul, Alfa Yayın, 1. Baskı.
- DYSON, F. (1997). *Technology and Social Justice*, New York, Carnegie Council On Ethics And International Affairs.
- ECO, U. (2017).(Ed). *Antik Yunan*, (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul, Alfa Yayın, 1.Baskı.
- EĞRİBEL, İ.E. & ÖZCAN, M.U. (2016).(Ed.). *Bilgi Sosyolojisi*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- ELIAS, N. & MARTINS, H. & WHITLEY, R. (1982). *Scientific Establishments And Hierarchies*, England, D. Reidel Publishing Company.
- ELIAS, N. (1983). *The Court Society*, USA, Pantheon Books, 1. Baskı.
- ELIAS, N. (1989). *Teoría del Símbolo*, (Çev. José Manuel Álvarez Flórez), Spain, Epublibre Publishing, 2. Baskı.
- ELIAS, N. (1991). *The Society of Individuals*, UK, Blackwell Publishers, 2. Baskı.
- ELIAS, N. (1993). *Time: An Essay*, UK, Blackwell Publishers, 1. Baskı
- ELIAS, N. (2004). *Uygarlık Süreci, Cilt 1*, (Çev. Ender Ateşman), İstanbul, İletişim Yayınları, 3. Baskı.
- ELIAS, N. (2004). *Uygarlık Süreci, Cilt 2*, (Çev. Erol Özbek), İstanbul, İletişim Yayınları, 2. Baskı.
- ELIAS, N. (2020). *Sosyoloji Nedir?*, (Çev. Oktay Değirmenci), İstanbul, Olvido Kitap, 2. Baskı.
- FREUD, S. (2000). *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları.
- GIDDENS, A. & SUTTON, P. W. (2018). *Sosyolojide Temel Kavramlar*, (Çev. Ali Esgin), Ankara, Phoenix Yayınevi, 3. Baskı.
- HARTMANN, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (Çev. Harun Tepe), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.
- HEKMAN, S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (Çev. H. Arslan & B. Balkız), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1. Baskı.
- HUSSERL, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev. Harun Tepe), Ankara, Bilim ve

Sanat Yayınları.

KARAÇAY, T., KARAÇAY, A. & KARAÇAY, D. (2016). *Yazılım Mühendisliğine Giriş*, İstanbul, Abaküs Kitap, 1. Baskı.

KETTLER, D. & LOADER, C. & MEJA, V. (2008). *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber*, Hampshire, UK, Ashgate Publishing.

KILMINSTER, R. & MENNELL, S. (2003). *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists / Norbert Elias*, (Ed. George Ritzer), USA: Blackwell Publishing, 1. Baskı.

KILMINSTER, R. (2007). *Norbert Elias Post-Philosophical Sociology*, New York, Routledge Publishing, 1. Baskı.

KILMINSTER, R. (2013). Norbert Elias and Karl Mannheim: Contrasting Perspectives on the Sociology of Knowledge. François Dépelteau & Tatiana Savoia Landini (Ed.), *Norbert Elias And Social Theory*, New York, Palgrave Macmillan Publishing.

KORTE, H. (2013). *Über Norbert Elias*, Deutschland, Springer VS Publishing, 3. Baskı.

KRIEKEN, R.V. (2005). *Norbert Elias*, New York, Routledge Publishing, 2. Baskı.

LUKES, S. (1972). *Émile Durkheim His Life and Work*, New York, Harper & Row Publishers. 1. Baskı.

LYOTARD, J.F. (2007). *Fenomenoloji*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara, Dost Yayınevi.

MANNHEIM, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*, (Çev. Mehmet Okyayuz), Ankara, EPOS Yayınları, 1. Baskı.

MANNHEIM, K. (2017). *Kültür Sosyolojisi*, (Çev. Mustafa Yalçınkaya), İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı.

MANNHEIM, K. (2018). *Bilgi Sosyolojisi*, (Çev. Mustafa Yalçınkaya), İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı.

MARDİN, Ş. (1992). *İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1. Baskı.

MARSHALL, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı.

MERTON, R.K. (1973). *The Sociology of Science*, Chicago, The University of Chicago Press.

MILLS, C. W. (2005). *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, (Çev. Vefa Saygın Öğütle), Ankara, Paragraf Yayınevi, 1. Baskı.

MORE, T. (2020). *Ütopya*. (Çev. Suat Ertüzün), İstanbul, Can Sanat Yayınları, 1. Baskı

ORTAYLI, İ. (2015). *Türklerin Tarihi*, İstanbul, Timaş Yayınları, 10. Baskı.

PETERS, F.E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1. Baskı.

- PFADENHAUER, M. (2013). *The New Sociology Of Knowledge: The Life And Work Of Peter L. Berger*, New Jersey, Transaction Publishers.
- PLATON. (2010). *Diyaloglar*, (Çev. Teoman Aktürel), İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Baskı.
- PLATON (2014). *Theaetetus*, (Çev. John Mcdowell), United Kingdom, Oxford University Press, 1. Baskı.
- PLATON. (2015). *Phaidon*, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul, Say Yayınları.
- PLATON. (2018). *Gorgias*, (Çev. Mehmet Rifat & Sema Rifat), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Baskı.
- POLOMA, M. M. (2017). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Hayriye Erbaş), Ankara, Palme Yayıncılık, 6. Baskı.
- PORPHYRIOS (1993). *Isagoge*, (Çev. Betül Çotuksöken), İstanbul, Remzi Kitabevi.
- RITZER, G. (Ed.). (2003). *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*, USA, Blackwell Publishing.
- RITZER, G. & STEPNIISKY, J. (2013). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, (Çev. Irmak Ertuna Howison), Ankara, De Ki Basım Yayım, 4. Baskı.
- RITZER, G. (2014). *Klasik Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Himmet Hülür), Ankara, Deki Basım Yayım, 6. Baskı.
- SCHELER, M. (2013). *Problems of a Sociology of Knowledge*, (Ed. Kenneth W. Stikkers), New York, Routledge Publishing, 1. Baskı.
- SCHUTZ, A. (2018). *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, (Çev. Adnan Akan & Seyda Kesikoğlu), Ankara, Heretik Yayınları.
- ŠUBRT, J. (2014). Norbert Elias and the Enigma of Time. *Norbert Elias and Empirical Research*, (Ed.) François Dépelteau & Tatiana Savoia Landini, New York, Palgrave Macmillan Publishing.
- VERA, H. (2013). Norbert Elias and Émile Durkheim: Seeds of a Historical Sociology of Knowledge, *Norbert Elias And Social Theory*, (Ed.) François Dépelteau & Tatiana Savoia Landini, New York, Palgrave Macmillan Publishing.
- YILDIRIM, A. (2015). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Konya, Çizgi Kitabevi, 1. Baskı.
- WALLACE, R.A. & WOLF, A. (2020). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 8. Baskı.
- WEBER, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*, (Ed. Edward E. Shils & Henry A. Finch), Illinois, The Free Press, 1. Baskı.

MAKALELER

- ALAN, S. (2016). “Korkut Tuna’nın Bakış Açısıyla Batılı Bilginin Eleştirisi”, *I. International Social Sciences And Muslims Congress*, s. 570-580.
- APALI, Y. (2015). “Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet”, *Nevü Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2015), 189-213.
- ARABACI, E.N. (2019). “Norbert Elias’ın Uygarlık Kuramı Üzerine Bir İnceleme”, *Suç ve Ceza Dergisi*, 12(3), s. 65-95.
- ARNASON, J. (1987). “Figurational Sociology as a Counter-Paradigm”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 429-456.
- BAUMAN, Z. (1987). “The Phenomenon Of Norbert Elias”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 117-124.
- DEVER, A. (2012). “‘Bilginin Efendileri’ Epistemik Cemaat”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(13), 201-2017.
- DUNNING, E. (1987). “Comments on Elias's ‘Scenes from the Life of a Knight’”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 366-371.
- ELIAS, N. (1977). “Towards a Theory of Social Processes”, *Zeitschrift Für Soziologie*, 6(2), s. 127-149.
- ELIAS, N. (1987). “Sociology Of Knowledge: New Perspectives”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 149-168.
- ELIAS, N. (1987). “The Retreat of Sociologists into the Present”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 150-172.
- ELIAS, N. (1985). “‘Wissenschaft oder Wissenschaften?’ Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen”, *Zeitschrift für Soziologie*, 14(4), s. 268-281.
- ELIAS, N. (1956). “Problems of Involvement and Detachment”, *The British Journal of Sociology*, 7(3), s. 226-252.
- ELIAS, N. (1984). “On The Sociogenesis of Sociology”, *Sociologisch Tijdschrift*, 11(1), s. 14-52.
- FEATHERSTONE, M. (1987). “Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Prefatory Remarks”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 197-211.
- FEATHERSTONE, M. (1987). “Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Prefatory Remarks”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 197-211.
- GOUDSBLOM, J. (1987). “The Sociology of Norbert Elias: Its Resonance and Significance”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 323-337.

- HAMMER, H. (2000). “Norbert Elias’ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000(1), s. 75-90.
- KÜRŞAT COŞKUN, H. E. (2017). “On The Development Of Time, Calender and Direction Concepts In The Early Eurasian Nomads”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4(8), ss. 1-14.
- KİLMİNSTER, R. & WOUTERS, C. (1987). “From Philosophy to Sociology: Elias and the Neo-Kantians”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 81-120.
- KİLMİNSTER, R. (1987). “Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance”, *Journal of Theory, Culture & Society*, 4(2-3), s. 81-114.
- LİNKLATER, A. (2015). “Social Standards of Self-Restraint in World Politics”, *Spectrum: Journal of Global Studies*, 7(2), s. 1-19.
- MÜHÜR DAROĞLU, A. (2019). “Norbert Elias ve Klasik Bilgi Sosyolojisi: Beklenti ve Sınırlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (2), 493-516.
- ÖNCÜ, A. (2000). “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000(1), s. 8-17.
- ÖĞÜTLE, V.S. & BALKIZ, B. (2012). “Peter L. Berger ve Thomas Luckmann’ın “Gerçekliğin Sosyal İnşası” Teorisi ve Eleştirisi”, *Sosyoloji Dergisi*, 2012(27), s. 33-49.
- ÖZGÖREN KINLI, İ. (2020). “Norbert Elias ve Figürasyonel Sosyoloji’ye Giriş”, *Turkish Studies - Social*, 15(3), s. 1377-1394.
- YONTAR, E. (2000). “Norbert Elias’ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 2000(1), ss. 112-127.
- YÜCEDAĞ, İ. (2013). “Bir Sentez Girişimi Olarak Gerçekliğin Sosyal İnşası”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(2), s. 15-26.
- QUİLLEY S. & Loyal S. (2005). “Eliasian Sociology As A ‘Central Theory’ For The Human Sciences”, *Current Sociology*, September 2005, 53(5): ss. 809–830.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

- E-Kaynak-1 “Fenomenolojik Sosyolojiye Giriş”, Youtube,
<https://www.youtube.com/channel/UCjxHqY5KG4QKy4MzYIVkWaA/featured>,
(Erişim Tarihi: Ağustos 2021)
- E-Kaynak-2 “Norbert Elias”, Youtube,
<https://www.youtube.com/channel/UCjxHqY5KG4QKy4MzYIVkWaA/featured>,
(Erişim Tarihi: Ağustos 2021)
- E-Kaynak-3 “Bilgi İnsanın Değerini Değiştirir Mi?”, Youtube,
<https://www.youtube.com/watch?v=DcNZ4tgU5oE>, (Erişim Tarihi Ağustos 2021)
- E-Kaynak-4 “Metafizik”, Youtube, https://www.youtube.com/watch?v=do_DRmABQ9E,

(Erişim Tarihi: Aralık 2020)

TEZLER

REMPERL, W. (1963). “The Role of Value in Karl Mannheim's Sociology of Knowledge”,
(Yayımlanmamış doktora tezi), Boston University, New Mexico.

ZAİM, H. (2003). “Bilginin Artan Önemi ve Bilgi Yönetimi”, (Yayımlanmamış doktora dezi),
İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul.

