

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

NOTA
GENE

ÇAĞDAŞ FELSEFEYE ELEŞTİREL BİR GİRİŞ

GERÇEKLIĞİ GERİ KAZANMAK

ROY BHASKAR

ÇEVİREN: BEYZA SUMER AYDAŞ

GERÇEKLİĞİ GERİ KAZANMAK

Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş

Roy Bhaskar

Çeviren: *Beyza Sumer Aydaş*



NotaBene Yayınları

Gerçekliği Geri Kazanmak

Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş

Roy Bhaskar

Eser ilk defa İngilizce'de 2011 yılında Routledge tarafından Londra'da basılmıştır.

© 2011 Roy Bhaskar

Çeviren: Beyza Sumer Aydaş

Kapak Tasarımı ve Dizgi: Can Kaya

Baskı ve Cilt: Hermes Tanıtım Ofset Baskı Hiz. Kağ. Ltd. Şti. Sertifika No: 14847

Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler / ANKARA Tel: 0.312 384 34 32

1. Baskı

2015

Ankara

ISBN: 978-605-9020-57-2

www.notabeneyayinlari.com • facebook.com/NotaBeneYayinlari • twitter.com/NotaBeneY

© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.

Merkez (Ankara): Bankacı Sok. 18/1 Çankaya / Ankara Tel: 312 417 05 44

İstanbul Büro: Hamalbaşı Sk. Üstündağ İş Merkezi No:14/123 Galatasaray/İstanbul Tel: 212 244 31 61

Sertifika No: 18074

GERÇEKLIĞİ GERİ KAZANMAK

Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş

Roy Bhaskar

Çeviren: Beyza Sumer Aydaş



Roy Bhaskar, (1944-2014) eleştirel realizm felsefesinin kurucusu ve *A Realist Theory of Science* (Realist Bir Bilim Kuramı), *The Possibility of Naturalism* (Natürallizmin Olanaklılığı), *Scientific Realism and Human Emancipation* (Bilimsel Realizm ve İnsanın Özgürleşimi), *Dialectic: The Pulse of Freedom* (Diyalektik: Özgürlüğün Nabzı), *Plato Etc.* (Plato vs.), *From Science to Emancipation* (Bilimden Özgürleşime), *Reflections on meta-Reality and Inter-disciplinarity* (Meta Gerçeklik Üzerine Düşünceler ve Disiplinlerarasılık) ve *Climate Change* (İklim Değişimi) gibi övgü toplayan ve etkili pek çok eserin yazarı ve Eleştirel Realizm Merkezi'nin kurucu başkanıdır.

Roy Bhaskar 15 Mayıs 1944'te, teosofist olan Hindistanlı bir baba ile İngiliz bir annenin oğlu olarak Londra'da dünyaya geldi. 1963'te Oxford Balliol Kolejinde Felsefe, Politika ve Ekonomi okudu. 1966'da mezun oldu ve doktora sırasında ekonomi teorisinin az gelişmiş ülkelerle ilgisi konusunu ele aldı ve bu araştırma onu sosyal bilim felsefesine ve ardından bilim felsefesine yönlendirdi. Bu dönemde Rom Harré danışmanı oldu. İktisat biliminin küresel zenginlik ve yoksulluk gibi gerçek dünya meseleleri hakkında neredeyse söyleyecek hiçbirşeyi olmadığını düşünen Bhaskar eleştirel realizm olarak bilinen felsefe ekolünün kurulmasına yol açan bir araştırmaya girişti. Bu araştırmalar sonucunda ortaya çıkan *A Realist Theory of Science* (1975) ve *The Possibility of Naturalism* (1979) adlı kitapları Bhaskar'ı bilim felsefesindeki en etkili seslerden biri haline getirdi.

Daha sonra bu yaklaşımını Tony Blair'in "yeni realizminin" eleştirisine uyguladı. Bhaskar bunun, gözlemlenebilir fenomenleri ve düşük ücret ve hoşgörülemez çalışma koşulları gibi olayları üreten, mülkiyet ve emek sömürüsü gibi alta yatan yapıları ve doğurgan mekanizmaları kavrayamadığını ileri sürdü. Diğer bir deyişle Yeni İşçi Partisi yüzyesil türden bir realizme dayalıydı. Bunları ve çalışmalarının diğer siyasi sonuçlarını, 80'lerin sonunda Tony Benn ve Ralph Miliband ile bağlantılı, Chesterfield Sosyalist konferanslarında Felsefe Çalışma Grubunda sundu. Bu çalışına sonunda *Reclaiming Reality* (2011) olarak basıldı. Bhaskar siyasi bir devrimciydi. Çalışmalarının amacı felsefi bilgi arayışının toplumsal dönüşüm anlamına geldiğini tesis etmekte, onun için özgürlük mücadelesi ve bilgi arayışı sonuçta aynı şeydi. Bhaskar meslek hayatı boyunca konvansiyonel akademik felsefe çizgisine karşı savaştı. 19 Kasım 2014'te aramızdan ayrıldı.

Beyza Sumer Aydaş, 1978 yılında Ankara'da doğdu. 2000 yılında lisans öğrenimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde, 2003 yılında yüksek lisans öğrenimini aynı bölümde tamamladı. 2010 yılında Hacettepe Üniversitesi İngilizce Mütercim-Tercümanlık Bölümü'nde yüksek lisans öğrenimini "Babil Kulesi ile Fildiş Kule Arasındaki Diyalojik İlişki: Sosyal/Beşeri Bilimler Metinlerinin Çevirisinin Yorumbilgisi Işığında Bir Çözümlemesi" adlı tez çalışmasıyla tamamladı. 2000 yılından beri özellikle sosyal/beşeri bilimler alanlarında kitap ve makale çevirmenliği yapmaktadır.

İçindekiler

Önsöz	7
Giriş	11
<i>Mervyn Hartwig</i>	
1. Eleştirel Realizm, Toplumsal İlişkiler ve Sosyalizmi Savunmak	21
2. Doğa Bilimlerinde Realizm	35
3. Feyerabend ile Bachelard: İki Bilim Felsefesi	55
4. Bilim İdeolojileri Olarak Felsefeler: Pozitivizm Eleştirisine Bir Katkı	89
5. Sosyal Bilimsel Bilginin Olanaklılığı ve Natüralizmin Sınırları Üzerine	111
6. Bilimsel Açıklama ve İnsanın Özgürleşmesi	143
7. Diyalektik, Materyalizm ve Bilgi Kuramı	179
Diyalektik	179
Materyalizm	192
Bilgi Kuramı	202
8. Rorty, Realizm ve Özgürlük Fikri	221
9. Eleştirel Realizm Nedir?	267

Önsöz

Öğrenme topluluğunun, bilimleri ilerletmekteki büyük tasarımları, gelecek nesillerde hayranlık uyandıracak kalıcı anıtlar bırakacak mimarları vardır: ama herkes bir Boyle veya bir Sydenham olmayı ummamalıdır ve diğerlerinin yanı sıra büyük Huygenius ve benzersiz Newton gibi ustaların yetiştiği bir çağda, zemini biraz temizlemekte ve bilgiye uzanan yolda duran çöplerin bir kısmını kaldırmaya yardımcı olarak görevlendirilmek yeterli bir emeldir.¹

Filozoflar sadece dünyayı çeşitli şekillerde yorumlamıştır; mesele onu değiştirmektir.²

Bu ciltte toplanan denemelerin hepsi -farklı düzeylerde ve farklı şekillerde- bilimlere ve özellikle insan bilimlerine, insanın kendi kendini özgürleştirme projesini aydınlatabileceklerinden ve güçlendirebileceklerinden dolayı *yardımcı olmaya* çabalamaktadır. Bir başka deyişle, bugün açıklayıcı-özgürleştirici bilimler için, Locke'un, 17. Yüzyıl mekaniğinin müthiş çocuğu için başarmak üzere yola çıktığı, ideolojik zeminin "temizlenmesi" türünden bir işe girişmektedirler. Sadece kısmen ve eksik olarak var olan bu bilimler, dünyayı sadece yorumlamakla kalmayacak dünyayı değiştirmeye de yardımcı olacak-

¹ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, "Epistle to the Reader" Ed. A.C. Fraser, New York 1959, Cilt 1, s. 14.

² K. Marx, *Concerning Feuerbach*, Thesis XI, *The Early Writings*, Harmondsworth 1975, s. 423.

tır. Ama bunu ancak dünyayı doğru bir şekilde yorumlamaları koşuluyla rasyonel olarak yapacaklardır.

Bu denemeler yalnızca kendisi için gerçekliği geri kazanma çabasındadır. Onu -ampirizm veya idealizm gibi-, duyu-deneyim, sezgi veya aksiyomatik muhakeme gibi bazı özgün insan özellikleri açısından, bazı veya diğer kısıtlı -birey veya grup- çıkarı için örtük veya açıkça tanımlayan felsefi ideolojilerden geri almak için.

Gerçekliği kendisi için geri kazanmamıza imkân veren perspektifi “eleştirel realizm” olarak adlandırıyorum. Bu, bazı sabık sosyalist çevrelerde şu anda revaçta olan “yeni realizm” olarak adlandırılan görüşü tartıştığım Bölüm 1’de takdim edilmektedir. Bölüm 2, doğa biliminin eleştirel realist ya da bir başka deyişle transzendenal realist açıklamasının, egemen çağdaş bilim felsefelerinin içkin eleştirisiyle nasıl elde edilebileceğini göstermektedir. Bölüm 3, 20. Yüzyılın etkili iki felsefe ekolünün çalışmalarını ele almaktadır: Karl Popper tarafından anglofon ve Gaston Bachelard tarafından frankofon dünyada başlatılanlar. Bölüm 4, pozitivism gibi bir felsefi sistemin nasıl bilim ve kapitalist ekonomininkiler de dâhil diğer sosyal kurumlar için bir ideoloji olarak hareket edebileceğini açıklamaktadır. Bölüm 5, benim eleştirel natüralizm olarak adlandırdığım sosyal bilim felsefemin ana hatlarını çizmektedir. Buna göre, sosyal nesneler doğal olanlar gibi bilimsel olarak çalışılabilir -ama ancak realist (pozitivist olmayan, konvansiyonalist olmayan ve idealist olmayan) bir bilim açıklaması kabul etmemiz ve sosyal bilimlerin inceleme nesnesinin özgünlüğüne saygı duymamız koşuluyla. Bölüm 6’da transzendenal realist ve eleştirel natüralist felsefenin insanın kendi kendini özgürleştirilmesi projeleri için imalarını geliştiriyorum. Marx’ın başlattığı ve tamamlamadığı türden, derinlemesine açıklayıcı insan bilimlerinin sosyalist özgürleşmenininki gibi projeler için gerekli ama yetersiz bir koşul olduğu, bu kitap boyunca yinelenen bir argümandır. Bölüm 7, son derece yüklü diyalektik ve materyalizm kavramları da dâhil, Marksist epistemolojinin ana temalarını, geleneklerini ve sorunlarını irdelemektedir. Bölüm 8’de, *Felsefe ve Doğanın Aynası*³ adlı eseri savaş sonrası dönemin en

³ Oxford 1980. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

etkili felsefi kitaplarından biri olması gereken Richard Rorty'nin çalışmasının bir eleştirisine girişiyorum. Bölüm 9'da kitabın temalarını toparlıyor ve Bölüm 1'in bazı vurgularını düzeltiyorum.

Birinci, dördüncü ve sonuncu bölüm haricinde diğer bölümlerin hepsi daha önce yayımlandı ama bunlar çoğunlukla diğerlerine nazaran erişilemez olanlar. Bölümler herhangi bir sırayla okunabilir ancak felsefede acemi olanlar, Bölüm 4 ve 6'nın nitelik açısından diğerlerinden daha zor olduğu konusunda uyarılmalıdır -bu nedenle belki de ilk okumada bu bölümler atlanmalıdır. Kitabın savının bir özeti olarak Bölüm 9'un daha önce okunması faydalı olabilir. Felsefeye yeni başlayanlar, belirli bir adımda sendelerlerse argümanın akışını kavramaya çalışmalıdırlar. Bu, her şey “yerli yerine oturmaya” başlayana kadar bir paragraf, kısım veya hatta bölüm içinde gidip gelmeyi içerebilir.

Bu kitap, bir argümanı tamamlama değil başlatma veya daha çok devam ettirme girişimi olarak görülmelidir. Sonuçlandırılmamış işler ve parçalar bırakmaktadır. Bazılarını, umarım, okur alacak ve kendisi için peşine düşecektir. Diğerlerinin ise, geçici olarak *Philosophical Underlabouring* olarak adlandırdığım, yeni ve çağdaş Marksist filozoflar ve post-yapısalcılar ve post-modernistler üzerine bir başka kitapta izini sürmeyi planlıyorum. Rorty eleştirisi, *Philosophy and the Idea of Freedom* adlı kitabımda genişletildi;⁴ Bölüm 7'deki tartışma ise *Dialectic* üzerine kitabımda tarihi ve felsefi bağlamına tam olarak yerleştiriliyor.

Bölüm 1, Chesterfield'de 2. Sosyalist Konferans için hazırladığım, Temmuz 1988'da Sheffield'in Sosyalist Ekonomistler Yıllık Konferansı için genişlettiğim *Interlink 7* (Haziran 1988) makalesinin geliştirilmiş halidir. İlk ortak yazarlarım Chris Arthur, Ted Benton, Gregory Elliott, John Lovering, Peter Osborne ve Hilary Wainwright'a; Jeremy Beale, Robin Blackburn, Mary Kaldor, Laura Marcus, Doreen Massey, Jenny Taylor ve William Outhwaite da dâhil diğer pek çok kişiyle tartışmalarımıza ve iki konferanstaki faydalı münazaralara teşekkür borçluyum. Bölüm 2, Ağustos 1979'da Hanover'de 6. Uluslararası Bilimin Mantığı, Metodolojisi ve Felsefesi Kongresi'nde yapılan bir

⁴ Oxford 1989. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

konusmadan oluşmaktadır. North-Holland Yayınevi, L.J. Cohen ve editör arkadaşlarının nazik bir şekilde izin vermesi sayesinde yeniden basıldı. Bölüm 3 ilk kez *New Left Review* 94, 1975'te yayımlandı. Bölüm 4, aslen Şubat 1976'da London School of Economics'te Britanya Sosyoloji Derneği'nin "Bilim Çalışma Grubunun Sosyolojisi" adlı toplantıda bir konuşma olarak sunuldu. Bölüm 5 ilk kez *Journal for the Theory of Social Behaviour* 8 (1), 1978'de yayımlandı. Basil Blackwell'in nazik bir şekilde izin vermesiyle yeniden basıldı. Bölüm 6 ilk kez *Radical Philosophy* 26, 1980'de yayımlandı ve Radical Philosophy Collective'inin izniyle yeniden basıldı. Bölüm 7'yi oluşturan üç makale ilk kez *A Dictionary of Marxist Thought*, Ed. T. Bottomore ve diğerleri, Blackwell 1983'te yayımlandı. Basil Blackwell ve Tom Bottomore'un nazik bir şekilde izin vermesiyle düzeltmelerle burada yeniden basıldı. Bölüm 8 ilk kez *Reading Rorty*, Ed. A. Malachowski, Blackwell 1989'da yayımlandı ve burada yeniden basıldı ve bunun için Basil Blackwell ve Alan Malachowski'ye müteşekkirim. Bölüm 9 Eylül 1988'de Bristol'de, Realizm ve İnsan Bilimleri üzerine Standing Konferansının 4.'sünde yaptığım bir konuşmaya dayanmaktadır. Orada yaptığımız ilham verici tartışmalardan büyük fayda görmüştür. Bana ait "İkinci Baskıya Önsöz", *The Possibility of Naturalism*, Harvester Press, 1989 ile yer yer aynı zemini paylaşmaktadır.

Daha şahsi teşekkürlerim de sırasıyla şöyledir. Sekreterlik yardımı için Sue Kelly'ye teşekkürler. Ayrıca Colin Robinson ve Verso'daki herkese sabırlarından ve bu kitabın zamanında ve becerikli bir şekilde yayımlanmasından ötürü büyük teşekkür borçluyum. En önemlisi Hilary Wainwright'a sürekli teşviki ve aralıksız tartışma için teşekkür etmek isterim.

Roy Bhaskar

Kasım 1988

Giriş

Gerçekliği Geri Kazanmak, Roy Bhaskar'ın, 1975-1989 yılları arasında yazdığı, kitap boyutundakiler haricinde, bilim felsefesi ve sosyal bilim üzerine başlıca yazılarını biraraya getirmektedir. Önsöz'de açıklandığı üzere, bölümlerin üçü (Bölüm 2, 4 ve 9) daha önce yayımlanmamıştır, dördüncüsü (Bölüm 1) daha önce yayımlanmış bir yazının önemli ölçüde geliştirilmiş halidir ve diğer bölümler dergilerde yayımlanan makalelerin ve bir kitabın bir bölümünün biraz revize edilmiş versiyonlarıdır. Sonuncu bölümün -Bölüm 8 "Rorty, Realizm ve Özgürlük Fikri"- genişletilmesi ve *Philosophy and the Idea of Freedom*'ın Birinci Kısımını ("Anti-Rorty") oluşturması planlanıyordu. O kitaba ayrı bir giriş yazmam gerektiğinden bu bölümün içeriği konusunda burada herhangi bir yorumda bulunmayacağım.¹

Bu nedenle *Gerçekliği Geri Kazanmak*'ın içeriği, Bhaskarcı felsefe sisteminin gelişiminin başlıca evrelerinden (1990 veya 1991'de kesin olarak başlayan) diyalektik dönüşe kadar yayılmaktadır: transzenden-tal veya bilimsel realizm, eleştirel natüralizm ve ideoloji eleştirisi de dâhil açıklayıcı eleştiri teorisi, birlikte orijinal veya temel veya birinci dalga eleştirel realizm olarak bilinegelen kuramı oluşturmaktadır. Kitap birinci dalga eleştirel realizm ile, *Plato Etc.*'nın ikinci dalgayla sahip olduğu ilişkiye benzer bir bağa sahiptir; hem birinci dalgayı

¹ Roy Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Freedom*, Mervyn Hartwig'in giriş yazısıyla (Londra: Routledge [1991] 2010).

özetler hem de birkaç alanda önemli ölçüde detaylandırır. Bundan dolayı Bhaskar'ın Oxford'da 1960'ların sonunda tasarladığı üçlü projenin gerçekleşmesine katkıda bulunmaktadır: (g) insan özgürlüğünün önünde duran felsefi ideolojilerin eleştirisi işlevi gören hem de bunları meydana getiren, realist bir (a) bilim ve (b) sosyal bilim felsefesi üretmek. Bunun sunumunun yapısı, (a) ve (b)'de oluşturulan özel eleştirilerin, (g)'de ayrı ürünler olarak değil, (a) veya (b) ile gruplandırılması haricinde, o projenin mimarisini yansıtmaktadır. Bu nedenle (1) Bhaskar'ın bir düşünür olarak başta gelen meselesi olan, insanın özgürleşmesini ele alan ve kitabın girişi işlevi gören 1. Bölümünü (2) bilim felsefesi ve felsefi bilim ideolojilerin eleştirisi konulu [a,g] bölümleri izlemektedir (Bölüm 2, 3, 4). Ardından (3) [b,g] sosyal bilim felsefesi, açıklayıcı eleştiri teorisi ve eleştirel bir natüralist olarak Karl Marx'ın yeniden değerlendirmesi ve Marksist geleneğin ilgili eleştirisi gelmektedir (Bölüm 5, 6, 7). Bunu (4) [g] başlıca çağdaş irrealist düşünür Richard Rorty'nin bir eleştirisi takip etmektedir (Bölüm 8). Son olarak (5) eleştirel realizm üzerine genel bir deneme ile kitap tamamlanmaktadır (Bölüm 9). İzleyen bölümde sırasıyla (1)-(3) ve (5) üzerine yorumda bulunup (4) konusunda bir yorumu sonraki bir durum için erteleyeceğim. Bu dönemde Bhaskarcı sistemin gelişiminin daha ayrıntılı ve bağlamsal açıklaması için okurlar *A Realist Theory of Science* ve *Scientific Realism and Human Emancipation* (bundan sonra *Realism and Emancipation* olarak anılacaktır) için yazdığım giriş bölümlerine ve Bhaskar ile birlikte yazdığımız son kitabı *The Formation of Critical Realism*'e yönlendirilebilir.²

(1) Kitabın bir bütün olarak amacı “insanın özgürleşmesi projesini aydınlatabileceklerinden ve güçlendirebileceklerinden dolayı bilimle-

² Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Mervyn Hartwig'in giriş yazısıyla (Londra: Routledge [1975] 2008); Roy Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, Mervyn Hartwig'in giriş yazısıyla (Londra: Routledge [1986] 2009); Roy Bhaskar ve Mervyn Hartwig, *The Formation of Critical Realism: A Personal Perspective* (Londra: Routledge, 2010), bölüm 2-6. Andrew Collier'in *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* (Londra: Verso, 1994), elbette *Gerçekliği Geri Kazanmak* gibi, diyalektik eleştirel realizm ve meta-gerçeklik felsefesinin sonraki gelişmesinin sağladığı perspektif avantajına sahip olmamasına rağmen, bu dönemdeki çalışmalara harika bir giriş olmaya devam etmektedir. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

re ve özellikle insan bilimlerine... *yardımcılık etmektir*" (s. xv, vurgu orijinaldir). Bu, gerçekliği "kendisi için" ve onu gasp eden, inkâr eden ve engelleyen ideolojilerden geri almayı içerir (vurgu bana ait).³ Giriş mahiyetindeki "Eleştirel realizm, toplumsal ilişkiler ve sosyalizmi savunmak" adlı bölüm ilk olarak, Bhaskar'ın düzenlediği Chesterfield konferanslarındaki "felsefe çalıştayında" birkaç başka filozof ve sosyal kuramcı ile işbirliği içinde geliştirildi. Tony Benn'in seçim bölgesinde (Chesterfield, Derbyshire'da) 1987'den 1989'a kadar her yıl düzenlenen ve açıkça siyasi olan bu konferanslar, Britanya'nın her yanından sosyalistleri biraraya getirdi.⁴ Bölüm 1'in genişletilmiş bir versiyonu olduğu, Bhaskar'ın 1988'deki Chesterfield konferansında yaptığı konuşma, ele aldığımız dönemde, "yeni bir ... sosyalist aydınlanma için entelektüel üstünlüğü" elde etme teması etrafında örgütlenen, eleştirel realizmin siyasi imaları konusundaki siyasi görüşlerinin en açık beyanıdır.⁵ Bu farklı siyasi görüşten okurları Bhaskar'ın felsefesini reddetmeye yöneltebilir ancak Bhaskar'ın Bölüm 6'da sunulan, insanların ilgilerinin ve çıkarlarının ister istemez felsefi ve sosyal bilimsel sürece dâhil olduğu, örneğin araştırma başlıklarının seçilmesinde önemli bir rol oynadığı, ama ille de sonuçların olgusal statüsünü etkilemediği savını çürütemiyorlarsa, bu bir hata olacaktır: felsefe ve bilimin bulgularına *muhakkak* giren tek değer, hakikat normuna bağlılıktır, gerektiği gibi anlaşıldığında olgunun ne olduğuna özgün olan bir bağlılıktır. Bu nedenle hakikat arayışımıza siyasi görüşümüze göre başlamamız gerekmez, daha çok siyasi görüşümüz hakikat arayışımızdan çıkabilir; "Hume Yasası"nın aksine, değerler bilimsiz değildir. Anlamı şudur ki, hakikate, dolayısıyla açıklayıcı eleştirel sosyal bilime gerçekten bağlı olanlar, "sosyalist" in geniş bir biçimde [ve] mutlulukçu bir şekilde merkezi olarak evrensel özgür serpillmeyi içeriyor olarak anlaşıldığı, sosyalist bir politikayı desteklemeye va-

³ Ayrıca bkz. Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Freedom*, bölüm 9, "Critical Realism in context", 144.

⁴ Bkz. Bhaskar ve Hartwig, *The Formation of Critical Realism*, 112. Tony Benn (1925-) 1970'lerin sonundan 2001'de parlamentodan emekli olana kadar İşçi Partisi ve Solun önde gelen liderlerindendi.

⁵ Bhaskar'ın eleştirel realizmin siyasi imalarına dair yakın zamandaki bir değerlendirmesi için bkz. Bhaskar ve Hartwig, *The Formation of Critical Realism*, 112. Ayrıca bkz. <https://www.bhaskar.org.uk/critical-realism> ve <https://www.bhaskar.org.uk/critical-realism> gibi kaynaklar.

racaktır.” Böyle bir eğilim bugün, hem küresel ısınmaya kaydadeğer insan katkısının olmadığı inancının yanlışlığına hem de bu yanlışlığın sosyal nedenlerine işaret eden, iklim değişimi biliminde tartışmasız aşikârdır. Serpilmenin anahtar dizini, temel insan ihtiyaçlarının karşılanıp karşılanmadığı olacaktır ve bu bölüm Bhaskar için bu ihtiyaçların sadece fiziksel değil ama aynı zamanda “saygı veya kendini geliştirmek gibi üst seviye psikolojik (zihinsel) veya ruhsal ihtiyaçları” da kapsadığını açıkça göstermektedir ve bu tam da temel fiziksel ile diğer ihtiyaçlar arasındaki ayrımın doğa/toplum ayrılığının bir yankısı olduğunu öne sürmektedir.⁷ Bhaskar’ın “somut ütopyacılık” kavramının yayımlanmış ilk halinin Bölüm 1’de yer alması tesadüf değildir, zira ilk kez açıkça bu kavramı kullanmaya Chesterfield çalıştayları ve ilgili tartışmalarda, İşçi Partili politikacıları iktidarı kazanmaya daha az ve kazandıklarında fiilen ne yapacaklarını düşünmeye daha fazla enerji harcamaya teşvik etme çabasıyla başladı. Bu kavram Bhaskar’ın *Dialectic*’te özgürleştirici aksiyoloji ifadesinde çok önemli bir rol oynayacaktı ve özgürleşmenin her daim aynı zamanda kendi kendine özgürleşme olduğu nosyonunu somutlaştırırken, meta-gerçeklik felsefesinde dönüştürücü sosyal değişimi etkilemenin aracı olarak kendi kendini değiştirmenin önemine yönelik vurgusuna işaret etmektedir.⁸ Bölüm 1 aynı zamanda, Bölüm 9’da sürdürülen, 1980’lerde İşçi Partisi çevrelerinde revaçta olan “yeni realizm” veya “ampirizm” eleştirisini; yani Bhaskar’ın *Realism and Emancipation*’da uyarılmış olduğu, -“yeni idealizm” veya post-yapısalcılık ile beraber- “sosyal dünyayı herhangi bir devamlı yapısal boyuttan arındıran” ve BK [Birleşik Krallık], Fransa ve başka yerlerde sosyal teori ve felsefenin “Marxsızlaştırılmasında” çok önemli bir rol oynayan, pozitivistimin başka bir adı olan, “düşüncesizce yapılan materyalizm”in eleştirisini

⁷ Bhaskar’ın sonraki çalışmalarında, sosyalizm kavramı genel olarak yerini mutlulukçuluğa bırakmaktadır; sadece birincisi fiilen var olan sosyalizm ve sosyal demokrasi tarafından tarihsel olarak lekelenmiş olduğundan değil ama aynı zamanda mutlulukçuluk daha kapsamlı bir kavram olduğundan.

⁸ Karşıt bir görüş için bkz. Alison Assiter ve Jeff Noonan, “Human needs: a realist perspective”, *Journal of Critical Realism* 6 (2) 2007: 173-98. Karşılaştırınız, Bhaskar ve Hartwig, *The Formation of Critical Realism*’deki tartışma, 110-11.

⁹ İlk Bhaskar ve Hartwig’in *The Formation of Critical Realism*, 163-5.

başlatmaktadır.⁹ Bu ayrıca, *Dialectic*'te “Tina uzlaşma formasyonu” kavramını oluşturmak üzere, *Realism ve Emancipation*'da belirtilen uzlaşma formasyonu teorisiyle birleştirilen, Margaret Thatcher'ın “Tina” (“there is no alternative” [alternatif yok]) sloganına yayımlanmış ilk atfını da içermektedir.¹⁰

(2) Bölüm 2, 1979 tarihli bir konferans makalesinin revize edilmiş versiyonu olan “Doğa Bilimlerinde Realizm”, ilk kez *Gerçekliği Geri Kazanmak*'ta yayımlandı. Transzendental realizm (savlarının) net bir açıklamasını ve *A Realist Theory of Science*'da detaylandırıldığı üzere pozitivism ve transzendental idealizmin ilgili eleştirilerini sunmaktadır. Büyük ölçüde daha önceki değerlendirmenin özetidir ve hem formülasyonlarının bazılarının (örneğin “felsefi fikirlerin üretildiği entelektüel ağ içinde, bilginin insana bağımlılığı (sosyal doğası) ve dünyanın insandan bağımsızlığı (transzendental olarak gerçek niteliği), ampirik realizmde dünyanın insana bağımlılığı (ampirik doğası) ve bilginin etkinlikten bağımsızlığı (asosyal niteliği) gibi görünür”)¹¹ zarafeti hem de başta ideoloji eleştirisi alanında olmak üzere *Natüralizmin Olanaklılığı* ile *Realism and Emancipation*'da geliştirilen, (sabit bağlaşımların ve kapalı sistemlerin) fetişizmi, ontolojik derinlik, (atomistik olguların) şöyleştirilmesi ve süperidealizm de dahil yeni kavramları açıkça sunarak ve kısaca felsefe için, sadece bilim için ve bilimin felsefi ideolojileri değil ama aynı zamanda bilimsellikten yoksun olması sebebiyle bizzat bilimin uygulamasını eleştirme yetkisini kısaca savunarak katkıda bulunmaktadır. İlk olarak 1975'te yayımlanan Bölüm 3, *A Realist Theory of Science*'daki bilimin felsefi ideolojilerinin eleştirisini, Gaston Bachelard ile Paul Feyerabend'in

⁹ Bkz. Bhaskar, *Realism and Emancipation*, 308; Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (Londra: Verso, 2009), 127. Bhaskar'ın post-yapısalcılığa bir “idealizm” olarak atıfta bulunması, çoğu post-yapısalcının iddia ettiği “materyalizmi” nedeniyle zaman zaman onaylanmamaktadır ama, aktüelizmi kabul ettiği ve derinlemesine realizmi inkar ettiği ölçüde, post-yapısalcılık Bhaskar'ın tanımına göre açıkça öznel veya antro-po-idealizm biçimidir (karşılaştırınız Heideggerci antro-po-ontoloji). Ayrıca bkz., özellikle Bhaskar, *Realism and Emancipation*, 237-8, n.9'daki tartışma.

¹⁰ Bhaskar ve Hartwig, *The Formation of Critical Realism*, 115-16.

¹¹ Bu “natürelleştirilmiş bir bilimin insanileştirilmiş bir doğa pahasına satın alındığı” büyük antro-po-realist takastır (Bhaskar, *Realism and Emancipation*, 237). <https://routledge.org>

çalışmalarının (ve ikincisinin geldiği Karl Popper ekolünün), örtük ampirist ontoloji (ampirik realizm) ve bireyci sosyolojiyle sonuçlanan bir başarısızlıkla, bilimin geçişli ve geçişsiz nesneleri arasındaki gerekli ayırımı açıkça fark edememesi etrafında örgütlenen, yıkıcı ama yapıcı bir eleştirisiyle tamamlamaktadır. Feyerabend'in özgürlük adına bilim eleştirisinin özgürlüğe ters düştüğü, Kantçı ruh ve doğa ikiliği üzerine koyulan bir "çiçek gücü felsefesi" olduğu gösterilmektedir; zira "ancak bilgimiz güvenilir ve eksiksiz olduğu ölçüde özgür olabiliriz" Bachelard'ın bilimsel ile sıradan deneyim arasındaki çatlağa yaptığı temelde doğru vurgunun, geçişsiz boyutun yokluğunda, bilime dair, "kendi etkinliği dışında bir nesnesi olmayan" şeklinde, psikolojik ve süperidealist bir anlayış, bir ideoloji teorisi olmayan ve bilimsel deneycilik ve keşfin anlaşılabilirliğini sürdüremeyecek bir anlayış ile elele olduğu gösterilmektedir. Son olarak Bölüm 4 (1976'da Britanya Sosyoloji Derneği'ne sunulan bir makalenin revize edilmiş versiyonu), *Realism and Emancipation*'da detaylandırılan pozitivism eleştirisinin çok net bir özetini, Bhaskar'ın ideoloji eleştirisindeki (metaeleştiri₂) en detaylı egzersizini ve Tina uzlaşma formasyonunun teorisi ve dolayısıyla yarı-gerçekliğin şekillendirildiği zorlu denemesini sunmaktadır,¹² genişletilmiş açıklamanın karmaşıklığını hazmedemeyecek okurlara, en azından başta bu bölümü geçmeleri şiddetle tavsiye edilir. Pozitivist bir olgu kavramını eleştirel realist bir olgu kavramından açıkça ayırt eden olgu formunun kusursuz bir analizini içermektedir.

(3) İlk kez *Natüralizmin Olanaklılığı* ortaya çıkmadan önceki yıl yayımlanan Bölüm 5, Bhaskar'ın sosyal bilim felsefesini ustalıkla özetlemekte ve aslında, on yıl sonra revize edilen bölüm, formülasyonda bazı küçük iyileştirmeler içermektedir. Sonraki bölüm, sosyal bilimlerde açıklama ile insanın özgürleşmesi arasındaki bağlantıları incelemektedir. İlk kez 1980'de yayımlanmıştır ve revize edilmiş ha-

¹² Bkz. a.g.e.'ye yazdığım giriş. *Gerçekliği Geri Kazanmak*'ın 4. Bölümünün 1976'da sunulmuş bir makaleye dayandığı gerçeği, 1986'da yayımlanan pozitivism eleştirisinin temellerinin, Bhaskar'ın 1971'de felsefede doktor olarak sunduğu *Some Problems about Explanation in the Social Sciences* (daha sonra *Empiricism and the Metatheory of Social Science* olarak adlandırılmıştır) adlı tezinde halihazırda mevcut olduğunu akla getirmektedir. Bkz. Bhaskar ve Hartwig, *The Foundations of Realist Epistemology*, 122 (http://antey.org)

linde, altı yıl sonra *Realism and Emancipation*'da yayımlanan, bizi olgulardan değerlere ve teoriden pratiğe götüren çıkarım şemalarının modern bir versiyonu da dâhil ilgili argümanların özet bir açıklamasını içermektedir; Marx ve Jürgen Habermas'tan feyz alan bu açıklama, özgürleşimci aksiyolojinin kuramlaştırılmasına ve *Dialectic*'te özgürlük eğilimine delalet eder. *Natüralizmin Olanaklılığı*'nın yayımlanmasının ardından Bhaskar bir yanda 1960'ların sonunda girişmiş olduğu üçlü projeyi tatmin edici bir sonuca ulaştırma ve diğer yanda yeterli bir yokluk, dolayısıyla değişim ve süreç teorisi bulunmayan eleştirel realizmi diyalektik olarak geliştirme ve derinleştirme; açık bir genel hakikat teorisi; ve gelişmiş bir etik teorisi ve özgürleştirici aksiyoloji hedeflerini belirledi. Bu noksanlıklara çare bulmak, inter alia [diğer şeylerin yanı sıra-ç.n.], G.W.F. Hegel ve Marx ile felsefi açıklamaları uzlaştırmayı gerektirdi. Bu işin bir parçası olarak Bhaskar, 1980'lerin başında *Dictionary of Marxist Philosophy* için 10 başlık kaleme aldı,¹³ bunların en önemli üçü -diyalektik, materyalizm ve bilgi kuramı- Bölüm 7'de yeniden oluşturuldu. Olgun Marx'ı bir eleştirel realist olarak yeniden değerlendiren bu denemeler, alana olağanüstü bir hâkimiyete işaret ederek ve okura aksi halde sersemletici denizlerde sürekli yön gösterecek araçlar sağlayarak, Marksist geleceğin muhtelif kollarının güçlü ve zayıf yönlerine işaret etme biçimlerinden dolayı dikkate şayandır. Bu nedenle örneğin pratik materyalizme odaklanan materyalizm başlığı, onu ontolojik, epistemolojik, tarihsel ve bilimsel materyalizmden özenli bir şekilde ayırt etmekte, eleştirisini, Tablo 1'de gösterildiği üzere, nesnellik (geçişsiz boyut) ile nesneleştirmenin iki anlamı (geçişli boyut) arasında transzendenal olarak gerekli ayırmalar etrafına yerleştirmektedir. Marksist gelenekte Marx ve Frederick Engels'ten sonraki tüm şahsiyetler arasında Theodor Adorno, Bhaskarcı eleştiriden en iyi durumda çıkmaktadır. Materyalizm başlığı günümüzün ivedi meselelerinden biri olan ekolojik krize değinmekte, Marx geleneğini, "tabiri caizse doğanın nasıl insanı yeniden sahiplendiğini" gözardı ederek insanların doğayı nasıl sahip-

¹³ R. Bhaskar. "Contradiction", "Determinism", "Dialectics", "Empiricism", "Idealism", "Theory of Knowledge", "Materialism", "Realism", "Science" ve "Truth", T. Bottomore, ed., *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell, 1989).

lendiklerine odaklanmakla eleştirmektedir -halihazırda Bölüm 1’de açılan ve sosyal üretimin mutlak doğal sınırları meselesini gündeme getiren bir konudur. Bu başlıklardaki malzemelerin çoğu daha sonra *Dialectic*’e dâhil edilmiştir.

Tablo 1 Nesnellik ve nesneleştirme

(a) nesnellik veya bu sıfatla dışsallık (bilginin geçişsiz nesnesi)	(b) bir özne <i>üretimi</i> olarak nesneleştirme (bilginin geçişli nesnesi)	(g) sosyal formların yeniden üretimi veya dönüşümü <i>süreci</i> olarak nesneleştirme (geçişli boyut veya bu sıfatla bilgi üretimi süreci)
---	---	--

(b) =* (a) geleneksel materyalizm (Engels, Lenin, Della Volpe, yansıma teorisi)

(a) = (b) epistemolojik idealizm (Lukacs, Gramsci, Kolakowski, Schmidt)

(g) = (b) bireycilik, iradecilik, spontanecilik [kendiliğindencilik] (Sartre)

(b) = (g) belirlenimcilik, söyleştirme, tözselleştirme (Althusser)

(4[5]) 1988’deki *Realizm ve İnsan Bilimleri* konferansında yapılan bir konuşmaya dayanan “Eleştirel Realizm Nedir?” adlı son bölüm, ilk kez *Gerçekliği Geri Kazanmak*’ta yayımlanıyor. Akademi içinde filizlenen eleştirel realist harekete bir hitap olarak, kitabın girişindeki hitap gibi, etnografik bir ilgisi vardır ve buna ek olarak ilk dalga eleştirel realizme net bir genel bakış sunmaktadır. 1983-1994 yılları arasında BK’de muhtelif yerlerde düzenlenen *Realizm ve İnsan Bilimleri* konferansları, akademide eleştirel realistlerin marjinalleştirilmesine yönelik eğilimlere karşı koymak üzere maksatlı bir stratejinin parçasıydı -neticede eleştirel realizm tam da sürekli ve yaygın bir saldırıya uğramaktayken bilimin rasyonelliğini savundu.¹⁴ Bhaskar’ın

¹⁴ Bkz. Bhaskar ve Hartwig, *The Formation of Critical Realism*, vii-viii, 145-6, 220-1. Bu konferanslar, başlangıçta Eleştirel Realizm Merkezi’nin sponsorluk yaptığı, 1997’den beri yıllık olarak düzenlenen, Uluslararası Eleştirel Realizm Demeği konferanslarının öncüleriydi.

*Not. “=” eğilimsel bir indirgemeyi temsil etmektedir; bu nedenle “(b) = (a)” “(b)’nin (a)’ya eğilimsel bir indirgemesi” demektir. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

hitabı, kararlı bir şekilde bir kestirim¹⁵ ve kontrol aracı olarak egemen pozitivist ve araçsal bilim ideolojisini -bilimin postmodern eleştir-menlerinin gerçekten karşı olduğu şey- amaçlarına dair “açıklama ve aydınlanma” şeklinde realist bir anlayış lehine, hedef almaktadır. Aynı zamanda Bhaskar’ın, realist pozisyonlar için pozitif transzenden-tal argümanların eşzamanlı olarak irrealist olanların transzenden-tal çürütmesi olarak negatif bir şekilde işlediği ve içkin eleştirilerle sonuçlandığı, transzenden-tal eleştiri yöntemine dair aydınlatıcı kısa bir açıklama içermektedir. Hitap kitabın ve aslında Bhaskar’ın bir bü-tün olarak çalışmasının temel mesajıyla son bulmaktadır: açıklayıcı eleştirel bilim, özgür serpilmeye elverişli sosyalist veya mutlulukçu bir topluma ulaşmak için tek araç olmasa da vazgeçilmezdir.¹⁶

Mervyn Hartwig

Şubat 2010

¹⁵ Bu yönelim, sosyal bilimlerde kesin test durumlarının imkansızlığıyla beraber, bazen Bhaskar’ın insan bilimlerinde kestirimi haddi zatında reddettiği anlamında alındığından, bu bölümün, tam tersine bunu vurguladığı belirtilmelidir: “bu sosyal bilimde koşullu kestirimleri reddetmez. Dahası güçlü bir açıklayıcı teori, ortaya koyulmadan çok önce olasılıkları tespit etme becerisine sahip olacaktır; böylece teori sosyal alanda kestirimci işlevi sürdürür”

¹⁶ Ayrıca bkz. Bhaskar ve Hartwig, *The Realism of Critical Realism*, vii.

Eleştirel Realizm, Toplumsal İlişkiler ve Sosyalizmi Savunmak

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olma durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere Aude! Kendi aklını kullanma cesaretini göster! sözü, şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.¹

Felsefenin Yardımcı Rolü

Dar anlamda parti veya grup olarak politikamız ne olursa olsun, sosyalistlerin bugün yapmamız gerekenin -sosyalizmin kültürel-entelektüel bir hegemonya kazandığı ve böylece çağımızın aydınlanmış ortak aklı haline geldiği- bir sosyalizm hareketi inşa etmek olduğu konusunda hemfikir olabileceklerine inanıyorum. “Aydınlanmış ortak akıl” ifadesini kasten kullanıyorum. Kapitalist bir dünyada ve burjuva

¹“What is Enlightenment?’, *Kant on History*, ed. L.W. Beck, New York 1963 içinde, s.3

bir toplumda, sosyalizm asla basit bir anlam taşımayacaktır. Ancak 18. Yüzyıl burjuva aydınlanmasının Amerika Bağımsızlık Bildirgesi, Fransız Devrimi ve kültürel zemininin oluşmasına yardımcı olduğu sömürgeci köleliğin devrilmesi açısından taşıdığı anlam gibi, gelecekteki bir takım olaylar için zemin hazırlayacak yeni bir aydınlanmanın, sosyalist bir aydınlanmanın doğuşunu amaçlamayı umabiliriz. Şayet sosyalist entelektüeller olarak projemiz buysa -sosyalizm için entelektüel bir üstünlük elde etmekse- o zaman neden felsefeyi ciddiye almamız gerektiği aşikâr olmalıdır.

Felsefeyi ciddiye almalıyız çünkü tarihsel olarak hem neyin bilim ya da bilgi olduğunun hem de hangi siyasi pratiklerin meşru adedildiğinin altına imza atan disiplin felsefedir. Hatta bugün solda var olan karışıklıkların çoğunun, örneğin fundamentalizm ile revizyonizm, bireycilik ile kolektivizm veya bilimsel analiz ile ahlaki eleştiri arasındaki gibi bir dizi yanlış ikiliğin kabul edilmesinin, bütünüyle yetersiz bilim ve toplum felsefelerinin gayri ihtiyari takip edilmesinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu nedenle, sosyetik radikal entelektüeller arasında hakim entelektüel “moda ibresi”, 70’lerdeki ve 80’lerin başındaki idealist yapısalcılık ve post-yapısalcılıktan 80’lerin ortasında ve sonunda “yeni realizm” olarak adlandırılan ampirist eğilime kaymıştır. Bu modanın çekiciliğine direnenler de bununla birlikte onların karşısında güvenlerini kaybetmiştir. Bu bölümdeki amacım özetle, daha uzun vadeli entelektüel üstünlük elde etme projesinin bir parçası olarak, sosyalizm için-felsefenin Lockeçu bir şekilde bilim ve insanın özgürleşmesi projeleri için bir yardımcı olarak ve Leibnizci bir şekilde içine iştirilmiş oldukları kavramsal sistemlerin ve sosyal yaşam formlarının çözümleyicisi ve potansiyel eleştirmeni olarak algılandığı- daha yeterli bir bilim ve toplum felsefesinin içerimlerini geliştirmektir. Sağın -emek hareketinde yankı bulan- bu üstünlüğü ele geçirmeyi ne ölçüde başardığının bir göstergesi, sadece siyasi hâkimiyet sağlamayı başarmış olmakla kalmayıp “yeni realizm” kisvesi altında tam da gerçeklik ve realizm kavramını bile kendine mâl etmiş olmasıdır!

“Yeni Realizme” Karşı Eleştirel Realizm

“Yeni realizm” olarak adlandırılan trend, ülke içinde ve dışında çağdaş kapitalist toplumun yeni ve hızla değişen yüzeydeki formlarını zar zor yansıtmakta ve barındırmaktadır. Siyasi yaşamın olgularına gecikmiş bir uyum olarak göklere çıkarılan “yeni realizm” aslında ampirist veya ampirik bir realizmdir. Gözlemlenebilir fenomenlerin ve olayların altında yatan ve bunları üreten kalıcı yapılar ve doğurgan mekanizmalar olduğunu fark edemeyen bir realizm formudur. Diğer bir deyişle, gerçekçiliği son derece yüzeyseldir.

Tüm felsefelerin, bilişsel söylemlerin ve pratik faaliyetlerin -biraz ontoloji ya da dünyaya dair genel bir açıklama anlamında- o veya bu türde bir realizmi önceden varsaydığı kabul edilmelidir. Asıl soru bunun *hangi türde* olduğudur.² İzah ettiğim bilimsel, transzendental ve eleştirel realizm dünyayı, yapılaşmış, farklılaşmış ve değişmekte olarak kavramaktadır. Bu hem ampirizm hem pragmatizm hem de idealizme karşıttır. Eleştirel realistler olayların ve söylemlerin gerçekliğini reddetmez; tam tersine bunlarda ısrar ederler. Fakat, ancak bu olayları ve söylemleri üreten iş başındaki yapıları tespit edersek sosyal dünyayı anlayabileceğimizi -ve böylece değiştirebileceğimizi- savunurlar. Bu yapılar, ne olay ne de söylem örüntülerine indirgenebilir. Söz konusu yapılar gözlemlenebilir olay örüntülerinde kendiliğinden görünür değildir; ancak sosyal bilimlerin pratik ve teorik çalışmasıyla tespit edilebilir.

Sosyal fenomenler (çoğu doğal fenomen gibi) bir yapılar çokluğun ürünüdür. Ama bu yapılar açıklayıcı önemleri açısından, hiyerarşik olarak dizilmiş olabilir. Böyle bir yaklaşım, hem ham determinizmin (örneğin ekonomik indirgemeci türden) hem de farklılaşmamış eklektizmin tuzaklarından kaçınmamıza imkân verir. Bu nedenle militarizmin artışı anlamak için hem uluslararası ekonomik düzenin dinamikleri hem de ulus devletler (ve onların blokları) arasındaki siyasi ihtilaflar ve etkileşimleri dikkate alınmalıdır. Ekonomik düzeye öncelik veren bir açıklama hiyerarşisinin, (stratejik perspektifleri açısından yansımaları olabilecek olsa da) ezilen farklı halk gruplarının özerk

² Bkz. *Scientific Realism and Human Emancipation* adlı eserini, Londra 1986, s.7.

örgütlenmelerinin başarısızlığını içermek zorunda olmadığını belirtmekte fayda vardır.

Realizm, ne bir içerik çözümlemeleri ne de bir pratik politikalar dizisidir ve ne de bunlara izin verir. Daha ziyade, toplum (ve doğa) ve bunların nasıl anlaşılacağı konusunda bir dizi bakış açısı sağlar. Sosyal fenomenleri oluşturan yapılarla ilgili ampirik olarak denetlenen araştırmaların yerine geçmez, daha ziyade bunların yönlendirilmesine yardımcı olur. Ve bu eleştirel realist perspektiften artık, entelektüel modanın değişimölçerinin, insanları hakkında bilgisi ve üzerinde kontrolü olmayan yapıların yalnızca sonuçları ya da kuklaları olarak gören hiper-yapısalcı bakıştan, sosyal dünyayı her tür kalıcı yapısal boyuttan fiilen arındıran, Raymond Williams'ın deyişiyle "kısa vadeli değişikliklere uzun vadeli ayarlamalar" yapan "yeni realist" bakışa kaydığını görebiliriz.

Toplumsal İlişkileri Anlamak

Son yüzyılda, topluma dair popüler, akademik ve siyasi düşünce, bireycilikle kolektivizm arasındaki ham kutuplaşmanın kutuplarından birine veya ötekine çekilme eğilimdedir. Bu nedenle klasik sosyal teori, bir tarafta faydacılık ile Weberciliğin bireyciliği ve iradeciliği, diğer tarafta organikçi ve Durkheimcı toplumsal düşünceye dâhil olan kolektivizm ve şeyleştirme arasında gidip gelmektedir. Siyasi düzeyde birincisi liberalizmde ikincisi ise emekçi ideoloji (ve Stalinizmde) ifadesini bulmaktadır.

Realistler, toplumsal yapılarla insan edimi arasındaki ilişkinin, *dönüşümsel* sosyal etkinlik kavrayışına dayanan ve hem iradecilikten hem de şeyleştirmeden kaçınan bir biçimde anlaşılmasını savunmaktadır. Aynı zamanda toplumsal olana dair, *ilişkilere* esasen bağlı olan veya dayanan bir anlayış geliştirmektedirler. Bu bakış açısı hem atomistik bireycilik hem de farklılaşmamış kolektivizme karşıdır.

Dönüşümsel sosyal etkinlik anlayışına göre, toplumsal yapının varlığı her tür insan faaliyeti için gerekli bir koşuldur. Toplum yaptığımız her şeyin aracını, ortamını, kurallarını ve kaynaklarını sağlar.

Thatcher'ın düşündüğü gibi, toplumun var olmaması şöyle dursun, toplumun varlığı her tür yönelimsel eylem için transzendenal olarak gerekli koşuldur. Tüm gerekçeli üretimlerimiz için gerekçesiz koşuldur. Toplumu biz yaratmayız -iradeciliğin hatası. Ama bizden önce var olan bu yapılar günlük faaliyetlerimizde sadece yeniden üretilir veya dönüştürülür; bu nedenle toplum insan ediminden bağımsız olarak var olamaz -şeyleştirmenin hatası. Sosyal dünya gündelik yaşamda yeniden üretilmekte veya dönüştürülmektedir.

Tüm -örneğin ekonomi, devlet, aile, dil- toplumsal yapılar, -sermaye ile emek, bakanlarla memurlar, ebeveynlerle çocuklar arasında sosyal ilişkileri içerebilecek- toplumsal ilişkilere dayanır veya bunları önceden varsayar. İnsanların girdiği ilişkiler, bu ilişkilere giren ve eylemleri bunları yeniden üreten veya dönüştüren kişilerden önce vardır; dolayısıyla bunların kendileri de yapılarıdır. Ve realizm dikkatimizi -hem sosyal olayları ve eğilimleri anlamak açısından açıklayıcı anahtar olarak hem de sömürülen ve ezilenlerin kendilerini özgürleştirmelerini amaçlayan toplumsal eylemin odak noktası olarak- bu toplumsal ilişki yapılarına yöneltir.

Bu dönüşümsel ve ilişkisel kavrayışa göre toplum, faal aktörlerin vasıflı hüneridir. Ancak sosyal dünya, faaliyetlerine bağlı olduğu toplumsal aktörler için dört açıdan anlaşılabilir; şöyle ki bu faaliyetler (a) kabul edilmemiş koşullar, (b) niyetlenilmemiş sonuçlar, (c) örtük beceriler uygulanmasına ve/veya (d) bilinçsiz motivasyona dayanabilir veya bunları içerebilir. Bu nedenle, sosyal bilimlerin görevi, bir borsanın çökmesi veya diğer görünür fenomenlerin mümkün olması için hangi toplumsal süreçlerin (örneğin, emek gücünün alım satımı, artık değerın çıkartılması) işliyor olmak zorunda olduğunu tanımlamaktır.

O halde toplum, bireylerin asla yaratmadıkları ama pratik eylemlerinde her zaman önceden varsaydıkları ve bu şekilde her yerde yeniden ürettikleri veya dönüştürdükleri, konumlandırılmış pratikler ve ağ halindeki karşılıklı ilişkiler topluluğudur.

Bu yaklaşımda toplumsal yapılar, onları yeniden üreten veya dönüştüren aktörlerin bilincine bağlayken, bu bilince indirgenemezler.

Toplumsal pratikler kavrama bağımlıdır; ama sosyal bilimdeki yorumbilgisel geleneğin aksine, kavramsal yönden ibaret değildirler. Her zaman maddi bir boyutları vardır. Açlık, evsizlik ve savaş fenomenlerinin insanlık tarihinin büyük bir bölümündeki yaygınlığı ve etkisi üzerine düşünüldüğünde bu önemli bir mülahazadır. Ayrıca eleştirel realizm için, kendisi de toplumsal bir ürün olan sosyal dünya, esas itibarıyla dönüşüm olasılığına tabi olarak görülür. Bundan dolayı bünyesi gereği dinamik ve indirgenemez bir şekilde coğrafi-tarihsel, yerleşik ve mesafeli bir süreçtir. Sosyal dünyayı (mekânsal) bir süreç olarak anlamak, belirli dalgalanmaların abartılı bir şekilde vurgulanmasına yol açmamalıdır (örneğin Ekim 1987 borsa çöküşü döneminde sol kanattan kimilerinin vardığı kıyametvari sonuçların bazılarında olduğu gibi -aynı şekilde “yeni realist” sağın da ne öngörebildiği ne de idrak edebildiği bir çöküştür).

Sosyalizm Açısından Taşıdığı İmalar

Toplumsal sosyalizme doğru dönüştürülmesi, bu altta yatan yapılarla dair bilgiye dayanmaktadır. Yeterli düzeyde yorumlanmadıkça dünya rasyonel olarak değiştirilemez. Ama burada sorunlar bulunmaktadır.

Birincisi, sosyal sistemler özü itibarıyla açık olduğundan ve yapay olarak kapatılamayacağından, toplum kuramlarının ampirik olarak test edilmesinde kullanılacak kriterlerimiz öngörülü olamaz ve dolaşısıyla münhasıran açıklayıcı olmalıdır. Bu, örneğin, Marksist iktisat kuramının önceden bulunmuş olabileceği herhangi bir tahminin başarısızlığıyla yanlışlanmış sayılamayacağı anlamına gelir; aynı şekilde ancak bir dizi tarihi ve güncel verinin aydınlatılmasındaki açıklayıcı gücüne referansla doğrulanabilir veya desteklenebilir (ve rasyonel olarak geliştirilebilir) -elbette güçlü açıklayıcı bir kuram, kendisini gelecekte gösterebilecek eğilimler hakkında koşullu tahminlerde bulunmamıza imkân verecektir. Doğrusunu söylemek gerekirse Marksizmi, Marx tarafından başlatılmış ama Kopernik; Galileo, Kepler ve Newton’un geliştirdiği ve Einstein ile kuantum teorisinin radikal bir şekilde bu yüzyılı dönüştürdüğü düşünce devrimini ne kadar tamamladıysa Marx tarafından o kadar tamamlanmış bir araştırma programı olarak görmenin çok önemli olduğunu düşünüyorum.

İkincisi, sosyal teori ve sosyal gerçeklik nedensel olarak birbirine bağımlıdır. Bu sosyal kuramcının sosyal gerçekliği “inşa ettiği” anlamına gelmez. Ama sosyal kuramın pratik olarak toplum tarafından koşullandığı ve potansiyel olarak toplumda pratik sonuçları olduğu anlamına gelir. Aslında eleştirel realizm sosyal teorinin iki şekilde tarafsız olmadığını ileri sürer. Her zaman sosyal yaşama pratik bir müdahaleye dayanır ve bazen (diğer şeyler sabit kalmak koşuluyla) mantıksal olarak değerleri ve eylemleri zorunlu kılar. Bu koşullar altında, standart olgu/değer ve teori/pratik ayrımları çöker. Bu nedenle şayet Marx’ın, aynı zamanda kapitalist toplumun oluşturduğu aldatıcı veya yanlış bilincin de bir eleştirisi olan, ekonomi politik eleştirisini kabul edersek, derhal bu yapıların negatif bir değerlendirmesine ve rasyonel olarak bunları değiştirmeye yönelik eylemin pozitif bir değerlendirmesine geçebiliriz -ve aslında geçmek zorundayız. (Bu elbette kapitalizmin kendisini gösterdiği yanıltıcı biçimin sosyalist olmak için yegâne veya başlıca sebep olduğunu ima etmez. Bu kapitalizmin insan ihtiyaçlarını ve emellerini karşılayamamasına bağlı olacaktır. Bu daha çok sosyal dünyada bir teorinin eleştirisinin sıklıkla ona neden inanıldığının sebeplerinin açıklanmasını ve inanılmasının makul görüldüğü, yani teorinin güvenilir olduğu koşulların bir eleştirisini içeriyor olabilmelerini vurgulamak içindir.)

Eleştirel realist bakış açısından, çağdaş sosyal demokrasi geleneğinin aksine, sosyalist özgürleşme yapıların dönüşümüne bağlıdır, gidişatın iyileşmesine değil. Aslında, mevcut ve öngörülebilir koşullarda, yapıların dönüşümü, vaziyetin daha insani bir hal alması için pratik olarak gerekli koşul olabilir. Ancak bu dönüşüm, hem ütopyacı hem de sözde “bilimsel” sosyalistlerin hayal ettiği gibi, belirlenim olmayan bir alana sihirli bir geçiş içermez. Daha ziyade, ihtiyaç duyulmayan, istenmeyen ve baskıcı olandan ihtiyaç duyulan, istenen ve güçlendirici belirlenim kaynaklarına bir harekete veya geçişe bağlıdır. Bu, örneğin, üretimin özel kazancın peşine düşüşle belirlendiği ve keyfi dalgalanmaya tabi olduğu bir durumdan demokratik müzakere ve planlamaya tabi olduğu bir duruma geçişi içerebilir. “Sosyalizmde belirlenim kaynakları ve formları neye benzeyecektir?” Şayet sosyalizm çağımızın aydınlanma hareketi olarak kabul edilirse, uygulanabilir

somut ütopya modelleri inşa etmek için sosyalistler bu tür soruları ciddiye almalıdır.

Aktörlerin eylemleriyle yeniden ürettiği veya dönüştürdüğü yapılar aynı zamanda yabancılaşma, tahakküm ve baskı içerebilecek iktidar yapılarıdır. Ezilenlerin, ezenlerin aksine, ezilmelerinin yapısal nedenlerini anlamakta doğrudan maddi çıkarları vardır. Sosyal bilgi veya teori ile toplumsal (daha özel olarak sosyalist) pratik arasındaki ilişki, daha derinlemesine bir anlayışın, yeni pratik formlarını mümkün kılacağı, kavrayışın daha da artmasına yol açacağı vb. özgürleştirici bir sarmal formunu alacaktır. (Ancak tarihte iş başında olan özgürleştirici sarmal ve yapısal dönüşüm ihtiyacını anlar ve gerçekleştirirsek reformcularla devrimciler arasındaki eski münazarayı çözüme kavuşturabileceğiz.)

Felsefeler aydınlattıkları gibi işleri karıştırabilirler de. Zihin ile beden ve sebepler ile nedenler arasındaki iki ham felsefi ayrım, burada muazzam bir hasara yol açmıştır. Bu nedenle toplumsal yapı, doğanın geri kalanı, ekosfere gömülü, ona bağlı ve buna karşılık üzerinde etkilidir. Epistemolojik düzeyde bu, sebeplerin ve genel olarak sosyal formların (sonuçlar olmasının yanı sıra) nedenler olması gerektiği anlamına gelir. Aynı şekilde, sosyalistler de, doğayla ilişkimize Prometheusçu bir bakışta ifadesini bulan, pratik olarak sınırsız kaynaklar nosyonuna dayanan ve sürekli genişleyen teknolojik büyümeye bağlı olan, doğa ile toplum arasındaki ikili karşıtlıktan kurtulmalıdır. Bunun yerine varoluşun doğal ve sosyal boyutlarını, sürekli dinamik neden-sel etkileşim içinde görmeliyiz. Bu nedenle sadece pek çok “doğal” sorun ve felaket *toplumsal olarak* üretilmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal üretimin mutlak *doğal* sınırları ve koşulları olabilir. Sosyalistler, sosyalizme, toplumsal yaşamın çevresel olarak sürdürülebilir bir formu olarak, insanın esenliğine odaklı sosyal form olarak bir bakış tasarlamalıdır. Yiyecek ya da barınma gibi temel, bedensel (fiziksel) veya doğal ihtiyaçlar ile saygı ya da kendini geliştirmek gibi üst seviyedeki psikolojik (zihinsel) veya ruhsal ihtiyaçlar arasındaki kaba ayırım da kaba doğa ile toplum ikiliğiyle ilişkilidir. Bu ikinci grup ihtiyaçlar aynı bir dizi pratiğin nesnesi değil, temel olarak adlan-

dırılan ihtiyaçların karşılanma biçimine dâhildir. Bu nedenle barınma ihtiyaçları gayri insani şekillerde de karşılanabilir ya da örneğin kişilere saygı gösteren, kendilerine saygılarını artıran ve gelişimleri için fırsatlar yaratan şekillerde de karşılanabilir. Burada da, sosyalist ekonomistlerin, mimarların ve genel olarak insan bilimcilerinin somut bilimsel ütopalarına ihtiyaç vardır.

Sosyalizmi Savunmak

Bu ilişkisel kavrayışta bireylerin ve kolektiflerin varlığını inkâr ediyor olmadığım vurgulanmalıdır. Sosyal ilişkilerin bir bireyin yaşamının gidişatını veya kolektif eylem olasılıklarını belirlemekte oynadığı rolü vurguluyorum.

Sosyalizmi savunurken, kişisel esenliğin ilişkisel önkoşulları da dâhil, bireyselliğe dair, bireyci ortodoksinin yoksullaştırılmış, izomorfik, asosyal atomları veya seçim makinelerinin sağladığından daha zengin bir anlayışa sahip olmak zorundayız. Aynı zamanda ise, emekçi ve Stalinist “işçiler” ve “kitleler” nosyonlarından farklı olarak, ilgili grup veya kolektif içindeki içsel ilişkilerin karmaşıklığını tam olarak dikkate alan, farklılaşmış bir kolektif nosyonuna ihtiyacımız var.

İlişkisel bakış açısına göre bir kişinin bireyselliğini öncelikle o kişinin toplumsal özgünlüğü oluşturur. Diğer bir deyişle, ne oldukları, çoğunlukla içine doğdukları ya da içinde yaşadıkları özel toplumsal ilişkiler içinde ne yaptıklarının veya onlara ne yapıldığının ürünüdür. Ne yaptıkları veya onlara ne yapıldığı, tarihsel ve toplumsal olarak koşullanmış kapasiteleri, güçleri, mesuliyetleri ve eğilimleri açısından anlaşılmalıdır.

Sosyalistlerin görevi, az gelişmiş ve bastırılmış kapasitelerimizin gelişimi ve serbest bırakılması ve mevcut baskıcı ve engelleyici eğilimlerin dönüşümü ve tasfiyesi için çalışmak olmalıdır. Ayrıca bunların gerçekleşmesi veya dönüşümü için gerekli olan sosyal ve doğal (örneğin çevresel) koşullar için mücadele etmek olmalıdır. Bu kapasiteler ve eğilimler, Marksist ve sosyalist geleneğin doğru bir şekilde vurguladığı üzere, özünde toplumsaldır.

Kolektiflerin ilişkisel bir şekilde kavranışına yönelik çalışırken, verili her tür kolektifi, hem diğer (ve özellikle karşı bir şekilde tanımlandığı veya kendini tanımladığı) kolektiflerle ilişkileri hem de içsel ilişkileri açısından anlamalıyız. Dolayısıyla emek hareketini belli bir ülkede belli bir zamanda düşünürken, örneğin, sadece o emek hareketinin yönetici sınıfıyla ilişkisini değil, aynı zamanda mesela ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin o harekette oynadığı rolü de dikkate almalıyız.

Kolektifler içindeki içsel ilişkileri ön plana çıkarmak, emekçiliğin ve Stalinizmin tarihi yenilgilerine tepki olarak ortaya çıkan, dâhili demokrasimizin formu ve niteliğine ilişkin solun akut sorusuna dikkat çeker. Şayet bunu çözemezse ve dolayısıyla gelecek için talep ettiği şeyi bugünde canlandırmakta başarısız olursa, sol her daim kendisini, sosyalizm lehine her tartışmada, demokrasi konusunda savunmacı konumda bulacaktır. Bu daha genel bir soruyu ortaya atmaktadır. Marx, yeni bir medeniyetin eskisinin rahminde geliştiğini söylemiştir. Sosyalizmi günümüzde nasıl besler ve büyütürüz? Bu, toplumsal süreci öncelikle yeniden üretici olandan öncelikle dönüştürücü moda nasıl değiştiririz sorusuna tekabül etmektedir.

İdeolojiler olarak Bireycilik ve Kolektivizm

Bireycilik ve kolektif kavramları hakkında, bireyciliğe ve kolektivizme karşı koymamız gerektiğini söyledikten sonra, şimdi bireycilik ve kolektivizmi hakkında ideolojiler olarak yorumda bulunmak isterim. Bireycilik, en azından şimdiki haliyle, oldukça katıksız bir piyasa ideolojisi. Ancak kolektivizm çok daha karmaşık bir fenomendir. Bir yandan, sağcı formunda, piyasanın *tamamlayıcı* bir ideolojisi -piyasanın işlemlerini sağlamak için gerekli olan, mülkiyetin miras bırakılmasından ulusal çıkara hitap etmeye kadar, piyasa dışı toplumsal kurumların, değerlerin ve çıkarların toplamını ifade eder. Diğer yandan, solcu formunda, piyasaya *tepkisel* bir ideolojidir -piyasanın kurbanlarının ona dayanmasına imkân veren toplumsal kurumlar, değerler ve çıkarlar dizisini ifade eder. Bugün toplumumuzda bu iki türdeki başlıca kolektivist ideolojiler muhtemelen sırasıyla milliyetçilik ve emekçiliktir. Her ikisi de katıksız bir piyasa ideolojisi olarak bireycili-

ğin asalağıdır (veya olsa olsa onunla birlikte yaşarlar). Burada, ampirizmin nasıl, ampirik realizm formunda, piyasanın kendisi tarafından spontane bir şekilde salgılanan ideolojiyi pekiştiren ve onda yankısını bulan bir birey ideolojisi oluşturduğunu irdelemek isterim.

Ampirizm ideolojisinde dünya yassı, tekdüze, yapılaşmamış ve farklılaşmamış olarak görülür: esasen sürekli olarak birleşen, böylece kapalı sistemlerde vuku bulan, atomistik olaylardan veya durumlardan oluşmaktadır. Bu olaylar ve bunların sabit bağlaşımları, pasif olarak bu verili olguları sezen (veya yakalayan) ve sabit bağlaşımlarını kaydeden asosyal, atomistik bireyler tarafından bilinmektedir. Bu sebeple, ampirizmin şeyleştirilmiş olgularını ve fetişleştirilmiş sistemlerini destekleyen ve onlar için gerekli olan, asosyalleştirilmiş ilişkiler içindeki gayri insanileştirilmiş varlıklardır. Olgular şeylerin, bağlaşımlar nedensel yasaların, otomasyon insanların yerini gasp ederken gerçeklik (ampirizm tarafından kavrandığı üzere) insanın duyu-deneyiminin kozmik olumsuzluğu açısından tanımlanmaktadır.

Olgu formunun anlamı nedir? Olgular gerçektir ama tarihsel olarak özgün gerçeklerdir. Onlara atfedilen gizemlileştirmenin ileri geldiği koşul, spontane düşünme biçimimizde ve bunu yansıtan felsefe olan ampirizmde, olguların *sosyal nesneler* olarak sahip olduğu özelliklerin, *doğal şeyler* olarak onlara ait olan niteliklere dönüşmesidir. Fetişizm, olguları doğallaştırarak, hemen onların üretici veya besleyici sosyal bağlamını ve zamanla üretim, yeniden üretim ve dönüşüm tarzlarını çökertir ve dolayısıyla tabakasızlaştırır, fiilen tarihsizleştirir ve ebedileştirir. Bu nedenle olgu formu, Kuhn'un "normal bilim" olarak adlandırdığı şeyin ideolojisi olarak hareket eder, bilim insanlarından ve bilim insanı olmayanlardan, tarihi olarak özgün yapıları ve bilimde duyu-deneyim üreten ilişkileri aynı şekilde gizler. Bu objektif bir gizemlileştirmedir, kısmen değer formuna benzer, tam da girdiğimiz faaliyetlerimizin doğası tarafından üretilir -tam da sosyal dünyanın spontane bir şekilde kendini sunduğu formların eleştirisinin olabilirliğini düşünebilmemiz için uzak durmamız gereken bir gizemlileştirmedir.

Şayet olgudan sabit bağlaşım formuna dönersek, bu gizemlileştirme, değer formuna göre işlevsel olarak objektif değildir, ama açıkça yanlış.

hatta tam anlamıyla bir yanılsamadır. Eğer bunun için Marksist bir analogi istiyorsak, değerden ücret formuna dönmeliyiz. Çünkü Marx’a göre, ücretler göründükleri şey olmadığı gibi -emeğin değeri değil, emek gücünün değeridir- nedensel yasalar da olayların sabit bağlaşımı değildir. Şöyle ki, yapay olarak oluşturulmuş ve kasten kontrol edilen koşullar altında üretildiğinde, onların ampirik zeminlerini oluşturur ama mekanizmaların eğilimleri ontolojik olarak onlara indirgenemezdir. Bu analogi daha da ileri götürülebilir. Marx’a göre, ekonomi politikteki kategori hatası güçlerin ve uygulanmalarının karışmasına dayandığı gibi, felsefedeki kategori hatası da güçlerin veya eğilimlerin ve bunların gerçekleştirilmesinin karışmasıdır. Marx’a göre, ücret formunun toplumsal fonksiyonu sömürü, ücretsiz emek, artık değerın kaynağı gerçekliğini gizlemektir. Sabit bağlaşım formunun toplumsal anlamı veya rolü nedir? Yapıların olaylara indirgenemezliği ve özellikle toplumsal yapıların insan eylemlerine ve toplumların bireylere indirgenemezliği gerçekliğini gizler. Bu şekilde, sosyal bilimlerin olanaklılığını ve böylece insanın özgürleşmesine giden her yolu engeller.

İnsan sahasına aktarılan ontolojik indirgemecilik özellikle sonuçlara hasar vermektedir. Verili olgular ve onların sabit bağlaşımaları dürtüsüne davranışsal bir cevap olarak, ampirist bilim kavramıyla mükemmel bir uyum içinde, toplum, verili arzularla harekete geçen ve (ki şayet yapıyorsa) sözleşmeyle birleşen bireylerden oluşuyor şeklinde algılanmaktadır. Akıl optimize veya tatmin edici bir operasyonu gerçekleştirme becerisine indirgenir ve özgürlük bunun engellenmeden uygulanmasına dayanır. Yalnızca eski yüzeysel ampirik realizm olan, yeni realizmin merkezinde yer alan sabit bağlaşım formu, Marx’ın ücret formu için söylediği gibi, “sarı bir logaritma kadar irrasyoneldir”.³ Sabit bağlaşım formunda tarih, *sonsuzlaştırılmış bugünde* durma noktasına gelir. Tarih burada veya başka bir yerde olmuş olandır ama artık burada değildir.⁴ Ama aynı şekilde, sabit bağlaşım formu hakkında, Marx’ın ücret formu hakkında söylediğini söyleyebiliriz: “Ücreti sarı gizemi açığa vurmak için dünya tarihi uzun zaman beklemiş olsa

³ K. Marx, *Capital* cilt III, Londra 1961, s. 798.

⁴ Bkz. *Scientific Revolution and Crisis*, s. 289. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

da, bu görünüş biçiminin zorunluluğunu ve *raisons d'être*'ini [varlık nedenlerini-ç.n.] anlamaktan daha kolay birşey olamaz.”⁵ Bu pazar yerinin ve daha genel olarak şeylerin yerleşik düzeninin, TINA'nın (there is no alternative: alternatif yok) ideolojisiidir. Ancak TINA'ya, TIGMO (this great movement of ours: bizim bu muhteşem hareketimiz) ile karşılık veremeyiz. Sosyalizmi çağımızın akli haline getirmek için (eleştirel realizmden ilham alan) sıkı bir entelektüel çalışmaya ve (sosyal ilişkilerin dönüşümüne odaklanmış) adanmış siyasi pratiğe ihtiyacımız var.

⁵ Marx, *Capital* cilt I, s. 540 (Kitaptan yapılan alıntıların çevirilerinde yararlanılan Türkçe çeviri *Kapital Cilt I: Ekonomi Politikin Eleştirisi*, çev. Mehmet Selik, Yordam Kitap, İstanbul, 2011'dir-ç.n.) Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Doğa Bilimlerinde Realizm

Son Dönem Felsefedeki Gerilimler

Son dönemde bilim felsefesine bir paradoks havası hâkimdir. Pozitivist bakış açısının, bilimin gelişiminde *monistik* ve yapısı itibarıyla *tümdengelimli* olduğu temel varsayımları yerle bir olmuştur. Ancak bilime dair sonraki değerlendirmeler de, ne bilimsel değişime ne de teorinin tümdengelimli olmayan ögesine dair uyumlu bir rasyonalite veya hatta anlaşılabilirlik nosyonunu sürdürmekte zorlanmıştır. Sanırım bu zorluğun kaynağı, yeni bilim felsefesinin yanında, maddi olarak onunla uyumsuz eski bir varlık felsefesinin devam etmesine dayandırılabilir. Sonuç felsefenin açmaza girmesi olmuştur. Yeni epistemolojiyle geri dönemez. Ancak yeni bir ontoloji olmaksızın ileri de gidemez. Bu gerilimin etkileri pozitivism karşıtı kısılcacın hem monizme hem de tümdengelimle karşıt kollarında açıkça görünürdür.

Önce en başta belki de Bachelard, Koyré, Popper, Lakatos, Feyerabend ve Kuhn'un çalışmalarının temsil ettiği anti-monistik hareketi ele alalım. Hem Bachelard hem de Kuhn, kökleri Vico'da yatan ve *süper-idealizm* olarak niteleyeceğim, dünyayı teorilerimizle birlikte yarattığımız ve değiştirdiğimiz şeklindeki konuma çok yaklaşıyor.¹ Ne

¹ Örneğin bkz.: G. Bachelard, *La Dialectique de la Durée*, Londra 1936, s.63-4; ve T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Basım, Chicago 1970, s.121; (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, 2014).

Kuhn ne de Feyerabend, kıyaslanamaz tanımlar arasında bir *çatışma* kavramının veya bu tanımların ne *üzerine* çatıştığının anlaşılabilirliğini sürdürebilmiştir. Popper, doğa yeknesak *olmadıkça* bir varsayımın yanlışlanmasının nasıl rasyonel olabileceğini göstermemiştir. Ve bunun Humecu ve Goodmanvari olasılıklar karşısında böyle olduğunu varsaymak için de bir zemin oluşturmamıştır. Lakatos da, doğa yeknesak *olmadıkça*, dejenere yerine ilerici programlar üzerinde çalışmanın nasıl rasyonel olacağını göstermemiş; veya hatta bilim tarihine dikkat etmemiştir. Daha genel olarak, bilimsel değişim kuramcıları, süreksizlik fenomenini, bilimsel gelişmenin içinde değişimin yanı sıra büyüme olan, görünüşte ilerici, kümülatif niteliğiyle bağdaştırmakta zorlanmıştır.

Benzer sorunlar tümdengelim karşıtı hareketi de kuşatmaktadır. Wittgenstein'in ilk etkisi altında, Hanson, Toulmin, Hesse ve Harré gibi filozoflar, bilimsel pratiğin nasıl, duyu-deneyim üzerine sözdizimsel işlemlere indirgenemez olan ve teorinin hem anlaşılabilirliği hem de ampirik uzantısı için gerekli olan -paradigmalar, bulgusal yöntem, kavramsal şemalar, modeller veya idealler olarak gösterilmiş olsun- bilişsel öğeler oluşturduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu öğeler, adeta, doğal zorunluluğun vekilleri işlevi görür.² Sorun şudur: şayet vekil ampirik olarak tanımlanabilirse, o zaman koyutlaması meşrudur ama artık bağımsız herhangi bir rol oynamaz, böylece bağlantının zorunluluğu, modelin analogik niteliği, düzenin idealliği veya her neyse, ortadan kaybolur. Buna karşılık, şayet ampirik olarak tanımlanamazsa, bilişsel işlevi sürdürülür, ama artık (ampirik realizm ontolojisinde) herhangi bir gerçek fenomenin doğasını açıklamaz.³ Daha genel olarak, bu gelenek içindeki yazarlar, bilimsel hayal gücünün sentezleme faaliyetine yaptıkları vurguyu, bilimin doğayla nedensel etkileşiminin dağınık uygulanabilirlikleriyle (tabiri caizse, bilimsel yaşamın pratik ayrıntılarını) dengelemekte her zaman başarılı olamamıştır.

Şimdi, hem anti-monistik hem de tümdengelim karşıtı eğilimlerin rasyonel içgörülerinin kurtarılması için, onlara dair yeni bir ontoloji

² Bkz. R. Harré, 'Surrogates for Necessity', *Mind* 1973, s. 358-80.

³ Örneğin bkz. C.G. Hempel, 'The Theoretician's Dilemma', *Aspects of Scientific Explanation* içinde, New York 1963. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

inşa edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu ontoloji, insanlığın doğadaki yerine dair felsefi kavrayışımızda tam olarak anti-insanmerkezci bir kayma anlamında Kopernikçi bir Devrim gerektirmektedir. Bu bölümdeki amacım, bu kaymanın gerektirdiği üzere, yeni realist doğa bilimi felsefesinin zorunluluğunu göstermektir.

Realizm Türleri

Realizm, bilimsel incelemenin nihai nesnelerinin (çoğunlukla) bilim insanlarından ve onların faaliyetlerinden oldukça bağımsız bir şekilde var olduklarının ve hareket ettiklerinin teorisidir. Şimdi, böyle tanımlandığında, doğa biliminin “realist” olup olmadığı sorusunun yalnızca ampirik olarak, yani bilim insanlarının varsaydıkları kuramsal mevcudiyetlerin ve süreçlerin onların kuramlaştırmalarından bağımsız gerçek nesneler olduğuna inanıp inanmadığını, veya inanıyormuş gibi mi hareket ettiklerini belirleyerek cevaplanabileceği düşünülebilir.⁴ Bu tür sorular açıkça meşru ve gereklidir. Ancak, dünyaya dair herhangi bir bilimsel soruşturmadan önce ve her tür bilimsel tutum veya davranışın mümkün olması için dünyanın nasıl olması gerektiğinin detaylandırılmasına dayanan, metafiziksel bir realizm için söz konusu olan durumu tartışmak istiyorum. Böyle bir realizm, herhangi bir teorinin gerçekçi bir yorumunu ne önceden varsayar ne de buna izin verir.

Açıkça, “işsel”den ayrı olarak, böyle bir metafiziksel realizm olasılığı, bilim sosyolojisinden (veya tarihinden) ayrı olarak, bir *felsefe* olasılığının tesis edilmesine bağlı olacaktır. Ancak felsefe içinde bu aynı zamanda, epistemolojiden ayrı olarak, bir *ontoloji* olasılığına bağlı olacaktır. Çünkü realizm bir bilgi veya hakikat değil bir *varlık* teorisidir (gerçi bu sıfatla elbette epistemolojik sonuçları vardır). Dolayısıyla, bilim felsefesinde realist bir konum, bilim tarafından soruşturulan nesnelerin bilgisinin değil varlığının niteliği hakkında bir teori olacaktır -kabaca genel anlamıyla insan eyleminden ve dolayısıyla hem duyu-deneyim hem de düşünceden bağımsız olarak var olur ve

⁴ Karşılaştırmaz, H. Putnam, ‘Realism and Reason’, *Meaning and the Moral Sciences*, Londra 1978 içinde, s. 123-40. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

hareket ederler. Bu şekilde realizm, hem ampirizm hem de rasyonalizme doğrudan karşıdır; ve post-Humecü felsefenin -benim *epistemik hata* diyebileceğim- ontolojik soruların her zaman epistemolojik formda yeniden incelenebileceği fikrine (yani, varlık hakkındaki açıklamalar her zaman (varlığa dair) bilgimiz hakkındaki açıklamalar olarak analiz edilebilir, “ağın neyi betimlediğini değil sadece ağı ele almak” felsefe için yeterlidir, fikrine) karşıdır.⁵

Şimdi nesnelere dair herhangi bir bilgi teorisinin, bir miktar bilgi nesneleri teorisini zorunlu kıldığı; her bilimsel bilgi teorisinin mantıksal olarak, bilginin, teori tarafından ona atfedilen tanımlar uyarınca, mümkün olması için, dünyanın nasıl olduğuna dair bir teoriyi önceden varsaymak zorunda olduğu açıktır. Nitekim bir filozofun bilimsel yasaları, sabit olaylar bağlaşımı olarak veya bunlara bağlı olarak çözümlediğini düşünün, o halde bu tür bağlaşımlar olduğu görüşüne bağlıdır; yani Mill’in deyişiyle “doğada paralel vakalar diye birşey vardır; bir kez olan, yeterli derecede benzer koşullar altında, tekrar olur.”⁶ O zaman bu şekilde, Bachelard’ın farkına vardığı üzere, “felsefe bütünüyle, açıkça veya örtük bir şekilde, dürüstçe veya gizlice... bir gerçeklik ortaya koyar, tasavvur eder veya önceden varsayar.”⁷ Dolayısıyla Hegel’in meşhur bir görüşünü tersine çevirerek şunu söyleyebiliriz ki -her felsefe (en azından bir bilim felsefesi olduğu kadarıyla)⁸ esasen

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra 1961, 6.35.

⁶ J.S. Mill, *A System of Logic*, Londra 1961, BK III, Bölüm 3, Kısım 1.

⁷ G. Bachelard, *La Matérialisme Rationnel*, Paris 1953, s. 411.

⁸ Yani, söz konusu felsefe bilim pratiğiyle ilgili olduğu kadıyla. Hem Hume hem de Hegel’in farkına vardığı üzere, kuşkuculuk -bir tür bağımsız bir realizm fikrine bağlılığın askıya alınması anlamında- savunulabilir (veya “ciddi”) bir konum değildir. Bu nedenle: “Kuşkuculuğunuzun dediğiniz kadar mutlak ve içten olup olmadığını, daha sonra, toplantımız dağıldığı zaman öğreneceğiz: Bakalım, giderken kapıdan mı çıkacaksınız, pencereden mi? Yanıltıcı duyular ile daha da çok yanıltıcı olabilecek, deneyden çıkarıldığı ve yaygın olarak inanıldığı üzere, vücudunuzun yer çekimine uyacağı yahut düşmekle bir yerlerinizin incineceği konusunda kuşkunuz olacak mı, gerçekten?”, Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, New York 1948, s. 7 (*Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, çev. Örsan K. Öymen, Say Yayınları, İstanbul 2010). Ve: “[Kuşkuculuk] mutlak kayboluşu beyan eder ve bu beyanat vardır...; görmenin, duymanın vb. hükümsüzlüğünü beyan eder ve kendisi görür ve duyar vb.; etik gerçekliklerin ve onlara uygun eylemlerin hükümsüzlüğünü beyan eder”, Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Londra 1949, s. 250 (*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2010). Ayrıca bkz. Engels & Marx, *The German Ideology*, ed. C. Arthur,

bir realizmdir, ya da en azından prensip olarak realizme sahiptir, o halde yegâne sorular, nereye kadar ve *hangi formda*, bu prensibin gerçekten uygulandığıdır.⁹ Şimdi, bilim felsefesindeki ortodoks gelenek, hem Humecu hem de Kantçı kolları dahil, bilimsel soruşturmanın reel nesnelerinin somut veya olası bir deneyimin nesneleri olduğu, örtülü bir *ampirik realizm* ontolojisine dayanmaktadır. Daha yakın dönemde, süper-idealist eğilim, bilimsel soruşturmanın reel nesnelerinin bilimsel teorinin (yani zihnin, duyu-deneyimle dizginlenmemiş spontane faaliyetinin) ürünleri olduğu, örtük bir *özel kavramsal realizm* ontolojisi meydana getirmiştir. Ancak göstermek istediğim şu ki, yalnızca yukarıda sözü edilen realizm prensibiyle (veya tanımıyla) tam olarak tutarlı bir realizm, *transzendental realizm*, bilimin deneysel ve kuramsal çalışmasının anlaşılabilirliğini sürdürebilir.

Yöntem Üzerine

O halde bir bilim felsefesi nasıl mümkündür? Felsefeyi bilimden ayıran, özel bir alanla (örneğin dil, kültür veya insanla) meşguliyeti, ya da sorduğu soruların genelliği (bunun Quine'de olduğu gibi bir derece mi yoksa Lakatos'da olduğu gibi bir tür meselesi olarak mı algılandığı), veya özerk bir varlık düzenini (katılımı veya katkısını) araştırması değildir. Daha ziyade felsefe kendisini bilimden *yöntemiyle* ve daha genel olarak, konuşlandığı, Kant'a göre transzendental olan mülhaza ve argüman türleriyle ayırır.

Şimdi her ne kadar felsefenin mümkün olması için transzendental bir prosedür izlemesi gerekse de, Kant'ın kendi sorgulamalarını zorladığı idealist ve bireyci kalıbı reddetmelidir. Aslında, felsefi bir araştırmanın genel formu kavramsallaştırılmış faaliyetlerin zorunlu koşullarına dairse, o zaman hem toplumsal faaliyet hem de felsefi kavramsallaştırmanın tarihsel olarak geçici olabileceğinin; faaliyetin, sadece düşünen veya idrak edenler olarak değil, maddi nesneler veya nedensel aktörler olarak insanların güçlerine dayanabileceğinin

Londra 1970, s. 48 (*Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2013).

⁹ G.W.F.Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Londra 1949, s. 104-5.

ve bunun analizinin idealist değil transzendenal realist ve mutlakçı (veya irrasyonel) değil epistemik olarak görelî sonuçlara varabileceğinin farkına varılmalıdır. O halde bu kavrayışta, felsefî argümanların hem öncülleri hem de neticeleri olumsal olgular olmaya devam eder, ikincisi değil birincisi muhakkak toplumsal (ve dolayısıyla tarihseldir). Ancak bu görelî veya koşullu anlamda felsefe sentetik a priori hakikatler tesis edebilir. Çünkü felsefe her zaman (ve sadece) tarihsel pratiğin önceki kavramsallaştırmaları, yani belirli sosyal formlara dair belli fikirler temelinde ilerler.

O halde felsefe, muhtelif bilimlerininkinden ayrı bir dünya düşünmez. Daha ziyade tam da o dünyayı, ama deneyimde (veya kuramsal bir yeniden tanımlamasında) kavramsallaştırılmış olarak bilimsel faaliyetleri öncülleri kabul ettiği, *a priori* argümanla onun hakkında ne tesis edilebileceği perspektifinden düşünür. Bu sıfatla felsefe bilimsel pratiklerin formuna *bağımlıdır* ama bilimsel inançların içeriğine *indirgenemez*. Bu nedenle felsefe bize, deneysel faaliyetin anlaşılır olması için, dünyanın yapılaşmış ve farklılaşmış olması gerektiğini söyleyebilir. Ama dünyanın hangi yapıları içerdiğini veya ne şekilde farklı olduklarını söyleyemez ki bunlar tamamen tözel bilimsel soruşturmanın meseleleridir. Şayet felsefe transzendenal doğasına binaen bilimle rekabet etmiyorsa, birlikte anlamlı niteliğine binaen de bilimden ayrı olarak var olmaz. Çünkü bir felsefî söylemin terimleri sadece bilimde belli tanımlamalar uyarınca kullanılmaları şartıyla anlamlıdır. Bu nedenle felsefî olarak gösterilebilir olan aynı zamanda prensipte bilimsel olarak kavranabilir. Ve bundan dolayı uzun vadede görelî olarak özerk felsefe, bilimin bulgularıyla *tutarlı* olmalıdır.

Fakat hâlihazırda tanımlanan faaliyetlerin epistemik önemine onaylanmamış bir bağlılık ima etmeksizin transzendenal argümanlarımızın öncüllerini nasıl seçeceğiz? Keyfî ve haricî bir bilgi kriterine başvurmadan,¹⁰ realist olmayanların tarihsel olarak bilimde en önemli olarak seçtikleri faaliyetlere odaklanılarak kaçınılabilir. Bu nedenle ampiristler ve Kantçılar tarafından desteklenen deneyciliği ve süper-idealistler tarafından desteklenen kavramsal dönüşümleri göz önüne

¹⁰ Karşılaştırmamız, Hegel, 2013, s. 1140. Arsivi - <https://rantey.org>

arak, (i) destekleyici teorinin desteklenen faaliyetin anlaşılabilirliğini metafiziksel absürtlük olmadan nasıl sürdüremeyeceğini ve (ii) realist bir analizin desteklenen faaliyeti nasıl anlaşılabilir kılabileceğini göstereceğim. Çözümlemelerimin (bildiğim yegâne makul çözümlemeler olmalarına rağmen) kesin veya eşsiz olduğunu iddia etmiyorum. Ama çağdaş felsefede hâlihazırda egemen olan realist olmayan alternatiflerden açıkça üstünler. Dahası, sonuçta ortaya çıkan realist bilim açıklaması, hem bir monizmi yeniden canlandırmadan bilimin kümülatif niteliğini korumamıza hem de öznelciliğe dalmaksızın bilimsel teoride bir “artı” ögesini kurtarmamıza imkan veren, pozitivizme net ve tutarlı bir alternatif sağlamaktadır.

Deneyisel Faaliyet ve Ontolojinin Teyidi

Ampirist için deneyisel faaliyet, nedensel yasaların ve genel bilginin diğer öğelerinin tesisi için zorunludur ve belki de yeterlidir; ve bu nedensel yasalar ve öğeler, algılanan sabit olaylar (veya vaziyetler) bağlaşımları veya algılar olarak ya da bunlara bağımlı olarak analiz edilir. Bu analizin kusurlu olduğunu görmek zor değildir.

Bir deneyde bilim insanları bir olaylar örüntüsünü birlikte belirler ya da nedensel olarak bundan birlikte sorumludur. Bu konuda özel olan hiçbir şey yoktur. Çünkü nedensel aktörler olarak, mütemadiyen olaylardan birlikte sorumluyuz. Bilim insanlarının titizlikle kontrol ettiği koşullar altında yönelimsel olarak ürettikleri örüntüler konusunda önemli olan, bunun üretmedikleri yapıların, mekanizmaların veya süreçlerin çalışma şeklini tespit etmelerini sağlamasıdır. Bilim insanlarının *filen* ürettikleri fenomeni *üretebildikleri* fenomenin bütününden ayıran şudur ki, deneyleri başarılı olduğunda bunun *üretmediklerinin* bir göstergesi olmasıdır. Nedensel yasalar gibi deneyisel araştırma nesneleri ile olay örüntüleri arasındaki *reel* fark bu nedenle deneyisel faaliyetin anlaşılabilirliğinin bir koşuludur. Şimdi sabit bağlaşımlar genellikle yapay olarak üretilmek zorunda olduğundan, şayet nedensel yasaları onlarla özdeşleştirirsek, mantıksal olarak, bilim insanlarının deneyisel faaliyetlerinde doğa yasalarına neden olduğu ve hatta bunları değiştirdiği absürtlüklere bağlı kalmış oluruz! Bu nedenle bir

deneydeki bilimsel araştırma nesneleri olaylar ve onların bağlaşımları olamaz, ama (öne sürdüğüm üzere) normalde onlarla eşevreli olmayan yapılar, doğurgan mekanizmalar ve (nedensel yasaların gerçek temelini oluşturan) benzerleridir. Ve artık Humecu değerlendirmenin, nedensel yasaların ampirik temelleriyle yanlış bir şekilde özdeşleştirilmesine dayandığı görülebilir.¹¹

Ama elbette, bilgimizi sadece deneysel olarak tesis etmekle kalmıyor, pratik olarak -sabit bağlaşımların elde etmediği açık olarak nitelenebilecek sistemlere- *uyguluyoruz*. Şayet bu faaliyet anlaşılabilir kılınacaksa, nedensel yasalar, kullanılmadan sahip olunabilecek ve fark edilmeden kullanılacak, öte yandan hiç kimse tarafından algılanmadan (veya saptanmadan) gerçekleştirilebilecek, eğilimler olarak analiz edilmelidir. Bu nedenle bir yasadan bahsederken, mekanizmaların olgular üstü faaliyetine, yani haddi zatında onların faaliyetine, (genel olarak diğer mekanizmaların etkileriyle de birlikte belirlenecek) somut sonuç hakkında bir iddiada bulunmadan atıfta bulunuruz. Ve sabit bir bağlaşım, veya ampirik bir değişmezlik, nedensel bir yasanın işleyişi için yeterli bir koşul olmasından daha fazla bir zorunluluk değildir. Yine burada, nedensel yasalarla olay örüntüleri arasındaki ontolojik farkı gösterememek absürtlükle sonuçlanır. Çünkü eğer nedensel yasalar sabit bağlaşımlar ise veya bunlara bağımlı ise o halde şunu sormalıyız: fenomenleri, açık sistemlerde, yani vakaların büyük çoğunluğunda, ne yönetir? Ampiristler bu durumda akut bir ikileme takılır -çünkü ya hiçbir şeyin yönetmediğini ileri sürmek zorundadırlar, böylece doğa radikal olarak belirlenmemiş bir hal alır; ya da bilimin henüz hiçbir yasa keşfetmediğini varsaymak zorundadır!¹²

Ancak bir kez yapıldığında, nedensel yasalarla olay örüntüleri arasındaki ontolojik ayırım, birincinin evrenselliğini, ikincinin değişmez olmaması karşısında sürdürmemize imkân verir. Dahası yasaların Humecu analizi artık tüm akla yatkınlığını kaybetmektedir. Çünkü bağlaşımların değişmez olmaması ampirik bir bilim için ve yasaların ampirik olmayan doğası uygulamalı (veya pragmatik) bir bilim için bir koşuldur.

¹¹ Bkz. R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, 2. Basım, Hemel Hempstead 1978.

¹² A.g.e., bölüm 2. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Şimdiye kadar bunu bilmiyor muyduk? Elbette, sezgilerimizle bağdaşmaktadır. Bu nedenle örneğin, Ohm'un Yasasının veya Prout'un Hipotezinin sadece -yalnız test edilebilecekleri- laboratuvarla sınırlı olduğunu varsaymayız. Ve her araştırmacının bildiği üzere: hiçbir deney ilk seferinde düzgün gitmez. Tümdengelimli olarak doğrulanan tahminlerin ve kesin test durumlarının imkânsız olduğu açık sistemlerde, olayların açıklaması ve şeylerin üretimi için bilgimizi *kullana-biliriz*. Hal böyleyken, felsefenin yansıtmalı bilincinde, bilimin spontane pratiğinden ayrı olarak, Humecu analizin, yasaların yüklenmesi için en azından gerekli koşulları belirlediğinden nadiren kuşku duyulmuştur.

Elbette, transzendenal idealistler ve başkaları uzun süre, sabit bir olaylar bağlaşımının nedensel bir yasa için yeterli bir koşul olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hiçbir bilim insanının bir an olsun gerekli bir dizi-yi tesadüfi bir diziden ayırt etmemezlik etmediğini (her zaman verili bir dizinin hangi sınıfa girdiğinden emin olmasalar dahi) görmüşlerdir. Ancak sorun her zaman bu sezgiyi *doğal* bir zorunluluk, yani doğada insanlardan ve faaliyetlerinden oldukça bağımsız bir zorunluluk, kavramını sürdürecektir şekilde temellendirmek olmuştur. Yakın dönemde Anscombe, von Wright ve diğer bazıları, doğaya aktif *müdahalemizin* normal olarak ampirik düzenliliklerin bir koşulu olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bundan hareketle, bu düzenliliklerle temellendirdikleri yasalar arasında *ontolojik* bir fark olması gerektiğini görmemişlerdir. (Doğa kanunlarını değil ampirik temellerini üretiyoruz.) Transzendenal realist sistemde, A bir dizi olsun. B, ancak ve ancak doğal bir M mekanizması varsa gereklidir, öyle ki A tarafından uyarıldığında B üretilme eğilimindedir. Bu mekanizmaların, bilimsel araştırmanın *geçişsiz* nesneleri olarak adlandırılacak şeyler biçiminde, insanlar tarafından belirlenmelerinden bağımsız olarak var olması ve hareket etmesi, bilginin deneysel tesisinin ve pratik uygulamasının bir koşuludur. Ve yasaların analizindeki “artı-unsur” için gerçek temel, -“normsal” açıklamalarda betimlenen- olgular üstü faaliyetlerinde yatmaktadır.

Deneysel faaliyetin analizi nedensel yasaların olay örüntülerinden ontolojik olarak farklı olduğunu göstermektedir. Ancak deneysel fa-

aliyet (nedensel eylemliliğin yanı sıra) duyu-algısı içerir; ve bilimsel bir eğitimin gerekliliğine (veya bilimsel değişim ihtimaline) dair düşünmek olayların ontolojik olarak deneyimlerden farklı olması gerektiğini gösterir. Ampirik düzenlilikler veya bunlara bağımlı olarak nedensel yasalar kavramı bu nedenle çifte bir indirgeme içerir: nedensel yasaların sabit olay bağlaşımlarına ve bu olayların deneyimlere indirgenmesi. Bu çifte indirgeme, en çarpıcı şekilde ampirik dünya ve nedensel yasaların aktüelliği kavramlarında ifade edilen (kapalı sistemlerin aynı anda her yerde bulunmasını ve kendiliğindenliğini önceden varsayan) iki kategori hatası içerir.

Şimdi insanların olmadığı bir dünyada hiçbir deneyim olmayacak ve varsa da çok az sabit olay bağlaşımları olacaktır. Çünkü hem deneyimler hem de değişmezlikler genel olarak insan eylemine dayanır. Ama nedensel yasalar dayanmaz. Bu nedenle insanların olmadığı bir dünyada, bilimin artık sahiden keşfettiği nedensel yasalar yürürlükte olmaya devam edecek ama birkaç olay dizisi olacak ve bunların uyduğu hiçbir deneyim olmayacaktır. Deneysel faaliyetin analizi o halde göstermektedir ki, nedensel bir yasanın öne sürülmesi *insanların olmadığı bir dünya* olasılığını gerektirir, bilinmez olsa da faaliyet gösterecektir, tıpkı sonucu gerçekleşmemiş olduğunda (veya insanlar tarafından algılanmamış veya tespit edilmemişse), yani ampirik olarak saptanmasına izin veren koşullar dışında, faaliyet göstermeye devam ettiği gibi. Buradan hareketle, varlık hakkındaki açıklamalar, bilgi hakkındaki açıklamalara indirgenemez veya bu bağlamda analiz edilemez, ontolojik sorular her zaman epistemolojik ifadelere aktarılamaz. Bu nedenle deneyimin transzendenal analizi, ampiristin bilgi kriteri, hem felsefi bir ontolojinin mümkün olduğunu hem de içindeki bazı önermeleri tesis eder (örneğin nedensel yasaların olay örüntülerinden ve olayların deneyimlerden farklı olduğunu). Ancak felsefedeki epistemik hata, deneyim kategorisine dayanan *örtük bir ontolojiyi* ve deneyim nesnelerinin farz edilen niteliklerine dayanan *örtük bir realizmi*, yani atomistik olayları ve ilişkilerini, sabit bağlaşımları örter veya gizler. Hume'dan bu yana filozoflar bu nedenle, ontolojiden kaçınmak uğruna, gerçekliğe dair bilginizin açıkça reddetmek isteyebilecekleri *tüccar bir kavramın* bilimsel tarafından bilinen gerçeklik

kavramlarını bilgilendirmesine ve örtük olarak tanımlamasına izin vermişlerdir. Sonuç, filozofların bilim hakkındaki rasyonel sezgileri ile miras kalan ontolojilerinin bunların telaffuzuna getirdiği kısıtlamalar arasındaki ihtilafın yol açtığı sürekli bir “*ontolojik gerilim*” olmuştur. Bu bitmek bilmez çözümsüz sorunlar bağına (tümevarım sorunu gibi), bu sezgilerin insan merkezli yer değiştirmesine ve epistemolojinin metodolojik etkileriyle bilimin realist pratiği arasında bir yarık açılmasına yol açmıştır.

Şimdi eğer bilgimizin nesneleri varsa ve nesneleri olduğu bilgiden bağımsız hareket ediyorsa, fiilen sahip olduğumuz bilginin her zaman tarihsel olarak özgün sosyal formlara bağlı olduğu da eşit derecede doğrudur. Bu nedenle bilim felsefesinde yolumuzu açıkça belirlemek için, hâlihazırda tesis edilmiş geçişsiz boyutu veya ontolojiyi tamamlamak için *geçişli* bir boyut veya epistemoloji oluşturmamız. Böyle yapmazsak, bilinebilir varlığın -ki bilimin ilgilendiği tek varlık türüdür- düşünceye indirgenemezliğini tesis etmek için her girişimin başarısızlıkla sonuçlanmak zorunda kalacağı açıktır.

Bilimsel Değişimin Epistemolojisi Üzerine

Geçişsiz bir boyut tesis edilir edilmez, bağımsız olarak var olan ve hareket eden nesnelerin hem yeni hem de değişen bilgisi mümkün hale gelir. Şimdi eğer bu bilginin *ex nihilo* [durduk yerde-ç.n.] üretimi varsayımının absürtlüğünden kaçınacaksa (aşağıda bundan daha fazla bahsedilmektedir), benim *geçişli* nesneler olarak adlandırdığım ve bilginin maddi nedenleri işlevi gören, önceden var olan bilişsel materyallerin kullanılmasına bağlı olmalıdır. Dolayısıyla bilim, amacı doğadaki fenomenlerin üretiminin mekanizmalarının bilgisinin üretimi, geçişsiz araştırma nesneleri olan, bireysel bir edinime indirgenemez, sosyal bir süreç olarak görülmelidir.

Şimdi, kuram inşası amacıyla tahayyül edilen farazi teşekküller ve mekanizmaların başlangıçta en azından anlamlarının bir kısmını (eğer bir nebze olsun olası açıklamalar olarak işlev görmeye muktedir olacaklarsa) başka bir kaynaktan alması gerektiği açıkken, teoriler onlar için uygunluk kuralları koyulmadan hâlihazırda anlaşılmış olmalıdır.

Aynı şekilde bu, tanımlayıcı ifadelerin başlangıçta kendilerinden bağımsız bir anlama sahip olmaları gerektiği manasına gelir; bu şekilde anlam değişimi sadece mümkün olmakla kalmaz, bilim sürecinde kaçınılmaz olur. Şimdi açıkça, Feyerabend ve Kuhn'un ileri sürdüğü gibi, iki çelişen bilimsel teori arasında ortak olarak hiçbir anlamın paylaşılmadığı bir tür bilimsel dönüşümden geçebilirdi. O zaman yine de bu kadar kıyaslanamaz teoriler arasında rasyonel bir seçim nosyonunu sürdürebilir miyiz? Evet. Çünkü oldukça kolay bir şekilde, kıyaslanamaz olsalar dahi bir T_A teorisinin bir T_B teorisine tercih edilebilir olmasına, T_A 'nın *tanımları uyarınca* T_B 'nin tanımları uyarınca açıklayabileceği neredeyse tüm fenomenleri *artı* T_B 'nin açıklayamayacağı bazı önemli fenomenleri açıklayabilmesi koşuluyla izin verebiliriz. Şimdi açıkça bunu söyleme olasılığı felsefi bir ontolojinin veya geçişsiz boyutun aleni olarak kabul edilmesine bağlıdır ve bu elbette tam da süper-idealistlerin inkâr ettikleri şeydir. Ancak böyle bir ontoloji hâlihazırda tam da kıyaslanamazlık sorununun formülasyonunda ya da fenomeninin tanımında saklıdır. Çünkü iki teorisinin çatıştığını, çeliştğini veya rekabet halinde olduğunu söylemek *üzerinde* çatıştıkları birşey -(çelişen) tanımlamalarından bağımsız olarak var olan ve hareket eden gerçek nesneler veya ilişkiler alanı- olduğunu önceden varsayar. Bu nedenle kıyaslanamaz teoriler dünyanın bir bölümünü birlikte paylaşmak zorundadır. Eğer paylaşmazlarsa o zaman bilimsel değişim kavramına ve *a fortiori* [daha güçlü bir nedenle-ç.n.] teoriler arasında bir çatışma olduğu nosyonuna hiçbir anlam verilemez (çünkü artık alternatif değillerdir). Böyle bir toptan yer değiştirme ne dönüşüm ne de söylemsel zeka içerir ama dünyasını tek bir sentetik eylemle inşa eden arketip bir sezgisel anlayış içerir;¹³ ve gerektirdiği açıklanamaz tekbencilik bizim için manadan yoksundur.

Yapılara ve farklılıklara dair transzendenal realist ontolojinin tesisini hızla rasyonel bir bilimsel gelişim değerlendirmesi izler. Genellikle tespit edilmiş fenomenler için bir açıklama tesis etmek, yani bunların üretim mekanizmalarının bilgisinin üretimi, önceden var olan (söz konusu alanın tanımlanmasında hâlihazırda kullanılmayan) biliş-

¹³ I. Kant, *Critique of Judgement*, New York 1972, s.249-58 (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2019).
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantev.org>

sel kaynaklardan yararlanan ve bir analogi mantığı ve metafor gibi bir şeyin kontrolü altında işleyen,¹⁴ koyutlandığı şekilde var olsaydı ve hareket etseydi, söz konusu fenomene açıklama getirecek olan (Hanson'u takiben "geri dönüş"¹⁵ olarak adlandırılabilir bir düşünce hareketi) bir mekanizma modeli inşa edilmesini içerecektir. Koyutlanmış mekanizmanın gerçekliği o halde, elbette, ampirik incelemeye tabi olmalıdır.¹⁶ (Çünkü genellikle birden fazla açıklama ilgili fenomene uygun olacaktır.) Bu yapıldıktan sonra, o zaman prensip olarak açıklamanın kendisi açıklanmalıdır. Ve dolayısıyla, devam eden bir diyalektik içinde, bilimin bir fenomeni (veya bir dizi fenomeni) tespit ettiği, onun için açıklamalar tesis ettiği ve ampirik olarak açıklamalarını test ettiği, daha sonra açıklanacak fenomen haline gelecek iş başındaki doğurgan mekanizmanın tespit edilmesine vb. yol açan, üç aşamalı bir gelişim şemamız bulunuyor. Şayet klasik ampirik gelenek kendisini birinci aşamayla sınırlıyorsa, neo-Kantçı gelenek ikinciye olan ihtiyacı görmekte ama üçüncü aşamaya olan ihtiyacı ya inkar etmekte ya da yansımalarını tam olarak dikkate almamaktadır. Transzendenal realizm diyalektiğin ilk aşamasını bir *düzenlilik*ten ziyade bir *sonucun* değişmezliği olarak yorumlayarak ampirik realizmden ve ikincide *hayal edilenin hayali* olmak zorunda olmadığı ama *gerçek* olabileceğine (ve gerçek olarak bilinegeliğine) imkan vererek transzendenal idealizmden ayrılır. Şimdi bu devam eden süreçte, gerçekliğin daha derin düzeyleri veya katmanları artarda ortaya çıkarken, bilim insanları açıklamalarını, bu süreçte kendileri de sürekli olarak dönüşen, değişen ve rafine olan, emirlerindeki bilişsel kaynaklarla ve fiziksel araçlarla inşa ve test etmelidir.

O halde, transzendenal realist bakış açısına göre bilimin esası, apaçık fenomenlerin bilgisinden, önceki bilgi araçlarıyla oluşturulan, on-

¹⁴ Bkz. Örneğin: R. Harré, *The Principles of Scientific Thinking*, Londra 1970, bölüm 2; ve M. B. Hesse, *The Structure of Scientific Inferences*, Londra 1974, bölüm 4 ve 11.

¹⁵ Bkz. N.R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1965, s. 85ff.

¹⁶ Bilimin varsayılan bir nesneye gerçeklik yüklemek için iki kriteri başvurduğunu belirtmekte fayda var: idrak kriteri ve nedensel kriter. Nedensel olan, varlığın maddi şeylerde değişiklik yaratma kapasitesine bağlıdır. Manyetik veya yerçekimsel alan bu kriteri uyar ama algılanabilirlik kriterini karşılamaz. Bu kriterle göre, olmak demek algılanmak demek değildir, daha ziyade (sonunda) sadece bir yapıdır. <https://rantey.org>

ları oluşturan yapıların bilgisine herhangi bir düzeyde *harekette* yatar. Şimdi daha derin düzeylerin bilgisi, daha yüzeysel olanların bilgisini açıklamanın yanı sıra düzeltebilir. Aslında gerçekliğin herhangi bir düzeyinde tespit edilmiş fenomenleri tanımlama, açıklama ve yeniden tanımlama şeklinde karakteristik bir örüntü bulunur. Ancak sadece bir ontolojik derinlik kavramı (katman bilgimizden ayrı gerçek katman kavramına dayanan) bilimsel gelişimin çifte yönünü bağdaştırmamızı sağlar: büyüme ve değişme. Ve bundan dolayı hem Nagel gibi süreklilikçilerin hem de Popper gibi süreksizlikçilerin değerlendirmelerinin tek taraflılığından eşit derecede kaçınmak için; ve (örneğin Feyerebend ve Kuhn'a karşı) bilimsel dönüşümlerin rasyonelliğini sürdürmek için. Dahası, sadece ontolojik derinlik kavramı, bilimlerin somut tarihsel katmanlaşmasını bir kazadan farklı bir şey olarak ortaya çıkarabilir. Çünkü bu artık gerçekliğin çok katmanlı tabakalaşmasına ve tabakalaşmanın bilime dayattığı sonuç -keşif- mantığına dayalı olarak görülebilir.

Bu mantık, değişmezliklerin saptanmasından bunları açıklayan yapıların ya da mekanizmaların sınıflandırılmasına doğru harekete veya geçişe yerleştirilmelidir. Bu geçişte, Humecu, Lockeçu ve Leibnizci nesnel dünya düzeni bilgisi derece derece edinilir. İlk (Humecu) düzeyde, elimizde sadece deneysel olarak üretilmiş bir sonucun değişmezliği vardır. Böyle bir değişmezlik göz önüne alındığında, bilim derhal onun için olası açıklamaları tesis ve test etmeye geçer. Eğer şeyin doğasına veya sisteminin yapısına yerleşmiş, doğru bir açıklama varsa, o zaman o davranış için, somut davranışından bağımsız bir sebep vardır. Böyle bir sebep ampirik olarak keşfedilebilir. Ve, eğer şeyin normsal davranışını bundan çıkarabilirsek, o zaman doğal zorunluluk bilimiz için mümkün olan en zorlayıcı (veya Lockeçu) kriter karşılanır. Örneğin, bakırın belli bir atomik veya elektronik yapısı olduğunu keşfedebilir ve ardından mizacının özelliklerini bu yapının bir açıklamasından çıkarabiliriz. Eğer bunu yapabilirsek, o zaman doğal zorunluluk bilgisine *a posteriori* [hadiseden/[deneyimden] sonra-ç.n.] sahip olduğumuz söylenebilir. Son olarak üçüncü (ya da Leibnizci) düzeyde, yapısına dair keşfimizi töz, süreç veya şeyin reel tanımı girişiminde ifade ederiz. Örneğin, bakırın belli bir atomik veya elektronik yapısı olduğunu keşfedebiliriz. (Neden/seye göre o zaman doğal

türlerin, kapalı koşullarda fark edilen eğilimleri olarak görünür.) Bu, incelemeye bir son vermek değil, bilimin o gerçeklik düzeyinden sorumlu olan mekanizmaları ortaya çıkarmaya çalıştığı yeni bir keşif sürecine bir atlama tahtasıdır.

Açıktır ki, yeterli bir bilimsel gelişim açıklaması için hem tabakalaşmış ve farklılaşmış gerçeklik hem de üretilmiş bir üretim aracı olarak bilgi kavramları sürdürülmelidir. Bir ampirizm eleştirisine, Lockeçu düzeyde bilginin, yani reel esasların bilgisinin nasıl mümkün olduğunu belirterek, böylece ampirik realizmin dogmatik koyutlamasından veya düşüncesiz varsayımından kaynaklanan paradoksları ve sorunları (en başta tümevarım olmak üzere) çözerek ulaşılabilir. Ama tamamlayıcı bir rasyonalizm eleştirisine, bu bilginin, açıklayıcı ve tasnif edilmiş bilginin diyalektiği bağlamında, *a posteriori* [hadiseden sonra-ç.n.] -geçişli, indirgenemez şekilde ampirik bilim sürecinde üretildiğini belirterek ulaşılabilir.

Bilim İdeolojileri Olarak Felsefeler

Şimdi, bilim felsefesindeki ortodoks gelenek, hem ampirist hem de neo-Kantçı kolları dahil olmak üzere, ontolojinin ampirik realist ayrışmasında saklı, nedensel yasaların edimselliği doktrinini, eleştirmeksizin kabul etmiştir ve bunları Hume’u takiben, ampirik düzenlilikler olarak yorumlamıştır. Bu şekilde, deneyim kategorisine dayanan bir ontoloji yürütülerek, üç gerçeklik alanı (reel, aktüel ve ampirik alanları) tek bir alana indirgenmiş olur. Bu çifte indirgeme ampirik realisti, deneyimin *aslında* bilimde önemli olduğu koşullar kritik sorusunu irdelemekten alıkoyar. Genel olarak bu hem insanların hem de doğanın dönüşümüne dayanır, böylece algılayan insan vasıflı ve fenomenin vuku bulduğu sistem kapalıdır. Ancak alanların farklılığı dikkate alındığında ve dolayısıyla kopma olasılıkları ortaya koyulduğunda, insan deneyimini bilimde epistemik olarak önemli kılmak için gerekli olan -deneysel tasarım ve bilimsel eğitimdeki- büyük çabayı takdir edebiliriz. (Araştırma ve öğretme, bilim insanların iki en aşikâr ama felsefi olarak en az analiz edilmiş *görevidir*, tıpkı laboratuvar ve sınıfın bilimin en aşikâr iki mekânı olduğu gibi.)

Bilimin ortodoks açıklamalarındaki kritik noksanın, *iş* olarak bilimsel faaliyet nosyonu olduğu açıktır. Dahası transzendenal idealizmde olduğu gibi, işin farkına varıldığında dahi, doğayla nedensel bir alış-veriş halinde, aynı zamanda pratik bir çalışma değil sadece zihinsel bir çalışma muamelesi görür. Bundan dolayı, bu açıklamalar bilgiyi, ya da en azından bir kapamanın başarılmasını, geçici bir sosyal ürün olarak göremez. Dolayısıyla ampirik realizmin farklılaşmamış ontolojisinin altında yatan, insanların pasif olarak verili olguları algılayan (yoksa, geleneksel olarak bunlar hakkında karar veren) ve bunların sabit bağlaşımlarını kaydeden, yani kompleks bir dünyada aktif aktörlerden ziyade verili bir dünyanın pasif izleyicileri olarak görüldüğü bireyci bir sosyolojidir. Ampirik realizmi oluşturan koşullar ve meşguliyetler toplandığında, egemen rolü oynayan bu üstü örtülü şekilde cinsiyetçi adam modelidir. Çünkü deneyimlerin ve dolayısıyla onların ontolojik muadillerinin atomluluğunu belirleyen, buna karşılık bağlaşımlarının sabit olmasını ve olayların içinde vuku bulduğu sistemlerin kapanmasını gerektiren, (anlaşılabilir faaliyetlerin analisti değil) gerekçelendirilmiş inancın garantörü rolü oynadığını düşünen bilim felsefesinin, bilimsel bilgi için belli temellere duyduğu ihtiyaçtır.

Yasaların ampirist analizinin içinde ve bunun için gerekli olan insan merkezliliğin tamamlayıcısının, onlara dair bilğimiz için gerekli olan bilinçli insan eyleminin ihmalı olduğu böylelikle görülebilir. Çünkü hem deneyimler, temellendirdikleri olgularla beraber hem de duyu-deneyimle kavrandığında yasalar için ampirik temelleri sağlayan bağlaşımlar, sosyal ürünlerdir. Ancak Humecu teori, bağlaşımların, onlar için gerekli olan insan eyleminden oldukça bağımsız bir şekilde var olduğu görüşüne ve dolayısıyla içinde bağlantılı olayların vuku bulduğu sistemlerin *fetişizmine* dayanır. Ve ivedi duyu-deneyimle kavrananın atomistik bir olay veya durum oluşturan bir olgu olduğu ve onun için gerekli olan insan eyleminden bağımsız var olduğu görüşüne ve dolayısıyla özerkleştirilmiş zihinler tarafından kavranan atomize olguların *şeyleştirilmesine* dayanır. Bu olguların bağlaşımları şeyleştirilip nedensel yasalarla özdeşleştirildiğinde, bilim doğanın bir gölge olayı haline gelir. Bu nedenle felsefi fikirlerin üretildiği entelektüel ağ içinde bilginin insanı bağımsız olmaya (sosyal doğası) ve

dünyanın insandan bağımsız olması (transzendental olarak gerçek karakteri), ampirik realizmde dünyanın insana bağımlı olması (ampirik doğası) ve bilginin eylemden bağımsız olması (asosyal karakteri) olarak görünür. Bu şekilde, doğallaştırılmış bir bilim insanlaştırılmış bir doğa pahasına elde edilir ve ampirik dünya kavramı muadilini ve koşulunu bilimin şeyleştirilmiş bir açıklamasında bulur.

Bu dönüşümlerin etkileri çarpıcıdır. Duyu algısında az çok ivedi olarak kavranan olarak pozitivist bir olgu kavramı, bilim için ve bilimin tipik ideolojilerini oluşturur. Birincisi Kuhn'un "normal bilim" olarak adlandırdığı şeyin uygulamasını rasyonelleştirirken; ikincisi ise ortak akıl ve/veya uzmanlığın hünerlerini ifraz eder. Benzer şekilde, teorinin betimleyici, araçsal ve kurgusal yorumları, teorilerin ontolojik manasını verili bir kendi kendini doğrulayan deneyime indirgeyerek, mevcut teorik bilgi iddialarımızı eleştiriden muaf tutmaya yarar. Ya da yine, daha genel bir etki düşünmek açısından, Humecu nedensellik teorisi, dünyaya dair kapalı ve tamamen tanımlanmış bir bakışı önceden varsayarak, yapılaşmamış (dolayısıyla "aşikâr"), farklılaşmamış ve değişmeyen bir sosyal dünya anlayışını teşvik eder ve böylece sosyal yaşamın bazı tözel teorilerine dayanak oluşturur.

Şayet ampirik realizm şeyleştirme içeriyor ve normal bilimi rasyonelleştiriyorsa, öznel kavramsal realizmin süper-idealist ontolojisi, teorinin ne doğa ne de tarih tarafından sınırlandığı, kendini seve seve "devrimci bilim" olarak adlandırılan şeyin rasyonelleştirilmesine veren, bir *iradecilik* içerir. Elbette her iki ideoloji de -bilimde *spontane* bilincimizin yönleriyle bağdaştıklarından- kısmi bir yeterlilik ölçüsüne sahiptir. Bu nedenle "epistemik algıda" dünyayı ayrıntılardan ziyade olgulardan oluşmuş *gibi* okuma eğilimi taşırız;¹⁷ ve yaratıcılık anlarında, fikirleri "bir anda ortaya çıkmış" gibi ya da, dediğimiz gibi (Kant'ın Birinci Analojisine aykırı olarak), hiç yoktan ortaya çıkmış gibi deneyimleriz.

Realizmin Bazı Yansımaları

Sonuç olarak, yeni transzendental realist ontoloji ve bilim açıklamasının kısaca bazı yansımalarına değinmek istiyorum.

¹⁷ Bkz. F. Dretske, *Seeing and Knowing*, Londra 1969, bölüm 1.

Transzendental realizm açıkça, düşünce ve varlığın geçişli ve geçişsiz boyutlardaki nesnelerinin benzer olmadığını iddia eder. Ve aralarında benzerlik olduğu nosyonunu (bilişsel bir konunun bilişsel olmayan bir nesnenin eş bir temsiline katıldığı) *denkleştirici bir pratik* amacıyla bir metafor statüsüne indirir. Bu, (i) tüm inançların toplumsal olarak üretildiğini, dolayısıyla tüm bilginin geçici olduğunu ve tarihsel zaman dışında ne hakikat değerlerinin ne de rasyonellik kriterlerinin var olduğunu belirten *epistemik görecilik* ilkesinin kabulünü gerektirir. Ama (ii) tüm inançların, birini diğerine tercih etmek için rasyonel temeller olamayacağı anlamında eşit derecede geçerli olduğunu iddia eden *yargısal görecilik* doktrininin reddini gerektirir. Bu nedenle epistemik mutlakçılığa ve epistemik irrasyonalizme aynı şekilde karşıttır. Göreciler yanlış bir şekilde (i)'den (ii) sonucunu çıkarırken¹⁸ anti-göreciler yanlış bir şekilde (ii)'nin kabul edilemezliği-ni (i)'nin bir *indirgemesi* olarak almıştır.¹⁹

Felsefi söylemin olanaklılığını sosyal pratiklerin edimselliğine bağlı kılarak transzendental realizm, bilim gibi pratiklerin felsefi ve sosyolojik (veya tarihsel) çalışmalarını bütünleştirmek için bir yol sağlamaktadır. Üstelik, nedensel bağlantının olumsuzluğu nosyonunun yarattığı sorunları çözerek ve edimsel olduğu nosyonunun yarattığı tümdenge-limci (ve belirlenimci) kuramların eleştirisi ile, bir kez daha bilimler için “yardımcı”²⁰ ve ara sıra ebe olarak hareket edecek bir felsefe için sahne hazırdır. Ortaya çıkan yeni dünya görüşünde, hem doğa hem de bilimler tabakalaşmış ve farklılaşmıştır; ve insanlar gibi daha üst düzey (biyolojik) varlıkların davranışının, alt düzey (fiziksel) yasalara hem açıklayıcı bir şekilde indirgenebilir (veya onlardan ortaya çıkıyor) olması hem de yine de tamamen uygun olması olasılığı ortaya çıkar.

Açıkça felsefenin hazırlık çalışması -eğer doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin koşulları ve olanaklılıkları arasında daha iyi bir zıtlık çizil-

¹⁸ Bkz. Örneğin T. Kuhn, ‘Reflections on My Critics’, *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos & A. Musgrave, Cambridge 1970 içinde, s. 264-5.

¹⁹ Bkz. Örneğin, K. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford 1972, s. 308.

²⁰ Karşılaştırınız, J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, New York 1959, s. 14 (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteli Yayınları, Ankara 2007).

mesine izin verilirse- muhtemelen en çok insan bilimlerinde faydalı olacaktır. Bu nedenle kendiliğinden vuku bulan kapalı sistemlerin mevcut olmaması ve deneysel olarak tesis etmenin imkânsızlığı, insan bilimlerinde teorileri rasyonel değerlendirme ve geliştirme kriterlerinin kestirimci olamayacağı ve bu nedenle münhasıran açıklayıcı olmak zorunda olduğu anlamına gelir. Yine, sosyal yapıların kavrama, faaliyete ve zaman-mekâna bağımlı olması, herhangi bir sosyal bilimin tarihsel olarak konumlandırılmış bir yorumbilgisi içermesi gerektiği anlamına gelir; öte yandan sosyal bilimin kendi araştırma alanının bir parçası olması durumu, özdüşünümsel, eleştirel ve doğa biliminin olmadığı bir şekilde toplayıcı olması gerektiği anlamına gelir.²¹

Ancak transzendenal realizmin doğa biliminin pratiği açısından da yansımaları vardır. Çünkü, benim savımdan hareketle, bilim insanları deneysel veya kuramsal bir çalışmaya giriştiklerinde örtülü olarak transzendenal realizme göre hareket etmektedir. Ama bu, bunu yaptıklarının *farkında oldukları* anlamına gelmez. Transzendenal realizmin hareket ettikleri yegâne veya hatta (her zaman) baskın felsefe olduğu anlamına da gelmez. Bu nedenle herhangi biri, bilim felsefecisi olarak, herhangi bir bilimi bilimsel olmamakla eleştirme yetkisine tamamen sahiptir. Bunun önemi açık olmalıdır. Örneğin, araçsalcılık realist bilimsel teoriler kurma çabalarını engellemek için kullanılabilir, tıpkı ampirik realizmin daha genel olarak alternatifleri bastırmak için kullanılabilmesi gibi. Elbette, her bir gerçeklik düzeyinin realist tanımlamasının veya açıklamasının olanaklılığı, pratikte yarı-daimi kavramsal veya teknik (veya hatta ekonomik) sorunlarla, ya da o bilimin alana dair varsayımlarıyla ya da gerçekliğin kendisinin orada bizim için sınırlı olduğu olgusuyla sınırlı olabilir. Bu olasılıklar dâhilîyi kısıtlar ama metafiziksel realizmi çürütmez. Çünkü metafiziksel realizm bilinecek ne kadar şey olduğu veya bilinecek olanın sahiden ne kadarının bizim tarafımızdan bilinebilir olduğu konusunda hiçbir şey söylemez.

Doğa bilimleri üzerine felsefî düşünme tarihini üç ana tutum nitelendirmektedir. Ampirizm için, doğal düzen deneyimle verilen şeydir;

²¹ Bkz. R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, Hemel Hempstead 1979 (*Natüralizmin Olanaklılığı: Çağdaş İnsan Bilimlerinin Felsefî Bir Eleştirisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Pratik, İstanbul 2013).

idealizm için yaptığımız veya inşa ettiğimiz şeydir; realizm için, doğaya dair nedensel araştırmalarımızın önvarsayımı olarak verilir ama ona dair bilğimiz -söz konusu araştırmaların etkileri temelinde, emrimizdeki bilişsel kaynaklarla- toplumsal olarak ve çalışarak inşa edilir. Realizm için, nesnelerin doğası bizim için bilişsel olanaklılıklarını belirler; doğada olumsal olan fenomen insanlık ve tabiri caizse kozmik boyutta kazara olan bilgidir.

Bilimde insanlar insandan bağımsız doğayı, yanılabilir bir şekilde ve farklı olarak öğrenir. Bu bilgi ilişkisi hem felsefi tefekkürün teması hem de bilimsel araştırmanın konusudur. Ancak sadece transzendenal realizm, insanlığı doğaya oturarak, bilimin (veya felsefenin) kendisinin tarihsel olarak ortaya çıkışına ve nedensel araştırmasına uygundur. Şimdi böyle bir araştırmanın kendisi hâlihazırda, olgular üstü olarak aktif ve güçlü yapıların geçişsiz (ve dolayısıyla insani olmayan) bir ontolojisini önceden varsayacaktır. Bu ontoloji realizmdir. Ve doğa biliminin zorunlu önvarsayımdır. Ancak bu prensibin nereye kadar ve hangi sonuçlarla, somut tarihsel bilimlerimizin laboratuvarlarında ve sınıflarında, dergilerinde ve monografilerinde, toplantı ve konferans salonlarında fiilen sürdürüleceği sonuca bağlanmamış bir soru olmaya devam etmektedir.

Feyerabend ile Bachelard: İki Bilim Felsefesi

1934'te Gaston Bachelard *Nouvel Esprit Scientifique*¹ adlı eserini yayımladığında ve Karl Popper'ın *Logik der Forschung*'u² ortaya çıktığında, çok az filozof, bilimin anlam ve hakikat değerini ortak deneyimin sağladığı temelde değişmez kılacak şekilde doğrusal veya monistik bir biçimde geliştiği görüşüne katılmıyordu. Hatta Meyerson görelilik kuramının Newtoncu ilkelerden *çıkarılabileceğini* göstermeye girişmişti³ ve onlara kalırsa klasik fizik kavramlarının sadece günlük yaşam kavramlarının geliştirilmiş hali olduğu yaygın şekilde kabul görüyordu.⁴ O zamandan beri Fransa'da Bachelard ve İngiltere'de Popper, (çalışmalarına dair düşüncelerinde bilim insanların bilinçlerini kapsayan) genel felsefi bilincin içine, felsefe için

¹ G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris 1934, *The Philosophy of the New Scientific Mind* olarak çevrilmiştir, New York 1968 .

² K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Viyana 1934, *The Logic of Scientific Discovery* olarak çevrilmiştir, Londra 1959 (*Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003).

³ E. Meyerson, *La déduction relativiste*, Paris 1925.

⁴ Bkz. örneğin W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Londra 1959 (*Fizik ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul 2000).

son derece devrimci bir olguyu, bilimsel süreksizlik (ortak akıl veya deneyim konusunda) ve değişim fenomenini sokmakta diğerlerinden çok daha fazla sorumluluk sahibidir. Çarpıcı şekilde benzer ifadelerle Bachelard ile Popper bu fenomeni ifade etmeye çalıştılar. Ancak ne onlar ne de başlattıkları kuramsal gelenekler, bunun felsefe açısından tam olarak önemini kavramakta başarılı oldu. Dominique Lecourt'un *Marxism and Epistemology* [Marksizm ve Epistemoloji-ç.n.]⁵ ve Paul Feyerabend'in *Against Method* [Yönteme Karşı-ç.n.]⁶ adlı eserleri bir anlamda, bu gelenekler ve bilimsel süreksizlik ve değişimi kuramsallaştırma çabaları üzerine genişletilmiş yorumlardır -biri "dışarıdan" hürmetkâr bir sitayiş, diğeri içeriden "günahkâr" bir polemiktir.

Neden bilimsel süreksizlik ve değişimin felsefe açısından bu kadar rahatsız edici sonuçları vardır? Kabul edilmeleri, klasik felsefede benzersiz bir şekilde düşünceyi şeylere bağlayan özne ile nesne arasındaki imtiyazlı ilişkiyi çatırdatır. Düşünce artık verili nesnelerin mekanik bir fonksiyonu olarak görülemez (ampirizmde olduğu gibi); yaratıcı öznelerin faaliyetleri de dünyaya şeyleri sağlıyor olarak görülemez (idealizmde olduğu gibi); ikisinin herhangi bir kombinasyonu da mümkün değildir. Kısacası, bilimsel sürecin dışında var olan değişmeyen reel nesnelerle bilimsel pratiğin bir fonksiyonu olarak bilim içinde üretilen değişen bilişsel nesneler arasında açıkça bir ayırım yapılması zorunlu hale gelir. Birincisine *geçişsiz*, ikincisine *geçişli* nesneler diyelim; onlardan bahsedilecek kuramsal alan da bu nedenle bilim felsefesinin sırasıyla geçişsiz ve geçişli boyutları haline gelecektir.

Şimdi aşağıdaki tezleri ileri sürmek isterim: Bilimin yeterli bir açıklaması, geçişsiz ile geçişli boyutların her ikisinin gerekliliğinin ve nesnelerinin aynı olmadığının açıkça kabul edilmesine dayanır. Buna karşılık felsefe tarihini, ısrarlı bir şekilde birini diğerine indirgeme girişimleri nitelemektedir. Bu girişimler mecburen başarısızdır, bu nedenle yalnızca örtük veya gizli bir ontolojinin (geçişsiz boyutta) ya da sosyolojinin (geçişli boyutta) oluşmasıyla sonuçlanır. Ancak bu

⁵ D. Lecourt, *Marxism and Epistemology*, Verso 1975.

⁶ P. Feyerabend, *Against Method*, Verso 1975 (Yönteme Karşı, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010).

girişim, felsefede ampirist bir ontolojinin ve bireyci bir sosyolojinin egemenliğini temin eder; ve klasik felsefenin ideolojik değeri bu girişimde ve sonuçlarında yatar. Buna karşın yeterli bir bilim açıklaması, açık, ampirist olmayan bir ontoloji ve bireyci olmayan bir bilimsel faaliyet kavramının (veya kelimenin burada kullandığım özel anlamıyla sosyolojinin) geliştirilmesine dayanır.⁷

Şimdi, klasik felsefeyi yapılandıran işlemde, ampirist ontoloji/bireyci sosyoloji ikilisinde, en azından genellikle, başrolü oynayan bilgi ve onun öznesi insandır. Bu nedenle örtük ampirist ontolojinin kurulmasıyla sonuçlanan, bilgi için belli temellere dair ifade edilen ihtiyaç olabilir -bilim felsefesinde geçişsiz bir boyut kavramının çöküşüyle örtülen bir süreç (yani, bir ontoloji ihtiyacının inkarıyla). Örneğin, Bachelard'ın *The New Scientific Mind* ve Popper'in *The Logic of Scientific Discovery*'yi yazdığı dönemde hakim olan ampirist varyantı düşünün. Kuşkuculuğun ortaya attığı soruya cevaben, bilgi kesin olarak bilinenle sınırlıdır; ardından fenomenci bir algı analizinde, algıda bilinenin kesin olduğu gösterilir; sadece algı şeylerin bilgisini verir (bu ampirizmin temel bir ilkesidir); bundan dolayı bilgi algıda verilene dair olmalıdır. Dolayısıyla bir yandan sadece duyu-deneyimde doğrudan verilen öğelerin var olduğunun bilindiği söylenebilirken diğer yandan epistemolojinin bakış açısından dünya artık algının reel nesneleri kadar verili ve onları ikinciyle özdeşleştiren analizin sonucunda kesin olan olgulardan oluşmuş olarak görülebilir. Bu şekilde toplumsal ürünler olan olgular, felsefede dünyanın ayrıntılarının yerini alır ve şeylerin onlardan bağımsız olarak var olup olmadıkları sorusuyla rahatsız etmeye gerek yoktur. Ontolojinin önceden varsayılırken inkar edildiği dikkate alınmalıdır. Zira, elbette, dünyanın insanın böyle bir bilişsel işleminin nesnesi olabilecek olması varsayılmalıdır. Ve özellikle, uzayda birlikte varoluş ve zaman içerisinde birbirini izleme şeklindeki değişmez düzeni ortaya çıkararak, ayrı atomistik olaylardan veya durumlardan, bilgi oluşturan deneyimlerin ontolojik vekillerinden oluştuğu önceden varsayılmaktadır. Bu işlem sonucunda, bilimsel bilgi var olan kadar kesin ve onu oluşturan faaliyet (algı) kadar olağan

⁷ Burada önceden varsayılan görüşün tam gelişimi için bkz. bana ait *Realist Theory of Science*, 1. Basım, Leeds 1975, 2. Basım, Hassocks ve New Jersey 1978.

hale gelmektedir. Felsefi oyunu başlatan -kuşkuculuk- sorusu sorulmalı ki felsefe işlevinin talep ettiği cevabı verebilsin.

Bu işlemin geçişli boyuttaki ivedi ideolojik etkileri açıktır. Bilimsel bilgi *kesindir*, gelişimi monistiktir. Aynı zamanda *güvenlidir*, sıradan yaşamın spontane bilincini tehdit etmez (zira elindeki birimlerden kurur). Dolayısıyla hem bilim *için* bir ideolojimiz hem de bir bilim ideolojimiz vardır: birincisi bilimsel statükoyu rasyonelleştiren inançları oluşturmaktadır, Kuhn'un terminolojisiyle, "normal bilim" pratiğini;⁸ ikincisi bilim *hakkındaki* inançları oluşturmakta, daha geniş toplumsal statüyü, bu sıfatla burjuva toplumunu rasyonelleştirmektedir. Ancak bu işlemin, daha az aşıkarsa da, *geçişsiz* boyutta da ideolojik etkileri vardır.

Bilimsel bilginin hem zaman içinde hem de ortak deneyim alanında süreksizliklerini ifade ettiğimizde yapmamız gerektiği gibi, özne ile nesne arasındaki imtiyazlı ilişkiyi kopardığımızda ve bilim felsefesinin geçişli ve geçişsiz boyutlarını açıkça ayırt ettiğimizde, "bilimsel bilginin" kişilerin veya şeylerin temel bir mülkü olması son bulur: olumsal ve her ikisi için de sorunlu olan ilişkiler taşıyan, kendine ait (ve çalışılmaya değer) bir konumla farklı birşey haline gelir. Şimdi ne Bachelard ne de Feyerabend bilim felsefesinin geçişsiz boyutu kavramına sahiptir ve her ikisi de halen esasen ampirist bir ontolojiye bağlıdır. Dahası, her iki vakada da geçişli boyut açıklamaları bireyci deformasyonlarla (Bachelard'ın durumunda psikolojizm, Feyerabend'in durumunda iradecilikle) sakatlanmıştır. Bunların felsefi konumlarının temel zayıflıkları olduğunu göstermek niyetindeyim. Ampirist bir ontolojiye ve (en azından tortu mahiyetinde) bireyci bir sosyolojiye devam eden bu bağlılık nedeniyle, çalışmaları farklı açılardan geçmişe dair büyük bir ilerlemeye delalet etse de, ikisi de bize bilimin hak ettiği ve sosyal bilimin -kaçınılmaz olarak- ihtiyaç duyduğu felsefeyi sağlayamamıştır.

Feyerabend üzerindeki en önemli etkiyi Karl Popper bırakmıştır ve Popper'ın felsefesini anlamak için, öğrenci olduğu 1920'lerin Vi-

⁸ T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Basım, Chicago 1970, bölüm II (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyas, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2010).

yana'sına geri dönmelidir. Popper'ın deyişiyile, "Avusturya'da bir devrim olmuştu: hava devrimci sloganlarla ve fikirlerle ve yeni ve genellikle vahşi teorilerle doluydu" -Einstein'ın izafiyet teorisi, Marx'ın tarih kuramı, Freud'un psikanalizi ve Adler'in "biyopsikolojisi".⁹ Bu ortamda, önde gelen üyeleri Carnap, Neurath ve Schlick olan bir grup filozof, hakikaten bilimsel olan önermeleri bilimsel olmayanlardan (veya "metafiziksel" olandan) ayırt etmek için bir kriter belirlemeye çalıştılar. Wittgenstein'dan çok etkilenerek, dünyaya dair bilginin duyu-deneyimde ifade edilen temel önermelerden yeniden inşa edilebileceğini öngören bir sistem, -esasen Machvari ampirizmin Russellci mantığın gelişmesinin mümkün kıldığı bir formda yeniden ifadesi olan- mantıksal pozitivizmi inşa ettiler. Bilimsel önermeler dünya hakkındaydı, duyu-deneyimde bilinirdi; eğer bir cümle duyu-deneyime doğrudan veya dolaylı olarak atıfta bulunmuyorsa, yani hiçbir olası gözlem hakikat değerinin belirlenmesiyle ilgili değilse, o zaman bilimsel değildi ve mantıksal pozitivistlere göre, anlamsızdı. Bilimde fiilen kabul edilen önermelerin gerekçeli olduğunu gösterecek bir kriter oluşturmaya çalışarak ve mantıksız bir şekilde bilimin en azından bazı önermelerin doğru olduğunu bilebileceğini (veya bir miktar pozitif bilgiye sahip olduğunu) varsaymayarak, bilimsel önermelerin bilimsel olmayanlardan, birincinin *doğrulanabilirliği* (yani pozitif teste duyarlılık) açısından ayırt edilmesi için kriterlerini oluşturdular.

Bu çözüm, Bachelard'ın Fransa'dayken olduğu gibi, fiziğin bütününün hemen hemen hızlı yeniden düzenlenmesine delalet eden, Einstein'ın (o zamana kadar icat edilmiş en başarılı bilimsel kuram olan ve uzun süredir filozofun bilgi paradigması olan) Newtoncu mekaniği *çürütmesinden* çok etkilenen Popper'ı tatmin etmedi. Bu, *ampirik olarak*, hiçbir bilimsel önermenin kesin olmadığını gösterdi. Ayrıca pozitivistlerin kriterini reddetmek için mecburi *mantıksal* sebepler de vardı. Zira kabul edilmesi tesir itibarıyla tam da bilimin en kendine özgü önermelerini hükümsüz kılacaktı, çünkü sınırlı sayıdaki hiçbir gözlemin, "tüm metaller elektriği iletir" gibi tümel bir önermeyi hiçbir zaman doğrulayamayacağı açıktır. Ancak üçüncü bir düşünce Popper için belirleyiciydi: çürütmeye karşı fiziğin aşikâr zafiyeti ve

⁹ K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Londra 1963, s. 34.

Marksizm, psikanaliz vb.nin (veya kuramcılarının) aşikâr sağlamlığı arasındaki zıtlık. Doğrulamalar bulmak kolaydı: eleştirel bir bilimsel *tutumun* ayırıcı özelliği çürütmeler aramaktı. Bu Popper'ı, bilimsel *ahlâkla* ilgili denebilecek bir soruya yöneltti. Bilim insanı olanla olmayanı ayıran, birincisinin kuramından vazgeçmeye hazır olacağı koşulları önceden belirlemeye hazır olmasıydı. Ve tam da bu, Popper'a göre, Marksistlerin ve psikanalistlerin, fizikçilerin aksine yapmayı reddettiği şeydi. Bu nedenle tarih, mantık ve ahlâk hepsi de bir bilimin ayırt edici kriteri olarak *yanlışlanabilirliğine* işaret etti.

Popper kısa süre içinde sınırları belirleme sorunuyla ilgili çalışmasının, geleneksel tümevarım sorununun yeniden düşünülmesini sağladığını gördü. “Tüm kuğular beyazdır” veya “tüm metaller elektriği iletir” gibi tümel bir genellemeyi hiçbir sayıda pozitif olay asla doğrulayamaz; ama hepsi, ya da pratik olarak hepsi, veya bilimsel bilgimizin en önemli kısmı bu formda önermelerden oluşur (veya bunlara dayanır). Broad bunu 1926'da bir sorun, bir skandal; hatta “felsefenin skandalı” olarak niteledi.¹⁰ Carnap ve diğerlerinin bu tür önermelere olasılıksal bir temel kazandırma çabalarını reddeden Popper, (olasılık hesabı açısından) doğrulanamaz veya olası hale getirilemez olsalar da, -tek bir aykırı olayın bulunmasıyla- yanlışlanabildiklerine işaret etti. O halde bilimsel önermeler ve kuramlar, doğrulanamaz olsa da çürütülebilirdir.

Bu, karşılığında Popper'ı bilime dair yeni bir genel görüş önermeye sevk etti. Tümevarımın gerekçelendirilemeyeceği konusunda Hume ile hemfikirdi. Ama bu bilimin irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Zira tümevarım bilimde hiçbir rol oynamaz. Bilim tümevarımsal olarak, genellemeler mümkün olana veya, modern neo-Humecü Godman'ın terminolojisiyle köklü hale gelene kadar yavaş yavaş pozitif olaylar biriktirerek ilerlemez; bilim bu tip süreçlerin hiçbirine de dayanmaz. Daha ziyade genellemeler önce tahmin olarak önerilir ve sonra sonuçları çıkarılarak titiz bir şekilde teste tabi tutulur; bir kuram çürütüldüğünde, daha cesur bir başka tahmin onun yerini alır ve bu böyle devam eder. Bilim hipoteze dayalı tündengelimcidir, tümevarımcı değil. Ve kesinlikle hatalarıyla ilerler.¹¹

¹⁰ C. D. Broad, *The Philosophy of Francis Bacon*, Cambridge 1926.

¹¹ Karşılaştınız, K.R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford 1972, s. 81.

Popper'ın sistemi klasik ampirizmden bir açıdan daha farklılık gösterir: gözlem ifadelerini çürütmek, verili bir dünyanın teoriden bağımsız yansımaları olarak görülüyordu. Tüm önermeler daha çok veya daha az ölçüde teoriye gebe (veya teoriktir): önermeler gözlemsel, temel veya potansiyel olarak çürütücü, anlaşmayla (konvansiyonell) belirlenmiş metodolojik kararın bir sonucu olarak kabul edilir. (Konvansiyonalizm, insanlarla dünya arasında bir bağlantı temin etmenin fenomenciliğine alternatif bir yol olarak görülebilir -şu bakımdan ki, dünyanın natüralist bir şekilde ona dair bilgimizi belirlemesi yerine, insanlar, konvansiyonel olarak, ne düzeyde bilgilerinin ampirik dünyanın bilgisi olarak sayılacağına karar verir.) Böylece Popper, klasik ampirizm problematiğinin dikkate değer bir şekilde tersine çevrilmesini ve yer değiştirmesini tamamlamış oldu. Yanılabilirlikçiliği, bilgimizi hata ve bilimsel yanlışlar bilgisiyle kısıtlama pahasına da olsa, tamamen Humecu kuşkuculuktan kaçınmasını sağlarken, konvansiyonalizmi, bilimi tamamen insan yapımı ampirik bir temelle bırakma pahasına da olsa, Kant ve Whewell'den beri en rasyonel bilim açıklamasını sürdürmesine imkân verdi. Ve bu süreçte, tam da fizikte vuku bulmakta olan türden devrim niteliğinde değişikliği özü haline getiren bir bilim görüşü oluşturdu.

İki filozof daha, Feyerabend'in çalışmasının son dönemdeki gelişimini anlamak açısından önemlidir - *Against Method*'un ithaf edildiği, Popper'ın Londra Ekonomi Okulu'ndaki (LSE) halefi Imre Lakatos; ve *Structure of Scientific Revolutions* [Bilimsel Devrimlerin Yapısı-ç.n.] adlı eseri, hem Lakatos hem de başlangıçta Feyerabend dahil,¹² bilimin rasyonelliği fikrine zarar verdiğini (Lakatos) ve/veya bilimsel muhafazakârlığa gerekçe sağladığını (Feyerabend) düşünen Poppercıların ateşli saldırılarının hedefi olan Thomas Kuhn.¹³ Popper'ın bilim felsefesini zekice geliştiren Lakatos'un temel kaygısı, Kuhn ve diğerleri tarafından sağlanan tarihyazımsal malzemeden, bilimin, ilerleme kaydedilen (veya kaydedilebilen) rasyonel bir girişim olduğu fikrini -iyi bir sosyolog olarak Kuhn'un katılmayı inatla reddettiği bir önerme- kurtarmaya çalışmak ve kurtarmaktı.¹⁴

¹² Özellikle bkz. *Criticism and The Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos & A. Musgrave, Cambridge 1970.

¹³ P.K. Feyerabend, "Consolations for the Specialist", Lakatos ve Musgrave, *a.g.e.* içinde.

¹⁴ T.S. Kuhn, "Reflections on my Critics", Lakatos ve Musgrave, *a.g.e.* içinde.

Ancak hem Lakatos hem de Kuhn, Popperci sistemin, en azından orijinal formunda, tarih tarafından sağlanan malzemeye karşı koya-mayacağı konusunda hemfikirlerdi: yani, kısacası, yanlışlamacılığın kendisi tarih tarafından çürütülmüştü.¹⁵ (Lakatos Popper'ın, "bırakın cevaplamayı 'hangi koşullar altında sınırlama kriterinden vazgeçersin?' sorusunu sormadığından" yakındı.¹⁶) Her teori her zaman "bir anormallikler okyanusuna" dalmış durumdaydı; bu nedenle, açık konuşmak gerekirse, her teori her zaman yanlışlanmıştı. Bu bağlamda gerçek bilim insanları, Popper modelinin izin verdiği kadar çok daha dogmatik veya inatçı olmak zorundaydı. Ayrıca, Duhem'in işaret etmiş olduğu üzere,¹⁷ her teori örtük bir *ceteris paribus* [diğer tüm durumlar sabitken -ç.n.] koşuluna tabi olarak formüle ediliyordu, böylece müdahaleci veya rahatsız edici bir etki hipotezinden her zaman aşikâr karşıt olayları mazur göstermesi istenebilirdi.¹⁸ Bu nedenle koşullar, sırf örtük *ceteris paribus* koşulunun bozulması ihtimali yüzünden, bir teoriden ne zaman vazgeçilmesi gerektiği konusunda, önceden belirlenemez; bundan dolayı, Lakatos'un dediği gibi, "tam da en çok hayranlık duyulan bilimsel teoriler herhangi bir gözlemlenebilir durumu engellemek konusunda açıkça başarısızdır".¹⁹ O halde yine reel tarihte yanlışlamalar asla *tek bir* teori ile bir dizi olgu arasındaki basit bir ikili yüzleşmeden çıkmaz; ama *iki* (veya daha fazla) teoriyle olguları arasındakinden çıkar; yani reel tarihte yanlışlamalar *ikame-lerdi*.²⁰ Ve ikame, geldiğinde, normalde, tamamen reddedilmesinden ziyade mevcut teorinin geliştirilmesine ve değiştirilmesine dayanır. Orijinal Popperci model bir gizem bırakmıştı: çürütmeden sonra -ne olacaktı? Veya diğer bir deyişle, herhangi bir yeni tahmin veya araştırma hattının oluşturulmasını açıklayamazdı.²¹ Reel tarihte bilimsel

¹⁵ I. Lakatos, "History of Science and its Rational Reconstructions", *Boston Studies in the Philosophy of Science* Cilt VIII, s. 109-16.

¹⁶ A.g.e., s. 110.

¹⁷ P. Duhem, *La Theorie Physique, Son Objet et Sa Structure*, Paris 1905 *The Aim and Structure of Physical Theory* olarak çevrilmiştir, Princeton 1954, kısım II, bölüm IV.

¹⁸ I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", Lakatos ve Musgrave, *The Growth of Knowledge* içinde, s. 100-2.

¹⁹ A.g.e., s. 100.

²⁰ A.g.e., s. 115.

²¹ M. Masterman, "The Nature of a Paradigm", Lakatos ve Musgrave, *The Growth of Know-*

teoriler boşluktan çıkmaz -ama onlardan önce var olan bilişsel malzemelerin geliştirilmesinden ve yeniden işlenmesinden çıkar ve bu da komşu alanlardan fikirlerin yaratıcı bir şekilde kullanılmasını,²² Bachelard'ın deyişiyle “bilimsel krediler”²³ gerektirir.

Lakatos'un “bilimsel araştırma programlarının metodolojisinde”, şayet bazıları “teyit edilmiş” fazla ampirik içeriği varsa (yani yeni olgular tahmin ediyorsa) T teorisi T ϕ teorisine tercih edildir. (Popperci terminolojide, ampirik teste tabi tutulduğunda bundan sağ salim kurtulursa bir teorinin “teyit edilmiş” olduğu söylenir.) Bu nedenle karşıt bir durum artık bir yanlışlama için gerekli bile değildir. Normatif değerlendirmenin öznesinin teoriler olması son bulur ve sağlam bir öz etrafında inşa edilmiş, metodolojik bir hükümle yanlışlanamaz olan, teori dizileri veya *araştırma programları* haline gelir.²⁴ Bir araştırma programı, teyit edilmiş fazla ampirik içerikle sonuçlanırsa, *ilerleyicidir*, yani, teorik büyümesi ampirik büyümesini öngördüğü sürece, başka bir deyişle, yeni olguları başarılı bir şekilde tahmin etmeye devam ettiği sürece; bunu yapmadığıdaysa *dejenere*dir.²⁵ Bu şekilde Lakatos, Popperci bilimsel değişimin rasyonallitesi temel fikrini feda etmeksizin, Popper'in keşfe çıktığı ve Kuhn'un vurguladığı, bilimsel gelişmenin sürekliliğinin hakkını verebildiğini iddia etti.²⁶ Feyerabend'in *Against Method*'da tartıştığı da bu iddiadır. Zira “teorileri gelişebilecekleri ve iyileşebilecekleri için doğdukları anda reddetmek akıllıca değilse, o zaman araştırma programlarını kötüye giden (dejenere) bir eğilimdeyken reddetmek de akıllıca değildir çünkü düzelebilirler ve beklenmedik bir ihtişam kazanabilirler (kelebek, tırtıl dejenereasyonunun en alt safhasına eriştiğinde ortaya çıkar).”²⁷ Kopernik, Ptolemaios [Batlamyus] ve Aristoteles'i değil, çılgın Pisagor, Philolas'ı izledi.²⁸ Ta₁....Ta_n dizisi t₁t_j'de hiç gelişmeyebilir ama t_j'den

ledge içinde, s. 71.

²² Bkz. M.B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Londra 1962.

²³ G. Bachelard, *Le Rationalisme Appliqué*, Paris 1949.

²⁴ “Falsification”, Lakatos ve Musgrave, *The Growth of Knowledge* içinde, s. 133.

²⁵ A.g.e., s. 118 ve “History” *Boston Studies*, s. 100.

²⁶ “Falsification”, Lakatos ve Musgrave, *The Growth of Knowledge* içinde, s. 177-8.

²⁷ *Against Method*, s. 185.

²⁸ P.K. Feyerabend, “Against Science”, *Radical Philosophy*, 11, s. 8.

sonra ilerleyebilir. Dolayısıyla bilimsel araştırma programlarının metodolojisi, bir bilimin gelecekteki gelişimini tahmin edemeyeceğinden, ona ne yapacağını söylemekte yetersizdir.²⁹

Felsefenin bu geleneksel gerekliliğini karşılamayan rasyonellik kriterini kavrayamayan Feyerabend, bundan bilimsel değişimin irrasyonel olması gerektiği sonucuna varır. Ancak bilimin rasyonelliği fikrine halihazırda bir başka düşünce dizisinden, sadece felsefe tarafından rasyonel bir yeniden inşa olasılığının değil, *bilim içinde* çatışan teoriler arasında rasyonel bir seçim için objektif dayanak olasılığını da sorgulayan bir saldırı başlatmıştı. Hem Feyerabend hem de Kuhn, bilim tarihini tutarsızlığın (veya “yanlışlaşmanın”) yanı sıra anlam değişiminin nitelediğine işaret etmiş;³⁰ ve rekabet halindeki iki teorisinin kavramsal yapılarının, ortak hiçbir önerme paylaşmayacak kadar kökten farklı olabileceği, böylece kelimenin tam anlamıyla “kıyaslanamaz” olmaları olasılığını ortaya atmıştır.³¹ Bundan, Feyerabend ile Kuhn’un ileri sürdükleri gibi, o zaman aralarında seçim yapmak için rasyonel bir dayanak olamayacağı sonucu mu çıkar? Hayır. Zira, T_a ’nın tanımları uyarınca, T_b ’nin tanımları uyarınca açıklayabileceği neredeyse tüm $P_1...P_n$ fenomenlerini, artı T_b ’nin açıklayamayacağı bazı önemli fenomenleri açıklayabilmesi koşuluyla, kıyaslanamaz olsalar dahi, bir T_a teorisinin bir T_b teorisine tercih edilir olmasına izin verebiliriz. Bu elbette felsefi bir ontoloji veya bilim felsefesinde geçişsiz bir boyut ihtiyacının açıkça kabul edilmesine dayanır. Ancak böyle bir ontoloji tam da sorunun formülasyonunda saklıdır. Çünkü iki teorisinin

²⁹ Karşılaştırınız “History” *Boston Studies*, s. 92 ve 104.

³⁰ P.K. Feyerabend, “Problems of Empiricism”, *Beyond the Edge of Certainty*, ed. R.G. Colodny, New Jersey 1965, özellikle s. 168-72 ve 179-81; ve T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, özellikle bölüm IX ve X.

³¹ Kıyaslanamazlık fikri psikolojide Gestalt fenomenleriyle, doğal dillerde eşanlamlı sözcüklerin yokluğuyla ve kilit kavramların dahil olduğu bilimsel devrimlerin paradigma vakalarıyla açıklanabilir. Bu nedenle yere düşen bir taş düşünün. Dünyayı Aristoteles ve Tycho Brahe gibi sabit mi yoksa Kopernik ve Galileo gibi hareket ediyor olarak mı düşünüyorsunuz? Ne kadar denerseniz deneyin ikisini aynı anda yapamazsınız: alternatifler münhasırdır. Veya ücretler fenomenini düşünün. Ücretleri emek için ödeme olarak mı yoksa emtia işgücünün yeniden üretiminin aracı olarak mı düşünüyorsunuz? *Against Method* bilim, şiir ve sanatta tecelli ettiği üzere, yaşamın arkaik ile arkaik olmayan formlarının “kıyaslanamazlığının” etkileyici bir tartışmasını içermektedir.

çatıştığını, çarpıştığını veya rekabet halinde olduğunu söylemek, *üzerinde* çarpıştıkları birşey -bir reel nesneler veya tanımlarından bağımsız olarak var olan ve hareket eden ilişkiler alanı- olduğunu önceden varsayar. (Hiç kimse kriket ile futbolun kurallarının kıyaslanamaz olduğunu söyleme zahmetine girmez.) Elbette, iki teori sadece çok küçük bir alan konusunda rekabet halinde olabilir³² (örneğin Marksizm ile psikanaliz için durum böyle olabilir), bu nedenle Lakatoscu-türden karar verme kuralları, aralarında seçim yapmak için çok az yardımcı olur,³³ ama bu o zaman kıyaslanamazlık sorunu olmaz.³⁴

Bilim açısından ne kadar “temel” veya “gerekli” olursa olsun her tür kural göz önüne alındığında, sadece kuralı gözardı etmenin değil ama aynı zamanda tam tersini benimsemenin akla yatkın olduğu koşullar her zaman vardır.³⁵

Feyerabend’in son dönemdeki entelektüel gelişimi, bazı açılardan, aşırı Popperci bir Popper’dan aşırı Kuhn’cu bir Kuhn’a bir yolculuk olarak tanımlanabilir.³⁶ “Problems of Empiricism”de [Ampirizmin Sorunları-ç.n.], Lakatos tarafından geliştirilecek olan, *kuramsal çoğulculuk* savlarını her sahici test prosedürünün temeli olarak ilerletmiştir.³⁷ Ve, Popper ile Lakatos gibi hâlâ, teoriler arasında seçim yapmak için (“kıyaslanamaz” olduklarında dahi) objektif dayanaklar sunmanın mümkün olduğuna inanıyordu.³⁸ *Against Method*’da, *ku-*

³² Bu Feyerabend’in *Against Method* s. 178’deki diyagramının en makul yorumudur.

³³ Böyle bir durumda bilimsel ilerlemenin uygun istikameti, teorilerin üzerine çarpışmadığı alanlardaki olguların önemiyle belirlenecektir.

³⁴ Tamamlanmamış örtüşmenin bir yönü “Kuhn-kayıbı”dır: yeni teoriler bazı bilinen fenomenler hakkında genellikle hiçbir şey söylemez, yani unuttur (bastırır), çoğunlukla belirsiz olarak, sadece çelişmez veya yeniden tanımlamaz.

³⁵ *Against Method*, s. 23.

³⁶ Başlıca dönüm noktaları: “Problems of Empiricism” (1965); “Problems of Empiricism II”, *The Nature and Function of Scientific Theory*, ed. R.G. Colodny, Pittsburgh 1970; “Against Method” *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Cilt IV, Minneapolis 1970; ve *Against Method*.

³⁷ Buradaki asıl nokta şuydu ki, verili bir teori için ampirik olarak ilgili olgular genellikle sadece bir alternatifin yardımıyla ortaya çıkarılabilir. Bkz. “Problems”, özellikle s. 174-9. Karşılaştırınız *Against Method*, s. 38-46.

³⁸ “Pragmatik gözlem teorisi” adlı bir teoriyi ilerleterek, bilim insanlarının yorumlanmamış cümlelerin sonucunda gözlemsel bağlamlarda üretmeye motive olmayı tercih edebileceklerini ileri sürdü (“Problems”, s. 214-5). Ancak işaret edilmiş olduğu üzere bu yorumlanmamış

ramsal bir anarşizmi (veya felsefesini isimlendirmeyi tercih ettiği üzere “dadaizmi”) savunur³⁹ ve bu konumları terk eder: ne bilim içinde teoriler arasında seçim yapmak için ne de bilimle yaşamın diğer formları arasında seçim yapmak için kriterler vardır.⁴⁰

Feyerabend, bilimin “metodolojik imajından çok daha özensiz ve irrasyonel” olduğunu ileri sürer.⁴¹ Aslında, “ne kadar makul ve epistemolojiye ne kadar sağlam oturmuş olursa olsun, şu veya bu zamanda ihlal edilmeyen, tek bir kural bile yoktur.”⁴² “İlerleme”, hangi seçilmiş kriter veya standarda göre olursa olsun,⁴³ “sadece bazı düşünürler ya belli ‘aşikâr’ metodolojik kurallara bağlı kalmamaya karar verdiği veya *farkında olmadan* bunları ihlal ettiği için vuku buldu.”⁴⁴ Bu sadece bilim tarihi hakkında bir olgu değildir, kesinlikle bunun için gerekliydi de. Sebep: “genel olarak tarih ve özel olarak devrimler tarihi her zaman” en iyi metodolojilerin bile hayal edebileceğinden “içerik açısından daha zengin, daha çeşitli, daha çok taraflı, daha canlı ve inceliklidir” (Lenin).⁴⁵ Bilimler, milletler ve yönetimler gibi (Hegel), tarihten öğrenemez, onun içinde ve dışında hareket etmek zorundadır.⁴⁶ Bilim *içinde*, (tarihten çıkarılamayacak veya) felsefe tarafından öngörülemeyecek *kararlar* alınmalıdır.

Üstelik rasyonel bilim filozofları Robespierre’in “terör olmadan erdem güçsüzdür” görüşünü; gerçek bilimde filozofların ona dair fantezilerinden farklı olarak savların mantıksal güçlerinin yanı sıra nedensel tesirleri olması gerektiğini unuturlar.⁴⁷ Rasyonelliğin başa-

cümleler bir seçim için zar zor *zemin* sağlayabilir. Bkz. D. Shapere, “Meaning and Scientific Change”, *Mind and Cosmos*, ed. R.G. Colodny, Pittsburgh 1966, s. 61.

³⁹ *Against Method*, s. 21. Karşılaştırınız M. Bunge, *The Myth of Simplicity*, New Jersey 1963.

⁴⁰ İronik bir şekilde bu onu nefret etmeye bayıldığı dilbilimci felsefecilerin bazılarının görüşlerine yaklaştırır, örneğin P. Winch, “Understanding a Primitive Society”, *American Philosophical Quarterly*, 1964.

⁴¹ *Against Method*, s. 179.

⁴² A.g.e., s. 23.

⁴³ A.g.e., s. 27.

⁴⁴ A.g.e., s. 23.

⁴⁵ A.g.e., s. 17. (Alıntı “Left-wing communism, an infantile disorder”, V.I. Lenin, *Selected Works*, Londra 1969, s. 574’tendir.)

⁴⁶ A.g.e., s. 18.

⁴⁷ A.g.e., s. 25.

ramadığı, toplumsal veya psikolojik baskılarla temin edilmelidir.⁴⁸ Yaratıcı bilim insanları amansız fırsatçılardır, ne kadar saçma veya ahlâksız olursa olsun hiçbir görüşü reddetmezler; “hakikat delisi” değillerdir. Galileo “tarzı ve akıllıca ikna teknikleri sayesinde, Latince yerine İtalyanca yazdığından ve öfkeli bir şekilde eski fikirlere ve onlarla bağlantılı öğrenme standartlarına karşı çıkanlara hitap ettiğinden” rakiplerini bertaraf etti.⁴⁹ “İç” ile “dış” tarih arasındaki hiçbir ayırım bilimin rasyonelliğini kurtaramaz. Zira “rasyonel” görünen bilimsel bir gelişme sadece dış tarihindeki telafi edici faktörler sayesinde başarılı olabilir. Galileo’nun teleskopik görüşün temel ilkele-ri konusundaki cehaleti mutluluktur.⁵⁰ Ve siyasi müdahale, Komünist Çin’de geleneksel tıbbın başarılı bir şekilde dirilişi için bir koşuldu.⁵¹ Bilimsel araştırma programlarının metodolojisine gelince, Lakatos’un kazandırılması gerektiğini düşündüğü üzere, pratik güç kazandırılabilmesi⁵² ancak *muhafazakâr kurumların* çekirdeği haline getirilmesiyle mümkündür.⁵³ Nitekim Lakatos ile Feyerabend’in farklılık gösteren söylemleri, bilimde araştırma özgürlüğüne yönelik tamamen farklı tutumları yansıtmaktadır.⁵⁴

O halde Feyerabend’e göre, bilim esas itibarıyla anarşist bir teşebbüstür. Onu niteleyen eşsiz bir amaç veya yöntem yoktur; bilim *teorisi* diye bir şey olamaz. Üstelik onu “başka herhangi bir ideolojiden” ayıran bir kriter de olamaz. Aslında mite, genel olarak fark edildiğinden çok daha fazla yakındır.⁵⁵ Bilim konusunda nominalist olan Feyerebend, hem bilişsel hem de toplumsal başarıları konusunda kuşkucu-

⁴⁸ A.g.e., s. 196.

⁴⁹ A.g.e., s. 141.

⁵⁰ A.g.e., s. 212. Karşılaştırmamız V. Ronchi, “Complexities, advances and misconceptions in the science of vision, what is being discovered?”, *Scientific Change*, ed. A. Crombie, Londra 1963.

⁵¹ A.g.e., s. 50-4.

⁵² “Bilimsel dergilerin yayın yönetmenleri dejenere programlar yürüten bilim insanlarının makalelerini yayımlamayı reddetmeli... Araştırma *valüfleri* da para vermeyi reddetmelidir”, “History”, *Boston Studies*, s. 105.

⁵³ *Against Method*, s. 199.

⁵⁴ A.g.e., s. 187.

⁵⁵ A.g.e., s. 297.

dur. Bize sadece herhangi bir bilgi garantisi verememekle kalmaz⁵⁶ propagandacılarının bizim inanmamızı sağlamaya çalıştığı kadar zor veya başarılı da değildir.⁵⁷ En önemlisi potansiyel olarak en önemli hürriyeti baltalayıcıdır: *inandığımız şeyi seçme özgürlüğümüz*. Bundan dolayı “muktedir olduğumuz ama asla tam olarak gerçekleştiremediğimiz bir insanlığa ulaşmak için tek şansımız [olarak]... devlet ile *kilisenin ayrılığı*, devlet ile *bilimin ayrılığıyla* tamamlanmalıdır.”⁵⁸

Feyerabend’e göre bilim sadece esasen anarşist olmakla kalmaz, kuramsal anarşizm de bilimin ilerlemesi için esastır. Ancak Feyerabend herhangi bir ilerleme kriteri önerdiğini veya önceden varsaydığını reddeder.⁵⁹ Bu göz önüne alındığında, bir kriter gereğince ilerlemeye yardım eden anarşist bir hamle bir diğerinde bunu *engelleyecektir*. O halde *Against Method*’un statüsü nedir? Feyerabend, en azından görünüşe bakılırsa, kesinlikle bilimde açık kurallara bağlı kalınmaması gerektiği önerisinde bulunuyor gibidir. Feyerabend’in biliminde tekil olarak bilim insanları tarafından izlenen politikalar “özgür”, bir kişisel tercih meselesi (veya demokratik bir seçim) haline gelir.⁶⁰ bilim insanları amaçlarını aynı şekilde “tartışma, veya bıkkınlık veya değiştirme deneyimi sonucunda ya da bir kadını etkilemek için” sürdürebilir ya da değiştirebilirler.⁶¹ Kısacası, bilim her şeyin serbest olduğu bir faaliyettir. Şimdi bu bir S₁ kriterine veya standardına göre iyi bir tavsiyeysen, bir başka S₂ kriterine veya standardına göre kötü bir tavsiye olacaktır. Bundan dolayı *Against Method*’un tavsiyesine uymamak için de uymak için de eşit miktarda sebep vardır. Hatta Feyerabend şunu bile kabul ediyor görünür. “Hakiki bir dadaist olmak için, aynı zamanda bir anti-dadaist olmak şarttır.”⁶² (Şayet dadaist “sadece

⁵⁶ A.g.e., s. 188.

⁵⁷ A.g.e., s. 305.

⁵⁸ A.g.e., s. 297.

⁵⁹ “Herkes (‘ilerleme’, ‘gelişme’, ‘iyileşme’ vs.) terimlerini kendine ve ait olduğu geleneğe göre okuyabilir... tezim şu ki, anarşizm birinin seçmeyi tercih ettiği anlamların hepsinde ilerleme sağlanmasına yardımcı olur. Kanun ve düzen bilimi bile ancak zaman zaman anarşist hareketlerin vuku bulmasına izin verilirse başarılı olacaktır”, a.g.e., s. 27. Ayrıca karşılaştırmamız s. 114.

⁶⁰ A.g.e., s. 301-3. Ayrıca karşılaştırmamız s.309.

⁶¹ A.g.e., s. 189.

⁶² A.g.e.

programı olmamakla kalmayıp tüm programlara da karşıysa”,⁶³ o zaman *Against Method*’un programına da karşı olmalıdır.)

O halde *Against Method* ne anlam taşımaktadır? İki tarafta da çalışan gizli bir ajan gibi,⁶⁴ Feyerabend aklın otoritesinin altını oymak için akıl oyunu oynamaktadır.⁶⁵ Konumu kendi kendini çürütücü değildir çünkü Feyerabend’in aslında *Against Method*’da yüksek değerlere bağlı olduğu açıktır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: *özgürlük için ve bilime karşı*. Dadaizmi yalnızca bir cephe, düşmanın kafasını karıştırmayı amaçlayan taktik bir manevradır.

O halde ilk düzeyde Feyerabend, özel amaçlarının veya esas insanlığın peşinde olan bireylerin herhangi bir metodolojik sınırlamayla kısıtlanmaması gerektiğini iddia etmektedir. Öyleyse özgürlük için ve metoda karşı! Ancak haddini bildirmek istediği sadece genel olarak yöntem değildir. Hedefi daha belirlidir: bilim. Kierkegaard’ı yineleyerek “Objektif bir doğa gözlemcisi olarak faaliyetimin bir insan olarak gücümü zayıflatması mümkün değil midir?” diye sorar.⁶⁶ Feyerabend’e göre, “bilim, yaşamın diğer formlarından daha büyük bir otoriteye sahip değildir. Amaçları kesinlikle, dini bir cemaattaki veya bir mitin etrafında birleşmiş bir kabiledaki yaşamlara rehberlik edenlerinkinden daha önemli değildir. Ne olursa olsun, herkesin kendi kararını verme ve en kabul edilir bulduğu toplumsal inançlara uygun olarak yaşama şansına sahip olması gereken özgür bir toplumun üyelerinin yaşamlarını, düşüncelerini, eğitimini kısıtlamaya hakları yoktur.”⁶⁷ O halde özgürlük için ve bilime karşı! 19. Yüzyıl sonu Alman düşüncesinin maniheizm dünyasında mükemmel şekilde ifadesini bulan benzer bir itiraz,⁶⁸ neo-Kantçı doğa ve ruh ikiliği konusunda öne sürüldü⁶⁹ - Lukács’ın⁷⁰ ve Frankfurt Okulu’nun felsefesine ilham veren

⁶³ A.g.e.

⁶⁴ A.g.e., s. 191.

⁶⁵ A.g.e., s. 33.

⁶⁶ A.g.e., s. 175.

⁶⁷ A.g.e., s. 299.

⁶⁸ Kant; neo-Kantçılık; daha genel olarak romantik hareketin bütünü.

⁶⁹ Burada özellikle semptomatik olan, “insan ilişkilerinin bile bilimsel bir tutumla ele alınmasından” yakınmasıdır, A.g.e., s. 301.

⁷⁰ Karşılaştırınız G. Stedman Jones, “The Marxism of the Early Lukács”, *New Left Review* 70.

ve Popper'ın pozitivismi basitçe tersine çevirmesiyle harekete geçirilen zorunlu bir mantıkla, artık 1919 Viyana'sından çıkıp 1967 Berkeley'ine ulaşan bir itiraz, yeni bir *Lebensphilosophie* [yaşam felsefesi -ç.n.]: dadaizm kılığında çiçek gücü felsefesi.

Şimdi bu itirazın tüm biçimlerinde, neyin özgürlüğe ters düştüğü asla açık değildir:

1. ampirizm gibi bilimin belli bir kavrayışı ya da bilimperestlik gibi toplumsal bütünlükteki rolü mü;
2. bilimlerin mevcut pratikleri ve kurumları mı; yoksa
3. haddi zatında bilimsel bilgi mi.

Lukács örneğin, eleştirmeksizin doğa bilimini pozitivist bilim kavramıyla özdeşleştirmektedir; ve Feyerabend'in söylemesi gerekenin çoğu, çağdaş dünyada bilginin üretiminin tarihsel süreçlerinin gerekli bir eleştirisi olarak son derece iyi karşılanmaktadır.⁷¹ Feyerabend'in, özgürlük adına üçüne de saldırıyor olması muhtemeldir. Bilimsel bilgiye saldırısında ve ona dair kavramını ayırmakta başarılı olup olmadığını görelim.

Feyerabend'in kahramanı Mill'i açılıyarak, Feyerabend için bu ismi hak eden tek özgürlüğün, kendi işini kendi bildiğin gibi yapmak olduğunu söyleyebiliriz;⁷² özellikle, seçtiğimiz şeye inanmakta özgür olacağız. Ama seçimlerimizi nasıl yaparız? Bu büyük ihtimalle, amaçlarımıza ve hedeflerimize bağlıdır (elbette bunlar için Feyerabend sadece tamamen iradeci bir açıklama yapabilir, yani hiçbir açıklama yapamaz). İnsanlar yalnızca belli arzulara (Hobbes'a göre istekler ve isteksizlikler) veya duygulara (Hume, Bentham ve Mill'de haz ve acı) tabidir ve bunlar sonunda nörofizyolojik olarak verilidir; ve zevkimizi (haz) azamiye çıkarmak veya ıstırabımızı (acı) asgariye indirmek üzere hareket ederiz. Dolayısıyla Feyerabend'in eylem kavrayışı, ünlü bir silsilede yerini alır. Peki ama nasıl hareket ederler? Hume

⁷¹ Faydalı bir şekilde J.R. Ravetz, *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Oxford 1971 ile tamamlanabilir.

⁷² Karşılaştırınız J.S. Mill, *On Liberty*, Bölüm I, *Utilitarianism*, ed. M. Warnock, Londra 1973, s. 138 içinde yeniden basıldı.

ve Mill'e göre, son tahlilde insanların yegâne belirleyici özelliği olan aklın, basit bir maksimizasyon problemine (veya ikizi minimizasyon problemine) tatbikiyle. Hume'a göre "akıl sadece tutkuların kölesidir ve öyle olmak zorundadır".⁷³ Ancak Feyerabend'de tutkular gerekli tümleyicilerinden yoksundur: etkin bir köle. Bilgi en önemli toplumsal faaliyet olmayabilir ama insanın her amacının gerçekleşmesinin bağlı olduğu faaliyettir. Özgürlük, Feyerabend'in ona atfettiği anlam uyarınca, bilgiye dayanır (praksis teoriyi varsayar); bilğimiz güvenilir ve tam olduğu ölçüde özgür olabiliriz. Şayet Feyerabend'in bahsettiği türden hedeflere ulaşacaksak inandığımız şeyi seçmekte özgür değiliz. Ancak haddi zatında inanç insan eyleminin yegâne amacı olsaydı Feyerabend böyle bir varsayımda bulunmakta haklı olurdu.

Bu bağlamda Feyerabend'in Lenin ve Galileo'ya başvurmasından bahsetmek faydalı olabilir. Lenin'in taktiksel esnekliğine abartılı bir şekilde dikkat çekmektedir. Ancak Lenin'in taktiksel esnekliği belli bir amaca (devrim) tabiydi ve belli bir teori veya bulgulayıcı yöntemden (tarihsel materyalizmden) ilham alıyordu. Lukács "Lenin'in sözde *reelpolitiğin*in asla ampirik bir pragmatistin değil, esasen teorik bir tutumun pratik zirvesi olduğunu" belirtmektedir.⁷⁴ Ve ekler: "Lenin'in en tipik ve yaratıcı özelliklerinden biri, hiçbir zaman gerçeklikten teorik olarak öğrenmekten vazgeçmezken her zaman eşit derecede eyleme hazır olmasıydı. Bu teorik tarzının en çarpıcı ve belli ki en paradoksal niteliğini belirlemektedir: gerçeklikten aldığı dersleri asla kapalı olarak görmezdi, ondan öğrendiği o kadar örgütlü ve yönlendirilmiş olurdu ki eylem her an mümkündü."⁷⁵

⁷³ D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1968, s. 415 (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009).

⁷⁴ G. Lukács, *Lenin*, Londra, 1970, s. 92. Lenin'in devrimci teori ihtiyacı ısrarı iyi bilinmektedir (ama görünüşe göre Feyerabend için bu geçerli değildir): "Devrimci teori olmaksızın devrimci hareket olamaz. Moda olan fırsatçılık telkininin pratik eylemin en dar formları sevdiğiyle el ele olduğu bir zamanda bu görüşte çok güçlü bir şekilde ısrar edilemez" (*What Is To Be Done?*).

⁷⁵ A.g.e., s. 99-100. Sola belli oranda bir rağbetin tadı çıkarılabilecek olsa da belki de açıkça söylenmelidir ki, tek bir istisna ile, *Against Method* Marksist teoriye ne bir şey borçludur ne de herhangi bir katkıda bulunmaktadır. Bu istisna şudur: Feyerabend'in tarihsel materyalizmden derlediği, bilimlerin düzensiz gelişimi ve katmanlarının ayrık tarihsel zamansallığı kavramı. Geri kalanında, Marx ile Lenin'e atıflar en iyi ihtimalle "eski fikirlere ve onlarla

Feyerabend en çok, vaka çalışması olan, Galileo'nun Kopernik Devrimini astronomide başarılı bir şekilde savunması ve geliştirmesinde ikna edicidir ve bu felsefede vardığı sonuçların başlıca ampirik temelini oluşturmaktadır. Kopernikçi hipoteze yönelik Aristotelesçi itirazları “etkisiz hale getirmek” üzere Galileo'nun ilk önce, Aristotelesçiler'in itirazlarında kullandığı, deneyimin “doğal (veya spontane) yorumlarını” tespit ettiğini ve ardından gizlice Platoncu hatırlama yöntemini kullanarak bunları, Aristotelesçiliğe ters düşen diğerleriyle değiştirdiğini anlatır. Böylece Galileo çağdaşlarının dikkatini, kompakt nesnelerin sabit bir çevredeki hareketi (ormandaki bir geyik) eski paradigmasından, tekneler ve otobüsler gibi hareket eden sistemlerde görelî hareket vakalarına yönelterek Kopernikçi kavramsal sisteme halihazırda zımnen sahip olduklarını ama eksik olarak uyguladıklarını ima etti (ve geçici olarak bu yerine koymadan kaynaklanan zorlukları ortadan kaldırdı). Ancak bu yerine koyma elbette tam da kanıtlanacak olanı, yani tüm hareketlerin göreliliğini önceden varsaymaktaydı. Üstelik Galileo sadece deneyimin doğal yorumlarını değil “duyusal çekirdeğini” de -özellikle teleskop kullanımıyla- değiştirmeye kalkıştı. Hem Kopernikçiliği desteklemeyen bu teleskopik fenomenleri hem de teleskopu desteklemeyen fenomenleri (yani teleskopik fenomenlerin gökyüzünün yeterli bir resmini sağladığı teorisini) gözardı eden Galileo, yine de Kopernikçiliğin bunun mükemmel bir teyidi olduğuna işaret eden birkaç teleskopik fenomeni yakaladı. Ve Galileo tüm bunlarda, Feyerabend'e göre, optik konusundaki cehaleti ve İtalyan toplumunun değişen sınıf yapısı gibi, her kritere göre biliminin iç tarihine dışsal olan faktörler sayesinde başarılı oldu.

Galileo'nun prosedürleri ortodoks bilim felsefesi standartlarına göre açıkça irrasyoneldir. Ancak Feyerabend bundan, bunların *haddi zatında* irrasyonel olduğu sonucunu çıkarmakta haklı mıdır? Kendisinin esasen ampirist olan bir ontolojiye devam eden bağlılığı, Galileo'nun prosedürlerinde alternatif bir mantık görmesini engeller. Galileo'nun “Aristarchus ile Kopernik'in aklı son derece üstün bir duyu kılmayı başararak, ikinciye rağmen birincinin inançlarının gözdesi

bağılantılı öğrenme standartlarına hiddetle karşı olanlara” hitap etmeyi amaçlayan fırsatçı manevralar olarak görülebilir.

haline gelmesinden” duyduğu “şaşkınlığını” aktarır⁷⁶ ve Galileo’nun duyuyu değiştirmeye kalkışma biçimlerinin bazılarını bize anlatır. Ama neden? Galileo’ya göre, insanın duyu-deneyimi duyu organlarımızın, onların yardımcılarının ve onlarla ilgili inançların olumsuzluklarına dayanır. Bu nedenle gerçeklikle duyu-deneyim arasında zorunlu bir uyuşma yoktur. Ancak duyu-deneyim bilincimizde o kadar iz bırakır ki onunla gerçeklik arasında bir ayrılık olasılığını kavramak çaba gerektirir. Kopernik bu sıçrayışı yaptı, Galileo bundan dolayı onu över ve bilimin ampirik temelini, aklın (teorisinin) gösterdiği nasıl olması gerektiğine uygun hale getirme çetin görevi başlar. Aynı zamanda hem bilim hem de bilim insanları toplumsal ürünler olduğundan, Galileo’nun, bu yorumda, bu projede kullanılması gereken taktikler hakkında çok az yanılması vardır (ve *Against Method*’u okuyabilmiş olsaydı çok daha az olurdu).

Feyerabend’de, Popper’ın felsefesinde halihazırda mevcut olan iradeci⁷⁷ ve kuşkucu⁷⁸ unsurların sınırları zorlanmakta; ve *Against Method* Kuhn’da bulunacak her şeyden çok daha tam bir görecelikle sona ermektedir.⁷⁹ Feyerabend’in niyetleri *hümanist*; metodu ise

⁷⁶ Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Berkeley 1953, s. 328 (*İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008). *Against Method*, s. 55-6’da alıntı yapılmaktadır.

⁷⁷ Popper’a göre “teoriler... zihinlerimizin özgür yaratıları, neredeyse şiirsel bir sezginin sonucudur”, *Conjectures and Refutations*, s. 192. Ve zamanın her anında teorilerimizin dayattığı çerçevelerden çıkmakta özgürüz (“Normal Science and its Dangers”, a.g.e., s. 56).

⁷⁸ “Bilimimiz bilgi değildir (epistémé): Hiçbir zaman hakikate veya hatta onun yerini tutan bir şeye ulaştığını iddia edemez, tıpkı olasılık gibi... bilemeyiz: sadece tahmin edebiliriz”, *Logic of Scientific Discovery*, s. 278.

⁷⁹ Kuhn aslında birkaç yerde tahminlerin doğruluğu, çözülen problemlerin sayısı vb. dahil, bir gözlemcinin “[iki teoriden] hangisinin daha eski olduğunu söylemesini” sağlayacak bir dizi kriter formüle eder, T.S. Kuhn, “Reflections on my Critics”, Lakatos ve Musgrave, *The Growth of Knowledge* içinde, s. 264. Ayrıca karşılaştırmız “Postscript”, *Structure of Scientific Revolutions*, s. 206. Ancak bu kriterler açısından daha iyi durumda olanın daha iyi olduğunu söylemekten kaçınır (elbette daha yenisi olması *gerekmez* -Kuhn’un evrimselliği tarihi gerileme olasılığını göz ardı etmesine yol açar). Bu kısmen hakikatin uyuşma teorisine herhangi bir alternatif görememesinden kaynaklanır. Ama aynı zamanda kısmen çalışmalarını niteleyen sürekli bir metafiziksel müphemlikten de kaynaklanır: realist mi yoksa idealist mi olduğu (yoksa daha çok ikisi birden mi olmaya çalıştığı) konusunda bir türlü karar veremez. Bu nedenle şunun gibi cümlelerden anlam çıkarmayı öğrenmemiz gerektiğine inandığını söyler: “her ne kadar dünya bir paradigma değişimiyle değişmese de, bilim insanı ondan

ampiristtir. Ampirizm bilgi üretiminin bir *teorisiydi*; tam da bilgi üretiminin bir teorisinin olabilirliğini reddederek (“*herşey kabul görür*” reçetesi, bilim tarihinde “*herşey kabul görmüştür*” fikrine (teorisine) dayanır), Feyerabend ampirist bir bilimin felsefesini değil ampirist bir bilim felsefesi oluşturur. (Ya da Feyerabend’in bilim felsefesinin felsefesinde bir ampirist olduğunu söyleyebiliriz.) Bu dönüşümün nasıl meydana geldiğine bakalım:

Başlangıç noktası Humecu tümevarım sorunudur. Bu;

(A) doğanın gidişatının değişmeyeceğini varsaymak için elimizde nasıl bir teminat olduğu sorunudur.

Bu, belirtildiği üzere, *ontolojik* bir sorundur. Eğer doğa yeknesak değilse o zaman yerleşik genellemeler çökebilir. (A) durumun böyle olmayacağına dair doğanın güvencesini veya doğa için bir güvence talep eder. Ancak Hume *ampirik bir realist* olduğundan (yani, dünyayı ona dair deneyimizle özdeşleştirdiğinden, gerçek ve ampirik alanları),⁸⁰ (A) şu soruna denk hale geldi:

(AB) deneyimizdeki düzenliliklerin devam edeceğini varsaymak için elimizde nasıl bir teminat var.

İki işlem Hume’un bilim felsefesini perçinledi: dünya ile deneyimin bir *füzyonu* (ontolojik ve epistemik düzenlerin bir birleşimi ve bilim felsefesindeki geçişsiz ve geçişli boyutların buna paralel hale gelmesi); ve bilginin deneyim düzeyine *indirgenmesi* (tam da gerçekliğin doğasının oluşturucusu olarak, kesin olduğuna inanılıyordu). İndirgemecilik yavaş yavaş savunulamaz olarak görülüyordu. Ancak Hume tarafından getirilen epistemik ve ontolojik düzenlerin birleşmesi, (AB) sorununun aşağıdaki şekilde genelleştirilmesine yol açtı:

sonra farklı bir dünyada çalışır” *Structure of Scientific Revolutions*, s. 121. Ancak Kuhn bunu yapmamıştır. Bilim felsefesinde geçişsiz ve geçişli boyutların her ikisinin de gerekli olduğunu ve indirgenemezliğini kabul ettiğimizde zorlanmaksızın cümleyi şöyle kurabiliriz: “her ne kadar [*doğal*] dünya bir paradigma değişimiyle değişmese de, bilim insanı ondan sonra farklı bir [*sosyal*] dünyada çalışır”.

⁸⁰ Ampirik realizmin karşıtı *transzendental realizmdir* ve şöyle tanımlanabilir: nesnelerinin ve ilişkilerinin bilgisinin bilimin sosyal faaliyetinde elde edildiği, ve her ikisinin de insanlardan (ve dolayısıyla insanın duyu-deneyiminden) bağımsız olarak var olduğu ve hareket ettiği tezi. Bkz. bana ait *Realist Theory of Science*, bölüm I.

(B) genel bir önermenin, savın veya teorisinin doğru olduğunu varsaymak için elimizde nasıl bir teminat var.

Bu, belirtildiği üzere *epistemolojik* bir sorundur. Bilgimizin bir güvencesini veya bilgimiz için güvence talep eder. Popper (B)'yi şu şekilde yeniden ifade etti:

(B)¢ genel bir önermenin, savın veya teorisinin doğru veya yanlış olduğunu varsaymak için elimizde nasıl bir teminat var.

Ve Lakatos bunu aşağıdaki şekilde daha da genelleştirdi:

(B)¢¢ teoriler arasında rasyonel olarak seçim yapmak, araştırma zamanının nasıl ayarlanacağına karar vermek, araştırma fonlarını dağıtmak vb. için ne gibi dayanaklara sahibiz.

Elbette (B) ve türevlerini (A)'dan açıkça ayrı tutmak çok önemlidir. (B), bilimsel değişim veya nesnelerin bilgisinde değişim fenomenleri ile karşılaştığımızda özellikle münasip görünür; oysa (A) bilginin (geçişsiz) nesnelerinde değişim endişesi yaratır.

Şimdi, Hume'un (A)'ya cevabı kuşkucu bir cevaptı; hiçbir teminatımız yok: (dünyada) *herşey olabilir*. Feyerabend'in (B)-(B)¢¢'ye cevabı da aynı şekilde kuşkucudur; hiçbir teminatımız veya dayanağımız yok: (bilimde) *herşey kabul görür*. Bu nedenle Feyerabend'in geçişli boyuttaki tutumu doğrudan, Hume'un geçişsiz boyuttaki tutumuna benzer. Humecu ontolojik tümevarım probleminin epistemoloji düzeyine kaydırılmasına ampirist bir cevaptır. Ve bu sıfatla felsefede önemli bir sınır temsil etmektedir. Elbette Hume ontolojik bir düzenliliği önceden varsayarken Feyerabend epistemolojik bir düzensizliği savunmaktadır. (Kant ve Dilthey için ontolojik olan, olası bilginin nesnelerini ayıran özgürlük ile bilim arasındaki zıtlık, şimdi Feyerabend'de epistemoloji düzleminde görünmekte, bilgi sürecinin olası formlarını ayırmaktadır.) Ve bu nedenle ideolojik etkileri de farklıdır (Hume aracılığıyla bilim kesin ve güvenli hale gelir; Feyerabend'de tehlikeli ve aldatıcıdır). Ama tıpkı Hume'un (bilimde) teoriyi reddetmesinin, formel olarak, bilginin imkansızlığına yol açması gibi, Feyerabend'in herhangi bir bilim teorisini reddetmesi herhangi bir bilgi teorisinin ve böylelikle üretimi için herhangi bir rasyonalite kriterinin imkansızlığına yol açmaktadır.

Rasyonel olarak her bilim teorisi, (ontolojik) tümevarım sorununun çözümüne ve tümevarım sorununun çözümü ise onu bilgilendiren ontolojinin ve özellikle yasaların ampirik düzenlilikler olduğu veya onlara dayandığı ampirik realist doktrinin reddine dayanır.⁸¹

Şimdi nedensel yasalarla ampirik değişmezlikler (olay örüntüleri) arasındaki bir ayırım deneysel faaliyetle ima edilmektedir. Zira bir deneyde bilim insanları (insanların belli işlemleri neticesinde) bir olaylar dizisi üretir ama faaliyetlerinin onların tespit etmelerini sağladığı nedensel yasayı üretmez. Nedensel yasalar bu nedenle ampirik değişmezliklerden ve insanların faaliyetlerinden eşit derecede bağımsız devam etmek ve hareket etmek zorundadır. Dolayısıyla bilim felsefesi, nedensel yasaların ontolojik temelini oluşturan, doğada (ve toplumda) iş başında olan *reel* yapılar, mekanizmalar ve ilişkiler sistemleri ile, üretimlerinde insanlar nedensel aktörler olsun olmasın, oluşturdıkları açık (veya *aktüel*) olay örüntüleri arasında bir ayırım yapmak zorundadır.

Ancak deneysel faaliyet aynı zamanda ampirik değişmezliklerin genelde mevcut olmadığını, sadece birkaç filen *kapalı* bağlamla kısıtlı olduğunu ima eder. Bunların sadece çok özel koşullar altında vuku bulduklarının ve genel olarak astronomi dışında, bilim laboratuvarlarında zahmetli bir şekilde çalışılmaları gerektiğinin farkına vardığımızda, tam da tümevarım sorununun temelleri çöker. Doğa yeknesak *değildir*, ama prensipte açık uçlu olduğu varsayılması gereken *katmanlaşması* her bilime kendine ait tümevarımsal bir teminat sağlar.⁸²

Doğada *olay* düzeyinde değil *yapı* düzeyinde değişmezlik kuran ampirist olmayan bir ontoloji oluşturduğumuzda (ve yapı, olay ve deneyim arasında net bir ayırım yaptığımızda), bilimlerin tarihsel gelişiminde belli bir karakteristik örüntü veya keşif diyalektiği görmek mümkün hale gelir. Ortaya çıkan şemada *ontolojik derinlik*, bilimlerin gelişiminin bir koşulu olarak görünür, böylece yeni ve daha derin

⁸¹ Tümevarım sorunu bunun bir sonucundan ortaya çıkar, *yani* yasalar örnekleriyle doğrulanır veya yanlışlanır. Bu ilkedен ortaya çıkan sorunların bir tartışması için bkz. R. Harré, *Principles of Scientific Thinking*, Londra 1970.

⁸² Bkz. E.H. Madden, "Hume and the Fiery Furnace", *Philosophy of Science*, 1971.

gerçeklik katmanları derece derece tespit edildikçe, tanımlandıkça ve açıklandıkça (değişikliklerin yanı sıra) bilgi de *artar*. Başka bir yerde ayrıntılandığı bu diyalektikte, bilimlerin deneysel ve kuramsal prosedürlerinin rasyonelliği açıklık kazanır. Bu şema içinde, bilimsel araştırma programlarının metodolojisi, eğer daha “rasyonel”⁸³ ve materyalist bir doğrultuda geliştirilirse ve eğer (Feyerabend’in zayıflığını açıkça gösterdiği) daha yeterli bir harici bilim tarihi kavramıyla tamamlanırsa, tarihsel durumların değerlendirilmesi için bazı yararlı kurallar sağlar. Ama ancak eğer bilim, en değerli varlığı olan *amacına* dönerse: hepsinin mutlaka insanoğlu için anlaşılabilir olduğunu bildiğimiz, doğa fenomenlerinin sebeplerini keşfetme, dünyanın geçişsiz yapısını kavrama girişimi.

Against Method önemli bir kuşkucu çalışmadır ve dogmatik rasyonelleri ve materyalistleri uykularından uyandırmaya yaramalıdır. İlginç malzemelerle dolu provokatif ve zorlayıcı; okumaya değer bir kitaptır. Feyerabend okurlarını şu sözlerle uyarır: “Kullanılan kanıtların ve retoriklerin benim ‘derinden inandığım’ şeyleri ifade etmediğini her zaman hatırlayın”.⁸⁴ Ciddi bir öğrenci bu feragatnamenin tuzağına düşmemelidir. Çoğu zaman Feyerabend şaka yapmaktadır.

Bilim artık dünyayı gerçeklikte var olan büyü bir güçle değil, daha ziyade zihinde var olan rasyonel bir güçle tesis etmektedir.⁸⁵

Gaston Bachelard, Louis Althusser’in Marx’ın tarih bilimi ile ondan önceki ideolojiler arasındaki radikal süreksizliği gösterme çabası çerçevesinde, bir “epistemolojik kopuş” kavramını sistematik olarak kullanması sonucunda, İngilizce okurlarının bildiği belki de en iyisidir (yoksa tektir mi demeliyim?).⁸⁶ Bu nedenle eserinin tamamının ilk incelemesinin İngilizce olarak, Althusser’in öğrencilerinden biri olan Dominique Lecourt tarafından yayımlanması yerindedir; ve söz konu-

⁸³ Bkz. örneğin N. Maxwell, “The Rationality of Scientific Discovery”, *Philosophy of Science* 1974.

⁸⁴ *Against Method*, s. 32.

⁸⁵ G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris 1934, s. 13.

⁸⁶ Bkz. özellikle L. Althusser, *For Marx*, çeviri B. Brewster, Londra 1969 (*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul 2002) ve L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital*, çeviri B. Brewster, Londra 1970.

su *Marxism and Epistemology* adlı eser sadece Bachelard'ın "materyalist" bir okumasına kalkışmamakta, aynı zamanda materyalizm ile çalışması arasındaki ilişki konusunu da özellikle ele almaktadır. Bachelard'a bu faydalı giriş ayrıca Bachelard'ın Paris Üniversitesi'ndeki halefi Canguilhem ve Foucault konusunda da denemeler içermektedir.

Bachelard'ın felsefede "analitik" olarak adlandırılan (büyük ölçüde Anglosakson) gelenek tarafından ihmal edilmesine açıklama getirmek zordur. Kesinlikle tek başına kültürel şovenizme atfedilemez: hem Bergson hem de Meyerson kendi dönemlerinde son derece dikkat çekti. Duhem Popper üzerinde önemli bir etki bıraktı; konvansiyonallizmin kurucusu Poincaré, Viyana Çevresi üzerinde önemli bir etki bırakmıştır; ve Koyré, Kuhn üzerinde en büyük etkiyi bırakan kişidir. Bu ihmalin nedenleri ne olursa olsun, Popper ile Bachelard arasındaki yüzeysel benzerlikler çarpıcıdır. Şayet Popper'in felsefesi "negativizm"⁸⁷ olarak tanımlanabilseydi, Bachelard kendisinininkini kesinlikle, hem bilimsel bilginin tüm tayfında vuku bulan devrimci ayaklanmaları yansıtabilecek şekilde hem de bunları (süreklilikçi bir şemaya tekrar dahil ederek veya gündelik yaşam kategorilerine bir tür indirgeme prosedürüyle) zayıflatma tehdidi arz eden ideolojilere meydan okuyarak, bir "philosophie du non" [yok felsefesi-ç.n.]⁸⁸ olarak nitelerdi. Her ikisi için de bilimsel *hata* pozitif bir işleve sahipti, bilimsel bilginin üretiminde elzem bir an (ya da elzem anı) oluşturunuyordu.⁸⁹ Üstelik her ikisi de, kendi dönemlerinin bilimlerini sürekli önemseyerek yaşadılar ve tarihlerine duyulan ayrıntılı bir ilgiyle nitelenen gelenekler başlattılar.

Ancak Popper bilimsel değişimi vurgularken Bachelard bilimsel çalışma ile sıradan deneyim arasındaki kopukluğu vurguladı. Pop-

⁸⁷ Bkz. *Objective Knowledge*, s. 20.

⁸⁸ *La Philosophie du Non*, Paris 1940.

⁸⁹ Bachelard 1927'de şunları söyledi: "Bana öyle geliyor ki *hata* problemi hakikat probleminden önce geliyor veya daha ziyade hakikat problemine, daha iyi ve daha iyi hataları yok etmekten başka bir çözüm ihtimali bulamadım"; ve daha sonra (1949'da): "şayet *hata* problemi bilimsel hatalar düzlemine yerleştirilirse, son derece açık bir şekilde ortaya çıkar ki... *hata* ile hakikat, tamamen mantıksal ve formel bir felsefenin inanılmasına yol açabileceği gibi simetrik değildir". Bkz. *Marxism and Epistemology* s. 54-5.

per'in ortak akla yönelik aşırı hoşgörüsüyle⁹⁰ Bachelard'ın bir bilim oluşturulduğunda bilgi içinde meydana gelen yeniden düzenlemelerin doğası hakkındaki kararsızlığı paraleldi. Hem bilimsel değişimin hem de bilimsel ile sıradan deneyim arasındaki kopuşun gerçekliğinde ısrar etmek kesinlikle hayati önem taşımaktadır.

Bachelard iki grup kitap yazdı: biri bilim felsefesi diğeri sanat ve şiir hakkında. Ve pek çok açıdan çalışmasının en önemli noktası, bilim ile *reverie* [düşleme -ç.n.] arasında kurduğu karşıtlıkta yatar. Bilimsel çalışma düşlemeden, sanat ve şiirin malzemesini oluşturan, gündelik yaşamın rüya gibi niteliğinden kopmayı gerektirir. Bilim aklın alanıdır, sanat ise hayal gücünün; her ikisi de eşit derecede var olma hakkına sahip olsa da bağımsızlıkları tamdır. Dagognet'in dediği gibi, "Bachelard asla iki dünya arasındaki karşıtlığı derinleştirmekten vazgeçmedi... o kadar ki, birbirleriyle negatif bir şekilde örtüşür hale geldiler".⁹¹ Bu nedenle Bachelard hayal gücünün bilimsel soyutlamada maruz kaldığı işkenceyi, aklın bunda bulduğu hazlarla ve düşlemede geri kazandığı mutlulukla karşılaştırır. Ancak bu zıtlığa rağmen, Bachelard'ın düşüncesinde bir birlik vardır: sanat ile bilim, ancak psikanalizin erişebildiği, zihnin yansıtımlı veya yaratıcı faaliyetinde ortak bir kökene sahiptir. Dolayısıyla sanatta "özne rüyasını şeylere yansıtır"; oysa bilimde "öznenin üzerinde, mevcut nesnenin ötesinde... proje vardır"⁹² -aklın nesnelleştirilmesi (veya öznelararasılaştırılması). O halde akıl ve hayal gücü zihnin iki yönünü oluşturur.

The Psycho-analysis of Fire'da [Ateşin Psikanalizi-ç.n.]⁹³ Bachelard ateşin bulunmasının, iki çubuğun birbirine sürtülmesinin tesadüfi sonucu şeklindeki yaygın açıklamasını reddeder ve bunu daha ziyade cinsel ilişkinin sembolik temsilinin zorunlu sonucu olarak görür. Bu nedenle tutku metaforik ateş olduğu kadar ateş de metaforik tutkudur. Şimdi, bu psişik bağlantı nedeniyle, sürekli bilim öncesi spekülasyonun öznesi olan ateş, Lavoisier'in yanma teorisiyle bir kavram olarak

⁹⁰ Bkz. örneğin K. Popper, *Logic of Scientific Discovery*, s. 18 ve *Objective Knowledge*, s. 34.

⁹¹ F. Dagognet, *Gaston Bachelard, sa vie, son oeuvre*, Paris 1965, s. 59. B. Brewster "Althusser and Bachelard", *Theoretical Practice* 3-4, s. 35'te alıntılanmıştır.

⁹² *Le Nouvel Esprit Scientifique*, s. 11.

⁹³ Londra 1964.

yok edildi. Ve yine de psişik gücünü ve düşlemedeki cazibesini sürdürdü. Zihnin doğal eğilimleri bilimsel olana terstir ve bilim bu eğilimlere karşı sürekli bir mücadeledir. Bu mücadele öznenin, “onu ve taleplerini, çoğunlukla varlığının varoluşsal olarak yırtılması noktasında ayıran, onu yaşamın ‘spontane’ ilgilerinden koparan” muazzam bir gayretini gerektirir.⁹⁴ bu gayret bilimsel zihnin oluşturulmasıdır (akla doğru sosyalleştirilmesidir), düşleme ile üzerinde uygulanan devam eden güç nedeniyle asla tamamlanmayan, etrafında bilim önündeki engellerin (“epistemolojik engellerin”) bilimsel kavramları spontane düşünce tarzları içine tekrar dahil ederek, sürekli olarak oluşma tehlikesi taşıdığı bir süreçtir.

Bilimler bu düşünce tarzlarından kopulmasıyla doğar ve daha fazla kopmayla veya bu düşünce tarzlarının ifraz ettiği epistemolojik engellerin aşılması gereken, bilginin yeniden şekillendirmeleriyle (*refonte*) süresiz bir şekilde ilerler. Bu yinelenen mücadelede felsefe kaçınılmaz olarak engellerin tarafında -bilime karşı- görünür. Epistemolojik engeller her zaman aynı etki için işler: bilimsel ve sıradan düşünce arasındaki çatlağı, birincisini ikincisinin imgelerine ve meşgalelerine dahil ederek, böylece aralarında bir süreklilik varmış gibi göstererek ve *a fortiori* [daha güçlü bir sebeple-ç.n.] bilimin kendisine sürekli bir gelişme görüntüsü vererek kapamak. Felsefe bu spontane akıl oyununa nezaret eder ve muhtelif şekillerde rasyonelleştirir. Bilimin bilimsel olma niteliği, klasik ampirizmde olduğu gibi gerçeklikteki temelleriyle değil ama kurumlarının toplumsal karakteriyle, Bachelard’ın deyişiyle “bilimsel kent”in uyumu ve etkililiğiyle garanti edilir. Bu şehirde sosyalleşme, idin sansürlenmesini, öznenin gündelik deneyimin özünü oluşturan düşleme dünyasından tamamen kopmasını gerektirir.⁹⁵

Bilimin kendisi “uygulamalı rasyonellik” ve “teknik materyalizm” diyalektiğiyle ilerler: teori ile deney arasında tarihsel bir karşılıklı uyum sürecidir. Bilimler bir fenomen tekniği barındırmalıdır: kavramların yanı sıra fenomenlerin üretimi için bir teknik. (Aslında “bir

⁹⁴ *Marxism and Epistemology*, s. 15.

⁹⁵ A.g.e., s. 157.

kavram ancak teknikleştigi ölçüde, bir realizasyon tekniği eşliğinde bilimselleşir.”⁹⁶) Bu nedenle deneyleme kategorisi, geleneksel felsefi deneyim kategorisinin yerini almalıdır. Tam tersine ve teorilerin deneyimi tanımlama ve tahmin etme araçları olduğu tezinin aksine, Bachelard araçların gerçekleşmiş teoriler olduğu tezini iletir.

Bilimler tarihinde iki tür an çok önemlidir: bilimselliğin tesis edildiği an, kopma anı; ve bir bilimin temellerini yeniden düzenlediği yeniden şekillendirme anları. Her bir belirleyici olay, gelişimi önceden tahmin edilemeyen yeni bir olasılıklar alanı açar. Ancak kopuştan sonra bir bilimin ayrıldığı “inatçı hatalar dokusu” tanımlanabilir. Ve her kopuştan veya bilginin yeniden şekillendirilmesinden sonra, bilimin geçmiş tarihi Bachelard’ın “yineleme” dediği şeyle yeniden yazılmalı, böylece bir çifte tarih yaratılmalıdır: bir hata tarihi (*histoire périmée*), hükümsüz bir tarih; ve kopma anından itibaren bilimin pozitif gelişiminin bir tarihi (*histoire sanctionnée*), tasdik edilmiş bir tarih.⁹⁷ Bu iki tarihin sırasıyla engeller tarihi ve bilimler tarihi ile örtüştüğü şematik olarak net olmalıdır. *Refonte* [yeniden şekillendirme - ç.n.] anında engellerin oluşturduğu tehdit en büyüktür, zira o zaman yeni bir kavramın veya teorinin, ondan önce gelenle süreksizliğinin belirginleştirdiği akıbeti tehlikededir.

Meyerson o dönemde tüm bilimsel bilgi alanına kaydedilen (Newtoncu ve Einsteinci mekanik arasındaki gibi) süreksizliklerin, bilim insanlarının felsefi cehaletine atfedilebilecek safi yanılsamalar olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan Bachelard’a göre, Meyersoncu süreklilikçilik ve realizm gibi felsefi tezler yanıltıcıydı ve (bu nedenle “bilim okullarına gitmesi” gereken) filozofların bilimsel cehaletiyle açıklanmalıdır. Meyerson ile polemigi Bachelard’ı, bilimler kendilerini devamlı yeniden düzenlerken (veya kurmaya çalışırken) mütemadiyen oluşma tehdidi arz eden engeller açısından destek mahiyetinde, genel bir felsefenin işlevi teorisi ortaya koymaya sevk etti: felsefe bilime, bilim dışı değerler sokmaktadır.⁹⁸ Dolayısıyla Bachelard bi-

⁹⁶ G. Bachelard, *La formation de l’esprit scientifique*, Paris 1938, s. 61.

⁹⁷ *Marxism and Epistemology*, s. 98.

⁹⁸ A.g.e., s. 28.

limlerin “gündüz felsefesini”, bilim insanlarının pratikleri üzerine düşündüklerinde kaçınılmaz olarak döndükleri felsefecilerin “gece felsefesiyle” karşılaştırır. Bilim insanı aktüel pratiğiyle hayali bir ilişki yaşar; ve farklı felsefeler bu pratikten çıkarılma dereceleriyle tanımlanabilir.⁹⁹ Bu nedenle felsefe tamamen negatif bir şekilde, bilimlerle karşılaştırıldığında hiçbir pozitif rolü yokmuş gibi algılanır; onun yerine zorunlu olarak farkında olmayan bir düşünme aktörü, idin haylaz gevezesi, epistemolojik engellerin humusu işlevi görür.

Az sonra Bachelard’ın felsefe kavrayışının ve bilimlerin gündüz felsefesi izahının, yani uygulamalı rasyonalizm ve teknik materyalizm tezlerinde betimlendiği üzere aktüel pratiklerinin yeterliliğini değerlendireceğiz. Ancak öncelikle Bachelardcı epistemolojinin başlıca iki zaafını belirtmek istiyorum. Aşıkâr olması gereken birincisi, *psikolojizmi*; bilimsel teşebbüsü zihin olarak kavrayışdır. İkincisi ise ampirik realizme bağlılığıdır. Lecourt Bachelard’ın psikolojizmini tespit eder¹⁰⁰ ancak ona yer yer yol gösteren ampirik realizmini tespit etmekte ve bazı Althusserci niteliklerine rağmen esasen Bachelardcı bir felsefe kavrayışını teyit etmekte başarısız olur. Bilim kendiliğinden “diyalektik materyalisttir”;¹⁰¹ diğer taraftan, Bachelard psikolojizminde hata yaptığında (Lecourt bir “geri çekilme noktası” olarak şiir sanatını devam ettirdiğini düşünür), bu “felsefenin dönüşü” olarak düşünülmektedir.¹⁰² Bachelard realizmin bir işlev olduğunu vurgulamakta haklıdır ancak bilimin ilerleyici karakterinin ima ettiği, reeli deneyim alanıyla özdeşleştirmeyen bir realizm olasılığını kavrayamaz. Bu nedenle düşmanın ontolojik zemininde savaşmak zorunda kalır. Epistemolojisinde *derinlik* kavramı -gerçekliğin çok katmanlı bir şekilde tabakalaşması ve bunun bilimsel bilgiye dayattığı neticedeki tabakalaşma- yoktur. Sonuçta bilim Bachelard’a göre, bilginin ilerici bir dizi yeniden düzenlenmesi veya yeniden şekillendirilmesi, bilginin ilerleyici bir şekilde derinleşmesinden ziyade devamlı doğrusal diziler haline gelir.¹⁰³

⁹⁹ *Le Rationalisme Appliqué*, s. 5. Karşılaştırınız *Marxism and Epistemology*, s. 60.

¹⁰⁰ *Marxism and Epistemology*, s. 139-41.

¹⁰¹ A.g.e., s. 143.

¹⁰² A.g.e.

¹⁰³ Bu özellikle “epistemolojik profil” kavramında aşıkardır. Bkz. *The Philosophy of No*, New

Bachelardcı epistemolojide felsefecilerin usuna vekalet eden bilimsel zihin kurumlar, toplantılar, kolokyum formunda -bilimsel kent- cisimleşir. “Herhangi bir özel araştırmanın öznel karakteriyle ilgili her sapmayı bertaraf etmeyi mümkün kılan kentin *uyumudur*”,¹⁰⁴ bilimi düşlemenin yükünden kurtarır ve epistemolojik engellerin oluşmasını daha da zorlaştırır. Nesnellik ve hakikat kriterlerini muhafaza eden bilimsel kenttir. Dolayısıyla bilimsel bilginin nesnelliği öznelarasılığa, (hem Popper hem de Kuhn tarafından paylaşılan bir tutum olan) Kantçı felsefi idealizmin klasik tutumuna dayanır.

Bachelard’a göre “bilimin kendi faaliyeti dışında bir nesnesi yoktur”.¹⁰⁵ 1936’da Bachelard şunları yazar: “bilimsel nesnelerin bizim yüklediğimiz anlamdan ibaret olduğu bir bilgi düzeyine eriştik, ne fazlası ne de eksigi... Kuramsal düşüncemizi derece derece fark ediyoruz”.¹⁰⁶ Bilimsel kuramda varsayılan nesneleri “ikincil nesneler” olarak adlandırır. Karbonun dörtyüzlü yapısını ele alarak şunları yazar: “göreceğimiz üzere tartışma kesinlikle sıradan deneyimde doğrudan gerçekçi bir değeri olmayan bir nesneye, *ikincil nesne* olarak adlandırılması gereken bir nesneye, teorilerin ondan önce geldiği bir nesneye döner”, ve ekler: “Bu felsefi gözlemleri tekrar tekrar yineliyorum çünkü bilimsel ile sıradan bilgi arasında bir çatlak olduğu tezini savunmaya çalışıyorum”.¹⁰⁷

Şimdi şunu önereceğim: Bachelard burada (önceden bu terimleri tanımladığım anlamda) geçişli ile geçişsiz nesneleri karıştırmaktadır; varlık ve düşüncenin indirgenemezliğini ve her ikisinin zorunluluğunu düşünememesi onu geçişsiz boyutu ihmal etmeye sevk etmektedir (Kantçı idealizmin tipik bir hatası); bu da realizmin ampirik realist formundan başka birşey düşünememesiyle açıklanacaktır. Öncelikle, karşı karşıya olduğu realist problematiği ele alalım. Meyerson, realizmi “izlenimlerin örgütlenmesini izlenimlerin kendi düzeyinde muhafaza eden, geneli özelden sonraya koyan, neticede, bireysel duyunun

York 1968, s. 36.

¹⁰⁴ *Marksism and Epistemology*, s. 82.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 26.

¹⁰⁶ G. Bachelard, *La Dialectique de la Durée*, Paris 1936, s. 63-4.

¹⁰⁷ G. Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, Paris 1953, s. 142.

yorucu zenginliğine ve soyutlayan düşüncenin sistematik fakirleşmesine inanan her doktrin” olarak tanımlamıştır.¹⁰⁸ Şimdi, her ne kadar kariyerinin sonuna doğru Bachelard “her felsefenin, açıkça veya örtük bir şekilde, dürüstçe veya gizlice... bir gerçekliği ortaya koyduğunu, tasarladığını veya önceden varsaydığını”¹⁰⁹, yani realizmin (en idealist bilim felsefeleri için bile) gerekli olduğunu görmeye başlamış olsa da, ampirik realizmin gerekli eleştirisine hiç girişmedi. Alternatif bir realist işlev oluşturmaksızın ampirik realizme saldırmaya devam etti.

Elbette karbonun dörtüzlü yapısının deneyimde doğrudan gerçekçi bir değeri yoktur ama buna bilimin devam eden sürecinde, bilimin fenomen tekniği geliştikçe ve rafine oldukça sahip olabilir. Fakat teoriler karbonun dörtüzlü yapısından önce gelmez, ama *kavramından* önce gelir. Kavram olarak “köpek” havlayamaz ama gerçek köpekler havlar... ve bunu kavramları olmadan da yapacaklardır. Bilimin geçişli ile geçişsiz boyutları arasında ayırım yapamayan Bachelard’ın neden bilimsel ile sıradan bilgi arasında bir çatlak olduğu keşfinin, bu (ikincil nesneler) teorisini gerektirdiğini düşündüğü netlik kazanır. Zira, ampirik realizm deneyim ile dünyayı özdeşleştirirken bilimsel araştırmaya yerleştirildiği kadarıyla bir nesne deneyimdeki hiçbir şeyle örtüşmez, değişim sadece düşüncede bir inşa olarak idrak edilebilir, düşünce dışındaki (geçişsiz) bir nesne ile düşüncede (düşünce nesnelerinde) bir iş olarak değil. Veya şayet ikinci kavram sürdürülürse o zaman sadece deneyimin basit bir düzeltmesi olarak düşünülebilir ve deneyimde var olmayan bir nesneye doğru (düşüncede) bir hareket (tabii ki sıradan deneyimin bir “düzeltmesini” içerebilen ve genel olarak içerecek bir hareket) olarak değil.

Bachelard’ın deneyleme kavramının yetersizlikleri ele alınarak bu nokta daha da geliştirilebilir. Bachelard bilimin kuramsal olduğu kadar maddi bir emek de olduğunu vurgular.¹¹⁰ “Bilim nesnelerinin, halihazırda var olduklarını bulmaksızın *farkına varır*. Fenomen tekniği fenomenolojiyi *genişletir*” der.¹¹¹ Bir fenomen tekniği *bilimsel olarak*

¹⁰⁸ E. Meyerson, *La déduction relativiste*, s. 206.

¹⁰⁹ *Le Matérialisme Rationnel*, s. 141.

¹¹⁰ *Marksism and Epistemology*, s. 137.

¹¹¹ *La formation de l’esprit scientifique*, s. 61.

önemli fenomenler üretmek için gereklidir. “Hakiki bilimsel fenomenoloji esasen bir fenomen tekniğidir. İnşa ettiği şeyle kendini bilgilendirir... Bilim artık dünyayı gerçeklikte var olan büyümlü bir güçle değil [klasik ampirizmin reddi], daha ziyade zihinde var olan rasyonel bir güçle [transzendental idealizmin kabulü] tesis etmektedir”.¹¹²

Burada da tam olarak kesinlikle çok önemli aynı muğlaklık vardır: zira bilimin ürettiği şey, ancak bilimin üretmediği fenomenlerin bir göstergesi olmaları koşuluyla anlamlı olan fenomenlerdir. Bilim çoğu kavranabilir önemi olmayan envai çeşit fenomen üretebilirdi. Fiilen bilim laboratuvarlarında üretilen fenomenleri ayırt eden, bilimden bağımsız olarak devam ve hareket eden ama yalnızca onları *insanlar* için erişilebilir kılan bir formda, olumsal doğa fenomeni olarak, deneysel olarak üretilen veya kontrol edilen koşullar altında, “yakalanabilen” mekanizmaların, yapıların ve ilişki sistemlerinin etkilerine bağlı oldukları gerçeğidir. Bilim geçişsiz araştırma nesnelerini üretmez; onların saptanması için koşulları üretir. Bachelard bu nedenle “deneysel koşullar deneylemenin önkoşullarıyla aynıdır” derken oldukça yanılmaktadır.¹¹³ Bachelard’ın Kant ile ilişkisini netleştirmek gerekirse, deneyim olasılığının koşulları, deneyim nesnelerinin olasılığının koşullarıyla aynı değildir. Zira ikincisi insanlık olmaksızın bir dünya olasılığını içerir (kapsar); ve başka yerlerde iddia ettiğim üzere, *bu* bilim olasılığının bir koşuludur.

Yine Bachelard kimyada arındırma süreçlerinin bilimin sosyal karakterini ortaya çıkarma biçimine atıfta bulunmaktadır;¹¹⁴ ancak onların mantığını kaçırmaktadır: kimyasal reaksiyonların her zaman saf formda vuku bulduğu gerçeği. Arındırma önemlidir çünkü erkeklerden ve kadınlardan ve bilimin sosyal karakterinden oldukça bağımsız bir şekilde meydana gelen süreçlerin keşfi (izolasyonu) için gerekli bir araçtır.

¹¹² *Le Nouvel Esprit Scientifique*, s. 13.

¹¹³ A.g.e., s. 9.

¹¹⁴ “Arındırma olmadan arılığın olmadığı söylenebilir. Ve çağdaş bilimin fazlasıyla sosyal karakterini arındırma tekniklerinden daha iyi kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Aslında arındırma süreçleri ancak arılığı bir tür sosyal garanti elde etmiş bir denekler grubunun bütününe kullanılmasıyla geliştirilebilir”, *Le Matérialisme Rationnel*, s. 77.

Bachelard'ın 'bilimin geçişli boyutu kavramı', operasyonculuk ve bilimde hayal gücünün rolüne sürekli bir düşmanlıkla hasar görmektedir.¹¹⁵ Tüm bilimsel kavramlara bir realizasyon tekniğinin eşlik etmesi gerekliliği fazlasıyla zorlayıcıdır: fiilen kavramsal değişimi imkansız kılacaktır. Engels'in "modern sosyalizmde" akıllıca gözlemlediği üzere: "Her yeni teori gibi, kökleri ekonomik olguların ne kadar derininde olursa olsun, önce kendini elinin altında bulunan entelektüel malzemeyle bağlamalıdır."¹¹⁶ Her yeni teori, ondan önce var olan bilişsel malzeme üzerindeki (kuramsal) çalışmanın sonucudur -teorik çalışma bilimin operasyonel prosedürlerinden, ikincisi son kertede epistemik olarak belirleyici olsa da, bir derece özerkliğe sahip olmalıdır. Ve teori içinde, hayal gücünü toptan dışlayan bir bilim, ister istemez büyüme-ye elverişsiz bir bilimdir.

Bachelard'ın psikolojizmi, bilimsel olmayan unsurların bilimsel pratiğe müdahalesine dair herhangi bir teorisinin ve herhangi bir *ideoloji* teorisinin yokluğunda özellikle çarpıcıdır. Hiçbir yerde epistemolojik engellerin oluşması ve yeniden oluşması zorunluluğu açıklanmaz. Eksik kalan, Marx'ın fetişizm teorisinde ekonomi politik için üstlendiği epistemolojik engellerin zorunluluğunun (ve sınırlarının) gösterilmesi türündendir. Bunun yerine epistemolojik engeller, herhangi bir bilimsel nesnenin oluşumuyla ilgisiz bir şekilde, insan zihninin doğal ürünleri olarak düşünülür ve farklılaşmamış bir şekilde, birey olarak bilim insanlarının libidosu açısından açıklanır. Sonuç, Lecourt'un belirttiği gibi, bir yana yatık tarihtir,¹¹⁷ burada *histoire périmée* yazılmaz, zira içinde söyleyecek hiçbir şey yoktur.

Engeller, hatalar ve yanlışlar hepsi de insan psişesinin ifadeleridir; diğer taraftan, bilimsel kentte sosyalleşme bu ifadelerle karşı ve bundan dolayı bilimsel hakikatin yeterli bir garantisidir. (Bu nedenle Bachelard'ın bir hata psikolojisi ve bir hakikat sosyolojisi ürettiği söylenebilir.) Ve bu garantiyle, bilimsel bilginin ilerlemesinin varlığının sosyal koşullarıyla açıklandığı bir teleoloji yeniden ortaya çı-

¹¹⁵ Karşılaştırınız P. Duhem, *Aim and Structure of Physical Theory*, kısım I, bölüm IV.

¹¹⁶ F. Engels, *Anti-Dühring*, Moskova 1969, s. 25 (*Anti Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 2003).

¹¹⁷ *Marxism and Epistemology*, s. 140.

kar. Bachelard'da bilgi sorunu, idin sansürülenmesi üzerine kurulu bir *cogitamus* [düşünüyoruz-ç.n.] ile çözülür. Zihin bilimsel kentte cisimleşmiş olarak Bachelardcı epistemolojinin merkezi kategorisi olarak görünür; bilimsel zihnin karşıtı ise düşlemedir. Aklın karşısında hayal gücü; bilimsel kentin karşısında bireysel hata; *histoire sanctionnée*'nin karşısında *histoire périnée*; bilimin karşısında engeller yer alır. Bu nedenle bir anti-felsefe olacak olan Bachelard'ın felsefesi, üzerine yüklendiği geleneksel felsefeninkilere benzer çiftlerle doludur. Özne yerine bilimsel kente kazınmış *proje* ve ampirik realizmin nesnesi yerine bilimsel düşüncenin *ikincil nesnesi* vardır. Ampirik realizmin felsefi problematiğine sıkışmış olan Bachelard, psikolojizmine rağmen, bilimlerin gündüz felsefesine mümkün olduğunca "yakın" bir felsefe üretir ve onu okumak bu nedenle önemlidir. Ancak neticede, birey özne/ampirik dünya çiftinin bilimsel kent ve ürünleri lehine reddedildiği; bilimin sırf söz konusu nesneler onun ürünleri olduğundan nesnelerin bilgisine sahip olabildiği bir idealizmle karşı karşıyayız. Bachelard'ın *cogitamus*'u son kertede bir *facimus* [yapıyoruz-ç.n.] -Vico kadar eski bir düşünce- üzerine yerleştirilmiştir.

Son olarak, Bachelard'ın felsefi olmayan bir felsefe olasılığı, bilimlerin gündüz felsefesi kavrayışından ne anlayacağız? Felsefi olmayan bir felsefeyi savunmak kuramsal olmayan bir bilimi savunmak gibidir. Hangi düzeyde olursa olsun ampirizm her zaman örtük bir teorinin zımni kabulüne yol açar (Bachelard'ın durumunda bu ampirik realizmdir). Felsefi bir bilimler felsefesi inşa etmekten, ideoloji ile bilim arasındaki *Kampfplatz*'ın [kavga alanı-ç.n.] bir parçası olarak, gerekli koşullarının bir analizini oluşturmaktan başka bir alternatif yoktur.¹¹⁸ Benim ileri sürdüğüm üzere böyle bir analizden ortaya çıkan ontoloji ve sosyoloji hiçbir şekilde bilime (meselenin felsefi ve bilimsel kavramlarının ters düşebileceğinden daha fazla) ters düşmez.¹¹⁹ Örneğin, dünyanın yapılaşmış ve farklılaşmış olduğunun felsefi bir argümanla

¹¹⁸ Karşılaştırmız L. Althusser, *Lenin and Philosophy*, çeviri B. Brewster, Londra 1971, s. 57 (*Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Murat Belge ve Erol Tulpur, İletişim Yayınları, Ekim 2014).

¹¹⁹ V.I. Lenin, *Materialism and Empirio-criticism*, New York 1970, özellikle bölüm 5, kısımlar 1-3 (*Materyalizm ve Ampiriyokritizm*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 1993).

kanıtlanabileceğini öne sürüyorum; ancak içerdiği özel yapılar ve nasıl farklılaştığı tamamen tözel bir bilimsel araştırmanın meseleleridir. Althusser bu nedenle felsefenin nesnesi olmadığını iddia etmekte haklıdır,¹²⁰ çünkü sadece birlikte anlamlı bir şekilde, yani bilimde belli bir tanım uyarınca kullanılabilecek kavramları analiz etmek onun görevidir. Ancak eğer felsefe tüm ideolojinin son savunma hattıysa ve ileri sürdüğüm üzere indirgenemez ise o halde, tam da varoluş sebebinden dolayı, ideolojinin “sosyal bilim” titriyle inkar edeceği, tarih biliminin oluşumunda elzem bir an olmalıdır.

¹²⁰ *Lenin and Philosophy*.

Bilim İdeolojileri Olarak Felsefeler: Pozitivizm Eleştirisine Bir Katkı

Giriş

Bu bölümdeki amacım, pozitivizm gibi felsefi bir sistemin, bilim ve diğer sosyal pratikler için bir ideoloji işlevi görebilme biçimini açıklamak. Hem içsel tarihi önemi hem de ona göre diğer felsefelerin tanımlanabileceği bir *sınırı* temsil ettiği için pozitivizme odaklanmak istiyorum.

Pozitivizm, öncelikle, bir doğa, sınırlar ve bilgi birliği teorisidir. Tikel bilgi algıyla hissedilen olaylara; genel bilgi ise bu olayların, mümkünse *sabit* olması gereken (Humecu nedensel yasalar teorisi) mekânda ve zamanda gösterdikleri kalıplara dairdir. Duyu-algısı bilginin olası nesnelerini kullanır. Diğer taraftan, duyu-algısının herhangi bir nesnesi olası bir bilgi nesnesi oluşturur. Bu nedenle teori, metafizik, ahlak, estetik ve politikanın bilişsel iddiaları aynı şekilde reddedilmektedir ve (üstü kapalı bir şekilde cinsiyetlendirilmiş) erkek, eylemde bulunduğu nesneler sisteminin içine yerleştirilmektedir. Pozitivizm ampirizmin sınırdaki bir formudur.

Pozitivizm bir *bilgi* kuramıdır. Ancak her bilgi kuramı bir *ontolojiyi* önceden varsayar -zira açıkça olmasa da örtük bir şekilde, dünyanın belirlenmiş türden bilginin nesnesi olabileceği varsayılmak zorundadır.

Bu nedenle pozitivist sistemin temel taşıını oluşturan Humecu teori, bir kapalı sistemler ontolojisini ve somut veya olası deneyimlerin nesnelerini oluşturan atomistik olayları önceden varsayar.¹ Dahası her bilgi kuramı, açıkça olmasa da zımnen, insanların ve yeniden ürettikleri veya dönüştürdükleri kurumların doğasının, bu bilginin üretilebileceği şekilde olduğunun varsayılması gerektiği anlamında bir *sosyolojiyi* önceden varsayar. Bu nedenle Humecu teori, insanlara dair verili olguların pasif alıcıları ve bunların verili sabit bağlaşımlarının kaydedicileri olarak bir kavrayışı önceden varsayar ki bu da bilginin her zaman tamamen bireysel bir şekilde analiz edilebileceği sonucunu doğurur.

Bu nedenle pozitivism gibi bir bilgi kuramı *otomatikman* bilim felsefesinde iki boyut oluşturur: *geçişsiz* bir boyut veya ontoloji; ve *geçişli* bir boyut veya sosyoloji. Ancak tam da özgün sonuçlarının üretildiği bir tür felsefi yöntemi varsaydığı için, alenen veya zımnen, sonuçları bir metafizik oluşturan bir felsefe kuramını da önceden varsayar. Pozitivist felsefe, herkesin bildiği üzere, bunu reddeder. O halde pozitivism sonuçlarının gerekli koşulları olarak şunları önceden varsayar: bir ampirik realizm ontolojisi; o modeldeki insanlar tarafından tanımlanan bir sosyoloji; ve kendine ve her bilgi kuramının tabi olduğu bu üç transzendentel gerekliliğe dair bir kavramı bulunmayan bir felsefe.

Pozitivizmin en ilginç ve kaydadeğer ideolojik etkilerinin bazılarının, herhangi bir işe yarayacaksa, o sistemin formel olarak reddettiğini tatmin etmesi gerekliliğiyle olduğu ortaya çıkacaktır. Bu tür durumlarda ideoloji üretimi mekanizması zorunlu olarak *gizli* veya saklıdır. Şimdi pozitivismin bir ideoloji olarak muazzam değişkenliği ve esnekliği, neticede ortaya çıkan bu tutarsız sistemde yatar. Tutarsız bir sistemden çelişkili sonuçlar elde edilebilirken, fiilen elde edilen tikel sonuçlar ancak sistemin *dışındaki* faktörlerle açıklanabilir; pozitivism vakasında bunun yerine getirmek zorunda oldukları tipik işlevler olduğunu ileri süreceğim. Ancak pozitivismin, pozitivist varsayımların doğrudan neticeleri olarak ortaya çıkmaları açısından (öyle kabul edilseler de edilmeseler de) *açık* olan; ve en azından üretici sistemin kendisi tutarsız veya üstbelirlenmiş olmadığı süreç, değiştirilebilir

¹ Bkz. bana ait *A Realist Theory of Science*, 1. Basım Leeds, 1975, 2. Basım, Hassocks ve New Jersey, 1978 özellikle Bölüm 2.

sonuçlar meydana getirmek zorunda olmayan, ve bu nedenle (sistem nasıl açıklanırsa açıklansın) sistemin kendisinin içkin gereklilikleri olarak açıklanabilecek başka ideolojik etkileri de vardır. Pozitivizm her iki açıdan da toplumumuzda ideolojik bir değer taşır ama eğer açık etkiler geçişsiz boyutta daha önemliyse, gizli etkiler geçişli boyutta, bilimin kendisi üzerinde egemen olur.

Pozitivizm, sadece daha iyi bir alternatifi olmadığı için olsa da, bilimin ötesinde pek çok başka şeyin de teorisidir veya öyle gibi görünür. Ama bu bölümde yalnızca tipik bilim teorisine bağlı oldukları ölçüde ideolojik etkilerini ele alabilirim. Ancak bu sınırlı açıdan bile, pozitivizm, göreceğimiz üzere, bilimden başka sosyal pratiklerin de ideolojisi olarak işlev görür. Bunu kısmen (bilim için oluşturduğunu tamamlamak üzere) bir bilim ideolojisi üretmek ve kısmen talimat veya rezonansla, doğa, toplum, kişiler ve birbirleriyle bağlantılarının doğasına dair belli tözel kavrayışları teşvik ederek yapar. Birinci *talimat* durumunda, bir metodolojik normlar dizisi oluşturur; *rezonansta* ise tözel sosyal bilimin ilgilerini, meşguliyetlerini ve varsayımlarını yansıtır, böylece Buchdahl'ın bir bilim felsefesinin “analojik grameri” olarak adlandırdığı şeyin tersini oluşturur.²

Şimdi eğer pozitivizm bir ideolojiyse gerekliliğini saptamaya çalışmak zorundayız. Yani şunu sormalıyız: *ne ölçüde bilim zorunlu olarak aktörlerine* (veya toplumdaki diğer grupların üyelerine) *pozitivist biçimde*, yani gerçekte olduğundan başka birşey olarak *görünür*? Elbette pozitivizmin gerekli bir felsefi konum olmadığını savunuyorum: ama bu gerekli bir bilimsel konum olmadığı veya bilimsel bir konum olarak bir derece gerekli olmadığı anlamına gelmez.

Pozitivizm

Pozitivizmin bir kapalı sistemler ontolojisini ve somut veya olası deneyimlerin nesnelerini oluşturan atomistik olayları ve insanlara dair verili olguların pasif alıcıları ve onların verili sabit bağlaşımlarının kaydedicileri şeklinde bir kavrayışı önceden varsaydığını söylemiştim. Şimdi başka bir yerde³ sabit bağlaşımların genel olarak kendi-

² Bkz. G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford, 1969, s. 3.

³ *A Realist Theory of Science*, özellikle Bölüm 1, Kısım 3.

liğinden doğada mevcut olmadıklarını, daha ziyade bilim laboratuvarlarında oluşturulmaları gerektiğini, bu nedenle nedensel yasaların ve diğer deneysel araştırma nesnelerinin, şayet o faaliyet anlaşılır kılınacaksa, olay örüntülerinden ve insanların faaliyetlerinden aynı şekilde ontolojik olarak bağımsız sayılması gerektiğini; ve diğer taraftan, bunları altına koyduğumuz kavramların ve tanımlamaların, şayet *inter alia* [diğer şeylerin yanı sıra - ç.n.] bilimsel gelişme mümkün olacaksa, indirgenemez bir şekilde sosyal olan bilim sürecinin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini iddia etmiştim. Bu nedenle deneyimler (ve zemin oluşturduğu olgular), ve nedensel yasaların ampirik temellerini oluşturan olayların sabit bağlaşımları toplumsal ürünlerdir. Ancak nedensel yasalar gibi, bizim erişmemizi sağladıkları nesneler, bizden oldukça bağımsız bir şekilde var olur ve hareket eder.

Pozitivizm ne bağımsız bir gerçeklik fikrini ne de toplumsal olarak üretilmiş bir bilim fikrini sürdürebilir. Daha ziyade olan şey bir bakıma oldukça sıra dışıdır -zira belli bir felsefe kavrayışının yararına olduğu gibi, gerçeklik bilgimize dair belli bir kavrayışın, bilim tarafından bilinen gerçeklik kavramını nitelemesine ve zımnen tanımlamasına imkân verir, bu fikirler (yeterli bir bilim açıklaması için kesinlikle asgari düzeyde gerekli koşullar) kesişir ve böylece *insanileştirilmiş bir doğa* pahasına elde edilmiş *natüralize edilmiş bir bilimimiz* olur. Ve bu değıştokuşla (veya transferle), veya daha ziyade vuku bulduğu felsefi pota içerisinde, pozitivizmin en önemli ideolojik sonuçları oluşur.

Bu özgün kimyanın mekanizmasını daha ayrıntılı bir şekilde irdeleyelim. Pozitivizme göre dünyaya dair bilgimiz, sadece algıyla duyumsanan atomistik olaylar ve durumlardan oluşur. Şayet dünya sadece bu tür olaylardan oluşuyorsa o halde elbette onlar arasında herhangi bir bağlantı, aklın ürünü veya katkısı olmalıdır (böylece hiçbir doğal zorunluluk kavramı sürdürülemez). Dahası, eğer tikel bilgi sadece atomistik olayların bilgisinden oluşuyorsa o zaman genel bilgi sadece bunların ilişkilerinin, daha özel olarak, sabit olduğu varsayılması gereken mekânda bir arada var oluş ve zaman içinde ardışıklık bilgisinden oluşabilir. Ve dolayısıyla Humecu teori, bağlaşımların genel olarak kendileri için gerekli olan insan faaliyetinden bağımsız olarak var oldukları şeklinde bir bakışa ve bundan dolayı içinde birleşik

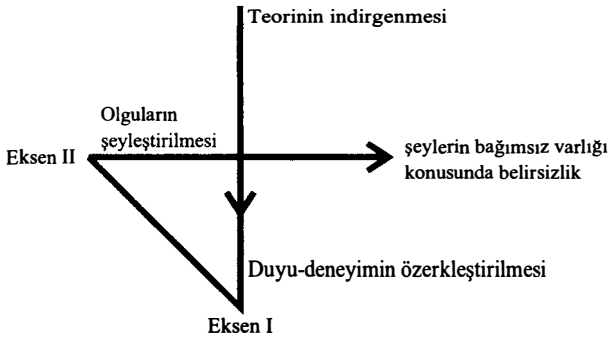
olayların vuku bulduğu sistemlerin *fetişizmine* dayanır. Ancak aynı biçimde, dolaysız duyu-deneyimde bir olgu olarak kavranan şeyin atomistik bir olay veya durum oluşturduğu, onun için gerekli olan insan eyleminden bağımsız var olduğu görüşüne ve dolayısıyla olguların *şeyleştirilmesine* dayanır. Bu olguların bağlaşımları şeyleştirildiğinde ve nedensel yasalarla özdeşleştirildiğinde, bilim doğanın bir gölge olayı haline gelir. Pozitivizmin nedensel yasaları olay dizilerine ve olayları deneyimlere *indirgemesinin* koşulu bu nedenle, bilimin sosyal niteliğinin ve özellikle hem maddi hem de düşünsel, önceki nesnelerin dönüşümünü içeren bir *iş* olma özelliğinin bir inkârıdır. Bundan dolayı ampirik bir dünya kavramının, muadili ve koşulu, pozitivizmde, bilimin şeyleştirilmiş bir açıklamasındadır.

O halde pozitivist felsefede, olgular şeylerin yerini ve olayların sabit bağlaşımları da nedensel yasaların yerini gasp eder. Ancak olguların şeyleştirilmesinin ve tanımladıkları olayların vuku bulduğu sistemlerin fetişizminin bedeli, pozitivizmin, şeylerin bizim onları algılamamızdan bağımsız olarak *var olduğu* ve (başka bir yerde ayrıntılı bir şekilde göstermiş olduğum üzere) açık sistemlerde, yani olayların sabit bağlaşımlarının hüküm sürmediği sistemlerde, yasaların *uygulanabilirliği* fikirlerini sürdürememesi veya pratikte olduğu gibi sürdürmeye *meçbur* olduğunda ikircikli (veya muğlâk) olmayan bir biçimde sürdürememesidir.⁴ Ve bu pozitivizmin su götürmez bir şekilde yasanın evrenselliğini veya şeylerin bağımsız etkililiğini sürdürememesiyle sonuçlanır.

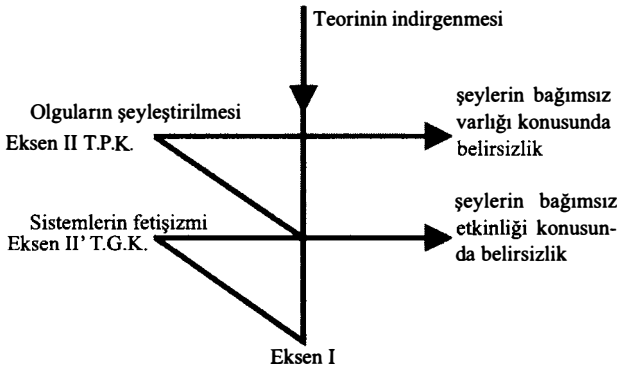
Pozitivist bilim açıklamasının yapısı aşağıda Şekil 1 ve 2’de gösterilmektedir. Tikel bilgi teorisinde iki kilit an vardır. Birincisinde, bilimin gerçek içeriği, duyu-deneyimde kavranan -veya belirtilen-atomistik olgulara indirgenir veya bunlardan hareketle yeniden yapılandırılır. Ve ikincisinde, bu olgulara, belirttikleri cümledeki atıfta bulunan ifadenin atıfta bulunduğu nesnelerle özdeş oldukları veya birebir örtüştükleri muamelesi yapılır. Bu şeyler fiziksel nesneler, durumlar veya operasyonlar olabilir. Şimdi olgular açıklamalarla veya özelliklerle özdeşleştirilmiş olsun, aralarındaki hayati örtüşme, özerkleştirilmiş duyu-deneyimdeki özelliklerin algılanmasıyla temin edilir;

⁴ A.g.e., özellikle Bölüm 2.

yani kuramsal da dâhil, tüm önceden oluşturulmuş veya ikincil içeriğin etkilerinden muaf olan bir öznel anında (böylece onun içinde, adeta, dünyanın katıksız duyu-nesneleri haline geliriz). Zira bu tür bir içerik, örtüşmenin bütünlüğünü ve eğer değişkense, biricikliğini etkileyecektir; bu açık veya operasyonel bir tanım teorisiyle garanti edilmelidir. Bu şekilde dünyamızın ontolojisi sadece (veya basitçe) bahsettiğimiz şeylerden değil, farkında olduğumuz olgulardan oluşur, aynı zamanda bunlar kendimizi niyet etmekten alıkoymadığımız anlamlardır.



Şekil 1 Pozitivizmin Temel Yapısı: Tikel Bilginin Üretimi



Not: T.P.K.= tikel bilgi teorisi

T.G.K.= genel bilgi teorisi

Şekil 2 Temel Yapının Genelleştirilmesi: Genel Bilginin Üretimi

Tikel bilginin üretimi teorisinde o halde *özerkleştirilmiş duyu-deneyim*, bilginin elde edildiği *formu* ve *şeyleştirilmiş olgu* ifade edilen *içeriği* oluşturur. Bu yapısı açısından eşbiçimli bir genel bilgi üretimi teorisini belirler. Zira duyu-deneyimin özerkleştirilmiş özelliğiyle oluşturulan olayların atomistikliği, genel bilginin olanaklılığının bir koşulu olarak, bağlaşımlarının sabitliğini gerektirir, içinde birleştirdikleri olayların vuku bulduğu sistemlerin fetişizmini önceden varsayar, şeylerin bağımsız etkililiği üzerinde paralel bir belirsizlikle sonuçlanır.

Bilimin pozitivist açıklamasının merkezi koordinatları böylece olguların *şeyleştirilmesi* ve *atomlaştırılması* ile verilir. Bu olgular ve bağlaşımları hem bilimin gerçek içeriğini tüketir hem de dünyanın bilinebilir doğasını belirler, ya da bilimi ontolojisi içine sabitler. Birlikte bilimin gelişimini *monistik* ve yapısını *tümdengelimli* olarak kurarlar.

Şimdi pozitivizm gibi bir düşünce sistemini anlarken, genel olarak (a) tikel operasyonların *sebepleri* (veya gerekçeleri); (b) bunların açık ve örtük *sonuçları*; ve (c) bunların *neticeleri* (ki bunların hiçbirinin amaçlanması veya hatta fark edilmesi gerekmez) ayırt edilmelidir. Pozitivizm *inter alia* [diğer şeylerin yanı sıra-ç.n.] açık sistemlerde bilimsel değişimin ve fenomenlerin açıklanmasının imkansızlığıyla sonuçlanır; ve bu sonuçların neticesinde bilim ve toplum için ideolojiler oluşturur. Bu sonuçlar epistemik olarak kesin bir temel için duyulan ihtiyaç açısından açıklanmalıdır. (Zira algılanan olayların atomistikliğini belirleyen, buna karşılık bunların bağlaşımlarının sabitliğini gerektiren budur.) Ama bu ihtiyacı ne açıklar? Bence, son tahlilde, sadece gerekçelendirdiği felsefi sonuçlar ve ideolojik neticeler açısından açıklanabilir; bir felsefeyle belirlediği problemler arasındaki ilişki *içsel* bir ilişkidir. (Şayet doğruysa, bunun doğal sonucu, felsefi problemlerin yalnızca meydana getirdikleri çözümlerle ilişkili olarak anlaşılabilir kılınabildiğidir.)

Şimdi, pozitivistin, sonuçlarının formel yapısını belirleyen problem alanı, “bilgi problemi”nin budur. Lukács bunu şöyle açıklar: “özel bilimlerin sonuçlarını ve başarılarını verili ve gerekli olarak kabul eden felsefenin görevi, kurdukları kavramların geçerli sayılması için

temelleri sergilemek ve savunmaktır”;⁵ yani, felsefenin görevi, kuşku şüpheler olasılığına cevaben bilginin “bilgi” unvanının onaylanmasıdır. Ampirik realizm bu problem alanı için biçilmiş kaftandır. Zira gerekliliklerini mükemmel bir şekilde karşılar: (a) bilginizi analitik olarak dünyaya bağlar (böylece bilgisi olduğunu iddia ettiği şeyin bilgisi olduğunu gösterir); ve (b) doğası gereği veya genel kabul ile daha fazla doğrulamayı gereksiz kılar (böylece doğal veya pratik olarak kesin olduğunu gösterir). Ampirik realizm, belirtmelidir ki, hem ampirist (pozitivistin yanı sıra konvansiyonalist de dahil) hem de transzendenal idealist yorumlara elverişlidir; ve olgularla kuram arasındaki ilişkinin biricikliğinin ve hatta tek doğrultululuğunun yakalandığı, ampirizmin indirgemeci olmayan formlarıyla tutarlıdır. Birreyci bir sosyolojiyi varsayar ancak ille de şeyleştirici olanını değil.

“Şeyleştirme” ifadesini kullanmamla ilgili hemen bir ikazda bulunmakta fayda var. Olguların açıklamasının “şeyleştirildiğini” söylerken basitçe bunun içinde olguların şeyler olarak görüldüğünü söylemiyorum. Zira aslında olgular şeylerdir, ama doğal değil sosyal şeylerdir, doğanın geçişsiz dünyasına değil, bilimin geçişli dünyasına aittir. Dahası olgulara dair yalnızca şeyleştirmeye dayanmayan bir görüşe sahip olmak, onlara dair uygun bir kavram için yetersizdir. Zira konvansiyonalizmde, insanların anlaşmasıyla oluşturulduğu düşünülür ve dolayısıyla insan eylemine bağımlı olarak algılanır. Ancak orada, yalnızca insanlar tarafından *sürdürülüyor* veya *dönüştürülüyor* olmaktan ziyade *yaratılıyor* olarak düşünülür; böylece bu şekilde bağımsız toplumsal gerçeklikleri ve karakteristik zorlayıcı güçleri inkâr edilir.

O halde iki işlem bilimin pozitivist açıklamasını yapılandırır: ampirik realizm doktrininde kristalleşen, dünyayla deneyimin bir *füzyonu*; ve bilginizin, gerçekliğin doğasını oluşturuyor olarak, kesin olduğu düşünülen deneyim düzeyine *indirgenmesi*.

Fenomenizm Ağı

Pozitivizm, gördüğümüz üzere, bir önerme/özellik uyumluluğu fikri içerir. Bu uyumluluğun iki genel formu tanımlanabilir: benzerlik ve

⁵ G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Londra 1971, s. 110 (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul 1998).

özdeşlik. Fenomenizm ikincisini içerir; birincisini ise “maddi nesne ampirizmi” olarak adlandıracam. Fenomenizme göre, şeyler, somut veya muhtemel deneyim kümeleridir veya bu şekilde analiz edilebilir; maddi nesne ampirizmi ise duyu-algısında kavranan nesnelerin ondan bağımsız var olduğu fikrini muhafaza etmeye çalışır. Bilim dilinin maddi bir nesne dili olduğu veya en azından buna dayandığı açıktır. Sadece maddi nesne ampirizmi, ne kadar asgari düzeyde olursa olsun, bağımsız bir gerçeklik ve bilimin indirgenemez şekilde sosyal doğası fikirlerini karşılayacak buyruklar olarak ifade edilebilecek, realist ve sosyal işlevler olarak adlandıracam şeyi karşılayabilir.⁶

Şimdi pozitivizmin probleminin, maddi şeylerin bilgisi olan ya da buna dayanan aktüel bilginin gerekçeli olduğunu göstermek olduğunu gördük. Ancak yalnızca bilgi ile dünya arasında bir örtüşme olduğunu iddia etmek birinciye yine de kuşkucu saldırıya açık bırakır. Zira henüz, verili olgularla mükemmel bir örtüşme halindelerse doğru olacak önermelerimizin gerçekten doğru olduğuna dair herhangi bir garanti sağlamış değiliz. Ancak böyle bir garantiyle gerçekten tam da dünya ile karşı karşıya olduğumuzdan, bilginin temelini bulduğumuzdan veya bu bilgi temelini bize ait kıldığımızdan emin olabiliriz. Ve analizin 2. Düzeyi olarak adlandıracam düzeyde, maddi nesne ampirizmini bu eksik garantiyle donatmak, böylece düzeltilemez bir şekilde mevcut bilgi iddialarımızı temellendirmek fenomenizmin görevidir.

Fenomenist uygulamanın hedefi bu nedenle:

(a) Düzeltilemez bir duyu-veri önermeleri sınıfı oluşturmak; ve

(b) Yeniden yapılandırma (normatif fenomenizm) veya analiz (tanımlayıcı fenomenizm) programları yoluyla, duyu-veri önermelerinin düzeltilemezliğin maddi nesne önermelerine aktarımıdır.

Şimdiye kadar iyi bilinen fenomenizm eleştirisi (a) adımına bağlıdır; ve bunu burada tekrarlamayacağım. Biz ideolojik etkilerin oluşturulma biçimiyle ilgileniyoruz ve burada önemli olan (b) adımdır. Şimdi şayet duyu-veri önermeleri yapmaları amaçlanan işi yapabile-

⁶ Bkz. G. Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, Paris 1953, s. 141.

ceklerse, temellendirecekleri veya analiz edecekleri önermelerle bir gereklilik veya eşdeğerlik ilişkisi içinde olmak zorunda oldukları açıktır. Ancak bu ilişkiler, tam da fenomenistlerin projelerine destek olarak başvurdukları örnekler -yanılsamalar, halüsinasyonlar vs.- düşünüldüğünde görüldüğü gibi *tüm* durumlarda kurulmaz. Bundan dolayı ya çıkarım asla meşru değildir ya da ancak ilgili maddi nesne önermesinin doğruluğu lehine *önceden* bir karar vermişsek buna izin verebiliriz. Böylece artık iddia ettiği duyu-temellerini gerekçelendirmesi veya analiz etmesi gereken maddi nesne bilgimizdir! Bir başka deyişle, şayet öznel bir ruh halinin ötesinde bir çıkarım mümkünse, ilk olarak duyu-veri önermelerinin sunulmasına gerek yoktur. Ve eğer mümkün değilse, duyu-veri önermeleri genel bilgimizi temellendiremez veya analiz edemez. Her iki şekilde de, fenomenizm *bilişsel* noktadan mahrumdur. Fenomenolojik olarak bu, duyu-verileri bilincimin nesneleri olarak tanımlaması gerekenin maddi bir nesneye dair bilincim olduğu gerçeğine yansır. Bu nedenle her ne kadar fenomenizm bir analiz istikameti *ileri sürse* de:

$$r_{sd} \rightarrow m_{sd} \rightarrow m_{mo} \rightarrow r_{mo}$$

(r = referans, m = anlam, $_{sd}$ = duyu-veri önermesi, $_{mo}$ = maddi nesne önermesidir)

aslında epistemolojik gerçeklikte, kesin bir tersine çevirmeye dayanır, şöyle ki,

$$r_{mo} \rightarrow m_{mo} \rightarrow m_{sd} \rightarrow r_{sd}$$

(Bunu söylerken sadece istikametle ilgileniyorum ve elbette bağlantıların geçerliliğine bağlı değilim.)

Ama fenomenist programın (b) adımı gerçekten gerekli midir? Bir başka deyişle, herhangi bir maddi nesne taahhüdü olmaksızın tutarlı bir fenomenizm mümkün değil midir? Eğer felsefe realist işlevi karşılayacaksa ve böylece bilimin işine yarayacaksa değildir; yani, daha genel olarak, herhangi bir *pratik* anlamı olacaksa değildir. Hume'un çok uzun zaman önce *Dialogues Concerning Natural Religion* [Doğal Din Üzerine Söyleşiler-ç.n.] adlı çalışmasında dediği gibi: "Kuşkuculuğunuzun dediğiniz kadar mutlak ve içten olup olmadığını, daha sonra,

toplantımız dağıldığı zaman öğreneceğiz: Bakalım, giderken kapıdan mı çıkacaksınız, pencereden mi? Yanıltıcı duyular ile daha da çok yanıltıcı olabilecek, deneyden çıkarıldığı ve yaygın olarak inanıldığı üzere, vücudunuzun yer çekimine uyacağı yahut düşmekle bir yerlerinizin incineceği konusunda kuskunuz olacak mı, gerçekten?”⁷ Ve Hegel’in daha abartılı bir şekilde ortaya koyduğu üzere: “[Kuşkuculuk] mutlak yok oluşu beyan eder ve bu beyanat vardır...; görmenin, duymanın vb. hükümsüzlüğünü beyan eder ve kendisi görür ve duyar vb.; etik gerçekliklerin ve onlara uygun eylemlerin hükümsüzlüğünü beyan eder”⁸.

Genelleştirmek gerekirse, duruma bağlı olarak, şayet herhangi bir işe yarayacaksa pozitivizm formel olarak inkar ettiği şeyi karşılamasına bağlıdır. Bu nedenle ya epistemolojisiyle tutarlı ama bilimin işine yaramayan ya da bilimle ilgili ama epistemolojisiyle hemen hemen tutarsız bir felsefemiz olur.⁹ Formel olarak bu ayrışım burada tartışılmayacak muhtelif çatışıklarda veya içsel olarak yıkıcı ikilemlerde aşikârdır. Pratik olarak, ideoloji için en verimli zemin, birbirleri için koşul olarak, bağdaşmayan iki konuma da bağlı kalma zorunluluğundan kaynaklanan çelişkilerde yatar. Böyle bir sistemin dönüşümsel olasılıkları sadece getirilebilen terimlerin sayısı ve pratikte, benzersiz şekilde karşılanması gereken eşdeğer olmayan (boş olmayan) işlevlerin sayısı sınırlıdır.

Fenomenist uygulamanın sonucu bu nedenle, yapay önermelerin hakiki düzeltilemezliğinin, hakiki önermelerin yapay düzeltilemezliğine dönüştürüldüğü bir dünyanın yeniden tanımlanmasıdır. Ancak ikincisinin düzeltilemezliğini varsaymak bu dönüşümün gerçek anlamı olmanın yanı sıra etkin önkoşuludur. Aynı şekilde, sezgisel bir farkındalık durumunda ifade edilen öznel kesinlik nesnel muadilini, maddi nesne önermesinin belirttiği gerçeğinde bulur. Bu nedenle Düzyey 2’nin tekbenciliğinin altında yatan, bir tutarsızlığın yokluğu teorisi ve kuşkuculuğu destekleyen kesinliktir.

⁷ D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, New York, 1948, s. 7 (*Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, çev. Örsan K. Öymen, Say Yayınları, İstanbul 2010).

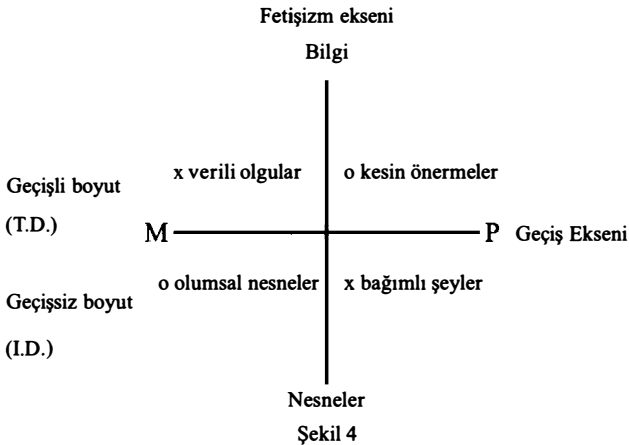
⁸ G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Londra 1949, s. 250 (*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2010).

⁹ Bkz. bana ait *A Realist Theory of Science*, s. 40.

“Fenomenizm ağı” olarak adlandırılabilen sistemin yapısı Şekil 3 ve 4’te gösterilmektedir.



Şekil 3 Fenomenizm Ağı



Şekil 4

Maddi nesne ampirizmi, bilimin realist buyruklarını karşılamak için; fenomenizm ise felsefi (bilgi problemi) problem alanının taleplerini karşılamak için gereklidir. Analizin 2. Düzey’inden geçişin koşulları, maddi ile duyumsal, kamusal ve özel, olumsal (veya kuşkulu)

ve gerekli (veya kesin) vb. arasında bir dizi eşdeğerlikler kurar. Geçiş tarafından kurulan eşdeğerliliklerle, halihazırda Düzey 1’de önceden varsayılan fetişizmin sonuçlarının kombinasyonu, bilgi ile dünya arasında bir eşbiçimlilik kurarak, geçişli boyutta belli önermelerin oluşturulmasıyla sonuçlanır, geçişsiz boyuttaki olumsal (veya kuşkulu) nesneler pahasına, epistemik işlevi karşılar; ve geçişli boyutta verili olguların oluşturulmasıyla sonuçlanarak geçişsiz boyuttaki bağımlı şeyler pahasına, realist işlevi karşılar.

Şimdi bu operasyonların mikro-mantığını daha detaylı bir şekilde analiz edelim. A’daki (Düzey 1’deki) herhangi bir pozisyon, koşulu olarak B’de (Düzey 2’de) bir pozisyon gerektirir ve bunun tersi de geçerlidir. Ancak geçişli boyuttaki (T) herhangi bir pozisyon kendiliğinden geçişsiz boyutta (I) bir pozisyon oluşturur. Bunun için Şekil 4’ün karşı çeyreklerinde TA eşsiz IB imgesine ve TB eşsiz IA imgesine sahiptir. Şeyleştirilmiş olguların olanaklılığının koşulu bağımlı şeylerdir: yani, verili olgular ancak teoride bağımlı şeylerimiz olduğunda pratikte mümkündür. Diğer yandan felsefede belli önermelerin koşulu bilimde olumsal nesnelerdir. Ancak hem realist hem de epistemik işlevler karşılanmalıdır. Ve böylece Şekil 1 ve 2’de bahsedilen karakteristik belirsizlik (veya müphemlik) ortaya çıkar. Ancak eğer şeyler hangi operasyonun uygulandığına göre alternatif olarak verili veya bağımlı görülebilirse, önermelere atfedilen özellikler üzerinde uygulanan alternatif operasyonlar da böyle görülebilir. Zira şayet kesinlik dağılımsal ise, onun koşulu olan kuşku da öyledir. Bunun için eşit derecede kolay bir şekilde kamusal bilginizin şüpheliliği, fenomenist programın olanaklılığının bir koşulu olarak ileri sürülebilir. Bu yapı ikililiği, buna mukabil bir kullanım ikiye bölünmüşlüğü sağlar ve ideolojik sistemlerin en uygun özelliğidir. Şekil 4’te gösterilen realist ve epistemik vektörler sadece sistemin *hâkim* eğilimlerini sabitler (gerekleştirdikleri sonuçlar ve neticeler açısından açıklanabilir); verili her durumda her zaman dönüşüme tabidirler.

Ağın başlıca ideolojik neticeleri açık olmalıdır. Bilimsel bilgiye kesinlik aktarımı, gelişimini monistik kılar ve bilimsel statükoyu,

Kuhn'un terminolojisiyle "normal bilim" pratiğini rasyonelleştirir;¹⁰ duyu-algısında anında kavrananın kesin olarak tanımlanması (ve bilimsel bilginin o düzeye indirgenmesi) ise bilim hakkında, genel olarak insanlığın ortak aklı açısından rahatlatıcı bir dizi inancı teşvik eder. Geçişsiz boyutta epistemik işlevin karşılanması koşulu, yani nesnelerin olumsuzluğu fikri, aşağıda göreceğimiz üzere o boyutta ideolojik etkilerin oluşturulmasında önemli bir rol oynar.

Fenomenizm ağına, genel bilginin üretimi teorisi düzeyinde paralel bir yapı vardır. Burada, benzer şekilde, yasanın tündengelimli-nomolojik ve tümevarımlı-yanlışlamacı kavramlarının birbirleri için gerekli oldukları ortaya çıkar (birincisi realist, ikincisi epistemik işlevi karşılamak üzere); tümel genellemeler kısıtlı yasalar pahasına elde edilir; ve açık sistemlerde fenomenlerin açıklanması imkansız hale gelir ve bu bir sosyal bilim metodolojisini imkansız kılan bir neticedir. Bunun için, pozitivistizmin tam da ürünlerine kesinlik bahşetmeye çalışma girişiminde nasıl bilimin uygulama kapsamını ve kritik önemini *olduğundan eksik göstermeye* başladığını hâlihazırda görmeye başlayabiliriz.

Şimdi sırasıyla geçişli ve geçişsiz boyutlarda pozitivistizmin ideolojik etkilerini daha ayrıntılı bir şekilde inceleyelim.

Geçişli Boyutta İdeoloji: Olgu Kavramı

Hiç kuşkusuz geçişli boyutta en çok ideolojik yananlam yüklü kavram olgudur. Şimdi bunu analiz edelim.

"Olgu", "doğru bir sav"ın eşanlamlısı veya alternatif olarak, Strawson'un ünlü formülüne göre, doğru bir önermenin belirttiği şey olarak açıklama girişimi şeklinde kabul edilebilir.¹¹ Ancak bu yeterli değildir -zira önermeleri biz yaparız fakat olguları biz yapmayız (daha ziyade bizim için yapılmışlar gibidir); ve önermelerin nasıl bir şey yapabileceği, en azından belirsizdir. Neden olguları yapmayız? Elcevap: çünkü, kelimenin etimolojisinin akla getirdiği üzere, *halihazırda yapılmışlardır*. Olguları belirtirken halihazırda ulaşılmış sonuçları,

¹⁰ T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Basım, Chicago 1970, Bölüm 2.

¹¹ Bkz. P. Strawson, 'Truth', *Proceedings of the Aristotelian Society* xxiv, 1950, G. Pitcher, *Truth*, New Jersey 1964, s. 38'de yeniden basılmıştır.

duyu-deneyim çeşitlerinin özel beceri türleri oluşturduğu, (ampirik söylem alanında) *okumalarla*¹² ulaşılmakta olan sonuçları kabul ediyoruz. Ama elbette sonuçları belirtmenin yanı sıra keşfederiz: olgular ulaşılacak sonuçlar olarak keşiflerinden önce vardır (tıpkı başarılar olarak açıklanmalarından önce var oldukları gibi). Bu nedenle incelemelerimizi yöneten kavramsal şemalar veya paradigmaların, *gerçekleştiğinde* keşifleri oluşturan, *gücüllükleri* olarak düşünülmelidir. O halde bir olgu, keşifte gerçekleşen, (hem gidimli hem de gidimli olmayan) pratikte sürdürülen ve duyu-algıda nesneleştirilen bir gücüllüktür.

Olgular örnek toplumsal kurumlardır: aktör olarak insanların yeniden ürettikleri ve dönüştürdükleri ama yaratmadıkları bilişsel yapılara özgü olasılıklardır (pozitivizm tarafından yapılan şeyleştirme ve konvansiyonalizm tarafından yapılan iradecilik ile iki zıt hatayı oluşturmaktadır). Şayet *dışsallık* kriteri olguların *sosyal* doğasını belirliyorsa, *kısıtlama* kriteri onların sosyal formlar olarak bağımsız *gerçekliğini* belirlemektedir.¹³ Eğer, olmak son tahlilde sadece yapabilir olmaksa,¹⁴ olgular olabildiğince vardır ama onlara göre fiziksel dünyanın, yönelimsel eylemimizin gerekli bir koşul olduğu belli belirli durumlar gerçekleşmeyecektir; ama vurgulamak gerekirse, varlıkları doğal değil sosyaldir.

O halde olgular, duyu-algıda kavradıklarımız değil, şeyleri kavrayışımızın onlara göre düzenlendiği teorilerin sonuçlarıdır. Şimdi Wittgenstein¹⁵ ve Hanson'dan¹⁶ öğrendiğimiz üzere, şeyleri kavramlar ve tanımlar altında görme eğilimindeyiz, öyle ki, en azından “epistemik algı”¹⁷ olarak adlandırılan durumda, (Rom Harré'nin uygun ifadesini kullanırsak) “dünyadan uzak önermeleri okur” gibiyiz,¹⁸ yani, dünya-

¹² Karşılaştırınız R. Harré, *The Principles of Scientific Thinking*, Londra 1970, s. 194.

¹³ Karşılaştırınız E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, New York 1964, Bölüm 1 (*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014).

¹⁴ Bkz. bana ait *A Realist Theory of Science*, s. 182.

¹⁵ Bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford 1953, özellikle s. 193 (*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul 2014).

¹⁶ N.R. Hansom, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1963, Bölüm 1.

¹⁷ F. Dretske, *Seeing and Knowing*, Londra 1969, Bölüm 3.

¹⁸ R. Harré, *The Principles of Scientific Thinking*, s. 195.

yı *sanki* olgulardan oluşmuş gibi okuma eğilimindeyiz. Pozitivist felsefi bilincin bir olgu kavramını anlaması açısından kategorilere dahil olan şeyler bu nedenle, bilimin bu spontane bilincini nadiren yansıtan bir yüzeysellik kadar da aşırı bir yanlış veya apaçık bir hata değildir. Şimdi bu spontane bilinçte durmak sadece felsefede bir yanlış değildir, eninde sonunda bilime de zarar verir. Zira ancak, o spontane bilinçlerinin bilincinde olma kapasiteleriyle, onunla aralarına mesafe koymayı ve bilim insanlarının o olgu oluşturan bilincin, diğer bir deyişle dünyaya dair okumalarının, rasyonel bir eleştirisi (veya gelişmesi) olasılığını idrak edebilecekleri toplumsal bir ürün olarak görmeyi başarabilirler.

O halde olgular gerçektir; ama tarihsel olarak özgün toplumsal gerçekliklerdir. Onlara eklenen gizemleştirme, spontane düşünme tarzımızda ve bunu yansıtan pozitivism felsefesinde, *sosyal nesneler sıfatıyla* olguların sahip olduğu özelliklerin *şeyler* olarak onlara ait olan niteliklere dönüştürülmesinden kaynaklanır. Olguları *doğallaştırarak* yapılan fetişizm, onları *tarihsizleştirir*. Bu nedenle sosyal işlevi bilimde duyu-deneyimi oluşturan tarihsel olarak özgün yapıları ve ilişkileri gizlemektir. Ve pozitivism için, Marx'ın "vülger iktisat" için söylediğini, "onları düzenleyen ve açıklayan yasaya karşı görünümlere bağlı kalmaktan" memnun olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹

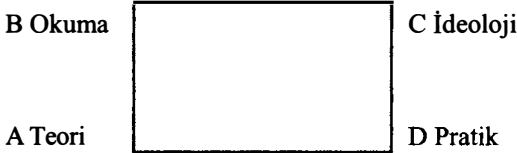
O halde pozitivism'e geçişli boyutta bir zorunluluk derecesi eklenir: olgu kavramı, algıdaki *spontane* bilincimizi yansıtır. Bununla beraber bilim insanlarının *yansıtıcı* bilinçlerinde aşmak zorunda oldukları ideolojik bir kategoridir. Marx'ın dolaşım süreci için dediği gibi, yalnızca "bir sürecin [yani üretimin], arkasında gerçekleşen fenomenidir".²⁰ Şekil 5 bu süreci şemalaştırma girişimidir.²¹ Teori dünyayı okuduğumuz, pozitivism'in ideolojik kategorilerine yansıyan, buna karşılık teoriyi yeniden üreterek bilimin normal pratiğini sürdüren, fenomenal formları oluşturur. C'de pozitivist olgu veya şeyleştirme

¹⁹ K. Marx, *Capital* Cilt I, Londra 1961, s. 307.

²⁰ K. Marx, *Grundrisse*, Londra 1973, s. 255. (*Grundrisse: Ekonomi Politikinin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, Ankara 2008).

²¹ Karşılaştırınız J. Mepham, "The Theory of Ideology in Capital", *Radical Philosophy* 2 (1972), s. 18.

kavramını reddetmek, spontane olgu kavramımızı,²² diğer bir deyişle B’de nesnelleştirmeyi yok etmeyecektir, ama dünyanın muhtemel okumalarının çokluğu olasılığını yerleştirerek, teori seçiminde daha fazla rasyonaliteye imkan verecektir²³ ve böylece bilimsel okur yazarlığımızı artıracaktır.



Şekil 5

Geçişsiz Boyutta İdeoloji: Nedensel Yasalar, Metodolojik Bireycilik ve Sosyal Bilim

Geras, zekice yazılmış bir makalesinde,²⁴ Marx’ın iki gizemlileştirme kavramı kullandığına işaret eder: birincisinde, değer ilişkilerine yönelik tutumunda görüldüğü gibi, gizemlileştirme gerçekliğin kendisine ait olarak görülür ve diğerinde, ücret formuna yönelik tutumunda olduğu gibi, gizemlileştirme açıkça yanlış bir önermeden, doğrusunu söylemek gerekirse bir yanılgıdan oluşur.

Şimdi geçişsiz boyuta döndüğümüzde, gizemlileştirmenin ikinci tipte olduğu açıkça ortadadır. Marx’a göre, ücretler göründükleri şey olmadığı gibi (emeğin değil emek-gücünün değeridir); nedensel yasalar da, yapay olarak üretilen veya kontrol edilen koşullar altında oluştuğunda ampirik temellerini oluşturan sabit olay bağlaşımları değil, ontolojik olarak onlara indirgenemez olan mekanizmaların eğilimleridir.²⁵ (Dahası analogi daha da ileri götürülebilir. Marx’a göre, ekono-

²² Karşılaştırınız M. Godelier, “System, Structure and Contradiction in Capital”, *Socialist Register* 1967, ed. R. Blackburn, *Ideology in Social Science*, Londra 1972 içinde yeniden basılmıştır, özellikle s. 337-8.

²³ Karşılaştırınız yukarıdaki Bölüm 3, özellikle s. 32-3.

²⁴ N. Geras, “Marx and the Critique of Political Economy”, *adı geçen eserde*, ed. R. Blackburn.

²⁵ Bkz. bana ait *A Realist Theory of Science*, özellikle Bölüm 1 ve 2.

mi politikte kategori hatası güçleri uygulamalarıyla karıştırmaya dayandığı gibi, felsefede de güçlerin kullanılmasını gerçekleştirmeleriyle karıştırmaya dayanır.) Marx'a göre ücret-formunun toplumsal işlevi sömürü, ücretsiz emek, artık değerın kaynağı gerçekliğini gizlemektir. Sabit bağlaşım formunun sosyal işlevi nedir? Bunun, olaylara indirgenemeyen yapılar (ve bireylerde indirgenemeyen toplumlar) gerçekliğini gizlemek olduğunu ileri sürüyorum.

Sabit bağlaşım analizinin, fiilen bilimde diyalektik olan bir anı tanımladığı bir akla yatkınlık alanına sahip olduğu elbette doğrudur,²⁶ ancak kendi koşullarını tanımlayamaz: zaruri olarak, genel olarak bu tür bağlaşımalar için gerekli olan insan eylemini sessizce geçmek zorundadır. Yansıttığı bilinç biliminki değildir; her yerde zorunlu ve tesadüfî diziler arasında ayırım yapmakta ve bilgisini evrensel olarak uygulanabilir olarak görmektedir. Bundan dolayı sabit bağlaşım formunun açıklaması bilimin dışında (toplumun geri kalanını oluşturan (felsefe de dahil) pratikler topluluğunda) olmalıdır.

Humecu analizin sonucunda gerçeklik yapılaşmamış, tektip ve değişmez bir hal alır. Dünya gizli mekanizmalar, farkında olmadığımız güçler içermez; sadece genel anlayışla tanımlandığı üzere, geçip giden deneyim akışına dayanır. Bilimin men edildiği alan o halde elbette örneğin din için alan yaratmak üzere kullanılabilir -örneğin Duhem'in hâlihazırda Kant tarafından kutsanmış bir girişimle, *The Physics of a Believer*'da [Bir Müminin Fiziği-ç.n.]²⁷ yapmaya çalıştığı gibi. Bu indirgemeciliğin sosyal bilim alanına aktarılmasının özellikle zarar verici sonuçları vardır. Bilimin verili olgular ve onların bağlaşımalarının uyarısına davranışsal bir tepki olarak kavranmasının mükemmel bir yansıması olarak, toplum bireyler tarafından oluşturulmuş, verili arzularla motive edilmiş ve şayet varsa sözleşmeyle birleştirilmiş olarak düşünülür.²⁸ Böyle bir toplumun bileşenlerini, atomistik bireyle-

²⁶ A.g.e., özellikle s. 171 ve devamındaki sayfalar.

²⁷ Bkz. L. Kolakowski, *Pozitivist Philosophy*, Penguin 1972, s. 173.

²⁸ İnsana ilişkin bu kavrayışın bir eleştirisi için bkz.: N. Chomsky, "A review of B.F. Skinner's *Verbal Behaviour*", *The Structure of Language*, ed. J. Fodor ve J. Katz, Prentice-Hall, 1965; ve R. Harré ve P. Secord, *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford 1972, özellikle Bölüm 2. 17. Yüzyıl siyasi düşüncesindeki kökleri C.B. Macpherson tarafından incelenmiş-

rini, *aktörler* olarak düşünmek gerektiğinde, aklın arzudan ayrılması şeklindeki basit tedbirle tutarlılık muhafaza edilir. O halde bir kişinin özgürlüğü, verili arzularıyla bağlantılı olarak çıkarlarını en iyi şekilde hesaplama (yani, optimum bir hesaplama yapma) becerisine dayanır. Faydacılık pozitivizmin doğal hizmetçisidir.

Hume bu sosyal bilim kavrayışının neticesini, “insan her dönemde ve her yerde aşağı yukarı aynıdır” derken iyi ifade etmiştir.²⁹ Elbette bu modelin zımnı varsayımları çöktüğünde ve çöktüğü yerde, o zaman tarih veya mekânsal eşi antropolojiye başvurulur. Ancak genel olarak Marx ile sosyal bilime dair bu kavrayış hakkında “tarih [ve çeşitliliği de ekleyebiliriz]... artık yok” diyebiliriz.³⁰ Bu, pozitivizmin modern formunda Comte ile bir tarih teorisi olarak ortaya çıktığı gerçeği göz önüne alındığında özellikle ironiktir.³¹

Modern pozitivizmin tarih karşıtı dürtüsü ise tümdengelimli-nomolojik açıklama kavrayışında belirgindir.³² Şimdi, sosyal sistemlerin elzem açıklığı göz önüne alındığında bu kavrayış tamamen uygulamamazdır. Ancak doğa bilimleriyle özdeşleştirilmesinden kaynaklanan prestijledir ki doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki sınırlar oldukça yanıltıcı bir şekilde çizilir.³³ Bu nedenle örneğin gelecekte herhangi bir şekilde sosyal bilimde natüralizmin savunulmasının *verstehende* [anlayıcı ç.n.] geleneğinin içgörülerine saygı göstermek zorunda olduğu açık görünmektedir.³⁴

Kuramsal bir bireycilik pozitivizmin hem bir neticesi hem de bir koşuludur. Ancak bireylerin ve toplumların özellikleri ve güçleri bir-

tir, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962.

²⁹ D. Hume, *Essays, Moral and Political*, eds. T.H. Green ve T.H. Grose, Londra 1875, Cilt 2, s. 68.

³⁰ K. Marx, *Poverty of Philosophy*, New York 1963 (*Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Karam, Sol Yayınları, Ankara 2011).

³¹ Karşılaştırmız J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londra 1972, s. 71 (*Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal Kanat, Küyerel Yayınları, İstanbul 1998).

³² Bkz. örneğin C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York 1963, özellikle bölüm 9 ve 12.

³³ Bkz. R. Keat, “Positivism, Naturalism and Anti-naturalism in the Social Sciences”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* I, 1971.

³⁴ Bkz. W. Outhwaite, *Understanding Social Life*, Londra 1975.

birleri için *gerekli*ken birbirlerine *indirgenemez* oldukları aşırı vurgulanamaz. Savaşları askerlerin veya söz edimlerini dilbilgisinin belirlediği ciddi olarak savunulabilir mi? Şimdi hem psikolojik hem de sosyal bilimler bilimsellik yolculuklarına, deneysel bilimler tarafından kullanılabilen o paha biçilmez varlık, zaman zaman dünyanın gizli yapılarının işleyişlerini rahatsız edilmeden gözlemleyebilme veya ortaya çıkarabilme olmadan başlamak zorundadır. Yapılaşmamış ve farklılaşmamış bir gerçeklik varsayımı sayesinde pozitivizm bu özel farklılığı düşünemez ve dolayısıyla insan bilimleri için metodolojileri açısından asıl görevi ortaya koyar: deneysel doğa bilimlerinde teorisinin rasyonel doğrulamasını ve reddedilmesini sağlayan kontrollü deneyleme sürecinin benzerlerini tasarlamak (veya yeniden yapılandırmak). Diğer yandan bu aynı yetersizlik pozitivizmin, hepimizin bildiği gibi bu sistemler o unvanı hiç hak etmediğinde, tözel ideoloji olarak sınıflandırılabilirken, bilimlere uygun hale getirilen, sahte-yanlışlamaya direnmek gibi tüm ayrıcalıklara bir kez sahip olduğunda bir sisteme gücünün yetmesine de imkân tanır. Şayet bir toplumun ihtiyacı olan (veya belki de hak ettiği) sosyal bilimi oluşturma eğiliminde olduğuna inanılırsa, o zaman burada ne ve nerede olursa olsun sosyal statükonun savunması için en güçlü destek mekanizması bulunmaktadır.

Sonuç

Sonuçta, o halde, pozitivizmin bilimin spontane bilincini yansıttığından geçişli boyutta bir zorunluluk derecesine sahipken geçişsiz boyutta tamamen gizemleştirme oluşturduğu söylenmelidir. Bilgiye atfettiği özelliklerin *raison d'être* [varoluş nedeninin-ç.n.] bilim açısından işlevselliklerinde yattığı gözlemlenebilirken, dünyaya atfettiği özelliklerin daha genel toplumsal ideolojiler oluşturduğu görülmelidir.

Pozitivizm bir doğa, sınırlar ve bilgi birliği kuramıdır. Ama bunun *olanaklılığı* teorisi değildir. Bilgi, pozitivizme göre, oldukça *sorunsuzdur* -bir an olsun asla koşullarını soruşturmadığı veya olmayabileceğini düşünmediği verili bir olgu. (Bunda iflah olmaz bir şekilde eleştirel öncesidir.) Ancak bilgi, koşulları hem felsefi analize hem de bilimsel araştırmaya tabi olan geçici bir tarihsel fenomendir. Önsel bir

argümanla belirlenebilecek koşullar arasında en önde gelenler şunlardır:

- (1) bilgi nesnelerinin bağımsız varoluşları ve olgular üstü faaliyetleri;
- (2) bilginin, bilgi araçları yoluyla toplumsal üretimi; ve
- (3) bu tür önermelerin ve karşıtlarının ifade edildiği söylemin (felsefe) indirgenemezliği.

Şimdi pozitivizm gibi (1)-(3)'ü karşılamayan her sistemin transzendenal çürütmeye açık olduğunu öne sürüyorum. Ancak eğer (1)-(3) bilimsel faaliyetler için gerekli koşullarsa o zaman bunları karşılamayan her sistem *pratikte* bunları uygun altküme olarak içermek zorunda kalacaktır; dolayısıyla bir çelişki oluşturacak ve kendini, doğrudan dünyanın, bilimin ve felsefenin doğasını yanlış sunmasından çıkan aleni olanların yanı sıra, örtük ideoloji etkilerinin oluşturulması için de bir aday olarak tesis edecektir.

Bu bölümün başlığının ilk yarısını oluşturan konu hakkında kapsamlı bir şekilde gidip gelmek yerine belli bir vakayı detaylı bir şekilde ele almanın daha iyi olacağını düşündüm. Buna rağmen yine de sanırım genel sonuç gibi bir şey oluşturdum. Her halükarda pozitivizmi bu kadar uzun uzadıya ele aldığım için sadece sessiz bir özür diliyorum: zira yine de, Popper'a (ve Kuhn'a) rağmen, en etkili bilim felsefesidir. Pozitivizm her zaman bilimsel olmayan romantik reaksiyonla ortak yaşam şeklinde birlikte var olmuştur,³⁵ artık bilimin kendisi sosyal bir faaliyet olarak görülmeye başlandığından, bilim felsefesinin kalesine sızmış bir reaksiyon.³⁶ Daha yeterli bir bilim açıklaması, kültürümüzdeki değerinin daha adil bir değerlendirmesine yönelmemize yardımcı olmalıdır.

³⁵ Bkz. M.B. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Londra 1974, s. 4.

³⁶ Bkz. özellikle P.K. Feyerabend, *Against Method*.

Sosyal Bilimsel Bilginin Olanaklılığı ve Natüralizmin Sınırları Üzerine

Giriş

Bu bölümde harareti dinmeyen eski bir soruyu tartışmak istiyorum. Bu, sosyal bilimlerle ilgili felsefi tartışmalarda ve o veya bu şekilde bunların içindeki metodolojik tartışmalarda mütemadiyen yeniden ortaya çıkan bir sorudur: *toplum ne ölçüde doğayla aynı şekilde incelenebilir?* Bu sorunun sosyal bilimler felsefesinin başlıca sorunu olarak nitelenmesinin abartmak olmayacağını düşünüyorum. Zira bahsi geçen konunun tarihine iki gelenek arasında süren bir tartışma egemendir. Birincisi -natüralist gelenek- genellikle bilimi (fiilen veya ideal olarak) son tahlilde Humecu hukuk nosyonuna dayanan, *pozitivist* ilkelerle uyumluluğuyla birleşmiş olarak görmektedir. İkincisi, -rakip bir anti-natüralist gelenek olan *yorumbilgisi*- bunun aksine doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasında, konularında radikal bir farklılık olduğu fikrinden çıkan ve buna dayanan, yöntem açısından radikal bir ayırım varsaymaktadır. Bu geleneğin felsefi kökeninin izi Weber ile Dilthey'den Kant'ın transzendenal idealizmine kadar sürülebilir. Marksist kamp içinde de, bir tarafta “diyalektik materyalistler” olarak adlandırılanlarla diğer tarafta Lukács, Frankfurt Okulu ve Sartre olmak üzere, tamamen paralel bir tartışma vuku bulmuştur.

Şimdi (özgünlüğünü burada tartışmak istemediğim) “diyalektik materyalistleri” olası bir istisna olarak bir tarafa koyarsak, bu tartışmacıları birleştiren en büyük hata, doğa biliminin esasen pozitivist bir açıklamasını ve daha genel olarak ampirist bir ontolojiyi kabul etmeleridir. Belki de “analitik” okul olarak adlandırılan ekol içinde yazılmış en etkili makale olan Peter Winch’in *The Idea of a Social Science* [Sosyal Bilim Düşüncesi-ç.n.] adlı çalışmasına bakıldığında bu son derece aşikârdır. Hatırlanacağı üzere Winch bir yanda felsefe ile sosyal bilim arasında elzem bir özdeşlik ve diğer yanda sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında temel bir zıtlık olduğunu ileri sürmek ister. Bu zıtlık için öne sürdüğü argümanlarına baktığımızda, iki taneye indirgendiğini görürüz. Birincisi, olayların sabit bağlaşımlarının sosyal bilimsel açıklama için ne yeterli ne de (örneğin Weber’in aksine) hatta gerekli olduğu anlamına gelen bir savdır; açıklama daha ziyade konusu içinde anlaşılır bağlantıların keşfiyle gerçekleştirilir.¹ Bu kabul edilebilir olabilir. Ama gereken zıtlık ancak eğer konusu içinde anlaşılır bağlantıların keşfinin, eşit derecede doğa bilimsel açıklamanın hedefi olmadığını varsayarsak oluşur. İkincisi, tamamen fiziksel bir varoluş dışında, yani aktörlerin onlara dair sahip oldukları kavramlar dışında sosyal şeyler olarak, sosyal şeylerin herhangi bir varlığı olmadığı anlamına gelen bir savdır.² Kavramların ontolojik statüsünü belirsiz bırakmanın ötesinde, bir kez daha varsayılan zıtlık ancak, eğer üstü kapalı bir şekilde, imtiyazlı düşünce istisnası dışında sadece maddi nesnelerin uygun şekilde “gerçek” olduklarının söylenebileceğini, doğa biliminde ise *esse est percipi* [olmak demek algılanmak demektir-ç.n.] varsayarsak baş gösterebilir. Winch’in anti-natüralizmi bu nedenle tamamen ampirist varoluş ve nedensellik teorilerine dayanmaktadır. Fiilen doğa bilimini pozitivistime teslim ederek Winch kendisini doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki hakiki farklılıkları belirlemekten alıkoyar. Marksist gelenekte Lukács da tam olarak benzer bir hata yapar.

¹ Bkz. P. Winch, *The Idea of Social Science*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1958, özellikle s. 114-15 (*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara 2000).

² A.g.e., özellikle s. 108,124-5.

Şimdi sanırım bilim felsefesindeki son gelişmeler, sosyal bilimlerdeki mevcut krizin gerektirdiği üzere, natüralizm probleminin yeniden düşünülmesine imkân vermektedir.³ *Natüralizm*, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında elzem bir yöntem birliği olduğu (veya olabileceği) tezi olarak tanımlanabilir. Bunun iki türünden derhal ayırt edilmelidir: ayrıca fiili bir konu özdeşliği de varsayan *indirgemecilik*; ve (indirgemecilikte olduğu gibi) bunlar fiilen özdeş olsun ya da olmasın, toplumları ve doğayı çalışmak için uygun olan yöntemlerde önemli farklılıklar olduğunu reddeden *bilimcilik*. Natüralizmin bu iki formunun aksine sınırlı bir anti-pozitivist natüralizmi savunmak istiyorum. Bu natüralizm, hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimlerin uygun ve az çok özgün yöntemlerinin altında bulunabileceği bir bilim açıklaması yapılmasının mümkün olduğunu savunur. Ancak bu yöntemlerde, konularında var olan gerçek farklılıklara dayanan önemli farklılıklar olduğunu da inkâr etmez. Özellikle *ontolojik*, *epistemolojik* ve *ilişkisel* mülhazaların natüralizmin olanaklılığına sınırlar getiren veya daha ziyade sosyal bilimlerde alması gereken formu sınırlandıran farklılıkları ortaya çıkardığını göreceğiz. Dahası bu farklılıkların hepsi metodolojik anlam taşır. Ancak sosyal bilimlerin konusunu doğa bilimlerinden ayıran gerçek farklılıklara rağmen değil tam da onlar *sayesinde* sosyal bilimin mümkün olduğu; başka yerde olduğu gibi burada da bilimin formunu belirleyen nesnenin doğası olduğu ortaya çıkacaktır. Bu nedenle natüralizmin sınırlarını araştırmak *ipso facto* [tam da bu nedenle-ç.n.], pratikte gerçekleşse de gerçekleşmese de, sosyal bilimi mümkün kılan koşulları araştırmaktır.

Öncelikle, buna bağlı olarak sosyal bilimsel bilginin olanaklılığının yeniden değerlendirilebileceği, yeterli bir doğa bilimi açıklamasının unsurlarını izah etmek isterim.

³ Özellikle R. Harré, *The Principles of Scientific Thinking*, Macmillan, Londra 1970; R. Harré & E.H. Madden, *Causal Powers*, Blackwell, Oxford 1975; ve R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, 2. Basım, Harvester Press, Hassocks, Sussex, ve Humanities Press, New Jersey 1978. Karşılaştırınız R. Keat, "Positivism, Naturalism and Anti-naturalism in the Social Sciences", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1971, I. s. 3-17; R. Harré & P.F. Secord, *The Explanation of Social Behaviour*, Blackwell, Oxford 1972; ve R. Keat & J. Urry, *Social Theory as Science*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1975.

Transzendental Realizm ve Natüralizm Problemi

Başka bir yerde ileri sürdüğüm üzere, deneysel yapının anlaşılabilirliğinin ve bilginin pratik uygulamasının koşulu, nesnelerinin oluşturdukları olay örüntülerinden bağımsız olarak var olan ve hareket eden reel yapılar olmasıdır.⁴ Bundan hareketle, nedensel yasaların, sadece görece özel kapalı koşullar altında ampirik değişmezliklerde zorunlu olarak belirgin olan eğilimler biçiminde analiz edilmesi gerekir.⁵ Bu nedenle, Popper ile Hempel'in özel iddialarının ve Winch'in örtülü varsayımının aksine, olayların sabit bağlaşımlarının mevcudiyetine bağlı olarak, ampirik değişmezliklerden sonuç çıkarabilirlik, doğal bir bilimsel açıklama için ne gerekli ne de yeterli olabilir. Nedensel yasalarla bunların ampirik temelleri arasında ontolojik bir boşluk vardır ve natüralist tartışmanın iki tarafı da bunu şimdiye dek yok saymıştır. Bu sadece standart pozitivist metodolojik emirleri açıkça uygulanamaz kılmakla kalmaz, aynı zamanda en bilinen yorumbilgisel zıtlıkları da geçersiz kılar. Bu nedenle tıpkı bir kuralın değiştirilmeksizin bozulabileceği gibi, doğal bir mekanizma da durmaya devam edebilir ve dayandığı yasa hem uygulanabilir hem de hakiki (yani yanlışlanmamış), ama etkisi, neticesi gerçekleşmemiş olabilir.⁶

O halde bilginin ondan bağımsız var olan ve hareket eden “geçişsiz” nesneleri vardır. Ancak bunun kendisi, amacı bu nesnelerin bilgisini üretmek, yani doğadaki fenomenlerin üretiminin mekanizmaların bilgisini üretmek olan toplumsal bir süreçtir. Şimdi şayet bu bilginin *ex nihilo* [durduk yerde-ç.n.] üretildiğinin varsayılması absürtlüğünden kaçınacaksak, (benim bilginin “geçişli” nesneleri olarak adlandırdığım) önceden var olan bilişsel materyallerin kullanılmasına bağlı olmalıdır. O halde genellikle, tespit edilmiş bir fenomen için bir açıklamanın kurulması, bir model inşasını, bu bilişsel materyallerin kullanılmasını ve *eğer* koyutlandığı üzere var olacak ve hareket edecekse söz konusu fenomene açıklama getirecek, bir analogi ve metafor man-

⁴ Bkz. bana ait *A Realist Theory of Science*, özellikle bölüm 1 & 2.

⁵ A.g.e., bölüm 2, kısım 4.

⁶ A.g.e.

tığı gibi bir şeyin,⁷ bir mekanizmanın kontrolü altında çalışmayı içerecektir.⁸ O halde koyutlanan açıklamanın gerçekliği elbette ampirik incelemeye tabi olmalıdır (zira genel olarak birden fazla açıklama söz konusu fenomene uygun olacaktır). Bir kez yapıldıktan sonra, kendisi prensip olarak açıklanmalıdır. Ve böylece bilimde üç safhali bir gelişim şemamız olur, bunda devam eden bir diyalektik içinde, bilim bir fenomeni (veya çeşitli fenomenleri) belirler, bunun için açıklamalar kurar ve ampirik olarak açıklamalarını test eder, bu iş başındaki üretici mekanizmanın tespit edilmesine yol açar, ve şimdi de bu açıklanacak fenomen haline gelir vb. Bilime bu bakış açısına göre, işin özü, herhangi bir düzeyde belirgin fenomenden onları oluşturan yapılara harekette yatar. Böylece natüralizm sorusu şöyle sorulabilir: benzer bir hareketin sosyal bilimler alanında yapılabileceğini varsaymak ne ölçüde mümkündür?

Şimdi bilim analizimiz bu projede derhal dâhili bir zorluk saptar. Zira bilimsel araştırma nesneleri ne ampirik olarak verili ne de hatta dünyanın fiilen belirli parçalarıdır, ama daha ziyade fiili mevcudiyeti ve uygun kavramı deneysel ve kuramsal bilim çalışmasıyla üretilmesi gereken reel yapılardır. Bu nedenle görünüşe göre, bunları bilimsel olarak çalışmanın mümkün olup olmadığını düşünmeden önce, öncelikle toplumların ne tür şeyler olduğunu bilmemiz gerekir. Aslında bir araştırma nesnesi önceden belirlenmeksizin, yöntem konusunda herhangi bir söylem az çok keyfi olmak zorundadır. Bu bölümün katkıda bulunmayı arzuladığı soru bundan dolayı şu şekilde belirlenebilir: toplumlar bizim için olası bilgi nesneleri olmalarını sağlayabilecek ne tür özelliklere sahiptir?

Bu soruyu ele alırken bu özelliklerin ve *a fortiori* [daha güçlü bir sebeple-ç.n.] bu özellikleri taşıyanların, yani toplumların reel olduğunu tesis etmek gereklidir. Zira bu yapılmadıkça bilim analizimiz, indirgemeci olmayan bir natüralizmin olanaklılığının dosdoğru çok-

⁷ Bkz. R. Harré, *Principles of Scientific Thinking*, özellikle bölüm 2; ve M. Hesse, *Models and Analogies in Science*, University of Notre Dame Press, Indianapolis, 1966, özellikle bölüm I.

⁸ Karşılaştınız N.R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, özellikle s. 85 ve takip eden sayfalar.

mesini zorunlu kılar. Şimdi, bu bağlamda, bilimin belirlenmiş bir nesneye gerçeklik yüklenmesi için iki kıstasa başvurduğunu belirtmek önemlidir: algısal ve nedensel. İkincisi, varlığı maddi şeylerde değişikliklere yol açmak açısından kuşkulu olan şeyin kapasitesine bağlıdır. Manyetik veya yerçekimsel bir alanın bu kıstası karşıladığı ama algılanabilirlik kıstasını karşılamadığına dikkat edilmelidir. Bu kıstasa göre olmak algılanmamaktır ama (son kertede) sadece bunu yapabilir olmaktır.⁹ Standart yorumbilgisel yol, hâlihazırda Winch tarafından başvurulduğunu gördüğümüz kavramsal/algılanabilir ikiliğine dönerek, elbette gerçeklik yüklemek için nedensel bir kıstasın açtığı olanakları görmezden gelir.

Bu bölümdeki stratejim bir kısaç hareketine dayanacaktır. Önce esasen toplumların sahip olduğu özellikler ontolojik sorusuna odaklanacağım. Ardından bunun onları nasıl bizim için bilgi nesneleri yapabileceği epistemolojik sorusuna geçeceğim. Birincisini ele alırken toplumun kişilere indirgenemez olduğunu ileri sürmek ve ilişkilerinin bir taslağını çizmeye çalışmak istiyorum. Amaçlarımız açısından, sadece metodolojik bireyciliğe karşı çıkmak, gerekli olsa da yeterli değildir. Zira sadece insan bilimleri alanındaki açıklamalarda sosyal yüklemelerin indirgenemez olduğunu değil, sosyal bilimsel açıklamaların gerçekçi bir yorumunun prensip olarak kabul edilebilir olduğunu göstermek zorundayız; sosyal bilimsel kuram tarafından belirlenen bazı olası nesnelerin gerçek olduğunu göstermek zorundayız.

Metodolojik Bireyciliğe Karşı

Metodolojik bireycilik, toplum hakkındaki olguların ve sosyal fenomenlerin yalnızca bireyler hakkındaki olgulara göre açıklanması gerektiğini ileri sürmektedir. Örneğin Popper'a göre, "tüm sosyal fenomenler ve özellikle sosyal kurumların işleyişi, bireylerin kararlarından vs. doğan şeyler olarak anlaşılmalıdır. (...) 'kolektifler' olarak adlandırılan şeylere göre yapılan açıklamalarla asla yetinmemeliyiz."¹⁰

⁹ Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 182.

¹⁰ K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Cilt II, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1962, s. 98 (*Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe ve Mete Tunçay, Liberte,

Sosyal kurumlar sadece bireysel deneyimlere ait olguları yorumlamayı amaçlayan “soyut modeller”dir. Jarvie’nin söylediği üzere: “‘ordu’ sadece ‘asker’in çoğul halidir ve orduyla ilgili tüm ifadeler onu oluşturan tikel askerler hakkındaki ifadelere indirgenebilir”.¹¹ Watkins şunu kabul eder ki “geniş ölçekli fenomenlerin diğer geniş ölçekli fenomenlere göre bitmemiş veya yarım kalmış açıklamaları olabilir (enflasyonun tam istihdamla açıklanması gibi)”¹² ancak bireylerin yatkınlıkları, inançları, kaynakları ve birbirleriyle ilişkileri hakkındaki önermelerden bu sonuçları çıkarana kadar bu fenomenlerin sözde “en temel” (nihai?) açıklamalarına varmış olmayacağımızı iddia eder.¹³ Özellikle, toplumsal olaylar “katılımcı” bireylerin davranışını yöneten ilkelerden sonuç çıkararak,¹⁴ durumlarına dair önermelerle beraber açıklanacaktır. Bu şekilde metodolojik bireycilik, tümdengelimli-nomolojik model tarafından şart koşulan *formel* olanları tamamlamak üzere, sosyal bilimlerde yeterli açıklama için *maddi* koşulları belirler.

Şimdi bireylere ve bireysel davranışa uygulanabilir yüklemelerin -insanların diğer maddi nesnelerle ortak sahip oldukları şekil ve doku gibi özellikleri belirleyenlerden, diğer daha yüksek nitelikli hayvanlarla paylaştıkları açlık ve acı gibi durumları teşhis edenlere, bildiğimiz kadarıyla yalnızca onlara özgü olan eylemleri belirleyenlere kadar- çeşitliliğini düşündüğümüzde görünüşe göre asıl sorun, sosyal davranışın bireyci bir açıklamasını nasıl yapabileceğimizden çok bireysel, en azından tipik olarak insan davranışına nasıl sosyal olmayan (veya tam anlamıyla bireysel) bir açıklama getirebileceğimizdir!¹⁵

Ankara 2008).

¹¹ I. Jarvie, *Universities and Left Review*, 1959, s. 57.

¹² J.W.N. Watkins, “Historical Explanation in the Social Sciences”, *British Journal of the Philosophy of Science*, 1957, 8, “Methodological Individualism and Social Tendencies” olarak yeniden basıldı, *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, ed. M. Brodbeck, Macmillan, New York, 1968, s. 271.

¹³ A.g.e.

¹⁴ J.W.N. Watkins, “Ideal Types and Historical Explanation”, *British Journal of the Philosophy of Science*, 1952, 3, *The Philosophy of Social Explanation* içinde yeniden basıldı, ed. A. Ryan, Oxford, 1973, s. 88.

¹⁵ Karşılaştırınız A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, bölüm XII, ve S. Lukes, “Methodological Individualism Reconsidered”, *British Journal of Sociology*, 1968, 19, A. Ryan, *The Philosophy of Social Explanation* içinde

Zira kişilere has özellikleri belirleyen yüklemelerin hepsi kullanımları için toplumsal bir bağlamı önceden varsayar. Bir aşiret üyesi bir aşireti, bir çekin bozdurulması bir bankacılık sistemini ima eder. Açıklama, genel yasalar altında sınıflandırılarak, saiklerden ve kurallardan bahsederek ya da yeniden tanımlamayla (teşhis) olsun, her zaman indirgenemez bir şekilde sosyal yüklemeleri içeriyor görünmektedir.

Dahası metodolojik bireyciliğe destek olarak ileri sürülen savların üzerlerine yüklenen ağırlığı kaldıramadığını göstermek de zor değildir. Örneğin, bir suçlunun saiklerinin bir mahkemenin prosedürleriyle karşılaştırılması, bireyler hakkındaki olguların sosyal fenomenlere kıyasla ne daha gözlemlenebilir ne de daha kolay anlaşılır olduğunu göstermek için yeterlidir. Yine, aşk ve savaş kavramlarının bir karşılaştırması, bireyler için geçerli olan kavramları tanımlamanın, sosyal fenomenleri belirleyenleri tanımlamaktan ille de daha açık veya daha kolay olmadığını gösterir.

Daha da önemlisi, metodolojik bireycilik savunucularının giriştiği sınırlandırma ve rafineleştirme çabaları, ellerini güçlendirmekten ziyade zayıflatmaktadır. Bu nedenle ideal tiplerin kabulü örneğin, bunun lehine olan ontolojik mülahazaların gücünü zayıflatırken “yarım yamalak” ve istatistiksel açıklamaların epistemolojik olanların altını oymasına imkân tanımaktadır. Dahası ayaklanmalar ve çiftleşen eşlerin biyolojik birliği gibi sözüm ona hakikaten “bütüncül” davranışa verilen örnekler,¹⁶ sadece sosyale dair zımni kavrayışlarının sefaletini ortaya çıkarmaktadır. Zira, yazdıkları analiz edildiğinde, çoğu metodolojik bireycinin “toplumsal”ı, “grubun” eşanlamlısı olarak gördüğü açıktır. O halde onlar için mesele, toplumun, bütünün, onu oluşturan parçaların, birey olarak insanların toplamından daha büyük olup olmadığı haline gelir. O zaman toplumsal davranış, bu görüşe göre, bireylerden oluşan grupların ya da gruplar içindeki bireylerin davranışı olarak açıklanabilir hale gelir.

Şimdi toplumsalın bu tanımının kökten yanlış anlaşılmış olduğunu düşünüyorum: sosyoloji aslında çok sayıda bireyin, kitlelerin veya

yeniden basıldı.

¹⁶ J.W.N. Watkins, “Ideal Types”, s. 91 ve “Methodological Individualism”, s. 273.

grupların davranışı olarak düşünülen büyük ölçekli kitle veya grup davranışıyla ilgilenmez, ama (paradigmatik olarak) bireyler (ve gruplar) arasındaki sürekli ilişkilerle ve bu ilişkiler arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Kapitalistle işçi, milletvekili ile seçmen, öğrenci ve öğretmen, karı ve koca arasındakiler gibi ilişkiler. Bu türden ilişkiler genel ve görece süreklidir ama bir grevde veya gösteride görülecek şekilde kolektif veya kitlesel davranışları içermez (ama elbette ikincisini açıklamaya yardımcı olabilirler). Kitle davranışı ilginç bir sosyal psikolojik fenomendir ama sosyolojinin inceleme nesnesi değildir.

Bu durumu daha da ironik kılansa, çok daha sofistike metodolojik bireycilerin, ilişkilerin açıklamada bir miktar rol oynaması gerektiğini resmen kabul etmeleridir. O halde bu polemikleri ve hiddeti nasıl açıklarız? Bence sadece, yanlış bir şekilde, benzersiz bir biçimde siyasi liberalizmle tutarlı olduğunu kabul ettikleri, tözel sosyal bilimsel açıklamanın belli bir formunu savunma arzuları açısından açıklanabilir. Watkins'ın da belirttiği gibi: "Mandeville'in *Fable of the Bees* [Arılar Masalı-ç.n.] adlı eseri 1714'te yayımlandığından beri, bireyci sosyal bilim, niyetlenilmemiş sonuçlara yaptığı vurguyla büyük ölçüde, belirli durumlarda bencil özel saiklerin [örneğin kapitalizm] iyi toplumsal sonuçları ve iyi siyasi niyetlerin [örneğin sosyalizm] kötü toplumsal sonuçları olabileceği şeklindeki basit tema üzerine karmaşık bir detaylandırma olmuştur".¹⁷ Aslında burada faydacılık, liberal siyaset kuramı, Ricardcı öncesi klasik ve neo-klasik ekonomik teorisinin vücut bulduğu, aslında yenileştirilmiş bir toplasma problemi olan şeyin çözülebileceği varsayımına dayanan, bireyci reçetelere uyan bir sosyal doktrin gövdesi vardır. Bu modele göre akıl tutkuların etkin bir kölesidir¹⁸ ve toplumsal davranış basit bir maksimizasyon veya eşi olan bir minimizasyon probleminin sonucu olarak görülebilir: insanın yegane belirleyici özelliği olan aklın, nörofizyolojik açıdan verili olarak görülebilecek arzulara (Hobbes'ta iştiaklar ve haz etmemeler) veya duygulara (Hume, Bentham ve Mill'de haz ve acı) uygulanmasıdır. İlişkiler bu modelde hiçbir rol oynamaz; ve bu model, herhangi bir

¹⁷ A.g.e., s. 278.

¹⁸ D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1968, s. 415 (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009).

şekilde uygulanırsa, sosyalleşmiş bir insana olduğu kadar Crusoe'ya da ve sosyalleşmesi ne (yani nerede ve ne zaman) olursa olsun insanlara -Hume tarafından "insan tüm zamanlarda ve mekanlarda az çok aynıdır"¹⁹ şeklinde ifade edilen neticeyle- uygulanır.

Sosyal bilime bu yaklaşımın sınırlılıkları artık iyice anlaşılmış olsa gerektir. İnsanların rasyonel olduklarını söylemek, *ne* yaptıklarını açıklamaz, ama sadece en iyi ihtimalle (yani nesnel bir işlevin davranışları için yeniden kurulabildiği ve bundan bağımsız olarak ampirik olarak test edilebildiği varsayımıyla) bunu *nasıl* yaptıklarını açıklar. Her şeyi açıklama iddiasında olan rasyonellik, hiçbir şeyi açıklayamamakla neticelenir. Bir insan eylemini rasyonelliğine atfen açıklamak, doğal bir olayı ona yol açan şeye atfen açıklamak gibidir. Rasyonellik bu anlamda, araştırmanın bir önceden varsayımıdır. Bu eğilimin sosyal düşüncedeki en gelişmiş formu olan neo-klasik ekonomi kuramı için olduğu gibi, en iyi ihtimalle, somut ampirik olaylara ışık tutabilen açıklayıcı bir teori olmaktan ziyade verili amaçlara ulaşmak için bir dizi teknik oluşturan, etkin eylemin normatif bir teorisi olarak görülebilir. Yani, bir sosyoloji olarak değil, bir praksiyoloji²⁰ olarak görülebilir.

Belirli bir açıklama formunu savunması dışında, metodolojik bireycilik, farkında olunması onun aşikâr gerekliliğini açıklayan, önemli bir hakikate parmak basıyor gibi görünüyor olmasıyla makul görülür: yani toplumun sadece ve sadece insanlardan meydana geldiği veya olduğu fikri. Bu ne anlamda doğrudur? Toplumsal etkilerin maddi mevcudiyetinin sadece insanlardaki değişikliklerden ve insanlar tarafından diğer maddi şeylerde -toprak gibi doğa nesneleri ve doğa nesneleri üzerinde çalışılarak üretilen aletler- oluşturulan değişikliklerden oluşması anlamında. Bu hakikati şu şekilde ifade edebiliriz: *toplumun maddi mevcudiyeti = kişiler ve eylemlerinin (maddi) sonuçları*. Metodolojik bireycilerin bir an için gördükleri fakat bahaneci kaymalarıyla üzerini örttükleri hakikat budur.

¹⁹ D. Hume, *Essays Moral and Political*, Cilt II, ed. T.H. Green & T.H. Grose, Londra, 1875, s. 68.

²⁰ Karşılaştırınız S. Kotarbinski, "Praxiology", *Essays in honour of O. Lange*, Varşova, 1965.

Metodolojik bireycilikte, açıklamanın içeriğine tam olarak paralel, kuramsal indirgemecilik ve ontolojik atomculuğun formunu belirlediği, sosyolojik bir indirgemeciliğin ve bir psiko-(veya praksiyo-) mantıksal atomculuğun iş başında olduğu açıktır. Sosyal bilim felsefesinde bireycilik sosyolojisi, araştırma nesnesini tanımlamakta, ampirizm ontolojisinin yöntemini belirlemekte oynadığı kadar önemli bir rol oynar. Sanırım birlikte sosyal bilimsel rahatsızlıktan büyük ölçüde sorumlu tutulmalıdırlar (veya daha ziyade, sorumlu olan şeyi kuramsal olarak yansıtmaktadırlar).

Burada savunulan sosyolojinin inceleme nesnesinin *ilişkisel* kavrayışı, sadece faydacı sosyal teoriyle örneklenen *bireyci* kavrayışla değil ama aynı zamanda belki de en iyi şekilde Durkheim'in çalışmalarının, grup kavramına yaptığı aşırı vurguyla örneklediği, *kolektivist* kavrayış olarak adlandıracağım yaklaşımla da karşıtlık arz edebilir. Durkheim'in grup kavramı elbette Popper'inkiyle aynı değildir. Sartreci bir analogiyle, bir silsileden çok kaynaşmış bir grubun doğası söz konusudur.²¹ Özellikle, sosyal olanın tanımlayıcısı olarak, aşağıda gerekçesini ele alacağım, belli ortaya çıkan güçlere sahip olmakla nitelendirilmektedir. Bununla beraber Durkheimci külliyatın kolektif bilinç/vicdan, organik veya mekanik dayanışma, anomi vb. başlıca kavramlarının hepsi de anlamlarını sosyal fenomenlerin kolektif doğası kavramıyla ilişkilerinden alır. Bu nedenle, Durkheim için, en azından pozitivizme bağlı kaldığına göre, kalıcı ilişkiler kolektif fenomenlerden hareketle yeniden yapılandırılmalıdır; oysa burada geliştirilen realist ve ilişkisel bakışa göre, kolektif fenomenler öncelikle kalıcı ilişkilerin ifadeleri olarak görülmektedir. Belirtilmelidir ki bu kavrayışta sosyoloji sadece esasen grupla ilgilenmemesi bir yana, aslolarak davranışla bile ilgilenmez.

Şayet Durkheim kolektivist bir sosyoloji kavrayışını pozitivist bir metodolojiyle birleştirdiyse, Weber de neo-Kantçı bir metodolojiyi halen esasen bireyci olan bir sosyoloji kavrayışıyla birleştirmiştir. Weber'in faydacılıktan kopuşu öncelikle kabul etmeye hazır olduğu eylem formları veya davranış tipleri düzeyindedir, araştırmanın birimi düzeyinde değildir. Tıpkı Durkheim'in grubun ortaya çıkan özellikle-

²¹ J.P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, New Left Books, Londra, 1976, Kitap II, bölüm I ve Kitap I, bölüm 4.

rini soyutlamasının içerdiği itişin ampirist bir metodolojiye bağlılığıyla sınırlanmış olması gibi, Weber'in ideal tip soyutlamasının yarattığı olasılıkların da ampirist bir ontolojiye bağlılığıyla sınırlanmış olması önemlidir.²² Her iki durumda da bir ampirizm tortusu gerçek bir bilimsel ilerlemeyi dizginlemekte ve nihayetinde durdurmaktadır. Zira sosyal kavramını grup kategorisi temelinde sürdürmeye çalışmak, doğal zorunluluk kavramını deneyim kategorisi temelinde sürdürmeye çalışmak kadar beyhudedir. Bence Marx, realist bir ontolojiyi ilişkisel bir sosyolojiyle birleştirme girişiminde bulunmuştu.²³ Dolayısıyla sosyal düşüncedeki dört eğilim Tablo 1'deki gibi şemalaştırılabilir.

	<i>Yöntem</i>	<i>Nesne</i>
<i>Faydacılık</i>	ampirist	bireyci
<i>Weber</i>	neo-Kantçı	bireyci
<i>Durkheim</i>	ampirist	kolektivist
<i>Marx</i>	realist	ilişkisel

Tablo 1

Not: yöntem kavramlarının (sosyal epistemolojinin) temelinde genel ontoloji; nesne kavramlarının (sosyal ontolojinin) temelinde genel epistemoloji bulunmaktadır.

Dikkat edilmelidir ki, sosyolojinin uygun inceleme nesnesini oluşturan ilişkiler arasındaki ilişkilerin kendisi de *dâhili olarak ilişkili* olabileceğinden sadece *bütünlük* kategorisi bunu ifade edebilir. Bunun yol açtığı bazı sorunlar aşağıda ele alınacaktır. Ama şimdi toplumla insanlar arasındaki bağlantının doğasını ele almak istiyorum.

Toplum/Kişi İlişkisinin Dört Modeli

Sosyoloji kuramını iki kampa ayırmak adettendir: bilhassa Weber'in temsil ettiği birincisinde, sosyal nesneler yönelimsel veya

²² Weber'in düşüncesinde elbette bireyci olmayan ve bireyci karşıtı eğilimler vardır (bkz. örneğin R. Aron, *Philosophie Critique de l'histoire*, NRF, Paris, 1969); tıpkı Durkheim'in düşüncesinde pozitivist olmayan (özellikle *The Elementary Forms of Religious Life*'ta) ve pozitivist karşıtı ifadeler olduğu gibi (bkz. örneğin R. Horton "Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution", *Modes of Thought*, eds. R. Finnegan & R. Horton, Faber & Faber, Londra 1973).

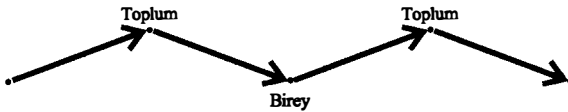
²³ Karşılaştırınız R. Keat & J. Urry, *Social Theory*, bölüm 5, ve B. Ollman, *Alienation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, özellikle sırasıyla bölüm 2 & 3.

anlamli insan davranışının sonuçları olarak (veya onlar tarafından oluşturuluyor olarak) görülür; ve Durkheim'ın temsil ettiğı diğerinde, sosyal nesnelerin bireyin dışında ve onu zorlayan, kendilerine ait bir yaşama sahip oldukları düşünülür. Biraz esnetilerek çeşitli sosyal düşünce ekolleri -fenomenoloji, varoluşçuluk, yapısalcılık vs.- bu konumlardan birinin veya diğerinin örnekleri olarak görülebilir. Ve Marksizm'in çeşitli türleri de net bir şekilde sınıflandırılabilir. Söz konusu iki stereotip aşağıdaki şemalardaki gibi gösterilebilir.

Toplum ↑ Birey	Toplum ↓ Birey
<i>Model I</i> Weberci Stereotip “İradecilik”	<i>Model II</i> Durkheimcı Stereotip “Şeyleştirme”

Şimdi, toplum ile bireyler arasında diyalektik bir karşılıklı ilişki olduğu varsayımıyla, bu zıt perspektifleri sentezleyebilen genel bir model geliştirmeye çalışmak çekici görünür. En inandırıcı şekilde Peter Berger ve arkadaşları tarafından savunulan böyle bir modelin, makul bir varyantını tartışmak istiyorum.²⁴ Sanırım bu modelin zayıflıkları, toplum ile insanlar arasındaki ilişkiye dair daha yeterli bir kavrayışa doğru ilerlememizi ve bunun yanı sıra geleneksel stereotiplerin hatalarını daha iyi göstermemizi sağlayacaktır.

Model III olarak adlandıracağım Berger modeline göre, toplum, toplumu yaratan bireyleri biçimlendirir; yani sürekli bir diyalektik içinde toplum, toplumu üreten insanları üretir. Model III aşağıdaki şekilde gösterilebilir.



Model III “Diyalektik” Kavrayış - “Uygunsuz Özdeşleştirme”

²⁴ Bkz. özellikle P. Berger & S. Pullberg “Reification and the Sociological Critique of Consciousness”, *New Left Review*, 1966, 35 ve P. Berger & T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane, Londra, 1967.

Bu modelin taraftarlarına göre “toplumsal yapı, onu üreten insan eyleminden ayrı, tek başına ayakta durabilecek bir şey olarak nitelendirilemez”.²⁵ Ancak aynı şekilde, bir kez yaratıldıktan sonra, “[hem] yabancı bir hakikat [hem de] ... zorlayıcı bir vasıta olarak birey onunla karşı karşıya gelir”.²⁶ “*Oradadır*, kişinin dileklerinden etkilenmez, ... kendisinden başka [ve ona dirençli] bir şeydir.”²⁷ Dolayısıyla bu şema, hem toplumsal yaşamın öznel ve yönelimsel yönlerinin hem de toplumsal olguların dışsallığının ve zorlayıcı gücünün hakkını veriyor gibi görünür. Bu şekilde Weberci geleneğin her tür iradeci imasından ve Durkheimci gelenekle ilişkili her tür şeyleştirmeden aynı anda kaçınılmış olur; zira şimdi doğal ve sosyal olgular arasında radikal bir ayırım yapılmakta, bunda birincisi değil ikincisi insan faaliyetinden bağımsız olarak var olmamaktadır.

Bu nedenle bu modelin savunucuları, “düşüncelerimi ifade etmek için kullandığım işaret sistemleri, borçlarımı ödemek için kullandığım para sistemi, ticari ilişkilerimde faydalandığım kredi araçları, mesleğimde izlediğim pratikler vs. bunları kullanmamdan bağımsız olarak işlev görür”²⁸ savında Durkheim ile hemfikirken, bu tür sistemleri, araçları ve pratikleri, belli koşullar altında yabancılaşmış bir form alan *nesnelleştirmeler* olarak görürler. Onlara göre nesnelleştirme “bizzat insan öznelliğinin, kişinin kendisi ve hemcinsleri tarafından ortak bir dünyanın unsurları olarak kullanılabilir olan ürünlerde cisimleştiği süreçtir”²⁹ ve “yabancılaşma üretme ile ürünün birliğinin bozulduğu süreçtir.”³⁰ Bu nedenle diller, ekonomik ve siyasi örgütlenme biçimleri, kültürel ve etik normlar, hepsi de sonuçta insan öznelliğinin cisimleşmiş halleridir. Ve bunları bu şekilde görmeyen her bilinç ister istemez şeyleşmiştir. Ancak şeyleşme *nesneleşmeden* ayırt edilmelidir. Bu her makul sosyal yaşam için gereklidir ve şöyle tanımlanır: “nesnelleştir-

²⁵ Berger ve Pullberg, “Reification”, s. 62-3.

²⁶ A.g.e., s. 63.

²⁷ A.g.e.

²⁸ E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Free Press, New York, 1964, s. 2 (*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014).

²⁹ Berger ve Pullberg, “Reification”, s. 60.

³⁰ A.g.e., s. 61.

me sürecinde, insanın üretim etkinliğiyle ve ürünüyle arasına mesafe koyduğu, böylece bu ürünü idrak edip kendisi için bir bilinç nesnesi haline getirebildiği andır”.³¹

O halde Model III’te toplum, insanların nesnelleştirmesi veya dışsallaştırmasıdır. Ve insanlar da, kendi payına, toplumun bilincinde içselleştirme veya yeniden temellüktür. Şimdi bence bu model ciddi şekilde yanıltıcıdır. Zira bir yandan toplumsal yapı anlayışımız açısından iradeci bir idealizmi ve diğer yandan insanlara dair anlayışımız açısından mekanik bir belirlenimciliği teşvik etmektedir. İnsanlar ve toplum, ileri süreceğim üzere, “diyalektik olarak” ilişkili değildir. Aynı sürecin iki anını oluşturmazlar. Daha ziyade kökten farklı türden şeylere atıfta bulunurlar.

Gelin toplumu ele alalım ve bir an için Durkheim’a dönelim. Anımsanacağı üzere Durkheim, bir kilise mensubunun, ya da diyelim ki bir dil kullanıcısının, dini yaşamının inançlarını ve uygulamalarını, veya dilinin yapısını, doğduğunda hazır bulduğunu bize hatırlatarak, bunların varlığının şu ya da bu kişiden *önce* geldiğini, bu kişilerin *dışında* olduğunu ve sahip oldukları zorlayıcı gücün de nihayetinde bundan kaynaklandığını ileri sürmektedir.³² Şimdi eğer durum buysa ve toplumsal yapı ve aktör olarak insanlar tarafından temellük edildiği kadarıyla doğal dünya, her zaman *hâlihazırda hazır* ise, o halde Model III temelden düzeltilmelidir. Toplumun insan faaliyeti olmadan var olmayacağını söylemek tabii ki doğrudur, böylece şeyleştirme bir hata olmaya devam eder. Ve bu faaliyetin, buna girişen aktörlerin ne yaptıklarına dair bir kavrayışları olmadıkça vuku bulmayacağını söylemek de pekâlâ doğrudur.³³ Ancak aktör olarak insanların bunu *yarattıklarını* söylemek artık doğru değildir. Daha çok şöyle demeliyiz: bunu *yeniden üretir* veya *dönüştürürler*. Yani, şayet toplum hâlihazırda hazırsa, o zaman her tür somut insan praksişi veya, isterseniz, nesnelleştirme eylemi diyelim, bunda ancak değişiklik yapabilir; ve bu eylemlerin bütünü bunu sürdürür veya değiştirir. Bu (eylemlerinin

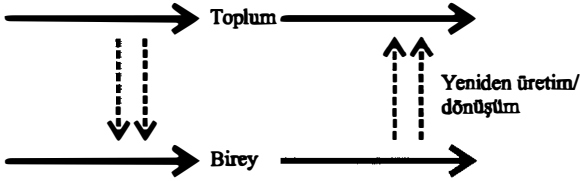
³¹ A.g.e., s. 60.

³² *Rules of Sociological Method*, s. 1-2.

³³ Bu elbette sosyal bilim felsefesinde yorumbilgisel geleneğin temel anlayışıdır. Karşılaştırmamız W. Outhwaite, *Understanding Social Life*, Allen & Unwin, Londra, 1975.

tamamen onun tarafından belirlenmesinden daha fazla) onların faaliyetlerinin bir ürünü değildir. O halde toplum bireylerin karşısında asla yapmadıkları ama ancak faaliyetleri sayesinde var olan bir şey olarak durur.

Önerdiğim alternatif model, Model IV bu nedenle şu şekilde ifade edilebilir: insanlar toplumu yaratmaz. Çünkü toplum her zaman insanlardan önce vardır. Daha ziyade bireylerin yeniden ürettikleri veya dönüştürdükleri yapılar, pratikler ve eğilimler topluluğudur. Ama insanlar bunları yapmadıkça var olmayacaktır. Toplum bilinçli insan etkinliğinden bağımsız var olmaz (şeyleştirmenin hatası). Ancak bilinçli insan etkinliğinin ürünü de değildir (iradeciliğin hatası). Bu model grafiksel olarak aşağıdaki şekilde gösterilebilir.



Model IV Dönüşümsel Sosyal Etkinlik Modeli

Aşağı doğru dikey çizgilerle gösterilen, bireylerin toplumun karşısında durduğu yeniden üretim/dönüşüm ilişkisinin muadili nedir? Toplum, yönelimsel insan eylemi için zorunlu koşulları sağlar (bunun yanı sıra, her halükarda, daha fazla veya daha az boyutta formunu sınırlar). Verili sosyal bağlamlara uygun beceriler ve yetkinlikler stokunun edinildiği süreçlerden genel olarak “sosyalleşme” olarak bahsedilebilir. Model I’de eylemlerin olduğuna ama koşulların olmadığına; Model II’de koşulların olduğuna ama eylemlerin olmadığına; Model III’de ise ikisi arasında bir ayırım olmadığına dikkat edin. Bu nedenle Durkheim’da öznellik sadece toplumsal kısıtlamanın içselleştirilmiş formu kisvesi altında görünme eğilimindedir. Ancak bir an için düşünüldüğünde, aynı şekilde gerçek özneliğin, öznenin hareket edebileceği koşullar ve malzemeler (dil gibi) gerektirdiği görülebilir.

Model IV'ün, maddi sürekliliğe yaptığı vurgu sonucunda, hakiki bir *değişim* ve dolayısıyla *tarih*³⁴ kavramı sürdürülebildiğine dikkat edilmelidir -ne Model III ne de özel durumlar olarak konumlandırılmaya çalıştığı metodolojik stereotiplerin yapabileceği bir şeydir. Nitekim Model III, görünüşe göre tamamlanmamış bir sosyal oluşumu icap ettirir şekilde, esrarlı bir şeyin gerçek bir yenilik vasıtasıyla sürekli yeniden yaratımını öngörüyor gibidir. Weberci metodolojik stereotipte değişim zıtlık haline gelir ve Durkheimci olanda ise ancak harici değişkenlere değinilerek açıklanabilir. Üstelik Model IV, tarihsel bakımdan anlamlı/önemli olaylar için; yani sosyal formlarda kopmalar, değişimler veya daha genel olarak dönüşümler başlatan veya oluşturan, (Dalton'ın meteorolog olarak eğitimi veya Fransız Devrimi gibi) olaylar için açık bir kriter de sağlar.

Sosyal Sistemlerin Bazı Ortaya Çıkan Özellikleri

Şimdi eğer toplum bireyden önce varsa, nesnelleştirme çok farklı bir anlam kazanır. Çünkü bilinçli insan etkinliği *verili* nesneler üzerinde çalışmaktan meydana gelir ve bunların yokluğunda vuku buluyor olarak düşünülemez. Bu nesneler maddi veya düşünsel olabilir. Ve daha önceki nesnelleştirmelerin sonuçları olarak görülebilir. Şimdi bu, kökten farklı, esasen Aristotelesçi bir toplumsal etkinlik kavrayışı ileri sürmektedir: paradigma, elindeki mevcut maddeden ve araçlarla bir ürün biçimlendiren iş başındaki bir heykeltıraştır. Buna dönüşümsel sosyal etkinlik modeli diyeceğim. Hem gidimli hem de gidimli olmayan pratikler için geçerlidir; ekonomi için olduğu kadar bilim ve politika için de geçerlidir. Bu nedenle bilimde yeni teorilerin inşasında kullanılan ham maddeler yerleşik sonuçlar, yarı unutulmuş fikirler, mevcut paradigmalar ve modeller stoku, araştırma yöntemleri ve teknikleridir; böylece bilim mucidi retrospektif olarak bir tür bilişsel *yap-*

³⁴ Marx, belki de, bu tarih kavrayışını ifade etmeye en çok yaklaşımdır: "Tarih, her biri, önceki tüm nesiller tarafından bırakılan malzemeleri, sermaye fonlarını, üretim güçlerini sömüren ayrı nesillerin birbirini izlemesinden başka bir şey değildir ve bu nedenle bir yandan tamamen değişen koşullarda geleneksel faaliyeti sürdürürken diğer yandan eski koşulları tamamen değiştirmiş faaliyetle değiştirir", K. Marx & F. Engels, *The German Ideology*, Lawrence & Wishart, Londra, 1965, s. 66 (*Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2013).

takçı olarak görünür.³⁵ O halde Aristotelesçi ifadelerle söylersek, her üretken etkinlik sürecinde bir malzeme ve etkin bir amaç gereklidir. Ve sosyal etkinlik en azından paradigmatik olarak verili materyallerin üzerinde çalışmaya ve dönüşümüne dayanır.

Eğer bu iş doğal olayların benzeriyse, o zaman onları oluşturan mekanizmaların bir benzerine ihtiyacımız vardır. Eğer sosyal yapılar uygun benzer mekanizmayı oluşturuyorsa o zaman hemen önemli bir farkı belirtmeliyiz -şu bakımdan ki, doğal mekanizmalardan farklı olarak, sadece yönettikleri faaliyetler sayesinde var olurlar ve ampirik olarak onlardan bağımsız saptanamazlar. Bundan dolayı kendileri de sosyal ürünler olmak zorundadır. Bu nedenle insanlar sosyal etkinliklerinde çifte bir işlev yerine getirmelidir: sadece sosyal ürünler yapmakla kalmayıp onların yapılış koşullarını da yapmak zorundadır, yani onların tözel üretim faaliyetlerini yöneten yapıları yeniden üretmelidir (veya az çok dönüştürmelidir). Sosyal yapıların kendisi de sosyal ürünler olduğundan, kendileri de olası dönüşüm nesneleridir ve dolayısıyla sadece görece istikrarlı olabilir. Ve sosyal faaliyetler birbirine bağlı olduğundan, sosyal yapılar sadece görece özerk olabilir. Bu nedenle toplum bu görece bağımsız ve görece istikrarlı yapıların eklemelenmiş bir topluluğu olarak düşünülebilir; yani, hem bileşenleri hem de karşılıklı ilişkileri değişime tabi olan karmaşık bir bütünlük olarak. Ayrıca şu da belirtilmelidir ki, sosyal yapılar sadece yönettikleri faaliyetler sayesinde var olduğundan, aktörlerin faaliyetlerinde ne yaptıklarına dair sahip oldukları kavrayışlardan; yani bu faaliyetlere dair bir tür teoriden bağımsız olarak var olamazlar. Son olarak, sosyal yapıların kendisi sosyal ürünler olduğundan, sosyal etkinliğe sosyal bir açıklama getirilmelidir ve bunlar sosyal olmayan parametrelere atfen açıklanamaz (ama sosyal olmayan parametreler sosyal faaliyetin olası formlarına kısıtlamalar getirebilir).

Sosyal bilim alanında natüralizmin olanaklılığına dair bazı ontolojik sınırlamalar, toplumun *sui generis* [nevi şahsına münhasır-ç.n.] reel olduğu varsayımıyla (bir sonraki kısımda açıklanacak) ortaya çıkan bu sosyal niteliklerden hemen türetilir:

³⁵ Karşılaştırınız Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1966, karşılaştırmınız 1 (*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000).

1. sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, yönettikleri faaliyetlerden bağımsız olarak var değildir;
2. sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, aktörlerin faaliyetlerinde ne yaptıklarına dair kavrayışlarından bağımsız olarak var değildir;
3. sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, sadece görece istikrarlı olabilir (böylece zemin oluşturdıkları eğilimler uzam-zaman değişmezliğindeki anlamıyla evrensel olmayabilir).³⁶

Tüm bunlar doğa bilimleri ile sosyal bilimler durumunda, olası bilgi nesnelerinde gerçek farklılıklara işaret etmektedir. Elbette bağlantısız değillerdir. Ama şu türden sonuçlar çıkarılırken dikkatli olunmalıdır: “Toplum sadece insan etkinliği sayesinde var olur. İnsan etkinliği bilinçlidir. O halde bilinç değişmeye yol açar.” Zira (a) toplumsal değişimlerin bilinçli olarak amaçlanması gerekmez ve (b) şayet bilinçlilik için sosyal koşullar varsa, bunun içindeki değişiklikler prensipte sosyal olarak açıklanabilir. O halde toplum, doğal olanlardan farklı olarak, yalnızca (veya en azından bazıları) kullanıldıkları sürece var olan; son kertede insanların yönelimsel faaliyeti aracılığıyla kullanılan; ve ille de uzam-zaman değişmezi olmayan eğilimlerin ve güçlerin eklemlenmiş bir topluluğudur.

Şimdi de insanlara dönelim. İnsan eylemi çarpıcı yönelimsellik fenomeniyle nitelendirilir. Bu görünüşe göre kişilerin, sadece daha gelişmiş hayvanlar gibi amaçlı bir şekilde değişiklikler başlatmalarını, performanslarını izlemelerini ve kontrol etmelerini değil, aynı zamanda bu performansların izlenmesini de izlemelerini ve bunları yorumlama kapasitesine sahip olmalarını sağlayan, bir derece nöro-fizyolojik karmaşıklığa sahip maddi şeyler olmaları gerçeğinden kaynaklanır.³⁷ Bu ikinci derece izleme kapasitesi ayrıca, bir kişinin kendi davranışı-

³⁶ Sosyal yapıların dâhili karmaşıklığı ve birbirine bağlılığı doğal yapılarla *zorunlu* bir farka işaret etmez. Bu sınırlar hakkındaki bazı yorumlar için bkz. “Postscript to the Second Edition”, bana ait *The Possibility of Naturalism* içinde, 2. Basım, Harvester Press, Hemel Hempstead, 1989.

³⁷ Bkz. R. Harré & P.F. Secord, *adı geçen kitapta*, özellikle bölüm 5.

na ilişkin açıklamasına, tüm psikolojik bilimlerin en iyi uygulamasında kabul edilen özel bir statü veren, eylemler konusunda retrospektif bir yorumu da mümkün kılar.

İnsan eylemiyle sosyal yapıyı, en kesin şekilde ayırt etmenin önemi şimdi açıklık kazanacaktır. Çünkü sosyal formların sahip olduğu özellikler, etkinliğine bağlı oldukları bireylerin sahip olduğu özelliklerden çok farklı olabilir. Örneğin paradoks veya gerilim olmaksızın, amaçlılık, yönelimsellik ve bazen özbilincin insan eylemini nitelediğini varsayabiliriz, ama sosyal yapıdaki değişiklikleri nitelemez. O halde bir yanda insanların sebepleri, niyetleri ve planlarında yatan insan eylemlerinin kökeni; diğer yanda sosyal faaliyetlerin yeniden üretimini ve dönüşümünü yöneten yapılar arasında ve dolayısıyla psikolojik [olan] ile sosyal bilimler alanları arasında keskin bir ayırım yapmak istiyorum. İnsanların belli bir toplumu nasıl yeniden ürettikleri problemi, bu ikisini bağlayan sosyal psikoloji bilimine aittir. Bir sosyal faaliyete girişmenin kendisinin, genel olarak ya aktörün ona girişme sebepleri ya da sosyal işlevi veya rolü açısından tanımlanabilecek bilinçli bir insan eylemi olduğu belirtilmelidir.

Şimdi sosyal ile psikolojik olanın özerkliği, sezgilerimize hakkını vermektedir. Bu nedenle çöpün toplanma sebebinin ille de çöpü toplayanın onu toplama sebebi olduğunu (ikincisine de bağlı olsa da) farz etmeyiz. Veya kuralların konuşma alışkanlıklarımızdan bağımsız var olduğunu (şeyleştirme) ya da ne söylediğimizi belirlediğini varsaymaksızın, konuşmamızın dilbilgisi kurallarıyla yönetilmesine izin verebiliriz. Dilbilgisi kuralları, doğal yapılar gibi, bulunabileceğimiz konuşma eylemlerine *sınırlamalar* getirir ama yapabileceklerimizi *belirlemez*. Bu sosyal bilim kavrayışının büyük avantajlarından biri bu nedenle, bireyci bir indirgemecilik olasılığına dayanan (mantıksal veya tarihsel) yaradılış mitini ortadan kaldırırken insan aktörün statüsünü muhafaza etmesidir. Ve böyle yaparak sosyal yaşamda zorunluluğun son kertede aktörlerin maksatlı etkinliği yoluyla faaliyet gösterdiğini görmemize imkân verir. Bu şekilde bakıldığında, o halde, bilinçli eylemin muhtelif formları için yapısal koşulları hazırlamayı, muhtelif sosyal bilimlerin görevi olarak görebiliriz -örneğin, Noel

alışverişinin mümkün olabilmesi için hangi ekonomik süreçler gerçekleşmelidir- ama bilinçli eylemin muhtelif formlarını tanımlamaz.

Toplum ile insanlar arasındaki ilişkiye bir kez daha dönelim. Önerdiğim kavrayış şu ki, insanlar, bilinçli insan eylemlerinde, ekseriyetle bilinçsiz olarak, tözel üretim faaliyetlerini yöneten yapıları yeniden üretir (veya zaman zaman dönüştürür). Bu nedenle insanlar çekirdek aileyi yeniden üretmek için evlenmez veya kapitalist ekonomiyi yeniden üretmek için çalışmaz. Ama yine de etkinliklerinin, aynı zamanda gerekli koşulu olduğu gibi, niyetlenilmemiş sonucudur (ve önlenemez sonucudur).

Toplumsal Gerçekliği ve Sosyolojinin İnceleme Nesnesi Üzerine

Şimdi toplumların ontolojik statüsü sorusuna dönmek isterim. Başka bir yerde, canlıların tabi oldukları fiziksel yasaların uygulanabilirliğinin koşullarını belirlediğini, böylece özelliklerinin fiziksel yasalara indirgenemeyeceğini; ve dolayısıyla bu ortaya çıkışın hem doğal hem de insani dünyayı nitelediğini ileri sürmüştüm.³⁸ (Ve bu, “diyakronik açıklayıcı indirgeme” olarak adlandırılabilir şeyle, yani bunların oluşumundaki tarihsel süreçlerin “daha basit” şeylerden hareketle yeniden yapılandırılmasıyla tutarlıdır.) Şayet yönelimsel eylem fiziksel dünyanın bazı belirli durumları için zorunlu bir koşulsuz, o halde kişilerin yönelimselliğinin doğru bir şekilde onlara atfedilmesi sayesinde sahip oldukları özellikler ve güçler reeldir. Benzer şekilde, eğer toplum olmasaydı bazı fiziksel eylemlerin gerçekleşmeyeceği gösterilebilirse, o zaman başlangıçta belirlenen nedensel kriteri kullanarak, toplumun reel olduğu iddiası haklılaştırılmış olur.

Şimdi, bana sorarsanız, dışsallık kriterini kullanarak sosyal olguların özerkliğini tesis eden Durkheim, bunların gerçekliklerini tesis etmek için, bir diğer kriteri olan tahdide başvurarak, tam da buradaki türden bir kriter kullanmıştı aslında: “Hemşerilerimle Fransızca konuşmaya veya yasal para birimini kullanmaya mecbur değilim ama

³⁸ *A Realist Theory of Science*, s. 113. Karşılaştığınız ayrıca M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1967, bölüm 2.

başka türlü de elimden gelmez. Bu zorunluluktan kaçmaya çalışsaydım, bu çabam fena halde başarısızlıkla sonuçlanacaktı. Bir sanayici olarak, eski asırların teknik yöntemlerini uygulamakta özgürüm; ama böyle yaparsam iflasa sürüklenmem kaçınılmazdır. Kendimi bu kuralardan kurtardığımda ve bunlara başarılı bir şekilde karşı koyduğumda dahi, bunlarla daima mücadele etmeye mecburumdur. Nihayetinde üstesinden gelindiklerinde dahi, gösterdikleri dirençle hissedilen kısıtlayıcı güçlerini ortaya koyarlar.”³⁹ Durkheim aslında şunu demektedir: sosyal olgular alanı olmasaydı, belirli ses dizileri, beden hareketleri vs. vuku bulmayacaktı. Elbette Durkheim’a karşı, pek çok sosyal olgunun insanların yönelimsel etkinliklerine bağlı olduğunda ısrar etmeliyiz. İnsanların tarihte hareket eden tek güç olduğuna dair bireyci hakikat-onların gıyabında hiçbir şey olmadığı, yani, olan her şeyin onların eylemleri içinde ve onlar yoluyla olduğu anlamında- unutulmamalıdır. Dahası sosyal yapıları sadece zorlayıcı olarak değil, prensipte imkan sağlayıcı olarak da görmeliyiz. Bununla beraber, sosyal olguların gerçekliğini tesis etmek için nedensel bir kritere başvurarak Durkheim mükemmel derecede yerinde bir bilimsel pratik sergilemişti.⁴⁰ Ancak burada çok özgün türde bir kendiliği ele aldığımız fark edilmelidir: etkilerine indirgenemez ama sadece onlarla mevcut olan bir yapı.

Beşinci kısımda geliştirilen dönüşümsel sosyal etkinlik modeli ile üçüncü kısımda ele alınan sosyolojinin inceleme nesnesi arasındaki bağlantı nedir? İlişkisel kavrayış elbette fabrikaların ve kitapların sosyal formlar olduğunu inkâr etmez. Ancak maddi nesnelerden ayrı olarak (veya daha çok onlara ek olarak) *sosyal* nesneler olmalarının, bu türden nesneleri ve kuralları nedensel olarak önceden varsayan veya gerektiren insanlar arasındaki ilişkilere ve bu ilişkilerin doğayla ilişkisine bağlı olduğunu savunur. İnsanların giriştikleri tözel dönüşüm faaliyetlerini yöneten yapılar için (ve bu faaliyetlerin birincil açıklamasını oluşturan) *sosyal* koşullar bu nedenle sadece muhtelif türden

³⁹ *Rules of Sociological Method*, s. 2.

⁴⁰ Her ne kadar Durkheim kolektivist bir sosyoloji kavrayışı üzerine sosyal olguların gerçekliğini tesis etmek için nedensel bir kıstas kullansa da, aynı kıstas ilişkisel bir kavrayış üzerine gerçekliklerini tesis etmek için de kullanılabilir. (Örneğin fizikte dönüş kavramının gösterdiği üzere, nedensel bir kıstas üzerine ilişkilere gerçeklik yüklemekte özel bir zorluk yoktur).

ilişkiler olabilir: insanların birbirleriyle, ürünleriyle, faaliyetleriyle, doğa ve kendileriyle ilişkileri. Şayet sosyal etkinliğe sosyal bir açıklama getirilecekse bu, bu bağlantı içinde bulunmalıdır. Bundan dolayı, söz konusu kavrayışta, sosyolojinin özgün kuramsal ilgisi, belli sosyal formların mevcut karmaşık karışımından ziyade onlar tarafından önceden varsayılan sürekli ilişkilerde yatmaktadır.

Marx ilişkisel bir sosyal bilim kavrayışıyla dönüşümsel bir sosyal etkinlikler modelini, nihayetinde sosyal yaşamın geri kalanını belirleyen maddi üretim olduğu -tarihsel materyalizm- ilave öncülüyle birleştirdi.⁴¹ Şimdi, iyi bilindiği üzere, her ne kadar maddi üretimin toplumsal yaşam için gerekli bir koşul olduğu a priori belirlenebilse de, nihai olarak belirleyici olduğu a priori olarak belirlenemez. Ve dolayısıyla bilimdeki diğer tüm temel metafiziksel plan veya paradigma gibi, tarihsel materyalizm de, açıklayıcı güç olarak giderek daha da zenginleşen teori dizileri sağlayabilen araştırma programları oluşturmaktaki verimliliğiyle gerekçelendirilebilir. Tarihsel materyalizmin karşı karşıya olduğu sorunların en önemlisi, her ne kadar belli açıklama alanlarında ilerleme kaydedilmiş olsa da, planın kendisinin halen yeterince dile getirilmemiş olmasıdır. (Bunun hatırlatılması için sadece üstyapıların görece özerkliği tezini son kertede altyapı tarafından belirlenmeleri teziyle⁴² bağdaştırma probleminin düşünülmesi yeterlidir.)

⁴¹ Marx'a göre, insanlar "geçim araçlarını üretmeye" başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlarlar", *The German Ideology*, s. 31. "Tüm insan varoluşunun ve bu nedenle tüm tarihin ilk öncülü, insanın 'tarih yapabilmek' için yaşayacak bir konumda olmak zorunda olduğu öncülüdür. Ancak yaşam her şeyden önce yeme, içme, barınma, giyinme ve daha pek çok şey içerir. Bu nedenle ilk tarihi eylem bu ihtiyaçları karşılamak için araçların üretimidir, maddi yaşamın kendisinin üretimidir", a.g.e., s. 39. ("İlk tarihsel eylem" elbette kronolojik değil analitik anlamda anlaşılmalıdır.) Ayrıca karşılaştırmamız: "Toplumsal tüm formlarında, diğer her üretim ve ilişkilerinin kademesini ve etkisini belirleyen belirli bir üretim ve ilişkileridir. Bu diğer tüm renklerin dahil olduğu ve onların belirli tonlarını değiştiren genel bir aydınlatmadır. İçinde bulunan her şeyin belirli çekimini tanımlayan özel bir eterdir", K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, s. 107.

⁴² Marksizm için sorun, hem ekonomik (veya daha kötüsü teknolojik) indirgemecilikten hem de tarihsel eklektizmden kaçınmanın bir yolunu bulmak, böylece gerçekten bazı tözel tarihsel savlar üretmek olmuştur. Bu hem Marx hem de Engels'in farkında olduğu bir sorundur. Bu nedenle Engels'in vurgulamak için çok çaba sarf ettiği üzere: "Tarihin materyalist kavrayışına göre, ekonomi tarihteki nihai belirleyici unsurdur. [Ama] biri bunu yegâne belirleyici olduğunu söyleyerek çarpıtırsa, bu savı anlamsız, soyut, manasız bir ifadeye dönüştürür. Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının muhtelif unsurları da olayların gidişatı üzerinde

Natüralizmin Sınırları

Toplumların var olduğu ve sahip oldukları türden özelliklere sahip oldukları göz önüne alındığında, nasıl bizim için olası bilgi nesneleri haline gelebilirler?

Natüralizmin olanaklılığının sosyal yapıların etkinlik-, kavram- ve uzam-zaman-bağımlılığına bağlı olan başlıca ontolojik sınırları, hâlihazırda ayırt edilmiştir. Sosyal bilimsel bilginin nasıl mümkün olduğunu ele almadan önce, bu özelliklere rağmen veya göstermeye çalışacağım üzere bu özelliklerden dolayı, natüralizme dair, sırasıyla epistemolojik ve ilişkisel olarak nitelendireceğim, diğer iki tür sınırlamayı ele almak isterim.

Bir inceleme nesnesi olarak toplum, manyetik bir alan gibi muhakak algılanamaz olması anlamında zorunlu olarak “kuramsaldır”; bu nedenle etkilerinden bağımsız olarak ampirik olarak saptanamaz. Var olduğu sadece bilinebilir, gösterilemez. Ancak bu bağlamda pek çok doğa bilimsel inceleme nesnesinden farklı değildir. Onu farklı kılan, toplumun etkilerinden bağımsız olarak ampirik olarak saptanamamakla kalmayıp, aynı zamanda onlardan bağımsız olarak *var olmasıdır*. Ancak bu ontolojik bir bakış açısından ne kadar tuhaf olursa olsun,⁴³ özel hiçbir epistemolojik güçlük çıkarmaz.

etkili olur ve çoğu durumda onların formunu belirlemekte ağır basar. Sınırsız sayıda olay arasında ekonomik hareketin sonunda kendisini zorunlu olarak ileri sürdüğü, tüm bu unsurların bir etkileşimi vardır.” (F. Engels, J. Bloch’a Mektup, 21 Eylül 1890, *Marx-Engels Selected Works*, Cilt II, Lawrence & Wishart, Londra, 1968, s. 692.) Ama bu nihai zorunluluğu nasıl kavramsallaştıracamız? Marx bir ipucu verir. Bir itiraza cevaben şunları söyler: “Maddi yaşamın üretim tarzının genel olarak toplumsal, siyasi ve entelektüel yaşamın gelişimine egemen olması ... maddi çıkarların ağır bastığı zamanımız için çok doğrudur, ama ne Katolikliğin ağır bastığı Ortaçağ, ne de politikanın hakim olduğu Atina ve Roma için değildir.” Ancak Marx şunu iddia eder: “bu kadar açıktır. Ortaçağ [sadece] Katoliklikle devam edemez, Eski Dünya da Politikayla. Tam tersine, neden burada politika ve orada Katolikliğin başrolü oynadığını açıklayan dönemin ekonomik koşullardır.” (K. Marx, *Capital*, Cilt I, Lawrence & Wishart, Londra, 1965, s. 81 n.) Althusser toplumsal bütünlükte hangi görece özerk yapının egemen olduğunu belirleyenin ekonomi olduğunu söyleyerek bu anlayışı kuramsallaştırmaya çalışmıştır. (Bkz. L. Althusser, *For Marx*, Allen Lane, Londra, 1969 (*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul 2015) ve L. Althusser & E. Balibar, *Reading Capital*, Verso, Londra, 1970).

⁴³ Ama sadece etkileri sayesinde var olan bir “alan” nosyonu, dalga ve parçacık mekaniğinin ilkelerinin şimdi ortak bir yer sanılan temel mikro-fizikte birleştirilmesinden daha garip ya da

Natüralizme dair başlıca epistemolojik sınırlamayı, sosyal bilimsel inceleme nesnelerinin zorunlu olarak algılanamaz niteliği yaratmaz, ama bunların kendilerini sadece “açık sistemlerde”, yani, değişmez ampirik düzenliliklerin elde edilemediği sistemlerde, açıkça göstermeleri gerçeğinden ortaya çıkar. Şimdi bu noktanın gerçek metodolojik anlamı, geçerli bilim felsefesi doktrinleri açısından öneminden çok dikkatli bir şekilde ayırt edilmelidir. Birincisini abartmak, ikincisini azımsamak kadar kolaydır. Zira, başka bir yerde ayrıntılı bir şekilde göstermiş olduğum üzere,⁴⁴ pratikte ortodoks bilim felsefesi kuramlarının hepsi ve bunlardan çıkan tüm metodolojik direktifler kapalı sistemleri önceden varsayar. Bu nedenle, bunlar sosyal bilimlere hiçbir biçimde uygulanamaz durumdadır (elbette bu onları uygulama girişiminde bulunulamaz demek değildir ama sonuçları feci olur). Humecu nedensellik ve yasa teorileri, tümdengelimli-nomolojik ve istatistiksel açıklama modelleri, tümevarımcı bilimsel gelişme teorileri ve doğrulama kıstasları ve Popperci bilimsel rasyonellik teorileri ve yanlışlama kriterleri, bunların sırtında asalak yaşamı süren yorumbilgisel karşıtlarıyla beraber, hepsinden toptan kurtulunmalıdır. Sosyal bilimin bunlara, tözel açıklama nesneleri olmaları dışında hiçbir ihtiyacı yoktur.

Eşzamanlı olarak vuku bulan kapalı sistemlerin yokluğunun ve kapalı sistemleri yapay olarak yaratma imkânsızlığının gerçek metodolojik anlamı son derece sınırlıdır: yani sosyal bilimlerin prensipte teorileri için kesin sınaama koşullarından yoksun bırakılmasıdır. Bu, sosyal bilimde teorilerin rasyonel teyidi ve reddi için kıstasların *kestirimci olamayacağı* ve dolayısıyla *münhasıran açıklayıcı* olması gerektiği anlamına gelir. Burada özellikle önemli olacak olan, bir kez farkına varıldığında (ve belki de ondan da önce), sosyal dünyanın açıklığı göz önüne alındığında onu asla tahmin edemeyecekken, bir olasılığı zorlanmaksızın konumlandırmak ve tercihen açıklamak üzere bir teorinin *ad hoc* [amaca özel-ç.n.] olmayan bir şekilde geliştirilme kapasitesidir. Bu farklılığın başlı başına hiçbir ontolojik önemi olmadığı vurgulanmalıdır. Doğa biliminde de eğilimler olarak analiz

prima facie [ilk bakışta-ç.n.] daha saçma mıdır?

⁴⁴ *A Realist Theory of Science*, Bölüm 2'nin Elmi.

edilmesi gereken yasaların formunu etkilemez; sadece onlara dair bilginizin formunu etkiler. Yasaların uygulanma biçimi açık ve kapalı sistemlerde aynı olduğundan,⁴⁵ yasaların uygulanma biçimi toplumda da doğada olduğuyla aynıdır. Ve her ne kadar münhasıran açıklayıcı kıstaslara dayanma zorunluluğu, sosyal bilimsel teorileri savunurkenki öznel güveni *etkileyebilse* de, eğer (açıklayıcı kıstaslara göre) sosyal bilimsel bilgiye ilişkin *bağımsız olarak* onaylanmış iddialarımız varsa o zaman bilginizi uygulamakta doğa biliminde olduğu kadar hak sahibiyizdir. Veya daha ziyade, problemin genellikle bir T teorisini dünyaya uygulayıp uygulamama olmadığı, daha çok iki veya daha fazla teoriden T, T ϕ ...vs. *hangisinin* uygulanacağı olduğu dikkate alındığında, bir teoriyi diğerine tercih etme derecemiz, o tercihin gerekçelendirilmek zorunda olduğu dayanaklar üzerindeki bir sınırlamadan etkilenmeyecektir.

Doğa bilimlerindeki deneysel faaliyet, sadece kesin sınama koşullarını (görece)⁴⁶ kolaylaştırmakla kalmayıp aksi takdirde gizli olan doğa yapılarına erişimi sağlayarak, bu bağlamda sosyal bilimlerin mahrum edileceği, bilimsel keşif sürecinin çok değerli bir ögesini sağlayabilir. Ancak, ilişkisel ve ontolojik sınırlamalar tartışmamız, deneysel pratiğin keşifteki rolüne yönelik sırasıyla bir analogi ve bir karşılık sağlayacaktır.

Başlıca ilişkisel farklılık sosyal bilimlerin kendi araştırma alanlarının parçası olması, prensipte kullandıkları açıklayıcı teorilerin kavramları ve yasaları açısından açıklamaya elverişli olmasıdır; bu nedenle doğa biliminin olmadığı bir şekilde konuları bakımından *iç-seldirler*. Bu, sosyal bilimsel araştırma nesnelerinin geçişsiz olduğunun veya ondan bağımsız var olduğunun ve hareket ettiğinin söylenebileceği anlamı sınırlar. Zira sosyal faaliyetlerin dâhili karmaşıklığı ve birbirine bağlılığı göz önüne alındığında, nesnelerinin sosyal bilimden bağımsız var olmaması ve nedensel olarak ondan etkilenebilmesi mümkün ve hatta muhtemeldir; tıpkı sosyal bilimin, açıkça toplumun

⁴⁵ A.g.e., bölüm 2, kısım 4.

⁴⁶ Karşılaştırınız P. Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Atheneum, New York, 1962, s. 180-90.

geri kalanından bağımsız var olamayacağından, toplumun geri kalanındaki gelişmelerden etkilenmesinin veya koşullanmasının beklenebileceği gibi. Şimdiye kadar tartışma yalnızca görece farklılaşmamış bir toplum/sosyal bilim bağlantısının olanaklılığına odaklandı. Ancak böyle bir bağlantı durumu, tıpkı toplumsuz bir sosyal bilim imkansız olduğu gibi, kendine ait bir tür bilimsel, ilk-bilimsel, veya ideolojik bir teorisi olmayan bir toplumun da (sadece aktörlerin etkinliklerinde ne yaptıklarına dair sahip oldukları kavrayışlara dayansa dahi) düşünülemez olduğu belirtilerek güçlendirilebilir. Şimdi eğer ilk-bilimsel fikirler dizisi P'yi gösterirsek, o zaman bilgi üretimi faaliyetine uygulanan dönüşümsel sosyal etkinlik modeli, bilişsel kaynaklar gerektiren sosyal bilimsel teori T'nin, en azından kısmen, P'nin dönüştürülmesiyle üretildiğini öne sürecektir. İncelenmekte olan hipotez, bu dönüşümün toplumun geri kalanı S'deki gelişmelerden mutlak surette etkileneceğidir.

Geçiş veya kriz dönemlerinde, önceden anlaşılmaz olan doğurgan yapıların erkekler ve kadınlar için daha görünür hale geldiği tahmin edilebilir.⁴⁷ Ve bu, hiçbir zaman bir kapanmanın epistemik olasılıklarına yol açmasa da, deneysel faaliyetin doğa biliminde oynadığı rolün kısmi bir benzerini sağlamaktadır. Sosyal bilimsel bir teorinin üretimi ve ortaya çıkışı için sosyal koşullar elbette daha sonraki gelişiminin koşullarından ve (her ikisi arasında aşikâr bağlantılar olsa da) daha geniş sosyal etkisi veya kabulünün koşullarından ayırt edilmelidir.⁴⁸ Bu nedenle Marksizm'in 1840'larda doğması veya doğuda Stalin liderliğinde ve batıda Soğuk Savaş sırasında güdükleşmesi ve savaş sonrası yükselişi kesinlikle tesadüf değildir. Ya da dar anlamda sosyolojinin Birinci Dünya Savaşı öncesindeki yirmi yılın meyvesi olması.⁴⁹

⁴⁷ Şayet doğruysa, bunun "Garfinkelling" bilinç tekniğinde sosyal psikoloji alanının [bkz. örneğin H. Garfinkel, *Essays in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, New Jersey, 1967 (*Etnometodolojide Araştırmalar*, çev. Ümit Tatlıcan, Heretik Yayıncılık, İstanbul 2015)] ve belki de psikopatolojinin genel bir psikolojinin gelişiminde oynadığı role benzer bir rolü olacaktır.

⁴⁸ Örneğin, 1930'lardaki kitlesel işsizliğin sadece Keynesçi yenilik için kuramsal dinamoyu sağlamakla kalmayıp ilgili bilimsel topluluk tarafından kabulünü nasıl kolaylaştırdığını düşünün.

⁴⁹ Karşılaştırmamız örneğin A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, *Postscript (Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori, çev.*

Sosyal sistemler açık olduğundan tarihselciliğin (tümdengelimli olarak doğrulanmış tahmin anlamında) savunulamaz olduğu belirtilmelidir. Dahası, sosyal sistemlerin tarihsel (dönüşümsel) karakteri nedeniyle, toplumda, sosyal bilimsel teorinin tahmin etmesinin beklene-meyeceği, nitelik bakımından yeni gelişmeler vuku buluyor olacaktır. Bundan dolayı, tamamen epistemolojiktan farklı olarak ontolojik sebeplerle, doğa bilimselden farklı olarak sosyal bilimsel teori *zorunlu olarak* tamamlanmamış durumdadır. Ayrıca, yeni bir sosyal gelişme-ye has olasılıklar çoğunlukla ancak gelişmenin kendisinden çok sonra görünür hale geleceğinden ve her bir yeni gelişme, bir anlamda, bir öncekinin bir ürünü olduğundan, neden tarihin sürekli olarak yeniden yazılması gerektiğini anlayabiliriz. Bilgi nesnesinin gelişimiyle bilgi-nin gelişimi arasında ilişkisel bir bağ vardır, öyle ki yeterli her sosyal bilim kuramı ve sosyal bilimsel araştırma programlarının metodolojisi bunu dikkate almak zorundadır. Özellikle, sosyal bilimlerde araştırma programlarının ilerici veya yozlaştırıcı niteliği hakkındaki Lakatosçu yargılar⁵⁰, toplumun geri kalanındaki, S, belirli programlardaki çalışma koşullarını belirleyen unsurlar hakkındaki hükümlerden ayrı bir şekilde öne sürülemez.

Sosyal bilimde nedensel bir mekanizmaya dair bir hipotez üretilir üretilmez, ondan sonra münhasıran açıklayıcı gücüne atfen olsa da, tamamen *ampirik olarak* test edilebilir. Ancak şimdiye dek doğurgan mekanizmanın hipotezinin nasıl üretildiğine veya aslında statüsünün ne olduğuna dair hiçbir şey söylemedim. Şimdi bu sorulara döneceğim.

Sosyal bilimlerde teori inşası üzerine düşünürken, farazi bir sosyal bilimcinin, önsel bir teorinin yokluğunda, bir şekilde açıklaması veya tanımlaması gereken gelişmemiş bir sosyal fenomen yığınıyla karşı karşıya kalacağı akılda tutulmalıdır. Sosyal olanlar gibi zorunlu olarak açık olan sistemlerde, uygun (yani izahat kabilinden önemli) bir inceleme nesnesi oluşturma sorunu özellikle akut bir hal alır. Neyse ki, sosyal bilimcilerin uğraşması gereken fenomenlerin çoğu, sosyal

Ümit Tatlıcan, İletişim Yayıncılık, İstanbul 2009); ve G. Therborn, *Science, Class and Society*, New Left Books, Londra, 1976, bölüm 5, kısım III.

* Bkz. örneğin I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", *Criticism and the Growth of Knowledge*, eds. I. Lakatos & A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

etkinliklerin *kavrama bağımlı* doğaları sayesinde, belli tanımlar altında hâlihazırda saptanmış olacaktır. Prensipde sosyal bilimsel teorinin geçişli nesnelerini oluşturan sosyal etkinliklerin tarifi veya nominal tanımları, ilgili aktörlerinkiler ya da onların teorik yeniden tanımlamaları olabilir. Bu nedenle $P \rightarrow T$ dönüşümünde ilk adım, belli bir tarif uyarınca hâlihazırda saptanmış olan bir sosyal yaşam formunun gerçek bir tanımına ulaşma girişimi olacaktır. Unutmayın ki böyle bir tanımın yokluğunda ve bir kapanma olmadığında, herhangi bir nedensel mekanizma hipotezi az çok keyfi olmak zorundadır. Bu nedenle sosyal bilimde gerçek tanımlama girişimleri genel olarak, başarılı nedensel hipotezleri izlemekten ziyade onlardan önce gelecektir -ama her iki durumda da sadece ampirik olarak gerekçelendirilebilirler, yani onlardan türetililecek hipotezlerin ortaya çıkan açıklayıcı gücüyle.

O halde sorun, nedensel hipotezler oluşturmak için nasıl keyfi olmayan bir prosedür inşa edileceğinden gerçek tanımlar oluşturmak için nasıl keyfi olmayan bir prosedür tesis edileceğine kayar. Ve burada sosyal bilimlerin araştırma nesnesinin ikinci bir ayırt edici özelliği hatırlanmalıdır: sosyal yapıların *etkinliğe dayalı* doğası, öyle ki toplumda faal olan mekanizmalar sadece etkileri sayesinde vardır. Bu bağlamda toplum, diğer bilimsel bilgi nesnelerinden oldukça farklıdır. Ancak unutmayın ki, bu açıdan toplum, felsefi bilgi nesnelerine benzer. Zira tıpkı felsefi bilgi nesnelerinin bilimsel bilginin nesnelerinden ayrı bir dünyanın nesneleri olarak var olmadığı gibi, sosyal yapılar da etkilerinden ayrı var olmaz. Dolayısıyla prensipte, felsefi söylem ile bilimsel söylemin yan yana olması gibi, toplumla ilgili bir söylemin de etkileri konusundaki bir söylemle yan yana olduğunu ileri sürüyorum. Dahası, her iki durumda da olasılık koşulları veya varsayımlarını ikinci dereceden söylemin açıklamaya çalıştığı kavramsallaştırılmış etkinliklerle uğraşıyoruz. Ancak, aynı zamanda önemli farklılıklar da vardır. Çünkü sosyal bilimsel söylemlerde aslında bilginin genel koşullarını değil sosyal yaşamın saptanmış bir alanında iş başında olan tikel mekanizmaları ve ilişkileri ayırmakla ilgileniriz. Dahası sonuçları formel değil tarihi olacaktır; ve muhtelif a priori kontrollerin yanı sıra ampirik sınıma tabi olacaktır.⁵¹

⁵¹ Bu nedenle dönüşümsel sosyal etkinlik modeli, teorinin sistemin nasıl kendini yeniden

Tam da burada yorumbilgisel gelenek, sosyal bilimsel çalışmada kavramsal an olarak adlandırılabilir şeyi vurgulayarak, gerçek bir katkıda bulunmuştur. Ancak iki hata yapar. Ampirik realizmin ontolojisine devam eden bağlılığı, (1) fenomenlere ilişkin koşulların, yani deneyimde kavramsallaştırdığı üzere sosyal etkinliklerin *reel* olabileceğini ve (2) fenomenlerin kendilerinin *yanlış* ya da önemli bir anlamda yetersiz olabileceğini görmesini engeller.

Bu nedenle kavramsal analizle fenomenler için gerekli olarak tesis edilmiş olan, insanların farkında oldukları veya olmadıkları şekilde birbirleri ve doğayla yan yana oldukları, gerçekten sosyal yaşamın üreticisi olan ama duyularla doğrudan incelemeye müsait olmayan, reel ilişkiler ve süreçlerden oluşan o kavramsal-dışı gerçekliğe tamamen bağlı olabilir. Dahası sosyal bilimde, altında bir dizi kategorinin geçerli bir şekilde uygulanabileceği tarihi koşulları göstermekte böyle bir transzendenal analiz *ipso facto* [tam da bu nedenle-ç.n.] uygulanamayabilecekleri koşulları da gösterir. Bu, belki de Marx'ın meta fetişizmi analizinin en iyi örneğini oluşturduğu, bilincin ikinci dereceden bir eleştirisini de mümkün kılar.⁵² Hatırlanacaktır ki, Marx için değer ilişkileri gerçektir ama tarihsel olarak özgün toplumsal gerçekliklerdir. Ve fetişizm onların düşüncede şeylerin doğal ve dolayısıyla tarihdışı niteliklerine dönüşümünü içerir. Ancak, Norman Geras'ın işaret ettiği üzere,⁵³ Marx bir başka gizemleştirme kavramı daha kullandı. Bunun en iyi örneği, emek gücünün değerinin emeğin değerine dönüştüğü ücret formunu ele alışıdır. Marx bunun “yeryüzünün değeri kadar hayali”, “sarı bir logaritma kadar akıldışı” bir ifade olduğunu belirtir.⁵⁴ Burada bilincin birinci dereceden bir eleştirisi olarak ad-

ürettiğini veya dönüştürdüğünü gösterebilmesinin, her yeterli sosyal sistem teorisi için gerekli bir koşul olduğunu ima eder. Bu türden a priori mülâhazalar belli sosyal teorileri eleştirmekte kullanılabilir. Bkz. örneğin M. Hollis ve E. Nell, *Rational Economic Man*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, neo-klasik ekonomi teorisinin buna paralel bir eleştirisi için özellikle bölüm 8.

⁵² K. Marx, *Capital*, Cilt I, Bölüm I.

⁵³ N. Geras, “Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's *Capital*” *New Left Review*, 1971, 65, “Marx and the Critique of Political Economy” olarak yeniden basıldı, *Ideology in Social Science*, ed. R. Blackburn, Fontana, Londra, 1972, s. 291.

⁵⁴ Bkz. sırasıyla *Capital*, Cilt I, s. 537 ve *Capital*, Cilt III, s. 798.

landırabileceğimiz bir işe girer -burada, açık söylemek gerekirse, fenomenlerin kendilerini yanlış olarak teşhis eder; veya, daha formel olarak, belli kategori dizilerinin hiçbir şekilde deneyime uygun bir şekilde uygulanabilir olmadığını gösterir. Bu nedenle, transzendenal idealist gelenekte ima edilenin aksine, $P \rightarrow T$ dönüşümü hem (1) reel ama ampirik olmayan koşulları soyutlar hem de (2) esasen, eleştiri niteliğiyle, kavramsal eleştirelilik ve kavramsal değişim olmak üzere iki tarza dayanır.

Şimdi fikirler dizisi P'nin "ideoloji" olarak adlandırılması, ancak bu fikirlerin *gereklilikleri* gösterilebilirse, yani eleştirilmelerinin yanı sıra açıklanabilirlerse doğrulanabilir.⁵⁵ Bu, sadece söz konusu inançların yanlış (ya da yüzeysel) olduğunu söyleyebilmekten ve normal olarak elbette söz konusu fenomenle ilgili üstün bir açıklamaya sahip olmayı gerektiren, neden yanlış ya da yüzeysel olduklarını söyleyebilmekten çok daha fazlasını içerir. Buna ek olarak, neden yanlış veya yüzeysel inançların *savunulduğunun sebeplerine* dair bir açıklamada bulunabilmeyi içerir -açıkça doğa bilimlerinde benzeri olmayan bir açıklama tarzı. Zira inançlar, toplum veya doğa hakkında olsun, açıkça sosyal nesnelerdir.

Bir kere bu adım atıldıktan sonra kavramsal eleştiri ve değişim, toplumsal eleştiri ve değişime geçer. Çünkü, sosyal bilime özgü bir ihtimalde, hayali inançları gerekli kılan nesne, en azından ağır basan başka bir düşüncenin yokluğunda, açıklanırken eleştirilecektir. Bu nedenle mesele şimdi, *ceteris paribus* [diğer tüm durumlar sabitken-ç.n.] bu nesneyi değiştirme meselesine dönüşmüştür. İdeoloji kavramının tam gelişiminde, olgular hakkındaki teorilerin aracılık ettiği, değerler hakkındaki olgular, olgular hakkındaki değerlere dönüşürken, teori pratikle kaynaşır.⁵⁶ Değer yansızlığı kuralı, sosyal bilim felsefesinin

⁵⁵ Karşılaştırmamız N. Geras, *Ideology in Social Science* içinde, ed. Blackburn, ve J. Mephram, "The Theory of Ideology in Capital", *Radical Philosophy* (1972), 2.

⁵⁶ C. Taylor "Neutrality in Political Science", *Philosophy, Politics and Society*, 3. seri, eds. P. Laslett & W. Runciman, A. Ryan, *The Philosophy of Social Explanation* içinde yeniden basıldı. Açıkça teorilerin (veya "açıklayıcı çerçeve"nin) aslında yaptığının, değerler ifraz etmek olduğunu göstermektedir. Ancak maalesef, teoriler arasında nasıl seçim yapılacağına dair herhangi bir kıstas belirlemeyerek, *sırf açıklayıcı olarak en yeterli olduğundan ve inter alia* [diğer şeylerin yanı sıra-ç.n.) sosyal dünya hakkındaki yanıltıcı inançları açıklayabilirdi-

son sloganı, değerlerin kendilerinin yanlış olabileceğini görmeye başladığımızda çöker.

Özetlemek gerekirse, o halde, toplum deneyimde verili değildir, deneyimle önceden varsayılır. Ancak onu bizim için olası bir bilgi nesnesi kılan, tam da hususi ontolojik statüsü, transzendenal olarak reel karakteridir. Böyle bir bilgi doğal değildir ama yine de bilimseldir.

Sosyal bilimlerin kanun benzeri beyanlarına gelince, onlar sadece sosyal yapının tek bir düzeyinde faal olan eğilimleri belirler. Sosyal yapının tek bir görece özerk ögesi için tanımlandığından ve her zaman açık olan sistemlerde faaliyet gösterdiklerinden, hiçbir zaman açıkça gösterilemeyebilecek eğilimleri (kapitalist teşebbüslerde kâr oranlarının eşitlenmesi eğilimi gibi) belirlerler. Ancak bununla beraber, sırf gerçekten üreticisi olduklarından, farklı sosyal yaşam formlarının anlaşılması ve değiştirilmesi açısından elzemdir.

Toplumun kendisine gelince, pozitivistlerin kabul ettiği gibi bir ayrılabilir olaylar ve diziler kütlesi değildir. Rakip bir okulun kabul ettiği gibi fizyolojik durumlarımıza atfettiğimiz anlık anlamlardan da oluşmaz. Daha ziyade karmaşık ve nedensel olarak etkili bir bütündür; kavramı teoride tesis edilmesi gereken ve sürekli olarak pratikte dönüşen bir bütünlüktür. Bir araştırma nesnesi olarak, ampirik dünyada hemen okunamaz. Ama öznel deneyimlerimizden de yeniden kurulamaz. Ancak her ne kadar pozitivism unutturuyor olsa da, en azından bu kadarı doğa bilimlerindeki araştırma nesneleri için de geçerlidir.

ğinden, teorinin işaret ettiği değer doğrultusunda değişim olanaklarını konumlandırmamıza en çok imkan veren teori yerine, “insan ihtiyaçlarını, isteklerini ve amaçlarını karşılayan” (s. 161) kavrayışımızı en çok tatmin eden teorinin seçilmesi gerektiği yorumuna kendisini açık bırakır. Taylor bu nedenle geleneksel olgu/değer ikiliğini aşmaktan ziyade sadece yerini değiştirmektedir.

Bilimsel Açıklama ve İnsanın Özgürleşmesi

Giriş

İnsan bilimlerindeki açıklamalarla insanın özgürleşmesi projesi arasında, eğer varsa, ne tür bağlantılar bulunur?¹ Bu meseleyi bilimin transzendenal realist yeniden inşası² ve bu yeniden inşanın sağladığı eleştirel natüralizm ışığında ele almak istiyorum.³

¹ Bu fırsatı bazı minnettarlıklarımı dile getirmek üzere kullanmak isterim. Birincisi, bu konuda ve ilgili konularda Roy Edgley ile tartışmalardan büyük yarar sağladım. İkincisi, her ne kadar (aşıkâr olacağı üzere) farklı sonuçlara varsam da, bu alanda Jürgen Habermas'ın öncü çalışmasının teşvikine çok şey borçluyum. Üçüncüsü, ahlaki ve pratik felsefelere tarihi bir yaklaşım imkânını başlatmakta belki de “analitik” gelenekte herkesten çok şey yapmış olan Alasdair MacIntyre'ın yazılarına minnettarım. Son olarak, bu makale, Aralık 1979'da Houston Üniversitesi himayesinde Paul Secord tarafından düzenlenen bir konferansta sunulan bir başka “Emergence, Explanation and Emancipation” makalesinden geliştirilmiştir (ve yakında *Explaining Human Behaviour*, ed. P. Secord, Londra 1982'de çıkacaktır). Söz konusu konferansın ve bu makalenin taslaklarını okuduğum seminerlerin katılımcılarına eleştirilerinden, sorularından ve yorumlarından dolayı; ve özellikle William Outhwaite'e doğa biliminde bilincin açıklayıcı bir eleştirisinin niteliğine dair fikirlerimi keskinleştirdiği için büyük bir teşekkür borçluyum.

² Bkz. *A Realist Theory of Science*, Birinci Basım, Leeds 1975, İkinci Basım Harvester Press, Brighton and Humanities Press, New Jersey 1978 adlı eserim ve yukandaki 2. Bölüm.

³ Bkz. *The Possibility of Naturalism*, Birinci Basım, Brighton ve New Jersey 1979, İkinci Basım, Harvester Press, Hemel Hempstead 1989 adlı eserim.

Başlıca hedefim *pozitivizm* ve sosyal bilimin *değer yansızlığı* doktrini olacak. Ama aynı zamanda, sosyal teoriyi (aktüel veya potansiyel olarak) pratikte anında tesirli olarak gören rasyonel bir *entelektüalizme* de çatacağım.

Pozitivizme ve onun yerini alan tarihselci/yorumbilgisel yaklaşımlara karşı, insan bilimlerinin özünde eleştirel ve özeleştirel olduğunu; sosyal nesnelerin açıklamalarının sadece değer yüklü olmakla kalmayıp *değer yükleyici* de olduğunu; ve bu fikirlerin sahiciliğine ve epistemik önemine riayet etmeyi esas alan açıklayıcı pratiklere dayanan model (ve ilk-bilimsel) fikirlerin bilimsel *eleştirisinin* olanaklılığının, insan bilimlerine elzem bir özgürleştirici dürtü kazandırdığını ve bu sayede, muhtelif *ceteris paribus* [diğer tüm durumlar sabitken-ç.n.] koşulların işleyişine tabi olarak, olgu önermelerinden güvenle değer önermelerine geçtiğimizi ileri sürmek isterim.

Ancak, sosyal bilimin aracısız tesirliliği idealist (teorisizm) nosyonuna karşı, her zaman bilişsel olmayan özellikler tarafından da birlikte belirlenen bir durum bağlamında vuku bulduğunda ısrar etmek isterim. O halde sosyal teori *koşullu eleştiri* olarak görünür: yani oluşumunda ve etkisinde, teorik olanın yanı sıra teorik olmayan (eleştirel anlayışının kendisi teorinin görevinin parçası olan) belirleyicilere de tabi olarak. Bu elbette tarihsel *materyalizmin* bir sonucudur. Eleştiriye kendisinin dışındaki faktörlerce koşullanmış olarak anlamak, normatif gücüne karşı olmak demek değil, sadece pratik etkisi konusunda gerçekçi olmaktır.

Burada savunulan görüşte, bilgi, her ne kadar gerekli olsa da özgürlük için yetersizdir. Zira özgür olmak (i) bilmek, (ii) fırsata sahip olmak ve (iii) kendi gerçek çıkarları içinde (veya onlara doğru) hareket etmeye istekli olmaktır. Özgürlük bu nedenle, zorunluluktan kaçmak olduğu kadar zorunluluğun açıkça farkına varılmasıdır da. Hegel (ve Engels) de, Sartre (ve en azından daha mutlu gelecekçi beyanlarında belki de Marx da) -koşulların veya isteklerin bilişsel olmayan unsurlar içerdiği koşulu konusunda- eşit derecede haksızdır. “Bilmek” ile “yapmak” arasında, ancak “uygun koşullarda istemekle” giderilebilecek mantıksal bir uçurum olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Ak-

törün veya ilgili aktörlerin “kendi kendine özgürleşmeleri” sırasında *istenmeyenden istenen bir belirlenim kaynağına dönüşümüne* bağlı olan, özgür olmanın veya kurtuluşun özel nitelikli türü olan *özgürleşmenin*, açıklayıcı teori tarafından *nedensel olarak öngörülmüş* ve *mantıksal olarak gerekli* olduğu ama bunun yalnızca *pratikte* etkilenebildiği, bu bölümün savıdır.

Açıklayıcı Şema ve Transzendental Realizm

Bir şeyi açıklamak bir aktörün onun hakkındaki tereddüdünü gidermektir: -o aktörün mevcut kavramsal alanının izahı, genişletilmesi, düzeltilmesi veya değiştirilmesiyle- anlaşılabilir olanı anlaşılır kılmaktır.⁴ Özellikle, bilimsel açıklamalar sorunları, özel bir sorunu daha genel bir sorun altında sınıflandırarak değil (normalde hâlihazırda genelleştirilmiş) bu problemleri yeni bir bilişsel çerçeve bağlamında çözer; bilimde açıklayıcı problem çözmeyi gerçekleştiren (tümel) *niceleyiciler* değil (yeni) *kavramlardır*. Ancak bu tür çözümlerin ampirik yeterliliği, açıklayıcı olarak konumlandırılan (kavramsal) nesnenin göndergesinin dış etkilerden bağımsız hareket ettiği koşullar yaratarak veya bularak test edilmelidir. Şimdi bu göndergelerin kalıcı ve olgular üstü olarak aktif doğası bu deneysel/araştırmacı faaliyetin anlaşılabilirliğinin bir koşuludur; ve dolayısıyla bilim felsefesi yapılarla olaylar (reel ile aktüel olanın alanları) ve açık sistemlerle kapalı arasında, gerçekliğin tabakalaşmasını ve farklılaşmasını göstererek ontolojik ayırmalar yapmalıdır.⁵

O halde genel olarak, bir olayı veya bir düzenliliği *açıklamak* onu yeni bir kavramlar şemasına oturtmak, onu üreten yapıları, doğurgan mekanizmaları veya aktörleri belirlemektir. Ancak, farklılaşmamış ontolojilerine uygun olarak, bilim felsefesindeki egemen gelenekler, hiçbiri form açısından tümdengelimli veya tümevarımsal olmayan, *ku-ramsal* açıklamaları *pratik* (somut, “tarihsel” veya uygulamalı) olan-

⁴ M. Scriven, “Truisms as the Grounds for Historical Explanation”, *Theories of History*, ed. P. Gardiner, Free Press, New York 1959; ve P. Achinstein, “Explanation”, *American Philosophical Quarterly Studies in the Philosophy of Science*, ed. N. Rescher, Blackwell, Oxford 1969.

⁵ Bkz. *A Realist Theory of Science* adlı eserim.

lardan açıkça ayırt etmemiştir. Kuramsal açıklamalar yinelemeli olarak benzer ve retrodüktiftir; yani önceden mevcut olan bilişsel kaynaklar, fenomenlerin tespit edilmiş kalıplarını üreten mekanizmaların makul modellerini inşa etmek için kullanılır, daha sonra bunlar ampirik olarak kontrol edilir ve eğer yeterli görülürse tasniflenmiş ve açıklayıcı bilginin mütemadiyen yayılan diyalektiğinde açıklanır.⁶ Pratik açıklamalar RRRE [Resolution: çözüm, Redescription: yeniden tanımlama; Retro-duction: retrodüksiyon; Elimination: ortadan kaldırma-ç.n.] şemasını içerir. Bu komplekslerin (“konjonktürler” veya “bileşimler”in) çözümüne; öğelerinin yeniden tanımlanmasına; bu öğelerin olası öncüllerine retrodüksiyonuna; ve alternatif olası nedenlerin ortadan kaldırılmasına dayanır.⁷ Bu nedenle eğer teori soyutun somuttan uzaklaşması formunu benimserse, uygulamalı çalışma tipik olarak bunun tersi harekete dayanır, bu da soyuttan somutun geri kazanılmasına yol açar, soyut olarak yakalanmış etkenler çeşitliliğinin bir ürünü olarak yeniden inşa edilir. Yapılara ve bunların zaman içindeki olumsal eklemlenmesine dair bilgi bu nedenle bilimsel etkinliğin farklı anları olarak görünür. Soyut bilimlerle somut nesnelerin yeniden inşa edilmiş kavramları arasında, verili bir şey hakkındaki önemli hakikatler topluluğunu çalışan (biyografi gibi) somut bilimler ve iki veya daha fazla belirlenim düzeyinin kesişimini çalışan (ekoloji gibi) ara bilimler yer alır. Elbette bu türden açıklama *reel* ama şimdiye dek *tanınmamış* belirleme koşullarını ve kalıplarını saptamakta başarılı olduğu ölçüde, anında bilgimizi ve böylece (yukarıda belirtilen tanımla), *ceteris paribus* [diğer tüm durumlar sabitken-ç.n.] özgürlüğümüzü çoğaltır.

Bilimin yeni analizinin ima ettiği metafizik konusunda, ontoloji bilimsel pratiğin önvarsayımlarının çalışması olarak aklanır ve epistemolojiye indirgenme hatası ayırt edilir. Dahası, (bilimin elinde şu anda mevcut olan tanımlar uyarınca) *aktüel olarak bildiğimiz üzere* dünya, ikili ve çoklu kontrol durumları ve ortaya çıkış fenomeni tarafından niteleniyor olarak ortaya çıkar.

⁶ Bkz. N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge 1958; R. Harré, *The Principles of Scientific Thinking*, Macmillan, Londra 1970; ve M.B. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Macmillan, Londra 1974.

⁷ Bkz. *The Possibility of Naturalism*, s. 129.

Ancak transzendenal realizm, doğa bilimlerinin koşullarının sosyal alana yansıtılmasından elde edilen sonuçların basit uygulamasına izin vermez. Daha ziyade yalnızca bağımsız bir analiz sayesinde doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında *paramorfik* bir ilişki olduğunu, öyle ki insan alanında doğada saptananlara kısmen benzer ama indirgenemez, bilinebilir yapıların iş başında olduğunu görecektir bir konumda oluruz. Bu nedenle sosyal formların maddi nedenselliği yönelimsel eylemliliğin bir koşulu ve inançların etkin nedenselliği gidimli düşüncenin bir koşulu gibi görünür. Ancak insani fenomenlerin fiziksel olmayan (*sui generis* [nevi şahsına münhasır-ç.n.] sosyolojik, psikolojik) açıklamalarının realist bir yorumu, ancak eğer insan aleminde, tamamen tabiat kanunlarının farklı koşul dizileri açısından açıklanamaz özelliklerin örneklerinin olduğu gösterilebilirse haklı çıkarılabilir. Somutlaştırmak gerekirse, toplumun ortaya çıkması insan eyleminin (veya varlığının) kökenindeki sosyal formların nedensel indirgenemezliğinde aşikârdır ve aklın ortaya çıkması da, yönelimsel eylemliliğin sonucu olan fiziksel dünyanın durumlarındaki değişikliklerin açıklamasındaki inançların nedensel indirgenemezliğinde. (Elbette ilişkiler iki yönlüdür. Ama doğal nedenlerin arkasındaki insani etkilere normal olarak kültürel ürünler, ve insan eylemlerinin toplumsal etkilerine kurumlar aracılık etmektedir.)

Bunun neticesindeki eleştirel natüralizmin ne pozitivism ne de bilimcilikle ortak bir yanı vardır çünkü bir yanda pozitivism ile bilim, diğer yanda insan ve doğa bilimleri arasında açık farklılıklar ortaya çıkar. Ayrıca ne yöntemi ne de sonucu bakımından “nesnelci”dir: zira tarihsel pratiklerin (mevcut kavramsallaştırmalarının) analizini esas alır ve bu analizleri sosyal bilimin tanımladığı ve felsefenin açıkladığı aynı tarihsel süreçlerin çerçevesi içine yerleştirir. Ancak pozitivism bilimsel karşıtı yorumbilgisel mukabilinin de eşit derecede savunulamaz olduğu gösterilir -zira tam da değindiği özellikler (*Verstehen* [anlamak-ç.n.] gibi) anlaşılabilirlikleri açısından doğa biliminin kategorik çerçevesinin önemli yönlerini (varoluşsal geçişsizlik, nedensellik vb.) gerektirmektedir. Neo-Kantçı çifte kıstas veya çoklu çıkarlar sentezleri de daha iyi bir iş çıkarmaz. Bu sadece girişilen sentezlerin öğelerinin (örneğin doğa biliminin pozitivist bir kavram hatasına da-

yanmak gibi) kusurlu olmasından kaynaklanmaz, tam da ontolojik dolayimleri epistemolojik bölünmeler kılma projesinin temelden hatalı olmasından kaynaklanır. Bu nedenle kavramsallık tarihsel alanda bir genellik koşuludur; ve orada da özgürleştirici bir teşebbüs, onun için evrensel veya temel bir koşul olamayacağı şartlarda, açıklayıcı gücün bir etkisi olarak başlatılır. (Buna rağmen Habermas'ın çalışmasının barındırmaya devam ettiği kritik en son nokta yalnızca söylemin, tarihsel eylemliliğin alanına karşı-olgusal bir kontrpuan olarak etkin bir şekilde numenleştirilmesiyle başarılır.⁸)

Sosyal Yapı ve İnsan Etkinliği

Yeni eleştirel natüralizmin gerektirdiği dönüşümsel sosyal etkinlik modelinde (DSEM), insan etkinliğinin ontolojik yapısı veya praxis, Aristoteles'ten sonra, önceden verili maddi (doğal veya sosyal) nedenlerin etkin (yönelimsel) etkinliği tarafından dönüştürülmesine dayanıyor olarak anlaşılır. *Sosyali* tamamen *doğal* maddi nedenlerden ayırt etme kıstası, her ne kadar zorunlu olarak herhangi bir tikel aktöre önceden verili olsa da, ve her yönelimsel eylem için bir koşul da olsa, yalnızca insan etkinliği sayesinde var olma ve varlıklarını sürdürme özellikleridir. O halde bu modelde, sosyal yapı ve insan etkinliği varoluşsal olarak birbirine bağlı ama esasen ayrı olarak görülür.⁹ Toplum insan eylemliliğinin her zaman mevcut *koşulu* ve mütemadiyen yeniden üretilen *sonucudur*: bu, yapının ikiliğidir.¹⁰ Ve insan eylemliliği hem (genel olarak düşünüldüğü şekliyle) iştir, yani toplum dahil üretim koşullarının, (normalde bilinçli) *üretimi* ve (normalde bilinçsiz) *yeniden üretimidir*: bu da praksisin ikiliğidir. Bu nedenle aktörler *teleolojik olmayan* ve *tekrarlanan* bir şekilde, tözel gerekçeli üretimlerinde, bu üretimler için -aracı olarak- gerekli olan gerekçe-

⁸ Bkz. ör. J. Habermas, *Theory and Practice*, Heinemann, Londra 1974, s. 16 ve takip eden sayfalar.

⁹ Karşılaştırınız A. Collier, "Materialism and Explanation", *Issues in Marxist Philosophy* Cilt II, ed. J. Mepham ve D.H. Ruben, Harvester Press, Brighton 1979, s. 37 ve orada bahsi geçen M. Westlake'in yayımlanmamış denemesi.

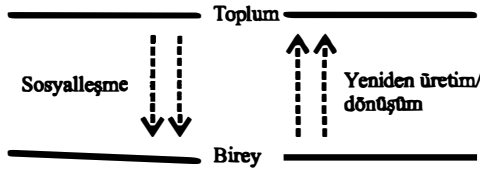
¹⁰ Karşılaştırınız A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, Londra 1976, s. 121 ve muhtelif yerlerde (*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev. Bekir Balkız ve Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, Bursa 2013).

siz koşulları yeniden üretir; ve toplum bu etkinliğin hem aracı hem de sonucudur. Bu modelde, natüralizm üzerinde, sayesinde (başka bir yerde ileri sürmeye çalıştığım üzere)¹¹ *sui generis* [nevi şahsına münhasır-ç.n.] sosyal bilimin mümkün olduğu, sosyal formların etkinlik-, kavram-, ve mekân-zaman-bağımlılığı olarak özetlenebilecek bir dizi sınır ortaya çıkar. Elbette sosyal nesnelerin bütüncül, yorumbilgisel ve tarihsel karakteri, sosyal bilimsel açıklamaların yapısında farklılıklar gerektirir; böylece, paradigmatik olarak, sosyal kompleksler kısmen sürekli dönüşüm halinde kavramsal olarak eklemli bütünlük biçiminde anlaşılmalıdır. Benzer şekilde, suni olarak üretmenin imkansızlığı ve spontane vuku bulan, kapalı sistemlerin mevcut olmaması, tamamen açıklayıcı (kestirimci olmayan) doğrulama ve yanlışlama ve daha genel olarak kuram geliştirme ve değerlendirme kıstasına bel bağlamayı gerektirir. Ancak sosyal nesnelerin özgünlüğüyle ilişkili olarak, onlara dair (bilimselci olmayan) bilimsel bilgi *mümkündür*.

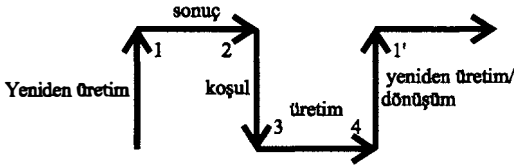
DSEM iki çifte hata grubunu belirlememize imkan verir: şeyleştirme ve iradecilik ontolojik hataları ile (sosyal) determinizm ile (metodolojik) bireycilik epistemolojik hataları. (Her ikisi de çeşitli sözde-diyalektik melezler üretmek üzere birleştirilebilir.) Ve bir yanda tözel yapısalcılık ve işlevselcilik geleneklerinin ve diğer yanda eylem-odaklı ve yorumlayıcı sosyolojilerin yakından bağlantılı zayıflıklarını ayırt etmemize imkân verir. Kendi adına DSEM insan etkinliğinden soyutlayarak yeniden üretilen sonuçları inceleyen *sosyal bilimlerle* yeniden üretilen sonuçlardan soyutlayarak birbirleriyle ve doğayla gündelik etkileşimlerinde aktörler tarafından kaynakların harekete geçirilmesini yöneten kuralları inceleyen *sosyal psikolojik bilimler* arasındaki metodolojik bir ayırımı riayet eder. Eğer birincisinin nesnesi *sosyal yapıysa*, ikincisinininki *sosyal etkileşimdir*. Bu sıfatla, sosyoloji sosyal biliminin konusu olan, aktörlerin yeniden ürettiği ve dönüştürdüğü konumlar ve pratikler arasındaki *ilişkiler* sistemi olarak tanımlanan *toplumun* incelenmesiyle bağlanabilirler. DSEM psikolojinin formunun, zihinsel süreçlerin incelenmesinin türler genelinde *olabileceğini* ama içeriğinin her zaman tarihsel olarak özgün olacağını kabul edebilir.

¹¹ Bkz. *The Possibility of Naturalism* ve yukarıdaki 5. Bölüm.

Dönüşümsel model ve yapılar/praksis bağlantısı aşağıda Şekil 1 ve 2'de gösterilmektedir. DSEM'de niyetlenilmemiş sonuçlar ve kabul edilmeyen koşullar (bkz. Şekil 2'de 1 ve 2) aktörün sosyal dünyasını anlamasını sınırlarken kabul edilmeyen (bilinçsiz) motivasyon ve üstü kapalı beceriler (bkz. Şekil 2'de 3 ve 4) kendine dair anlayışını sınırlar. Bu sınırların her birine tekabül eden, bilginin farklı bir özgürleştirici rolü vardır -koşullar yoluyla 2 ve 3'te, praksisin etkileri ve formu yoluyla 1 ve 4'te.



Şekil 1 Dönüşümsel Sosyal Etkinlik Modeli



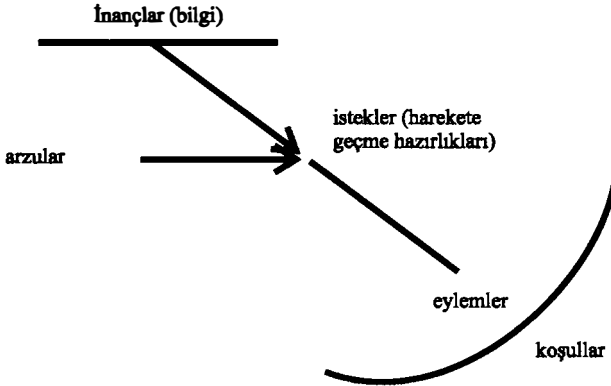
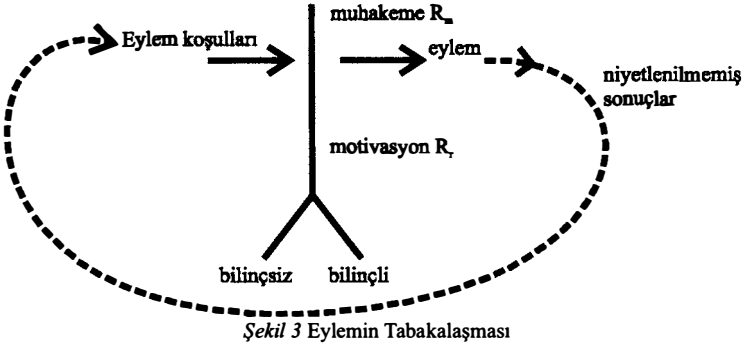
Şekil 2 Yapı ve Praksis

Not: 1, 1' = niyetlenilmemiş sonuçlar; 2 = kabul edilmeyen koşullar; 3 = kabul edilmeyen motivasyon; 4 = üstü kapalı beceriler

Şimdi insan etkinliğinin sürekliliği, derinliği ve düşünümlülüğü, Anthony Giddens tarafından önerilen bir modele dayanan, Şekil 3'te gösterilen modeli ortaya atar.¹² Söylemsellik, gerçek ile olası (muhakeme edilmiş olanlar da dâhil) sebepler arasında, birincisinin neden-sonuç ilişkisine dayanan bir ayrımı önceden varsayar. Muhakeme R_m , davranışın düşünümlü izlemesinin bir özelliğidir. $R_m \neq R_r$ olduğunda rasyonelleştirme olasılığı vardır. Gerçek sebepler motivasyonu ve *ceteris paribus* [diğer tüm durumlar sabitken-ç.n.] meseleyi harekete geçiren isteklerdir.¹³ Bu sıfatla, bilinçli veya bilinçsiz olabilecek, arzu nesnelerine yönelik tesirli inançlar olarak görülebilirler. Ve bu şekilde bir bilişsel-gayretsel vektör veya topluluğuna dayanır (bkz. şekil 4).

¹² A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, Londra 1979, s. 56.

¹³ Bkz. *The Possibility of Naturalism*, Bölüm 3.3.



“Teorisizm” hatası (bkz. Kısım 1) artık nettir: hiç kuşkusuz “iç-sel doğamızda” bilişsel öge olarak yerleşmiş, gayretsel ve/veya etkin öğelerin eylemin üretici matriksinden kaldırılması girişimini içerir.

Sosyal fenomenolojide niyetlenilmemiş sonuçlar iyi bilinen karşı-ereklilik ve vasatlık formlarını alabilir (mahkûmun ikileminde olduğu gibi).¹⁴ Şekil 3’ün solundaki koşullar bu tür oyunlarda aktörlerin emrindeki kuralları ve kaynakları içerir. Böyle koşulların tümünde olduğu gibi gerekçesiz ve kabul edilmemiş olabilirler. Bunlar genel bir sosyal fenomenolojinin, rasyonel veya ampirik olsun, kısırdöngü-

¹⁴ Bkz. ör. J. Elster, *Logic and Society*, Wiley, Chichester 1978, Bölüm 5, ve E. Ullman-Margalit, *The Emergence of Norms*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

sellik olmaksızın tek başına açıklayamayacağı özelliklerdir. Zira bu kurallar ve kaynaklar ilk elde tarihsel birikimlerdir ve dolayısıyla her zaman potansiyel olarak fark edilmemiş yer değiştirme olasılığına tabidir. Yaşam dünyası (*Lebenswelt*) oyunları her zaman yaşam dünyası dışında başlatılır, koşullanır ve kapanır.

Yorumlayıcı Fundamentalizmin Eleştirisi Üzerine

DSEM bilinçli etkinliğimizde bilinçten neyin kaçabileceğini (ve dolayısıyla neyin yanlış yorumlanabileceğini) gösterir. Ama belki emin olmamız gereken ve (belki bu sayede) tarihsel yer değiştirme olasılığına tabi olmayan, deneyimimizin unsurları veya bilincimizin yönleri var mıdır?

Post-Kartezyen felsefe tarihi büyük ölçüde bilgi için, hata olasılığından uzak ve her tür şüphe formuna dayanıklı, sadece böyle bir Arşimet noktası tesis etme girişiminin tarihidir. Bu nedenle yakın bir ampirist canlanmada, bilimsel bilgi düzelmez bir şekilde duyu-veri veya operasyonlara dayalı (veya hatta onlar tarafından tüketilmiş) olarak düşünüldü. Elbette artık bilginin temelleri olmadığını, eşsiz bir şekilde ayrıcalıklı düzey, an veya operasyon türü olmadığını, *kaba veri* olmadığını; olguların hâlihazırda dünyaya dair belli bir “tortulu” okuma içerdiğini (doğal olguların toplumsal kurumlar olduğunu) ve teorilerle olgular arasındaki ilişkinin, biri deneyimde yakalanan nesnelere atıfta bulunuyor olarak kabul edilen, iki birbirine bağlı kavramsal şema türünün içerikleri arasında olduğunu biliyoruz. Kısacası olguların teoriye bağlı ve değiştirilebilir olduğunu; ve bilimin kendisinin, DSEM’den tahmin edilebileceği gibi bir tarihsel düzeyler ve bağlantılar süreci, temelleri olmayan, zamanda gelişen ağırlıklı bir ağ olarak görüldüğünü artık biliyoruz. Bu bakış deneyimin epistemik değerini reddetmez. Ancak bunu bir *içeriğin* mutlak ayrıcalığı olarak değil ama içinde kaydadeğer deneyimin vuku bulduğu ontolojik ve sosyal *bağlamlara* bağlı olarak yorumlar.¹⁵

Şimdi insan bilimlerinin yakın zamandaki felsefesinde bir “kopma” olduğuna göre, bu insanların dilleri ve inançları bir şekilde yaşama-

¹⁵ Bkz. *A Realist Theory of Science*, Bölüm 1.

rı için gerekli ve üretici olan, kendi kendini yorumlayan ve motive eden hayvanlar olduğu koşulunun öneminin kabul edilmesinde yatar; böylece insan gerçekliği, onun herhangi bir bilimsel araştırmasından önce, hâlihazırda *önceden yorumlanmış*, (bir bakıma) dilsel ve bilişsel biçimde “yapılmış” olarak bilimsel çömeziyle karşı karşıya kalır. Bu önceden yorumlamalar, insan alanında olanla harici olarak ilişkili ve olumsal biçimde birleşik değildir, onunla dâhili olarak ilişkilidir ve onun bileşenidir.¹⁶ O halde bu anlayışın ardından, söz konusu yorumların (veya inançların) sosyal bilginin temelini veya temellerini oluşturacağını varsaymak; bu veri benzerleri pozitivist yaklaşımla araştırmacının hemen elinin altında olarak veya diyolojik olarak kendi kültürü içinde çalışmaya bağlı şekilde düşünülün, onları adeta *kaba yorumlamalara* (veya inançlara) bağlı düşünmek doğaldı. Bu nedenle elde klasik felsefenin tanıdık konularının yorumbilgisel bir anahtara aktarımı vardır -belki orijinalinde olduğundan daha akla yatkındır, çünkü doğa kendi kendini yorumlamaz, ama mantıksal formu veya epistemolojik etkisi açısından pek de farklı değildir. Zira hem sosyal bilginin kendi kendine yorumlamalarla *tüketildiği* indirgemeci tezi ve kendi kendine yorumlamalara *dayandığına* (ve dolayısıyla onlarla *tutarlı* olması gerektiğine) dair daha ılımlı tutum önlenemez bir şekilde yerinden edilmiş bir yorumbilgiselleştirilmiş bilimciliğe ve neticesinde “düşünmenin inkârına” yol açar.¹⁷ Her iki varyantta da (ontolojik olarak kurucu olduğundan), sosyal bilginin temellerinin düzeltilemez olduğu doktrini, pozitivist prototipinde olduğu gibi, kaçınılmaz bir netice olarak, sosyal bilimin *tarafsızlığı* doktrinini ifraz eder.

Elbette Hegel çok uzun zaman önce göstermiştir ki¹⁸ fundamentalist program hem kökten eksik hem de kısırdöngüseldir, bu nedenle kendi meşruiyetini kuramamakla kalmaz ama aynı zamanda (üstü kapalı olarak veya açıkça) bir kısım onaylanmamış “bilgiyi” önceden

¹⁶ Bkz. ör. C. Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, *Review of Metaphysics* 25 (3), 1971, (*Critical Sociology*, ed. P. Connerton, Harmondsworth 1976’da yeniden basıldı).

¹⁷ J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Heinemann, Londra 1972, s. vii (*Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal Kanat, Küyerel Yayınları, 1998).

¹⁸ G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Allen & Unwin, Londra, 1949 (*Tinin Görün-gübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2010).

varsayar. Ve açıktır ki, bu açılardan, her Vichiyan *facimus* [yapıyoruz-ç.n.] Kartezyen *cogito* [düşünüyoruz-ç.n.] ile aynı sınırlamaları paylaşmak zorundadır. Zira tıpkı Descartes'ın belitsel dizgesini başlatmak için bir içerik varsaymak zorunda olduğu gibi; Vico için de Tanrı veya insanlar hâlihazırda yapıları, yani dünyalarını oluşturmak için bir maddeye sahip olmak zorundadır ve bir aktörün (yapmak için gerekeni) yapmadığı, ayrıcalıklı bir anlayışa sahip değildir (tıpkı bir egonun gösteremediği şey hakkında belirsiz kalmak zorunda olduğu gibi). Belirtilmelidir ki dönüşümsel modelde yönelimsel yapışımızın koşullarını veya sonuçlarını, becerilerini veya gerekçelerini yapmayız (bkz. yukarıdaki Şekil 2); dolayısıyla eylemlerimiz hakkındaki inançlarımız veya onlara dair yorumlarımız zorunluluk anlamında *oluşturan* değildir.

Sosyal-düzeltilemezci konumu daha ayrıntılı bir şekilde ele alırken, iki alt argümanı ayırt etmekte fayda vardır: biri Vichiyan diğeri ilham açısından yorumbilgisel.

Daha katı bir şekilde Vichiyan argüman davranışı üretmek ve açıklamak için tek ve aynı bilginin kullanıldığını iddia eder; dolayısıyla, adeta etkinliğin transzendenal birliği, bilincinkinin üzerine koyulur. Ancak etkinlik *örtülü becerilerin* uygulanmasına bağlı olabilir.¹⁹ Dahası, eylem sırasında dahil olan bilinç ve kullanılan bilgi *pratik* olabilir ve dolayısıyla sözümona söylemsel teorik bir bilimin nihai ampirik mihenk taşı olduğu savunulsa dahi, onu hemen temellendiremez. Bu nedenle Chomsky'nin çokça açıkladığı üzere, birinci dereceden becerilerin kendisi sözlü, söylemsel olduğunda bile, nasıl *yapacağımızı* çok iyi bildiğimiz şeyi nasıl yaptığımızı *söyleyebilmemiz* gerekmez (veya tersi). İkincisi, normalde aktörlerin hareket etmelerinin birincil sebeplerini belirleyebilir olmadıkça iletişimin (ve genel olarak etki-leşimin) imkânsız olacağı kesin olsa da, bundan (a) bunu her zaman yapabiliyor olmamız gerektiği veya (daha temelde) (b) o sebeplerin altında yatan sebepleri (veya nedenleri) saptamak zorunda olduğumuz sonucu çıkmaz. Örneğin, bir kişinin ellerini yıkadığını veya bir ikonu parlattığını biliyor olabiliriz ama bunu neden yaptığını bilmiyor

¹⁹ Bkz. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1958, Bölüm 4.

olabiliriz. Ve dolayısıyla rasyonelleştirme veya ideolojik gizemleştirilmede sebepleri sistematik olarak yanlış tanımlama olasılığı ortaya çıkar, yani aktörlerin veya yaşam formlarının kendilerini yanlış anlamalarında.

Sosyal temeller için yorumbilgisel argüman, sosyal dünyayı yalnızca fiziksel olaylar topluluğu olmaktan benzersiz şekilde ve tamamen ayıranın *yorumlar* olduğunu, bu nedenle ancak ve yeterli şekilde onlara referansla *sui generis* [nevi şahsına münhasır-ç.n.] niteliğinin sürdürülebileceğini iddia eder. Başka bir yerde sosyal dünyanın kavramsal yönleriyle tüketilmediğini ve bu yönlerin her halükarda ille de dolaysız olarak bilinç tarafından kullanılabilir olmadığını göstermeye çalıştım.²⁰ Bu nedenle her ne kadar aktörlerin dolaysız niyetleri ve eylemlerin anlamları, karşılıklı anlayışın veya işleyen dil oyunlarının mümkün olması için normalde yanlış tanımlanmış olamasa da, hem niyetler ve anlamlar aktörler için (a) ara sıra, gündelik etkileşim düzeyinde ve (b) sistematik olarak, bu etkileşimde davranışlarını motive eden sebeplerin altında yatan açıklamalar ve tanımlar düzeyinde anlaşılabilir. Burada özellikle önemli olan Gödel'in teoreminin “*metakritik*” olarak adlandıracağım şey yönünde olumsuz bir genelleştirilmesi olasılığıdır. Bu bir dilin, onların aracılığıyla alışlagelmiş bir şekilde tanımlanan fikirleri veya kurumları yeterli şekilde ifade etme yetersizliği temelinde eleştirisinden oluşur. Bu eleştiri tam da belli bir dilde, onun *araçları* tarafından söylenen veya yapılan hakkında söyleyemeyen olanı saptamayı amaçlar.

O halde genel olarak, aktörlerin becerilerinin ve isteklerinin ve aktörlerin (ve diğer sosyal) inançların ve anlamların *üretici* rolü, onlara söylemsel ve/veya düzeltilemez statü vererek, yorumlayıcı bir fundamentalizme gömülmeksizin anlaşılmalıdır. Ancak özellikle inançlar ve anlamlar onların açıklamalarının düzeltilebilirliği karşısında nasıl saptanacaktır? Şimdi aktörlerin açıklamaları sadece kanıt olmaktan fazlasıdır; hakkında oldukları şeyin dâhili olarak ilişkili bir yönüdür. Bu nedenle bu sorunun çözümü iki yönlü olmalıdır: sosyal araştırmacı birinci şahıs açıklamaların hem kibirli reddinin hem de birinci şahıs

²⁰ Bkz. *The Possibility of Naturalism*, özellikle Bölüm 4, Kısım 3 ve 4.

açıklamalarına yaltaklanan onayın aşırılıklarından kaçınmalıdır.²¹ Ancak aktör ile araştırmacı arasında anlaşma, yeterli bir yorum için ne zorunlu ne de kâfi bir kıstas olarak görülür. Daha ziyade herhangi bir yorumun (veya herhangi bir kendi kendini anlama eyleminin) yeterliliğinin ancak yorum (veya anlayış) noktasıyla ilişkili olarak, aktörlerin kendi kendilerinin oluşturmalarının, yani toplam gelişen yaşam faaliyetinin, her zaman az çok bir ihtimal sınırlandırılmış bağlamında gösterilebileceği görülecektir.²²

Şayet inanç hakkındaki yargılar faaliyet hakkındaki yargılardan, anlam yargılarından ayrılamaz ise, yine anlayışların diyalojik füzyonunu önceden varsaymak,²³ (bir derece nedensel etkileşimi önceden varsayan) açıklayıcı yeterlilik yargılarından ayırt edilemez. Bu nedenle sözde “çevirinin belirsizliği sorunu”, söz konusu olan özel toplumun (ve genel olarak toplumların) örgütlenmesi hakkında hâlihazırda bilinen bağlamında, pratikte *açıklayıcı olarak en yeterli* (en “hayırsever” olsa da olmasa da) olan çeviri seçilerek çözülür. En yeterli açıklama, o inceleme nesnesinde bunu yapan “irrasyonellik” derecesini ve türünü tam olarak göstererek, söz konusu inceleme nesnesindeki kaydadeğer fenomenlerin azamisini kurtaracaktır.

Olgular ve Değerler: Hume Yasası ve Helezonlar

Şimdi insan bilimlerinin zorunlu olarak yansız olmadığını; özünde (hem inançlara hem de inanç nesnelerine karşı) eleştirel, özeleştirel ve değer yükleyici olduğunu; ve özellikle hem nedensel olarak harekete geçirici hem de mantıksal olarak değer yargıları gerektirdiğini *ceteris paribus* (CP) göstermek isterim. Olgusal yargıların değer yargısız olduğu şeklindeki bilimselci yanlış kanıya karşı çıkmakla uğraşmayacağım. Kısmen bu bağlantı, her zaman yeterince kuramsallaştırılmamış olsa da, (analitik geleneğin içinde ve dışında) geniş çapta kabul edildiğinden,²⁴ ama daha çok kendimi tipik olarak bir “zorluk” olarak yanlış

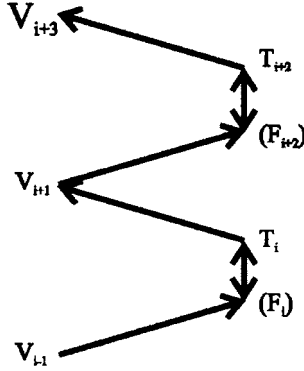
²¹ Bkz. R. Bernstein, *The Reconstruction of Social and Political Theory*, s. 203.

²² Bkz. *Knowledge and Human Interests*.

²³ Bkz. H.G. Gadamer, *Truth and Method*, Sheed and Ward, Londra 1975 (*Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, 2008).

²⁴ Bkz. C. Taylor, “Neutrality in Political Science”, *Philosophy, Politics and Society* 3. Dizi,

yorumlanan bir şeyden çok bir arzuya vermek istediğinden: insan bilimlerinin ne yapmamız ve söylememiz, hissetmemiz ve düşünmemiz gerektiğine biraz ışık tutacak bir konuma halen gelebileceği umudu.



Şekil 5 Olgu/Değer Helezonu

Aslında elbette burada bir olgu-değer helezonu ele alınmaktadır (bkz. Şekil 5). Ve önerme niteliğindeki içeriklerin *şeyleştirilmesini* de kapsayan olgusal söylemin değer yükleyici olduğunun bilimselci inkârının, bunun tersinin pozitivist inkârıyla, akla yatkın olmalarının ortak bir koşulu olarak, (fizikçi, duyumcu veya Platoncu kisve altında olsun) naif bir genişlemeci anlam teorisini paylaştığı açıktır. Dahası kuramsal söylemin aracısız tesirinin teorisist (rasyonalist) kavrayışıyla, kuramsal praksisin *iradeciliğini* de kapsayan, eylemin gayretsel ve etkiyel temellerinin bir ihmalini de paylaşmaktadır. Entelektüel karşıtı irrasyonalizmin- karşıt “pratikçi” hatası ise elbette eylemin bilişsel temelini gözardı etmektedir. Bu dört hata aşağıdaki Tablo 1’de olduğu gibi gösterilebilir. Teorisizm, burada tanımlandığı üzere, doğal olarak pratiğin (yalnızca “teorinin” bir yeniden tanımlanması olmadığı ölçüde) teori üretiminde herhangi bir tesire sahip olduğunun inkârına yol açmaktadır.

F	→	V	Pozitivizm
V	→	F	Bilimselcilik
T	→	P	İrrasyonalizm
T	→	P	Teorisizm (idealizm) → P ↔ T

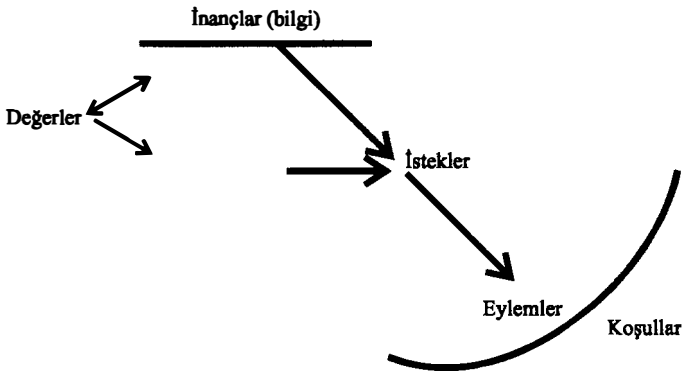
Tablo 1

F: fact (olgu), V: value (değer), T: theory (teori), P: practice (pratik)

Not: F olgular ve teoriler, P pratiği temsil eder

Bir kez teorinin değer imaları ve isteklerin (inançlara dayanması sayesinde) rasyonel değerlendirilebilirliği kabul edildiğinde, o zaman Şekil 4, Şekil 6'da olduğu gibi değiştirilebilir.

Şekil 6



Elbette değerlerle eylemler arasında, bilimsel (bilgi üreten) olanlar da dâhil, pratiklerin aracılık ettiği bir geribildirim vardır, böylece Şekil 3'te olduğu gibi bir döngüyle bağlı olarak anlaşılmaları gerekir.

Bir yanda $F \rightarrow V$ ve $T \rightarrow P$ ilişkileri ve diğer yanda $V \rightarrow F$ ve $P \rightarrow T$ ilişkileri arasında önemli bir asimetri vardır. Olgusal ve teorik mülahazalar sadece yatkinlaştırmakla ve harekete geçirmekle kalmaz ama uygun koşullarda (ve CP şartlarının işleyişine tabi olarak), mantıksal olarak değer yargıları ve pratik yargılar *gerektirir*. Diğer yandan değer mülahazaları ve pratik mülahazalar, yatkinlaştıracaktır (ve genellikle yatkinlaştıracaktır) ve bazen harekete geçirebilirken, (önemsiz

olmayan bir şekilde) olgusal ve teorik yargılar gerektirmez.²⁵ Şekil 5'teki (ve teori/pratik analogundaki) helezonları potansiyel olarak rasyonel yapan tam da *bu* asimetridir: yani kısır bir şekilde kendi kendini teyit eden ve fazlasıyla kendi kendini yok eden, az çok hızla yok olan daireler yerine ilerleyen veya gelişen spiraller.

Temel savım nispeten basittir. İnsan bilimlerinin inceleme nesnesinin [belirlenmesi], hem (inançlar da dâhil) sosyal nesneleri hem de bu nesnelere dair inançları kapsamı koşuluyla bağlıdır. Filozoflar tipik olarak bu yönleri birbirine bağlayan dâhili ilişkileri görmezden gelmiş veya örtbas etmiştir: ampiristler inançları nesnelleştirerek, idealistler nesneleri paranteze alarak. Şimdi (birinci dereceden nesnenin bir inanç olup olmamasına bağlı olarak) söylemsel içi olabilecek veya olmayabilecek bu ilişkiler, *hem* nedensel hem de bilişseldir -ontolojik veya geçişsiz boyutta *üretim* ilişkileri ile ilgileniriz; epistemolojik veya geçişli boyutta ise *eleştiri* ile. Ancak epistemolojik eleştiri programına zemin hazırlayan üretimin nedensel ilişkisidir.

Şimdi şunu ileri süreceğim: eğer (i) (O nesnesi hakkındaki) P inancının *yanlış* olduğunu varsaymak için yeterli temele ve (ii) S'nin P'yi *açıkladığını* varsaymak için yeterli temellere sahipsek o zaman derhal (iii) S'nin negatif bir değerlendirmesine (CP) ve (iv) rasyonel olarak S'nin kaldırılmasına yönelmiş eylemin pozitif bir değerlendirmesine (CP) geçebiliriz ve geçmeliyiz. Detaylandırırsak: açıklayabildiğimiz ölçüde, yani belirli bir yanlış bilincin (belki de olumsal) gerekliliğini veya belki sadece belirlenebilir “yanlış” altında belirli bir bilinci gösterdiğimiz ölçüde, o zaman kaynak(larının) negatif bir değerlendirmesi ve onların tasfiyesine yönelik eylemin pozitif bir değerlendirmesine dair çıkarımlar *ceteris paribus* zorunludur.

Kaynağın tasfiye edilebilir olduğunu varsaymak için dayanaklar olduğu ölçüde böyle bir eylemin yalnızca rasyonel olarak gerekçelendirilebileceği CP ve DSEM'in bir parça yanlış bilinç olmaksızın bir toplumun varsayımına izin vermediği derhal vurgulanmalıdır. Yanlış

²⁵ Şayet “zorunluluk” “yapabilirlik” anlamına gelirse, bir gücün önemsiz olmayan iması, zorunluluk cümlesinin gerekliliği değil, önvarsayımıdır ve aktör ile koşullarının teorisine (yani “olgusal bilgisine”) dayanır.

bilinç nosyonu burada açıkça ilk olarak inanç ile nesne arasında ayrılık, uyumsuzluk veya örtüşmezlik nosyonunu içerir. Ancak birazdan göstereceğim üzere, bu genel argüman kalıbı, hem yanlış bilincin daha ilginç bir şekilde özel formlarının vakalarını hem de diğer yetersiz bilinç (ve aslında daha genel olarak kusurlu varlık) türlerinininkileri barındıracak şekilde kolaylıkla genişletilebilir.

Prensipte bu çıkarım kalıbı, yanlış bilincin ilgili *kaynağı* S'nin kendisinin de sosyal bir nesne olması koşuluyla, (ve olduğu ölçüde) sosyal nesnelerin yanı sıra doğal nesneler *hakkındaki* inançlar için de aynı şekilde geçerlidir. Ancak bu durumda S, O ile aynı veya dâhili olarak ilişkili olamaz ve S, P ve O'nun genellikle nedensel olarak birbiriyle ilişkili olduğu psikolojik rasyonelleştirme ve ideolojik gizemleştirme durumlarında olduğu gibi ne S ne de P, O'nun oluşumu ve devamlılığı için nedensel koşullar olabilir. Sadece sosyal nesneler hakkındaki inançlar durumunda, bilincin aldatıcı (veya daha genel olarak kusurlu) niteliği, hakkında olduğu şeyin bir koşulu olabilir. Fakat doğa hakkındaki inançların sosyal nesneler olduğu dikkate alındığında, yanlış bilincin *tüm* tarzları açıkça, doğa hakkındaki inançlarımız hakkındaki inançlarımıza uygulanabilir: yani, -bilim *içindekinden* farklı olarak- bilime *dair* anlayışımıza.

(i)'ye eleştirel ve (ii)'ye açıklayıcı koşul diyeceğim. Elbette eğer yalnızca eleştirel koşul bile karşılansa o zaman aynı zamanda hemen P'nin ve P'ye dayalı veya onun bilgi sağladığı eylemin negatif bir değerlendirilmesine (CP) geçeriz. Ama her ne kadar formel olarak "Hume Yasasını"²⁶ ihlal etse ve dolayısıyla çürütse de, hatanın nedenleri konusunda sessiz kalan türden "*eleştiriyi*" *açıklayıcı eleştiriden* ayırt etmek isterim. Eleştiri, Marx'ın deyişiyle, "*şimdiyi nasıl yargılayacağını ve kınayacağını bilir ama nasıl kavrayacağını bilmez*".²⁷ Marx'ın eleş-

²⁶ Bkz. R. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963, s. 108. Başlık (bana göre inandırıcı olmayan bir şekilde) tartışmalıdır -bkz. ör. A. MacIntyre, "Hume on 'is' and 'ought'", *Philosophical Review* 1959, A. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, Duckworth, Londra 1971'de yeniden basıldı. (Hume'daki tartışmalı paragraf *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford 1965, III, i 1, s. 468-70'dir.)

²⁷ K. Marx, *Capital cilt I*, Lawrence ve Wishart, Londra 1965, s. 505.

tiriye itirazının özü, bence, şu şekilde belirtilebilir: [Eleştiri] herhangi bir türden nedensel dayanağın yokluğunda değer (ve özellikle, her ne kadar bir ihtimal olsa da ahlaki) ifadeleri kullanır. En iyi ihtimalle, natüralist (yani sezgici veya duygusalıcı olmayan) bir formda sunulursa, eğer doğruysa, *a fortiori* [daha güçlü bir sebeple-ç.n.] özgürlüğümüzü artıracak inanç ve eylem için dayanaklar sağlayabilir. Ama eleştiri, tabii ki (bilerek veya bilmeyerek) nedensel olarak etkileyebilir olsa da, eylemlerin (nedensel) koşulları, inancın ve davranışın (tabiri caizse) pınarı, belirlenim kaynakları *hakkında* hiçbir şey söylemez. Ve dolayısıyla eleştiri, bir aktörün belirlenim kaynaklarının istenmeyenden istenene dönüşümü başlığının söylemsel izahına katkıda bulunamaz: yani özgürleşmenin. Yalnızca eleştirelin yanı sıra açıklayıcı koşulun da karşılandığı bir söylem aslen özgürleştirici olabilir.

“Eleştiri” kavramı gayet iyi bilindiğinden onu burada tartışmayacağım. Birkaç farklı düzeyde (psikanalitik, fenomenolojik ve ideolojik de dâhil) girişilebilecek, “derinlemesine açıklama”nın çeşitli türlerinin yapıları, açıklayıcı bir eleştirinin yalın bir formunda tasvir edilen den çok daha fazla karmaşıktır ama olgudan değere geçiş esasen aynı şekilde etkilenir. Açıklayıcı bir eleştiri ihtimali, insan bilimlerinin özgürleştirme potansiyelinin çekirdeğini oluşturur. Ama burada ihtimalleri tam olarak göstermek için, tartışmayı, aklın pek çok çarkı olarak görülebilecek bir dizi düzey üzerinden geliştirmek isterim.

Araçsal Rasyonelliğe karşı Eleştirel Rasyonellik

İlk iki düzeyde, olgularla değerlerin mantıksal heterojenliğini (ve nüfuz edilemezliğini) sorgulamak üzere hiçbir girişimde bulunulmaz. Buna rağmen, insan bilimlerinin yine de (i) tamamen teknik olarak kullanılmaları ve (ii) tahakküm, sömürü ve baskı ilişkilerinin varlığı bağlamında etkileri sayesinde (tabiri caizse olumsal olarak) özgürleştirici imaları olabilir.

Düzye I: Teknik rasyonellik

Açıkça, insan bilimleri diğer tüm bilimler gibi, elbette eşit derecede iyi ve kötü olduğuna hükmedilebilecek (az çok bilinçli olarak formüle

edilmiş ve gerekçelendirilmiş) amaçlara ulaşmak için kullanılabilir. Özellikle, “(kışın, patlamasından kaçınmak istiyorsan) radyatöre ant-firiz koy CP” gibi teknik buyruklar oluşturmak üzere, tikel ilk koşullar önermeleriyle birlikte, açıklayıcı teoriler kullanılabilir. Şayet bu buyruklar herhangi bir zamanda amaçlar-araçlar şemasından ayrılıyor görünürse, bu yalnızca hâlihazırda amaçlanan uygulamaları alanında bir insan amaçları bağlamı varsaydıkları içindir.

Düzyey II: Bağlamsal olarak yerleştirilmiş araçsal rasyonellik

İnsan bilimleri, araçsal rasyonellik düzeyinde dahi, tahakküm ilişkilerine dâhil olan taraflara simetrik olarak faydalı değildir. Çünkü, ilk olarak, açıklayıcı bilgi gerçek (ütöfik olmayan) insan olasılıklarının çeşitliliğini artırır ki bu da tabii ki farz edilen veya sanılanların çeşitliliğinin azalması anlamına gelebilir. Ama bu CP, -geniş anlamda- siyasi argümanın dengesini statükoya karşı egecektir. Bu bilgi ile politika arasında yalnızca basit bir harici bağlantının varlığıyla oldukça uyumludur.

İkincisi, araçsal bir yorum üzerine dahi, açıklayıcı bilgi (kişilerin, grupların, sınıfların, örgütlerin, ilişkiler sistemlerinin, etkileşim yapılarının vb. baskısından olsun ya da aktörün sıkışıp kaldığı bilinçli veya bilinçsiz fikirler sistemlerinin baskısından olsun) rasyonel kendi kendini özgürleştirme için gerekli bir koşul olarak görünür. Bundan dolayı tahakküm altındaki, sömürülen, baskı altındaki, bastırılan veya her kimse, (isteklerine ulaşılmasını kolaylaştırması basit anlamında) bilgiden *çıkartı* vardır. Ve hükmedenlerin, çıkarları hükmettiklerinin kine zıt olduğu kadar, hükmettiklerinin cehaletinden (ve belki hatta tahakkümünün doğası veya hatta olgusuna dair kendi cehaletlerinden) *çıkartı* vardır. Bu nedenle insan bilimleri ve uzaktan felsefe, “eylemin rasyonel özerkliğinin genişlemesi” kadar *eşit derecede* “potansiyel bir tahakküm aracı” olarak görülemez.²⁸ İnsan bilimler sonuçları açısından yansız değildir.

Düzyey III: Söylemsel İçi (açıklayıcı olmayan) eleştirel rasyonellik

Özellikle etkili bir şekilde Roy Edgley tarafından,²⁹ her bilimin

²⁸ A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, s. 159.

²⁹ Bkz. R. Edgley, “Reason as Dialectic”, *Radical Philosophy* 15, 1976, ve “Marx’s Revo-

söylemsel-içi eleştiri, yani fiilen veya muhtemelen inanılan (ve bu nedenle potansiyel olarak tesirli) diğer teorilerin, hipotezlerin vb. eleştirisini içerdiği noktası belirtilmiştir. Bir T teorisinin kabulü, bir dizi negatif değerlendirme gerektirir CP: onunla bağdaşmayan teoriler vs. üzerine, bu teorilerin dayandığı inançlar üzerine, sürdürdükleri veya bilgi sağladıkları eylemler üzerine. Kabul edelim ki, “X yanlış” demek, “X (‘e göre hareket etmeye) inanmayın” anlamına gelmez, bunu kesinlikle CP gerektirir. Eğer sadece inançlarla eylem veya teori ile pratik arasında herhangi bir ontolojik bağlantının varlığı reddedilirse, teorik olandaki değişimin pratik yargılarda bir değişimi gerektirmediğini (CP) varsaymak için dayanağa sahip olunabilir. Ancak böyle bir bağlantıyı reddetmek pratik söylemi pratik olarak atıl kılar. Yine, bu nokta bilimle inceleme nesnesi arasındaki olumsal bir ilişki ile uyumludur; ve oldukça tarafsız bir şekilde, söylemsel-içi eleştirel rasyonellik düzeyinde, tüm bilimler için aynı şekilde geçerlidir. Tüm bilimler, o halde, inceleme nesnesi ne olursa olsun aslen eleştirel ve dolayısıyla değerlendirmecidir.

Düzy IV: Açıklayıcı eleştirel rasyonellik

Tüm bilimler, nesne alanları hakkındaki inançlar konusunda doğruluk veya yanlışlık yargısında bulunur. Ancak insan bilimleri, nesne alanlarının diğerleri arasında sosyal nesneler hakkındaki inançları da içermesi ayırt edici özelliği sayesinde, aynı zamanda o alanın (yönleri) üzerine de doğruluk veya yanlışlık yargısında bulunur (veya en azından bunu gerektirir). Ve bu inanç/nesne uyuşması veya yokluğu, derhal sosyal bilimsel açıklamanın meşru nesnesi olarak görünür. Ancak doğa bilimleri de kendi tözel eleştirel söylemlerinde, doğal dünya hakkındaki aldatıcı veya yetersiz inançları sadece ayırt etmek ve eleştirmek için değil, ama aynı zamanda kavramak ve nedensel olarak açıklamak için ilgilendiğinden dolayı, onlar da, -doğa bilimlerinin doğal ve kültürel belirleyicilerin bir sonucu olarak görüldüğü³⁰- (Kısım 2’nin terminolojisiyle) inancın doğal sosyolojisi (veya doğal

lutionary Science”, *Issues in Marxist Philosophy Cilt III*, eds. J. Mepham ve D. H. Ruben, Harvester Press, Brighton 1979.

³⁰ Bkz. ör. D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1962, Bölüm 2.

psikolojisi) ara biliminin ikinci dereceden bakış açısını varsayarak, doğanın yanlış bilincini en azından kısmen insani nedenler (örneğin hatalı araçlar, yetersiz fonlar, batıl inanç, kilisenin, devletin veya şirketlerin gücü) açısından açıklamaya varabilir. Açıklayıcı ayrıcalıkları sayesinde ve yanlış bilincin sağlam temelli açıklamalarını verecek pozisyonunda olmalarından dolayı, o halde, bilincin içeriklerinin yanı sıra nedenleri konusunda da değer yargılarına insan bilimleri *varmak zorundayken* doğa bilimleri ise (dolaylı olarak inancın doğal sosyolojisi yoluyla) *varabilir*.

O halde ana argümanı tekrarlamak gerekirse, (i) bir P inancının yanlış olduğunu gösteren ve (ii) neden o veya belki böyle bir yanlış (aldatıcı, yetersiz, yanıltıcı) inanca inanıldığını açıklayan, tutarlı bir dizi T teorilerimiz varsa; o zaman (iii) (P inancı ile hakkında olduğu O arasında gerçekte bir uyumsuzlığa varan) inancın yanlışlığını açıklayan S nesnesinin (örneğin bir sosyal ilişkiler sisteminin) negatif bir değerlendirmesine ve (iv) rasyonel olarak o nesneyi, veya yanlış bilincin kaynağını kaldırmaya (bağlantısını koparmaya veya dönüştürmeye) yönelmiş eylemin pozitif bir değerlendirmesine yönelik çıkarımlar zorunlu görünür CP. Bu şematik olarak aşağıdaki çıkarım şemasındaki gibi gösterilebilir:

I.S.1. (i) $T > P$. (ii) $T \exp I(P) \rightarrow$ (iii) $-V(S \rightarrow I(P)) \rightarrow$ (iv) $V\emptyset_s$ ³¹

ve kesinlikle tamamen olgusal öncüllerden değer sonuçları (CP) çıkarmış görünürüz.

Şimdi bazı olası itirazlar için;

“P yanlış” demenin değer yargısız olmadığı itirazında bulunulabilir. Ancak eğer değer yargısız değilse, o zaman “P yanlış” değer yargısı, nesnelerin ve (nesne alanındaki) inançların örtüşmezliği veya uyumsuzluğuyla ilgili öncüllerden türetilir. Dahası, bu yargıların *herhangi* bir olgusal söyleme özgü olduğunu varsayarak, yine de onlardan, açıklayıcı öncüllerle beraber, her olgusal söyleme özgü *olmayan* bir türün ((iii) ve (iv)’te belirtilen) sonuçlarını çıkarabiliriz ve her ne

³¹ Doğa bilimlerinde açıklayıcı bir eleştiri şu şekilde gösterilebilir:

I.S.1’ (i) $T > P$. (ii) $T \exp I(P_N) \rightarrow$ (iii) $-V(S_s \rightarrow I(P_N)) \rightarrow$ (iv) $V\emptyset_{ss}$

kadar kesinlikle burada yorumlanması veya uygulanması gerekse de Hume Yasasının çizgisine ters düşen bir geçişimiz vardır. Diğer yandan “P yanlış” demek değer yargısız ise o zaman “P’ye inanılmaması gerek (CP)” ve “P’ye inanma (ona göre davranma) (CP)” çıkarımları kesinlikle kaçınılmaz görünür.

Bilimin kendisinin tarafsızlık, açıklık, doğruluk, dürüstlük, gerçeklik, tutarlılık, uyum, anlaşılabilirlik veya açıklayıcı güç gibi belli değerleri varsaydığı veya bağlılık içerdiği önerisi kesinlikle memnuniyetle karşılanmalıdır -bu da “değer yargısız” sınıfının Austin’in orijinal “betimleyicileri” kadar boş olduğunu öne sürmektedir.³² Ancak ne Hume Yasasını kurtarmak ne de hakikate ve açıklayıcı güce bağlılığın, genel olarak bilimsel faaliyetin koşulları olarak ya da hâlihazırda genel olarak bilimsel faaliyetin organizasyonunda beklentiler biçiminde mevcut olarak görülemeyecek değer imaları taşıyacak teoriler için arayış gerektirdiği şeklindeki inançlar biliminin özel özelliğine dayanan çıkarım türleri (iii) ve (iv)’ün geçerliliğini inkâr etmek için bir şey yapar.

Şu da iddia edilebilir ki, her ne kadar çıkarım türü (iii) geçerli olsa da (iv) hatalıdır ve böylece eleştirel açıklayıcı teori hiçbir tür eyleme hiçbir bağlılık gerektirmez. Ama bu öyle değildir. Çünkü, elbette bunu yapacağını, hiçbir zararlı (veya yeterince ağır basan zararlı) etkinin ortaya çıkmayacağını ve aynı sonuca ulaşacak daha iyi bir hareket tarzı olmadığını varsaymak için iyi bir sebebi olması şartıyla, doğrudan yanlış bilincin kaynaklarını ortadan kaldırmaya yönelik eyleme gitme sonucuna varabilir. Tabii ki felsefi bir yeniden inşa olarak tasarlanmış çıkarım şeması, bu pratik (“eleştirel-devrimci”) eylemin ne olduğunu belirlemez; bu tözel teorinin görevidir. Elbette “yanlış bilincin kaynaklarını kaldır (feshet, etkisiz hale getir, bağlantısını kopar, dağıt, dönüştür)” demek, nasıl “yalan söylemek yanlıştır” demek hangi açıklamaların yalan olduğunu belirlemiyorsa, bu kaynakların *neler* olduğunu belirlemez.

³² Bkz. J. Austin, “Performative-Constative”, *La Philosophie Analytique* 1962, çev. G. J. Warnock, *Philosophy and Ordinary Language*, ed. C. Caton, University of Illinois Press, Urbana 1963 içinde (bkz. özellikle s. 30).

Ancak bu itirazın arkasında, bir an durup düşünülmesi gereken iki mülâhaza yatar. Birincisi, (iv)'ün altında yatan türden teori, (iii)'e bilgi sağlayandan farklı olabilir. Teşhis terapi değildir. Bir şeyin bir soruna yol açtığını bilebiliriz ama ondan nasıl kurtulacağımızı veya onu nasıl değiştireceğimizi bilemeyebiliriz. İkincisi, bu türden açıklayıcı bir eleştiri, genellikle, gizemleştirme kaynağı (yanlış bilinç) yok edildikten sonra nasıl hareket edeceğimizi belirlemez. İstenmeyen bir (eş-) belirlenim kaynağı olarak hareket eden bir gizemleştirme kaynağını ortadan kaldırarak veya devreden çıkararak, o kaynağın yerine istenen (veya belki sadece daha az istenmeyen) bir kaynak koyarak, böylece, geçmişin nedensellikleri (ve kayıpları) gibi miras kalan bir kısıtlamalar veya zorlamalar akımından (mutlak veya görece) kurtuluşa ererek, bizi harekete geçmekte “serbest bırakan” eyleme odaklanır. Ama eğer serbest kalırsak ve kaldığımızda (ve kaldığımız ölçüde) ne yapacağımızı söylemez. Bu nedenle serbest kalmış eylem, özgürleştirici eylemden farklı bir mantıksal forma sahip olabilir ve belki de olmalıdır.

O halde insan bilimleri, açıklayıcı ayrıcalıkları sayesinde doğruluk ve yanlışlık yargılarında bulunmak zorundadır. Ve bunlar, açıklayıcı teoriler bağlamında, (iii) ve (iv) türünde değer yargıları gerektirir. *Mutatis mutandis* [gerekli değişikliklerin yapılması koşulu altında-ç.n.] benzer mülâhazalar, rasyonellik, tutarlılık, uyum vb. yargıları için de geçerlidir. Bu nedenle I.S.1, aşağıda I.S.2’de gösterilen bilişsel doğrultuda genelleştirilebilir. Burada C(P) bazı belirli inanç dizilerinin çelişkili niteliğini temsil etmektedir.

$$\text{I.S.2 } T > P. T \exp C(P) \rightarrow - V(S \rightarrow C(P)) \rightarrow V\emptyset_{-s}$$

Ancak insan bilimleri elbette yalnızca “bilişsel sorunlar” olarak adlandırılabilirler şeyleri açıklamakla ilgilenmez. Manifestoları sağlıksızlık, sefalet, baskı vb. “pratik sorunların” açıklamasını; ve bu sorunlarla bilişsel olanlar arasında, aldatma (kendi kendini aldatma da dâhil), çarpıtma vb. iletişimsel sorunları olarak adlandırılabilirler açıklamasını da içerir.

Bu iki düşünce hattına daha işaret eder. Birincisi I.S.1, I-H’nin sağlıksızlık anlamına geldiği, aşağıdaki I.S.3’te olduğu gibi, bununla bir-

likte değer yargılarının çıkarımıyla beraber, doğrudan bu tür bilişsel olmayan sorunların açıklamasıyla ilgilenmek üzere genelleştirilebilir.

$$I.S.3 \quad T \exp I-H. - V(I-H) \rightarrow - V(S \rightarrow I-H) \rightarrow V\emptyset_s$$

Ancak, hemen açıklık kazanacağı üzere, bu çıkarım, aşikâr sosyal ve epistemik gücüne rağmen, şimdi artık ne tamamen olgusal öncüllerden ne de hemen veya apaçık tamamen olgusal söylemi oluşturanlardan elde edilmemektedir. Ve dolayısıyla Hume Yasası'nın formel bir çürütmesine erişmek için kullanılamaz. Searle'ün kötü namı daha ince "söz verme" *ediminden* bir "zorunluluk" çıkarma girişimi³³ de dâhil onu çürütmeye yönelik en eski teşebbüsler kesinlikle bu kayaya toslamıştır. Ancak daha fazla düşünüldüğünde bir olasılık daha ortaya çıkar: şöyle ki, genel olarak söylemin (olgusal söylem de dâhil) mümkün olması için, bir derece sağlamlık ve gücün siyasi, ekonomik ve diğer tarzlarında belirgin asimetrielerin yokluğu gibi *bilişsel olmayan* koşullar vardır. Eğer bu doğruysa, o zaman formel bir "zorunluluk" türetme aşagıda I.S.4'te olduğu gibi devam edebilir:

$$I.S.4 \quad T > P. \quad T \exp (I-H \rightarrow I(P)) \rightarrow - V(S \rightarrow I-H) \rightarrow V\emptyset_s$$

I.S.1 ve I.S.2'nin epistemik olarak bilişsel olmayan genellemelerinden önce geldikleri bir anlam var mıdır? Evet, açıklayıcı yapılara ampirik olarak kontrol edilen retrodüksiyonun, her zaman inançların (bilinç) eleştirisi bağlamında vuku bulduğu ve genellikle (bilimde) inançların (bilinç) eleştirisi formunu benimsediği ölçüde: bilimsel, ilk-bilimsel, pratik.

Derinlemesine Rasyonellik

Düzey V: Derinlemesine açıklayıcı eleştirel rasyonellik

I.S.1 ve I.S.2'nin en adamakıllı incelenmiş uygulamaları, psikolojik *rasyonelleştirme* ve *ideolojik gizemleştirme* fenomenlerini içerir. Bu fenomenleri iki ayırt edici özellik niteler. Birincisi, yanlış betimleme (P) ile kaynak (S) arasındaki zorunluluğun ikiye katlanmasıdır; böylece kaynağının devamlılığı veya modülasyonu, yeniden üretimi veya

³³ J. Searle, "How to derive 'ought' from 'is'", *Philosophical Review* 1964, ve *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, Bölüm 8.

sınırlı (zaruri olmayan) dönüşümü yanlış betimlemeyi nedensel olarak gerektirmekle kalmaz ama aynı zamanda yanlış betimleme kaynağının devamlılığı veya modülasyonu, yeniden üretimi veya sınırlı (zaruri olmayan) dönüşümü için nedensel olarak zorunludur da. İkincisi, kaynak (S) ile nesne (O) arasındaki dâhili bir ilişkidir; böylece yanlış betimlenen nesne, yanlış betimlemenin kaynağıyla ya aynıdır ya da en azından nedensel olarak bu kaynağa bağlıdır.

Bu nedenle, basit bir derinlemesine psikolojik modelde, aktör N, gerçek (veya nedensel olarak tesirli) sebebi s'yi, p'nin, y eylemi için yanlış betimleyebilir. Eğer p, y için olumsal olarak gerekli bir serbest bırakıcı koşulsuz ve s kendi başına bağlam içinde p'yi oluşturuyorsa o zaman şöyle söyleyebiliriz:

$$(5) \quad s \rightarrow p. \quad sp \rightarrow y.$$

Bunu açıklamak için şimdi bir S yapısı varsayıyoruz, öyle ki y (belki de olumsal olarak) devamlılığı veya modülasyonu için gerekli olsun.

$$(6) \quad S \rightarrow (s \rightarrow p. \quad sp \rightarrow y) \rightarrow S'$$

s ' p olduğu dikkate alındığında, çıkarımlar I.S.1'deki gibi devam eder.

Bu paradigma, “içsel” nedenlerin yanı sıra “dışsal” nedenleri içerecek şekilde kolaylıkla genişletilebilir, ideolojilerde sosyal yaşam formlarının veya sosyal ilişkiler sistemlerinin kendi kendini gizemlileştirmesi de dahil. Bu nedenle Colletti'yi³⁴ gizemlileştiren çelişkiler açıkça toplumsal gerçeklikte bir nesne ile onun (kategorik olarak) yanlış temsili zorunlu birlikte varoluşuna dayanır. Burada kategorik olarak yanlış sunumu (veya görünümü) oluşturan nesnenin içsel (veya asli) yapısıdır.

Şema (7), (5) ile eşyapılıdır:

$$(7) \quad E \rightarrow A. \quad EA \rightarrow P;$$

ve (8), (6) ile eşyapılıdır:

³⁴ Bkz. L. Colletti, “Marxism and the Dialectic”, *New Left Review* 93 (1975).

(8) $R \rightarrow (E \rightarrow A. EA \rightarrow P) \rightarrow R'$,

E = esas, A = görünüm, P = pratikler, ve R, R' = kapitalist üretim biçiminin modüle edilmiş yeniden üretimidir.

Kendi içinde işlevsel olarak gerekli kendi yanlış temsili (A)'yı oluşturan ve içeren, kendi kendini üreten sistem (T)'nin içsel yapısına (E) dair genel koşullar var mıdır? E'nin, ona bir "*Spaltung*" veya split [ayrılık-ç.n.] atfetmeyi gerekçelendirmek için en azından yeterli bir dâhili farklılığa sahip olması gerektiğini farz etmek makul görünmektedir; ve eğer T, yalnızca modüle bir yeniden üretimden ziyade iç kaynaklı (elzem) bir dönüşüme muktedir olacaksa, o zaman ayrılık, *karşıt* (zıt) *eğilimler* oluşturmali veya onlar tarafından oluşturulmalıdır. Ancak sistemin kendi kendini yanlış temsili nosyonu içine inşa edilen Colletti tarzı çelişkiden ayrı olarak, insan bilimlerinin ampirik olarak yanlış bilincin çeşitli yapısal kaynakları hakkında keşfedebildiklerinin, bu yapılara tek bir, birleşik "çelişki" kategorisinin tatbik edilmesini haklı göstermesi a priori ihtimal dışı görünmektedir. Onun yerine, mantıksal arketipin (bunun ifraz ettiği değerlendirmeci yan anlamlarla beraber) oluşturduğu çekirdek aksiyolojik belirsizlik nosyonu etrafında kümelenen, bir çelişki kavramları galaksisi varsayılabilir. O zaman özel çelişki kavramları, bu belirsizliğe dayattıkları kısıtlamalar ve formunu temalaştırmaları içinde bireyleşmelerine ulaşacaktır.

Belki de derinlemesine açıklamanın en ünlüsü olan Marx'ın *Kapital*'i, üçlü bir eleştiri yapısına sahiptir: kuramların, bu kuramların yansıttığı veya rasyonelleştirdiği pratik bilincin ve bu bilinci açıklayan koşulların eleştirisi. Ama Marx'ta ve genel olarak Marksist gelenekte, eleştirilen (söylemsel ve pratik) bilinç, sadece yanlış olarak değil ama aynı zamanda "ideolojik" olarak görülür -burada "ideoloji" "bilimin" karşısına yerleştirilmektedir. *Eleştirel* ve *açıklayıcı* koşullara ek olarak, bu nedenle bir *kategorik* koşullar grubu daha bulunur. Burada inançlar genellikle *bilimsellik dışı* basitleştiricilikleri veya alanlarının inceleme nesnesinin (indirgenemez) *özgünlüğünü* sürdürmekteki yetersizlikleri nedeniyle eleştirilirler. Bu nedenle şeyleştirme, fetişizm, tözselleştirme, iradeci konvansiyonalizm, organikçilik vb.de sosyal yaşam o veya bu şekilde asosyal bir tarzda sunulur -Marx'a göre bu

durum, sınıf toplumunun belli bir formu olarak kapitalizmin yabancılaştırma ve atomlaştırma niteliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, Marx'ın analizinde, ücret formu bir gücü (emek gücünü) uygulamasına (emek), reel alanını aktüele daraltırken değer formu fetişist bir şekilde toplumsal ilişkileri doğal nitelikler kisvesi altında temsil eder. Bu büyük kategorik hataların eleştirisi şu şekilde gösterilebilir:

$$\text{I.S.9} \quad T > P. \quad T \exp I(P). \quad T \exp - S_c(P) \rightarrow -V (S \rightarrow -S_c I(P)) \rightarrow V\emptyset_{-s};$$

ve

$$\text{I.S.10} \quad T > P. \quad T \exp I(P). \quad T \exp - S_o(P) \rightarrow -V (S \rightarrow -S_o I(P)) \rightarrow V\emptyset_{-s},$$

Burada $-S_c$ ve $-S_o$ söz konusu formların bilimsel olmayan ve anti-sosyalleştirici niteliklerini temsil etmektedir.

Engels'in Lefargue'ye ünlü çıkışına ne anlam atfedeceğiz: "Marx ona atfettiğiniz 'siyasi, sosyal ve ekonomik ideali' reddetti. Bir bilim insanının idealleri olmaz, bilimsel sonuçlar üzerinde durur ve aynı zamanda siyasi olarak da bağlıysa, onların pratiğe geçirilmesi için mücadele eder. Ama eğer idealleri varsa, bilim insanı olamaz, zira o zaman başından itibaren önyargılı olacaktır?"³⁵ Çıkarlar insan bilimlerinde hem analizlere (ve onları kabul etmeye/reddetmeye) yatkın hale getirip hem de motive ederken ve böylece Engels'in $V \rightarrow F$ bağlantısını bilimselci bir şekilde yadsıması samimiyetsizken, Marx'ın kuramının bilişsel gücünün değerlendirmesinde hâlihazırda ilgili olanlar dışında hiçbir değer yargısının kapitalist üretim tarzının negatif değerlendirmesi (CP) ve onun dönüşümüne rasyonel olarak yönelmiş eylemin pozitif bir değerlendirmesinin (CP) elde edilmesi için gerekli olmaması durumu devam etmektedir -böylece Engels'in Marx'a tabiri caizse olumsal bir ekstra olarak atfettiği siyasi bağlılık (Marx'ın derinlemesine açıklamasının doğru olduğu varsayılırsa) mantıksal olarak yalnızca bilimsel pratiğine dayandırılabilir. Elbette şimdi Marx'ın kendi analizlerini doğrulamak, genişletmek, geliştirmek veya çürütmek için gereken teoriler yalnızca karşılaştırılabilir kapsam ve nüfuzda araştırmalara girilmesinin sonucu olabilir.

³⁵ F. Engels'ten P. Lafargue'ye, 11 Ağustos 1884, *Correspondence Engels-Lafargue*, Paris, s. 235.

Düzey VI: Derinlemesine rasyonellik

Açık paradigmaların I.S.1-4'teki insan bilimlerinde, en başta Marx ile Freud tarafından başlatılan geleneklerde ama aynı zamanda sosyal etkileşimin yaşam dünyasının teorisyenlerinin çalışmalarının bazılarında da var olduğu dikkate alındığında, bu çıkarım şemalarının ve dolayısıyla varsayımları açıklayıcı eleştiri türünün *uygulanmasının* transzendenal olarak gerekli olduğu bir anlam var mı?

Şimdi birbiriyle konuşan X ve Y diye iki kişi varsayın. X'in rasyonel bir tartışmacı prosedür R_A , makul bir argüman A_r ve bir sonuç olarak Q'ya sahip olduğuna inandığını; ama Y'nin (belki de "kendine rağmen") R_A , A_r veya Q'yu kabul etmediğini veya ona göre hareket etmediğini ya da bunları yapamadığını farz edin. (Bu durumun tam tersi simetrik bir şekilde X için geçerli olabilir ama bu karışıklığı burada görmezden gelebiliriz.) Rasyonel tartışma başarısız olduğunda ne yapılacak? Açıkça burada üç genel olasılık türü var:

(i) Y yanlış bir şekilde $-Q$ 'ya inanmaya (ve ona göre hareket etmeye) devam eder;

(ii) Söylemsel olmayan bir süreç (örneğin kuvvet, ilaç) Y'yi Q'ya inanmaya teşvik eder; ya da

(iii) X ve Y birlikte Y'nin inançlarını engelleyen veya zorlayan koşullar hakkında bir araştırma başlatır.

(iv) çözümünün benimsenmesi, irrasyonellik, hata vb. stoacı kabulü, umutsuzluk tavsiyesidir.

Dahası kısır aksiyolojik gerileme olmaksızın birinci şahıs kuşku (veya daha genel olarak, seçim) vakasına genelleştirilemez. Çözüm (ii) örneğin ilaçlar veya kuvvet sadece A_r veya R_A 'nın kabul edilmiş gibi yapılmasına yol açması gerekçesiyle saf dışı edilebilir. Ayrıca, istenmeyen bir belirlenim kaynağını istenenle değiştirmedikten ama sadece istenmeyen bir belirlenim kaynağının etkilerini bir diğeriyle değiştirdiğinden, özgürleştirici değildir. Bunun neticesi, orijinal belirlenim kaynağı imha edilmediğinden, gizli bir güç uygulamaya devam edebilmesidir.

Alternatif (iii) *derinlemesine araştırma* (D-I), aklın başarısız olduğu ama kaynaklarını henüz tüketmediği yerlerde mümkündür; ve Y'nin inançlarının düşünülmemiş (kabul edilmemiş) süreçler tarafından oluşturulduğunda veya bunlara dayandığında ve Y bu süreçleri yok etmek veya feshetmek için anlamaya çalıştığında uygulanabilir. Derinlemesine araştırma genel olarak aktörü içeren, o aktör için istenmeyen bir belirlenim kaynağı oluşturan (bilişsel olsun veya olmasın, her zaman bilişsel bir ifadeye sahip olacak), farz edilen bir dizi mekanizma yapısının, o aktörün hareket etme ve rasyonel olarak düşünme becerisini başlatma, koruma veya yeniden tesis etme niyetiyle, herhangi bir ortaklaşa araştırması olarak tanımlanabilir.

Bu tanım hakkında dört noktanın derhal belirtilmesi gereklidir. Birincisi, rasyonel olan a priori şart koşulamaz ama böyle bir derinlemesine araştırmanın varsaydığı açıklayıcı eleştiri bağlamında, önceki rasyonellik nosyonlarıyla (tabiri caizse nominal esaslarıyla) ilişkili olarak, keşfedilmek zorundadır. İkincisi, her ne kadar derinlemesine araştırma kavramı, o veya bu belirli açıklayıcı eleştirinin kavramsal, pratik odaklı bir *uygulaması* olarak sunulmuş olsa da, eleştirinin merkezindeki *teorinin* kendisi, kendi gelişimi ve ampirik doğrulaması için kritik şekilde (yaşayan veya yeniden inşa edilmiş olsun, örneğin tarihsel, materyaller üzerine) bu tür araştırmalara dayanmaktadır. Bundan, teori ve pratik ile safi araştırma ve uygulamalı araştırma arasındaki bağların, farklılıklarını ortadan kaldırmasa da, doğa bilimlerindeki den daha sıkı olması gerektiği sonucu çıkar. Üçüncüsü, yukarıda sunulan farklı çıkarım şemaları türlerine ilişkin olarak, farklı derinlemesine araştırma formları olacaktır. Ancak bunlar tözselleştirilmemelidir. Çünkü elbette bilişsel sorunların açıklaması genel olarak pratik ve ilişkimsel sorunlara atfı içerecektir ve bunun tam tersi de geçerlidir. Son olarak, derinlemesine araştırmayı motive eden özgürleşme arzusu, ne a priori varsayılabilir (zira her ne kadar insanların isteklerine göre hareket ettikleri zorunlu bir hakikat olsa da, çıkarlarına göre hareket ettikleri zorunlu bir hakikat değildir) ne de belli bir bireysel gelişme veya tarih teorisi temelinde tarihselci bir tarzda tahmin edilebilir. Ancak toplumsal olarak üretilmiş sosyal bir nesne olarak, özgürleşme arzusu tabii ki meta-araştırmalar için çok önemli bir konu olacaktır.

Ve bu tür araştırmaların sürekli ve dönüşlü olarak, özgürleşme elde edilmeye çalışılan veya onun için özgürleşmenin arandığı pratiğin tözel teorisine dâhil edilmesi gerekecektir.

Basitleştirilmiş bir D-I yapısı şu şekilde izah edilebilir:

1. Y f için muktedir değildir; bilimsel realizm bunu önleyen bir M mekanizması olduğunu öne sürer.
2. Genel T teorisi, ampirik veri ve araştırmaların kontrolü altında engelleyici/zorlayıcı mekanizmaların yapısını araştırır.
3. T'nin Y'ye uygulanması, X'in yanı sıra aktör Y'ye de bağlıdır. Çünkü söz konusu olan Y'nin yorumları, eylemleri ve belirlemleridir.

İnsan bilimlerinde öznellik bir engel değildir; verinin kendisidir (elzem bir bölümüdür). Ancak ontolojik yazarlık otomatikman epistemolojik otoriteye dönüşmez. Şimdi D-I'nın Y'ye bağımlılığı, Y'nin M'den kurtulmak için bir gerekçesi veya çıkarı veya M'nin engellediği çeşitli eylemlerden çıkarı olması gerektiği anlamına gelir. Ve ortak araştırmacı X'in M tanımlarının çarpıtılmasından bir çıkarı olmamalıdır. Somut olarak bu Y için özgürleşmenin bedelleri ve özgürleşmenin Y için ikinci en iyi çözüm olabileceği koşullar sorusunu gündeme getirir; ve X için hem öğrenme istekliliğini (Marx'ın "Third Thesis on Feuerbach"ının [Feuerbach Üzerine Üçüncü Tez-ç.n.] genel ruhuyla)³⁶ hem de X'in kendine dair anlayışının devam eden gelişimini varsayar. Daha derin bir düzeyde, M'nin işleyiş tarzının detaylı araştırmasının Y içinde veya için başarısı, Y'nin deneyimi içinde *dahili bir farklılık* dayanmalıdır, ki böylece atomistik bireylerin koşullarının değişimi süreci şeklindeki ampirist/faydacı özgürleşme nosyonu reddedilmelidir. Dahası bilişsel özgürleşmenin genel olarak bilişsel olmayan (ve söylemsel dışı) koşullara bağlı olacağı; ve bilişsel özgürleşmenin tam özgürleşme için gerekli ama yetersiz olduğu (köle olduğunu gayet iyi bilen ama yine de bir köle olmaya, özgür olmamaya devam eden köle örneğinin gösterdiği üzere) yinelenmelidir.

Aslında kurtuluş değil *uyumsuzluk* aydınlanmanın birincil sonucu olabilir. Ve bu uyumsuzluk ya "devrimci-eleştirel" faaliyete veya

³⁶ *Early Writings of Marx*, Harmondsworth 1975, s. 422.

umutsuzluğa yol açabilir. Dahası bilişsel özgürleşme üzerindeki kısıtlamalar, (psikanalizde) düşünce içeriklerinin ön oluşumu, (sosyal fenomenolojide) diğerlerinin projeleri ve (tarihsel materyalizmde) toplumsal gerçekliğin söylemsel olmayan yönleri tarafından dayatılır. Bundan dolayı özgürleşme, düşünce içindeki dahili bir ilişki olarak (idealist hata) ya da “eğitimcilerin”, “terapistlerin” veya “entelektüellerin” “eğitimsiz”, “hasta” veya “bastırılmış” olanla harici bir ilişkisi olarak (ampirist hata) düşünülemez.

Şimdi derinlemesine bir araştırma olasılığının herhangi bir insan bilimi için ve bundan dolayı (uzaktan) tüm bilimler için transzenden-tal bir koşul olduğunu; ve özellikle *inançların gerçek temellerinin doğasını incelemekle rasyonelleşme, kendi kendini kandırma, başkalarını kandırma, kesin olmayış ve sistemik gizemleştirme olasılığını incelemekle aynı şey olduğunu*; ve bilişsel-iletişimsel rahatsızlıklar ihtimalini incelemenin derhal -sağlıksızlıktan gaddarca zulme- pratik olanların olasılığının koşulları sorusunu ortaya çıkardığını ileri sürmek istiyorum. *Gerçek* ve *olası* (varsayılan veya istenen de dâhil) *temeller* arasında bir ayırım varsayan, inanç ve eylemin nedenleri meselesi, ancak derinlemesine insan bilimleri tarafından çalışılabilir. Ama bir an için düşünmek bu ayırımın ve dolayısıyla psikanalitik, fenomenolojik ve tarihsel düzeylerde derinlemesine araştırma olasılığının, her rasyonel praksis veya hakiki kendi kendini anlama eyleminin bir koşulu olduğunu gösterir. Varoluşsal geçişsizlik bunu gerektirir ve sosyallik fenomeninin nedensel karşılıklı bağımlılığı bunun mümkün kılar. Bu nedenle insan bilimlerinde hata sorunu (baskı ya da her neyse), Kepler, Galileo ve Newton’unkine benzer (ama aynı değil), apaçık toplumsal yaşam fenomenini üreten altta yatan yapıların araştırılması programının bir parçası olarak, bu hatanın nedenleri (baskı vb.) sorununun yolunu açmalıdır.

Derinlemesine araştırmanın amacı *özgürleşmedir*. Özgürleşme ya bir belirlenim tarzı D1’i bir başka belirlenim tarzı D2’ye değiştirme süreci olarak ya da D1’den D2’ye geçme eylemi olarak düşünülebilir, hem D1 hem de D2 uzun ömürlüdür ama D1 aktif olmayan bir durumdadır. Şimdi şayet özgürleşme insan türünün özgürleşmesi olacaksa,

o zaman özgürleşmiş insanın ve topluluğun güçleri, gerçekleştirilmemiş bir durumda, (her ne kadar belki yalnızca güçleri elde etme veya geliştirme güçleri olarak olsa da) hâlihazırda mevcut olmalıdır. O halde tözel teori için kilit sorular şunlar olur: güçlerin gerçekleşmesinin koşulları nelerdir?: cezbedici midir (karşılaştırınız sosyalist gelenek) ve/veya serbestleştirici midir (karşılaştırınız anarşik/liberal gelenekler)?; toplumsal örgütlenmede mi ve/veya bireysel inisiyatiflerde mi yatar?³⁷

Sonuç

Genel olarak özgürleştirici pratiklerin olasılığının koşulları hakkında herhangi bir şey söylenebilir mi? Bence özgürleşmenin mümkün olması için dört genel koşul türü karşılanmalıdır.

Birincisi, *sebepler nedenler olmalıdır*, yoksa söylem ontolojik olarak lüzumsuz (ve bilimsel olarak açıklanamazdır). Ancak potansiyel olarak özgürleştirici söylem, DSEM ve genel bir açık dünya kavrayışı dikkate alındığında, hâlihazırda önceden yapılaşmış, pratik ve kolektif bir bağlamda eylemi yalnızca ortaklaşa belirleyebilir.

İkincisi, giriştiğimiz pratiklerde (gizli veya kısmen ifade edilen eğilimler olarak) *değerler için olmalıdır*, yoksa normatif söylem ütöpik veya beyhudedir. Sanırım Marx sosyalizmi proletaryanın devrimci pratiğinde öngörülüyor şeklinde düşünürken bunu kavradı. Ve Habermas'ın söylem oluşturunca evrenseller çıkarımı da bu özelliğe bağlıdır.³⁸ Ancak eğer hakikat, özgürlük ve adalet ilkeleri üzerine kurulu ideal bir topluluğun, her konuşma etkileşiminde bir beklenti olarak

³⁷ Tartışmanın mevcut istikameti ille de tözel faydacı bir etikle bağdaşmaz mıdır? Hem evet hem de hayır. Faydacı gelenek genellikle daha fazla olasılığın olduğu bir dünyanın CP daha az olasılık olandan daha iyi olduğunu kabul etmek istemiştir, böylece mutlu veya sağlıklı bir adamın kendini sefil veya hasta kılabileceğini varsayarak (durumu sayesinde elbette normalde isteyeceğinden değil) ama tersini değil, Bentham ile Mill, sadece bu türden bir zeminde, azat edilmiş bir durumun azat edilmemiş bir durumdan daha iyi olduğunu onaylamak zorundadır. Peki ama tözel derinlemesine teorilerin bu tür durumlara geçiş için zorunlu olduğunu ima ettiği türden önlemleri onaylayabilirler mi? Bundan kuşkuluyum. Kantçı deyişle, her ne kadar sonucu istiyor olabilseler de, en umulmadık koşullarda araçları istiyor olabileceklerinin pek de muhtemel olmadığı söylenebilir.

³⁸ Bkz. J. Habermas, "Towards a Theory of Communicative Competence", *Inquiry* 13 (1970).

hâlihazırda mevcut olduğu bir anlam varsa, eşitlik, hürriyet ve kardeşliğin her işlem veya maddi takasta var olduğunu; ya da saygı ve karşılıklı kabulün en gündelik karşılıklı bakışta bulunduğunu ileri sürmeye özenilemez mi?³⁹ Etiğin dilbilimsel bir temeli olması gerektiğini varsaymak bir hatadır; tıpkı bilim veya tarihten özerk olabileceğini varsaymak bir hata olduğu gibi.

Üçüncüsü, eleştiri, *nesnelerinin içinde* (ve onlar tarafından koşullanmış) olmalıdır; yoksa hem epistemik temelden hem de nedensel güçten yoksun olacaktır. Ancak bundan, tam da tanımladığı sürecin parçası olduğu ve dolayısıyla konumlandığı aynı olanaklara-yansıması olmayan belirlenim ve tarihsel yer değiştirme- tabi olduğu sonucu çıkar. Bundan dolayı sürekli bir özdüşünümlü özeleştiri her eleştirel açıklayıcı teorinin *sine qua non*udur [olmazsa olmazıdır-ç.n.].

Son olarak, özgürleşmenin mümkün olması için *bilinebilir ortaya çıkan yasalar işlemelidir*.⁴⁰ Elbette fiziksel yasalarla tutarlı olacak bu yasalar, bilişsel ve bilişsel olmayan baskı yapılarını ve bunların erkekler ve kadınlar tarafından dönüştürülme olasılığını izah eden açıklayıcı teoriler bağlamında kurulacaktır. Özgürleşme indirgemeci materyalizmin ve tinsel idealizmin asılsızlığına aynı şekilde dayanır. İndirgemecilik konusunda -eğer fiziksel süreç düzeyi L_p ise ve özgürleşmenin arandığı düzey L_e ise, o zaman ya L_p tamamen L_e 'yi belirler ve hiçbir nitel değişim söz konusu değildir; ya da nitel değişim mümkündür ve L_p 'nin yasaları ihlal edilir. İdealizm konusunda -ya özgürleşme bütünüyle düşünceye özgüdür ve bu durumda koşulsuzdur ve irrasyonellik açıklanamazdır; ya da koşulluysa, düşünceye özgü olmaz. Özgürleşme açıklamaya, açıklama ortaya çıkmaya dayanır. Ortaya çıkma fenomeni göz önüne alındığında, özgürleştirici bir politika veya terapi, realist bir bilime bağlıdır. Ama, ancak ve ancak ortaya çıkma gerçekse, her ikisinin gelişimi *bize* bağlıdır.

³⁹ Bkz. R. Harré, *Social Being*, Blackwell, Oxford 1979.

⁴⁰ Bkz. "Emergence, Explanation and Emancipation", *Explaining Human Behaviour*, ed. P. Secord, Oxford 1982 ve *Scientific Realism and Human Emancipation*, Verso, Londra 1986, Bölüm 2 adlı eserlerim.

Özgürleşme olasılığı tabii ki ortaya çıkan güçler teorisinin, eğer öyleyse, doğru olmasının sebebi değildir. Daha ziyade eğer insanlar ve genel olarak sosyal formlar doğadan ortaya çıkıyor ama ona koşulluysa, o zaman en azından insan bilimlerinin “yeni dünyayı dogmatik bir şekilde öngörmemesi ama daha çok yeni dünyayı eskinin eleştirisi yoluyla bulmaya çalışması” koşuluyla,⁴¹ insanlığın daha büyük bir çoğunluğuna bir miktar fayda sağlayabilmesi olasılığı vardır.

⁴¹ Bkz. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. Easton and Guddat, Anchor Books, New York 1967, s. 212.

Diyalektik, Materyalizm ve Bilgi Kuramı

Diyalektik

Diyalektik muhtemelen Marksist düşüncenin en tartışmalı konusudur ve Marksist felsefi tartışmanın yöneldiği başlıca iki meseleyi ortaya koyar: Marx'ın Hegel'e ne borçlu olduğunun mahiyeti ve Marksizm'in hangi anlamda bir bilim olduğu. Marksist gelenekte bu kavram en yaygın olarak, (a) *epistemolojik* diyalektiği örnekleyen bir yöntem, çoğunlukla bilimsel bir yöntem; (b) gerçekliğin bir kesimini veya tamamını yöneten bir dizi yasa veya ilke, *ontolojik* diyalektik; ve (c) tarihin hareketi, *ilişkisel* diyalektik olarak vurgulanır. Bunların üçü de Marx'ta bulunur. Ancak bunların örnekleri Marx'ın *Capital* içindeki metodolojik yorumları, Engels tarafından *Anti-Dühring* içinde açıklanan doğa felsefesi ve erken dönem Lukács'ın *History and Class Consciousness* [Tarih ve Sınıf Bilinci-ç.n.] içinde "Hegeliçiliği Hegel'den kurtarması"dır: bunlar, sırasıyla, Marksist sosyal bilimin, diyalektik materyalizmin ve Batı Marksizmi'nin kurucu belgeleri olarak görülebilecek metinlerdir.

Hegel'deki diyalektiğin iki eğilimi vardır: (a) mantıksal bir süreç olarak; ve (b) daha dar anlamda, bu sürecin dinamosu olarak.

(a) Hegel’de idealizm prensibi, gerçekliğin spekülâtif bir şekilde (mutlak) Tin olarak anlaşılması, diyalektiğin iki antik kolu olan Elea okulunun *akıl* olarak diyalektik fikri ve İyonya okulunun *süreç* olarak diyalektik fikrini, kendi kendini oluşturan, kendi kendini farklılaştıran ve kendi kendini ayrıntılandıran *rasyonel süreç* olarak diyalektik nosyonunda birleştirir. İlk fikir Zenon’un paradokslarıyla başlar, farklı Sokratesçi, Platoncu ve Aristotelesçi diyalektikler boyunca ilerler, Kantçı eleştiriye dair Ortaçağ tartışmasının pratiği yoluyla devam eder. İkincisi genellikle ikili bir form benimser: *yükselen* bir diyalektikte, daha yüksek bir gerçekliğin varlığı (örneğin Formlar veya Tanrı) gösterilir; ve *alçalan* bir diyalektikte, fenomenal dünyadaki tezahürü açıklanır. Prototipler antik kuşkuculuğun transzendenal madde diyalektiği ve Plotinus ve Eriugena’dan itibaren neo-Platoncu ve Hristiyan eskatolojinin ilahi kendini gerçekleştirmesinin içkin diyalektiğidir. Yükselen ve alçalan safhaların birleşmesi yarı-geçici orijinal birlik, kayıp veya bölünme ve dönüş veya yeniden birleşme örüntüsüyle; veya yarı-mantıksal hipostaz ve gerçekleştirme örüntüsüyle sonuçlanır. Eleacı ve İyonyacı kolların birleşmesi -kendini yabancılaştırarak gerçekleştiren ve kendi iç birliğini bu yabancılaşmayı kendi özgür ifadesinden veya tecellisinden başka bir şey olarak algılamayarak yeniden tesis eden; ve Hegelci Sistemin içinde yinelenen ve tamamlanan, mantıksal bir süreç veya *diyalektik* olan- Hegelci Mutlak ile sonuçlanır.

(b) Bu sürecin motoru daha dar bir anlamda düşünülen, Hegel’in “zıtları birlikleri içinde veya pozitif negatif içinde kavramak” olarak nitelediği diyalektiktir.¹ Bu diyalektik yorumcunun, bilincin kategorilerinin, nosyonlarının veya formlarının, bir bütün olarak kategoriler, nosyonlar veya formlar sistemi tamamlanana kadar, çok daha kapsayıcı bütünlükler oluşturmak üzere birbirinden ortaya çıktığı süreci gözlemlemesini sağlayan yöntemdir. Hegel için hakikat bütündür ve hata tek taraflılık, tamamlanmamışlık ve soyutlamada yatar; oluşturduğu çelişkilerle bunun farkına varılabilir ve bunların daha tam, daha zengin, daha somut kavramsal formlar içinde birleştirilmesiyle düzeltilir.

¹ G.W.F. Hegel, *Science of Logic* cilt 2, Londra 1969, s. 56 (*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yarıdım, İdea Yayınevi, İstanbul 2011).

bilir. Bu süreçte ünlü *kapsayarak aşma* ilkesi gözlemlenir: diyalektik yayılırken hiçbir önceki kısmi kavrayışların hiçbirini kaybolmaz. Aslında Hegelci diyalektik iki temel şekilde ilerler: örtük olan ancak açıkça belirtilmeyişi bir nosyon içinde ortaya çıkararak ya da onun içindeki bir istek, eksiklik veya yetersizliği onararak. “Yansıtmacı” (veya analitik) düşüncenin aksine “diyalektik” düşünce, kavramsal formların sadece belirli farklılıklarını değil, onları birbirleriyle sistematik bağlantıları içinde kavrar ve her gelişmeyi, zorunlu hakikati veya gerçekleşmesi olduğu bir önceki daha az gelişmiş safhanın ürünü olarak algılar; böylece her form ile oluş sürecinde olduğu şey arasında her zaman bir gerilim, gizli bir ironi veya yeni başlayan bir sürpriz vardır.

Marx’ın Hegelci diyalektik üzerine düşüncesinin gelişimindeki en önemli safhalar şunlardır: (i) *Critique of Hegel’s Philosophy of the State*’te [Hegel’in Devlet Felsefesinin Eleştirisi-ç.n.] “gizemleştirilmiş” mantığının, Hegel’in idealist emek kavramının odak noktası haline geldiği *Economic and Philosophical Manuscripts*’in [Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları-ç.n.] son yazmasında devam eden zekice analizi; (ii) hemen takip eden çalışmaları, *The Holy Family* [Kutsal Aile-ç.n.], *The German Ideology* [Alman İdeolojisi-ç.n.] ve *The Poverty of Philosophy*’de [Felsefenin Sefaleti-ç.n.] Hegel eleştirisi, spekülasyon felsefeye şiddetli bir polemik saldırı altında yer alır; (iii) *Grundrisse* döneminden itibaren, Hegelci diyalektiğin kesin bir pozitif yeniden değerlendirmesi ortaya çıkar. Bu yeniden değerlendirmenin boyutu canlı bir tartışmanın konusu olmaya devam etmektedir. Ancak iki şey su götürmez görünmektedir: Marx’ın Hegelci diyalektiği aslında eleştirmeye devam etmesi ve ama kendisinin Hegelci olanla ilişkili bir diyalektikle çalıştığına inanması. Bu nedenle Dühring konusunda münasip bir şekilde şunları söyler: “Gelişme yöntemimin Hegelci olmadığını gayet iyi biliyor, çünkü ben bir materyalistim ve Hegel bir idealist. Hegel’in diyalektiği tüm diyalektiklerin temel formu, ama ancak gizemleştirilmiş biçiminden arındırıldıktan sonra, ve benim yöntemimi ayırt eden tam da bu”.² Ve *Capital*’de şunları yazar: “Diyalektiğin Hegel’in elinde maruz kaldığı gizemleştirme, onun genel

² Marx’tan Kugelman’a, 6 Mart 1868.

hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel'in ortaya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Gizemsel kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için, tersine çevrilmesi gerekir.”³ Bu iki metafor -ters çevirme ve öz- neredeyse teolojik spekülasyonun konusu olmuştur. Öz metaforu -hem (i) diyalektik yöntemin Hegel'in sisteminden tamamen çıkarılmasının mümkün olduğuna dair Genç Hegelci ve Engelsci görüş hem de (ii) Bernstein'dan Colletti'ye kadar pozitivist zihniyetli eleştirmenlerin çıkarmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığı, Hegelci diyalektiğin tamamen Hegel'in idealizmiyle örtüştüğü görüşüne karşın- Marx'ın Hegelci diyalektiğin bir kısmının alınmasının mümkün olduğunu düşündüğüne işaret ediyor görünmektedir. Maalesef Marx “Hegel'in keşfettiği ve aynı zamanda gizemlileştirdiği yöntemde *rasyonel* olanı, iki veya üç sayfada, sıradan insan aklı için erişilebilir kılma” dileğini hiçbir zaman gerçekleştiremedi.⁴

Marx Hegel'e ne borçlu olursa olsun, 1843'ten 1873'e kadarki Hegel eleştirilerinde dikkate değer bir tutarlılık vardır. (a) Biçimsel olarak saldırının başlıca üç hedefi vardır -Hegel'in ters çevirmeleri, özdeşlik prensibi ve mantıksal gizemciliği. (b) Öze ilişkin olarak ise Marx, Hegel'in doğanın özerkliğini ve toplumsal biçimlerin tarihselliğini kurmadaki başarısızlığına odaklanır.

(1) Hegel Marx'a göre özne ve yüklem üçlü ters çevrilmesinden dolayı kabahatlidir. Her açıda Marx Hegel'in konumunu ters çevirme ve kendi konumunu Hegel'inkini ters çevirme olarak tanımlar -ters çevirmenin ters çevrilmesi. Bu nedenle Marx Hegel'in mutlak idealist ontolojisi, spekülatif rasyonel epistemolojisi ve tözsel idealist sosyolojisinin karşısına, tümellerin tikel şeylerin özellikleri olarak, bilginin indirgenemez şekilde ampirik olarak ve sivil toplumun (daha sonra üretim tarzlarının) devletin temeli olarak kavranmasını koyar. Ancak Marx'ın sadece Hegel'in konumunun tersini mi ileri sürdüğü yoksa daha ziyade sorunsalını mı dönüştürdüğü net değildir. Aslında, genellikle ikincisini yapmaktadır: eleştirisi “ters çevirmeleri” kadar

³ Marx, *Capital* cilt 1, 2. Basım, Sonsöz.

⁴ Marx'tan Engels'e, 14 Ocak 1858.

Hegel'in koşullarını ve ilişkilerini de hedef alır. Marx sonsuz aklı (yabancılaşmış) sonlu varlıkların yanılısamalı tasarımı olarak, doğayı da bu varlıklara aşkın bir gerçeklik olarak algılar; ve Hegelci sınırsız, taşlaşmış ve sonlu zihne içkin ruhsal teleolojisinin yerini, tarihsel olarak ortaya çıkan, gelişen insanlık ile indirgenemez bir şekilde reel, ama değiştirilebilir doğa içindeki ve arasındaki nedensel ilişkilerin ampirik olarak kontrollü bir şekilde araştırmasına metodolojik bir bağlılık alır. Marx Hegel'de tanımlanan üç ters çevirmeyi açık bir şekilde de ayırt etmez. Ancak Marx'ın eleştirisinin ayırt edici özellikleri, Hegel'in varlığı bilmeye indirgemesini ("epistemik hata") ve bilimi felsefeye indirgemesini ("spekülatif yanılısama") saptayan ikinci ve üçüncü eleştirilerde ima edilir.

(2) Marx'ın Hegel'in özdeşlik prensibini eleştirisi (varlık ve düşüncenin düşünce *içinde* özdeşleşmesi) ikili bir nitelik taşır. Feuerbach'ın dönüştürücü yönteminin hattını izleyen *eksoterik* eleştirisinde Marx ampirik dünyanın nasıl Hegel'in düşünceyi tözselleştirmesinin bir *neticesi* olarak görüldüğünü gösterir; ama *esoterik* eleştirisinde, Marx ampirik dünyanın gerçekten onun gizli *koşulu* olduğunu iddia eder. Bu nedenle Marx Hegel'in kendi etkinliğini veya genel olarak düşünme sürecini, deneyimlenen dünyanın yaratıcısı olarak, bağımsız bir özne-ye (İdea) dönüşmesini nasıl sunduğuna dikkat çeker. Ardından spekülatif felsefecinin düşüncesinin içeriğinin fiilen, mevcut durumdan mahsup edilmiş, bu şekilde şeyleştirilmiş ve sonsuzlaştırılmış, eleştirilmeksizin alınan ampirik verilerden oluştuğunu ileri sürer. Şekil 1 Marx'ın itirazının mantığını göstermektedir.

Marx'ın analizi (i) muhafazakarlık veya bahaneciliğin Hegelci yönetime, solcu Hegelcilerin sandığı gibi bazı kişisel zayıflıklar veya tavizler sonucunda özgü olmadığına ve (ii) diyalektik adımlarının motivasyonunun diyalektik olmayan, yansımaz, az çok kaba ampirik mülhazalar olduğu ortaya çıktığından Hegel'in mantıksal kuramının fiili pratiğiyle tutarsız olduğuna işaret eder.

(3) Marx'ın Hegelci "mantıksal gizemcilik" ve kavramların kendiliğinden türemesi ve bunun imkân verdiği ideolojik hokkabazlık numaraları eleştirisi, felsefenin (ve genel olarak fikirlerin) özerkliği

veya nihai kendi kendine yeterliği nosyonunun eleştirisine bağlıdır. Ama yine burada da Marx'ın (i) gerçekten bir ters çevirmeyi mi: *German Ideology* dönemi polemiklerinin öne sürdüğü üzere, felsefenin (veya yerini alan pozitivistizmin) bilim tarafından emilmesi- yoksa (ii) felsefenin pratiğinin özerk olmayan bir şekilde dönüştürülmesini mi: onun (ve Engels'in) kendi pratiğinin gösterdiği üzere, bilime ve diğer sosyal pratiklere bağımlı olarak ama kendine ait görece özerk işlevler taşıdığını mı- savunduğu açık değildir.



Şekil 1 Marx'ın Hegel'in Özdeşlik Prensibini Eleştirisi

Marx'ın *Economic and Philosophical Manuscripts*'teki Hegel eleştirisi iki kavramsal eksikliği belirler: (1) genellikle radikal olarak düşünceye öteki veya bağımsız olarak gerçek ve herhangi bir akla ne nedensel olarak bağımlı ne de onun tarafından teleolojik açıdan zorunlu biçimde algılanan, doğanın ve varlığın *nesnelliği*; ve (2) *nesneleştirme* ile *yabancılaştırma* arasındaki ayırım -zira insan nesneleştirmesinin mevcut, tarihsel olarak belirlenmiş, yabancılaştırılmış formlarını, rasyonel olarak mutlak bir öznenin kendi kendini yabancılaştırması olarak başkalaştırarak Hegel kavramsal olarak insan nesneleşmesinin gerçekten insani, yabancılaşmamış biçiminin olanaklılığını etkisizleştirir. Daha genel olarak, "tek emeğin ... *soyut zihinsel emek*"⁵ olduğu Hegel'in aksine, Marx'a göre emek her zaman (1) "insanın yardımı olmadan oluşan... maddi bir temeli"⁶ önceden varsayar ve (2) telafi edilemez kayıp ve sonluluk ve gerçek yenilik ve ortaya çıkma olasılığı gerektiren, gerçek dönüşüm içerir. Dolayısıyla her Marksist bir diya-

⁵ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, Üçüncü El Yazması'nın Sonu.

⁶ Marx, *Capital* cilt 1, bölüm 1, kısım 2.

lektik nesnel olarak koşullanmış, mutlaka sonluluk yanlısı ve ileriye yönelik olarak açık [uçlu] (yani bitmemiş) olacaktır.

Marx'ın Hegel'in özdeşlik felsefesi eleştirisiyle ortaya konan bir olasılık, Marx (ve Marksizm) için diyalektiğin *üniter* bir fenomen değil, ama birkaç *farklı* figür ve başlık belirliyor olabileceğidir. Bu nedenle tümel veya tikel, tarihsel üstü veya süreksiz vb. olan, felsefe, bilim veya dünyadaki örüntülere veya süreçlere; varlık, düşünce veya ilişkilerine (ontolojik, epistemolojik ve ilişkisel diyalektik); zamanın “içinde” veya “dışında” doğa veya topluma (tarihsel veya yapısal diyalektik) atıfta bulunuyor olabilir. Ve bu kategoriler içinde daha fazla ayrışmalar da önemli olabilir. Bu nedenle her epistemik diyalektik üst-kavramsal, metodolojik (eleştirel veya sistematik), bulgusal veya tözel (tanımlayıcı veya açıklayıcı) olabilir; ilişkisel bir diyalektik (Lukács'ta olduğu gibi) esasen ontolojik bir süreç ya da (Marcuse'da olduğu gibi) epistemolojik bir eleştiri olarak algılanabilir. Bu diyalektik tarzlar (a) ortak bir kaynak ve (b) Marksizm içindeki sistematik bağlantıları ile kurulabilir. Bunun için de her birinin ortak bir öze (c), çekirdek veya orijine özellikle de Hegel'e kadar geri götürülebi- lecek (değişmez) bir öze ilişkilendirilmesi de gerekmez. Eserlerinde tamamen *dönüştürülmüş* (böylece ne öz ne de ters çevirme metaforu geçerli olamaz) ve/veya muhtelif şekillerde *geliştirilmiş* olsa da Marx yine de pozitif olarak Hegelci diyalektiğe müteşekkik olabilir.

Marxçı diyalektiğin en yaygın pozitif kuramları şunlardır: (i) dün- yaya dair bir kavrayış olarak (Engels ve Mao Tse-tung tarafından ileri sürüldüğü üzere, diyalektik materyalizm); (ii) (Della Volpe, Adorno tarafından ileri sürüldüğü üzere) bir akıl yürütme teorisi olarak ve (iii) (Lukács, Marcuse tarafından ileri sürüldüğü üzere) esasen bun- ların aralarındaki ilişkiye dayanıyor olarak (veya düşünce ve varlık, özne ve nesne, teori ve pratik vs.). Marx'ın kendine dair anlayışında kavramın öncelikli vurgusunun *epistemolojik* olduğuna pek de kuşku yoktur. Marx sık sık “diyalektiği”, “bilimsel” yöntemin eşanlamlısı olarak kullanır. *Capital*'de, St. Petersburg eleştirmeninin yöntemine ilişkin belirgin şekilde pozitivist tanımını alıntılar, “yazar çok yerin- de bir şekilde... fiilen kullandığım yöntemi tanımladığında, diyalektik

yöntemden başka neyi tanımlamaktadır?”⁷ yorumunda bulunur. Ancak açıkça görülmektedir ki Marx’ın yöntemi, her ne kadar natüralist ve ampirik olsa da pozitivist değil daha çok *realisttir*; ve epistemolojik diyalektiği onu *belli* bir ontolojik ve *koşullu* ilişkisel diyalektiğe de bağlamaktadır. Bir mektupta Marx şu gözlemde bulunur: “bilimsel diyalektiğin sırrı”, “*ekonomik kategorileri, maddi üretimin belli bir gelişme safhasına tekabül eden, tarihsel üretim ilişkilerinin kuramsal ifadesi olarak*” kavramaya dayanır.⁸ Marx’ın diyalektiği bilimseldir çünkü düşüncedeki çelişkileri ve sosyo-ekonomik yaşantının krizlerini, onları üreten tikel çelişkili zaruri ilişkiler açısından açıklar (ontolojik diyalektik). Ve Marx’ın diyalektiği tarihseldir çünkü hem tanımladığı ilişkiler ve koşullardaki değişikliklerden kaynaklanır hem de bunların (koşullu olarak) bir aktörüdür (ilişkisel diyalektik).

Marx’ın ampirik olarak kontrol edilen araştırma tarzıyla yarı-tümdengelimli sergileme yöntemi arasındaki ayrıma müteakabil, *eleştirel* diyalektiğini *sistematik* diyalektiğinden ayırt edebiliriz. Aynı zamanda tarihte pratik bir müdahale olan birincisi, üçlü -ekonomik doktrinlerin, aktörlerin kavrayışlarının ve bunların altında yatan doğurgan yapılar ve zaruri ilişkilerin- bir *eleştiri* biçimini alır ve eleştirilen muhtelif kategoriler, kuramlar ve formların geçerliliğinin ve pratik yeterliliğinin tarihsel koşullarının titizlikle yerleştirildiği, (tarihselleştirilmiş) Kantçı bir uğrak (ilk kez Max Adler tarafından vurgulandı) içerir. Marx’ın eleştirel diyalektiği belki de en iyi şekilde ampirik olarak açık uçlu, maddi olarak koşullu ve tarihsel olarak sınırlandırılmış, diyalektik bir fenomenoloji olarak görülebilir.

Marx’ın sistematik diyalektiği, *Capital* Cilt 1, Bölüm 1’de, meta diyalektiğiyle başlar ve *Theories of Surplus Value*’da [Artı-Değer Teorileri-ç.n.] ekonomi politüğün eleştirel tarihiyle doruk noktasına ulaşır. Neticede Marx’a göre, kapitalizmin tüm çelişkileri, metanın kullanım değeri ile değeri ve içerdiği emeğin somut faydalı ile soyut toplumsal yönleri arasındaki yapısal olarak temel çelişkilerden kaynaklanır. Bu çelişkiler, (üretim güçleri ile ilişkileri, üretim ile fiyatlandırma süreci,

⁷ Marx, *Capital* cilt 1, 2. Basım, Sonsöz.

⁸ Marx’tan J.B. Schweitzer’e, 24 Ocak 1865.

ücretli emek ile sermaye vb. arasındakiler gibi) dayandıkları diğer yapısal ve tarihsel çelişkilerle beraber, (i) gerçek kapsayıcı zıtlıklardır, öyle ki çelişkilerin koşulları veya kutupları varoluşsal olarak birbirini önceden varsayar ve (ii) içsel olarak görünümün gizemleştirici bir formuyla ilişkilidir. Bu *diyalektik çelişkiler* ne çelişmezlik ilkesini -çünkü tutarlı bir şekilde tanımlanmış olabilirler- ne de yerçekimi yasasını -çünkü ilgili nesne tarafından oluşturulan, gerçek bir nesnenin gerçek bir ters çevrilmiş (yanlış) temsili nosyonu, Marx'ın bağlı olduğu türden ampirist olmayan, katmanlı bir ontoloji ile kolaylıkla bağdaştırılır- ihlal eder. Marx bu temel yapısal çelişkilerin kendisini mevcut üreticilerin (i) üretim araçlarından ve maddelerinden, (ii) birbirinden ve dolayısıyla (iii) doğaya dair eylemlerinin (ve tepkilerinin) gerçekleştiği toplumsal ilişkiler rabitasından ayrılmasının tarihsel bir mirası olarak anlar. Burada orijinal, farklılaşmamış birlik, parçalanma ve yeniden tesis edilmiş ama farklılaşmış birliğin bir diyalektiği olarak, değiştirilmiş Schillerci bir tarih şemasının izinden fazlasının olduğu reddedilemezdir. Bu nedenle Marx şöyle der: "Açıklanması gereken ya da tarihi bir sürecin sonucu olan şey, canlı ve etkin insanın, doğa ile metabolik alışverişinin ve dolayısıyla doğayı kendine mal edişinin doğal, inorganik koşullarıyla *birliği* değil, insanın varoluşunun inorganik koşullarından ve bu aktif varoluştan ayrılmasıdır; bu ayrılış, tam anlamıyla ilk kez ücretli emek ile sermayenin ilişkisinde kendini ortaya koymuştur."⁹ Bunu ampirik açıdan yerleşik olarak görmüş olabilir. Ama her durumda bilimi böyle bir kavrayıştan men etmek gereksiz yere sınırlayıcı olacaktır: örneğin, kendisi doğrudan test edilebilir olmaksızın, metafiziksel bir bulgulayıcı veya ampirik sonuçları olan gelişen bir araştırma programının temeli işlevi görebilir.

Ayırt edici olan Marx'ın "diyalektik" tanımları veya türetmeleri değil, zıt güçlerin, eğilimlerin veya ilkelerin ortak bir nedensel varoluş koşuluyla açıklandığı diyalektik *açıklamaları* ve yetersiz teorilerin, fenomenlerin vb. tarihsel koşullarıyla açıklandığı *eleştirileridir*. Neden Marx'ın ekonomi politik eleştirisi, aşikâr bir *Aufhebung* (kapsayarak aşma) formunu alır? Yeni bir teori her zaman, yerini almaya ça-

⁹ Marx, "Chapter on Capital", *Grundrisse* içinde, Defter V.

baladığı teorilerle başarılı bir şekilde açıklanan fenomenlerin çoğunu kurtarmaya kalkışacaktır. Ancak fenomenleri teorik olarak kurtarıırken Marx tanımlarını radikal bir şekilde dönüştürür ve fenomenleri yeni bir eleştirel-açıklayıcı ortama yerleştirirken, pratik dönüşüm süreçlerine de katkıda bulunur. Marx eleştirel veya sistematik diyalektiğinde Hegel'in gerçeklik kavrayışına birşey borçlu mudur? Hegel'in ontolojisi açısından üç kilit nokta şunlardır: (1) realize edilmiş idealizm, (2) tinsel monizm ve (3) içkin teleoloji. (1)'e karşı Marx, hem Hegelci mutlak olanı hem de gruplaşma mahiyetindeki özdeşlik figürünü reddeder; madde ve varlığı, ([onların] yabancılaşmış biçimleri olan), tin ve düşünceye indirgenemez olarak görür; (2)'ye karşı, Althusser haklı bir şekilde farklılaşma ve karmaşıklığın Marx için zaruri olduğunu ileri sürmüştür ve Della Volpe yerinde bir şekilde bütünlüklerinin spekülatif değil ampirik doğrulamaya tabi olduğunu vurgulamıştır; (3)'e gelince, Marx'ın vurgusu kavramsal değil nedensel zorunluluk üzerinedir -teleoloji, insan praksi ve onun başka bir yerde "rasyonel olarak açıklanan" görünümüyle sınırlıdır.¹⁰ Hepsinden önemlisi, Marx için bir *tarih bilimi* başlatmak, ontolojik *tabakalaşma* ve *oluş* indirgenemezdir, oysa Töz ve Varlık'ın mantıksal alanlarında ele alındıkları Hegel'de, sırasıyla edimselleşmeye ve sonsuzluğa (ve böylece Nosyonun kendi kendini açıklayan alanına) karışırlar. Felsefi olarak tüm önemli açılardan Marx'ın ontolojisi Hegel'inkiyle, Engels'in daha sonraki felsefi çalışmalarının hedefi olan ve Marx'ın gençliğindeki eleştirisinin Hegelci idealizmin zımnen önceden varsaydığını göstermiş olduğu atomistik ampirizmle olduğu kadar uyumsuzluk içindedir.

Diyalektik konusundaki üç en yaygın konum şunlardır: (Bernstein tarafından iddia edildiği üzere) saçmadır; evrensel olarak uygulanabilir; ve (Lukács tarafından iddia edildiği üzere) kavramsal ve/veya sosyal alana uygulanabilir ama doğal alana uygulanamaz. Engels ikinci, tümelci konuma engin otoritesini koymuştur. Ona göre, diyalektik "doğa, insan toplumu ve düşüncenin genel hareket yasaları ve gelişiminin bilimidir";¹¹ "başlıca üç yasaya indirgenebileceği" yasalar.¹² Bu

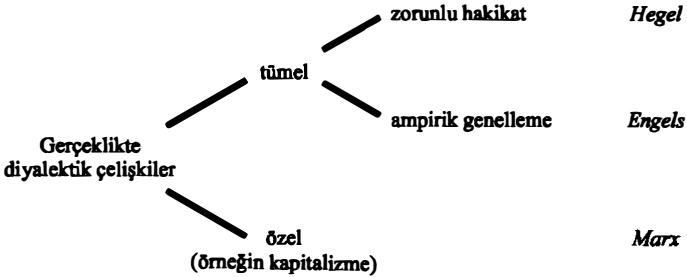
¹⁰ Marx'tan Lassalle'ye, 16 Ocak 1861.

¹¹ Engels, *Anti-Dühring*, kısım I, bölüm 13.

¹² Engels, "Dialectics", *Dialectics of Nature* içinde.

yasalar şunlardır: (1) niceliğin niteliğe dönüşümü ve tersi; (2) zıtların birbirinin içine geçmesi; ve (3) olumsuzlamanın olumsuzlanması.

Engels'in tartışmasında bazı belirsizlikler vardır: yasaların az çok a priori hakikatler mi yoksa süper-ampirik genellemeler mi; ya da bilimsel pratik için vazgeçilmez mi yoksa sadece uygun açıklayıcı araçlar mı olması gerektiği net değildir. Engels'in örneklerinin meşhur keyfiliğinin ötesinde, diyalektiğinin sosyal bilim olarak varsayılan Marksizm ile ilgililiği sorgulanabilir; özellikle Engels indirgemeci materyalizmin her türlüşüne karşıyken. Kanıtlar Marx'ın, Engels'in müdahalesinin geneliyle hemfikir olduğuna işaret ederken kendi ekonomi politik eleştirisi herhangi bir doğa diyalektiğini ne önceden varsayar ne de gerektirir ve apriorizm eleştirisi, diyalektik veya diğer tip süreçlerin gerçekte varlığı hakkındaki iddiaların a posteriori ve konuya özgü niteliğine işaret eder. Marxçı, Engelsçi ve Hegelci konumlar arasındaki ilişkiler Şekil 2'deki gibi gösterilebilir.



Şekil 2

Tam da bir doğa diyalektiğinin varsayılması, sadece insan alanında anlamlı olan, doğa kategorilerine çelişki ve olumsuzlama gibi insan biçiminde (ve dolayısıyla idealist biçimde) geri yansıtmayı içerdiğinden, Lukács'tan Sartre'a kadar pek çok eleştirmene kesin olarak hatalı görünmüştür. Bu eleştirmenler toplumsal-tarihsel dünyanın parçası olarak doğa biliminin diyalektik olabileceğini inkâr etmez; burada mesele müstakil olarak bir *doğa* diyalektiğinin olup olamayacağıdır. Açıkça doğal ve sosyal alanlar arasında farklılıklar vardır. Ama özel farklılıkları genel benzerliklerinden daha çok mu daha az mı önemlidir? Aslında doğa diyalektiği problemi, diyalektiğin yeterince geniş

bir şekilde ve doğaya uzantısını makul kılmak için toplumun yeterince natüralist bir şekilde düşünülüp düşünülmediğine bağlı olarak çözülme biçimiyle, genel natüralizm probleminin bir varyantı haline gelir. O zaman bile bütüncül bir cevap beklenmemelidir -doğada diyalektik kutupluluklar ve kapsayıcı zıtlıklar olabilir ama diyalektik anlaşılabilirlik veya akıl olamaz. Bazı Engels savunucuları (örneğin P. Ruben) (1) insan tarafından doğanın epistemik sorgulamasının ve (2) insanın doğadan tarihsel ortaya çıkışının, “kategori üstü” bağlantıların anlaşılabilirliğini sürdürmek için Schellingci “kayıtsızlık noktaları” (veya diyalektik özdeşliği) önceden varsaydığını ileri sürmüştür. Ancak hem (ölçme veya deneyde) epistemik homojenleşme veya eşitleme hem de (evrimde) tarihsel ortaya çıkış, ilgili doğal kutupların praksisten bağımsızlığını önceden varsayar. İnsanlık ile doğa arasındaki herhangi bir diyalektik ilişki, *asimetrik olarak* dâhili bir ilişkinin Hegelci olmayan yönünü alır (sosyal formlar doğal formları önceden varsayar ama tersi doğru değildir); böylece herhangi bir epistemolojik veya ontolojik özdeşlik sadece ötesine geçen bir materyalist *özdeş olmama* içinde vuku bulur.

Kısa vadede Engels’in müdahalesinin paradoksal sonucu, İkinci Enternasyonal’in evrimci Marksizm’inde, pek çok açıdan örneğin Haeckel veya Dühring tarafından geliştirilen pozitivizmle kıyaslanabilir olan ve Engels’in bilinçli şekilde karşı çıktığı, hipernatüralizm ve monizme bir eğilim oldu. Ama daha uzun vadede Engels’in (yanıtsımcılığın özdeşlik prensibi için epistemik bir vekil görevi gördüğü ve oluşumsal bir dünya görüşünün bir form türdeşliğini desteklediği) Hegelci diyalektiği kullanmasının belli biçimsel sonuçları kendini gösterdi: Marksist bilginin mutlaklaştırılması veya dogmatik kapanması, bilimin felsefede erimesi, hatta (Sovyet Marksizminin uzlaşmacı *Ansicht*’i [görünümü-ç.n] içinde) statükonun -kılık değiştirerek de olsa- varlığını sürdürmesi.

Şayet Engels bilmeden tarihin doğallaştırılmış *sürecini* “yeni bir mutlak” olarak tesis ettiyse, Lukács da tarihin *amacının*, Hegel’in tefekkürücü felsefede boşuna aramış olduğu ama Marx’ın sonunda ekonomi politikte bulduğu tam da bu mutlağın hakiki gerçekleşmesi

olduğunu göstermeye çalıştı: proletaryanın kaderini ve rolünü, tarihin özdeş özne-nesnesi olarak keşfinde. Hem Engels hem de Lukács'ta "tarihin" tözü etkin bir şekilde boşaltıldı -Engels'te evrensel bir sürecin kategorileri açısından "nesnelci" bir şekilde yorumlanarak; Lukács'ta ise mantıksal temeli olan, nihayetlendiren koşulsuz kendini gerçekleştirme eyleminin pek çok aracı veya uğrağı biçiminde "öznelci" bir şekilde anlaşılabilir.

Bu başlangıçtaki kusurlara rağmen, hem diyalektik materyalist hem de Batılı Marksist gelenekler bazı dikkate değer diyalektik figürler üretmiştir. Batılı Marksizm içinde, Lukács'ın kendi tarihsel özbilinç diyalektiği veya özne-nesne diyalektiğinin dışında, hepsi de az çok doğrudan Hegelci menşeli, Gramsci'nin teori/pratik, Marcuse'un öz/varoluş ve Colletti'nin görünüm/gerçeklik çelişkileri vardır. Benjamin'de diyalektik, tarihin süreksiz ve yıkıcı yönünü temsil eder; Bloch'ta objektif fantezi olarak anlaşılır; Sartre'da bireyin kendi tümleyici faaliyetinin anlaşılabilirliğine dayanır; Lefebvre'de yabancılaşmadan arındırılmış insanlık amacını gösterir. Daha Hegel karşıtı Batılı Marksistler arasında (Colletti de dâhil), Della Volpeci diyalektik esasen katı olmayan, tözselleştirilmemiş düşünmeye dayanırken Althusserci diyalektik bütünlerin karmaşıklığını, önceden şekillendirilmişliğini ve üstbelirlenmişliğini savunur. İki kamp arasında yer alan Adorno bir yandan tüm eleştirinin içkinliğini diğer yandan özdeş olmama düşüncesini vurgular.

Bu arada, diyalektik materyalist gelenek içinde, Engels'in üçüncü yasası Stalin tarafından merasimsiz bir şekilde düşürüldü ve birinci yasa Mao Tse-tung tarafından ikincinin özel bir durumuna indirgen-di ve ikinci, Lenin'den itibaren diyalektiğin yükünün çoğunu giderek daha fazla boşalttı. Elbette bu hamleler için (siyasi gerekçelerin yanı sıra) iyi materyalist referanslar vardı. Olumsuzlamanın olumsuzlanması, Hegel'in belirli varlığı sonsuzluğa dağıttığı araçtır. Diğer yandan, Godelier'in işaret ettiği üzere, diyalektik materyalistler, zıtların Marxçı *birliği* ile Hegelci *özdeşliği* arasındaki farklılıkları nadiren kavramıştır. Bu gelenek içinde Mao potansiyel olarak verimli bir dizi ayırım -düşman ile düşman olmayan çelişkiler, birincil ile ikincil çe-

lişkiler, bir çelişkinin birincil ile ikincil yönleri vb. arasında- açısından ve Lenin ve Trotsky gibi, gelişimlerinin “birleşik ve düz olmayan” doğasını vurguladığı için dikkate değerdir.

Uzun ve karmaşık tarihinde, her biri az çok Marksizm içinde dönüşmüş olan, diyalektiğin beş temel anlam parçacığı öne çıkar. (1) Herakleitos’tan, bağımsız olmayan kökenlerin güçlerinin kapsayıcı rekabetlerini veya ihtilaflarını içeren, *diyalektik çelişkiler*, Marx tarafından kapitalizm ile üretim tarzının temeli olarak saptanır. (2) Sokrates’ten, bilgicilik veya *diyalektik argüman*, bir yanda sınıf mücadelesi sembolü altında dönüştü ama diğer yanda Marksist düşüncenin bir bölümünde “ideal koşullar” altında (Gramsci’de komünist bir toplum; Habermas’ta “sınırsız mutabakat”) bir hakikat normu işlevi görmeye devam etmektedir. (3) Plato’dan, *diyalektik akıl*, -ampirik, mantıksal ve bağlamsal kontrollere tabi, bilimsel keşif ve gelişmede çok önemli bir rol oynayan türden- kavramsal esneklik ve yenilikten, aydınlanma ve gizemden arındırmaya (Kantçı eleştiri), kolektif kendi kendini özgürleştirmenin maddi temelli ve koşullu pratiklerinin derin rasyonnelliğine kadar pek çok yan anlam kazanır. (4) Plotinus’tan Schiller’e kadar, orijinal birlik, tarihsel ayrılış ve farklılaşmış birlik *diyalektik süreci*, bir yanda Marx’ın sistematik meta formu diyalektiğinin ima ettiği karşı-olgusal sınırlar veya kutuplar olmaya devam ederken diğer yandan sosyalizm için pratik mücadelede bir mahmuz görevi görür. (5) Hegel’den, *diyalektik anlaşılabilirlik* Marx’ta hem sosyal nesnelerin nedensel olarak üretilmiş sunumunu ve onların açıklayıcı eleştirisini içerecek şekilde dönüşür -varlık koşulları açısından, hem tarihsel olarak özgül ve praksise bağımlı olanlar hem de böyle olmayanlar.

Materyalizm

En geniş anlamında materyalizm, var olan ne varsa sadece madde olduğunu veya en azından maddeye dayandığını ileri sürer. (Daha genel formunda, gerçekliğin tamamının esasen maddi olduğunu; daha özel formunda, insan gerçekliğinin maddi olduğunu iddia eder.) Marksist gelenekte, materyalizm normalde daha zayıf, *indirgemeci olmayan* türdendir ancak kavram muhtelif şekillerde konuşlandırılmıştır.

Aşağıdaki tanımlar öncelikle terminolojik bir netlik amaçlamaktadır. Felsefi materyalizm, Plekhanov’u takiben tarihsel materyalizmden ve Lenin’i takiben bilimsel materyalizmden genel olarak ayrılır. *Felsefi materyalizm* şunlardan oluşur:

1. toplumsal varlığın biyolojik (ve daha genel olarak fiziksel) varlığa tek taraflı dayandığını ve birincisinin ikincisinden ortaya çıktığını ileri süren *ontolojik materyalizm*;
2. bilimsel düşüncenin en azından bazı nesnelerinin bağımsız varlığını ve olgular üstü faaliyetini ileri süren *epistemolojik materyalizm*;
3. dönüştürücü insan etkinliğinin sosyal formların yeniden üretiminde ve dönüşümünde temel bir rol oynadığını ileri süren *pratik materyalizm*.

Tarihsel materyalizm kadın ve erkeğin doğal (fiziksel) varlıklarının, veya daha genel olarak emek sürecinin üretim ve yeniden üretiminin, insanlık tarihinin gelişiminde nedensel önceliği olduğunu ileri sürer.

Bilimsel materyalizm (toplumsal olanı da dâhil) gerçeklik hakkındaki bilimsel inançların (değişen) içeriğiyle tanımlanır. “*Materyalist dünya görüşü*” denen şey daha gevşek bir (tarihsel olarak değişen) pratik inançlar ve tutumlar kümesinden, (bilim yanlısı bir duruş, ateizm vb. kapsayabilen) bir *Weltanschauung* [dünya görüşünden-ç.n.] oluşur. Bu kısım ağırlıklı olarak felsefi materyalizmle ilgilidir ancak tarihsel materyalizmle ilişkisi de kısaca ele alınmaktadır.

Marx’ın “*materyalist tarih kavrayışının*” felsefi olarak önemli başlıca yan anlamları şunlardır: (a) sosyal yaşamda fikirlerin özerkliğinin ve ardından önceliğinin reddi; (b) soyut felsefi düşünceye karşı somut tarih yazımı ile ilgili araştırmaya metodolojik bir bağlılık; (c) sosyal yaşamın üretiminde ve yeniden üretiminde insan praxisinin merkeziliği kavrayışı ve buna müteakip (d) insanlık tarihinde doğanın dönüşümünü ve sosyal ilişkilerin aracılığını içeriyor olarak, emeğin önemine vurgu; (e) Marx’ın türsel-hümanizm olarak anlaşılan bir natüralizmi benimseyerek insanı esasen doğa ile uyum içinde düşündüğü ilk eser-

lerindeki (özellikle *Economic and Philosophical Manuscripts*) anlatıcılıktan, insanı esasen doğaya karşı ve egemen olarak düşündüğü sonraki çalışmalarındaki teknolojik Prometheusçuluğa dönüşen, doğanın insan için önemine vurgu; (f) basit gündelik realizme devam eden bir bağlılık ve Marx'ın insan-doğa ilişkisini asimetrik bir biçimde içsel -insan esasen doğaya bağımlıdır ama doğa esasen insandan bağımsızdır- olarak gördüğü bilimsel realizme yavaş yavaş gelişen bir bağlılık.

Sadece (c), Marx'ın yeni pratik veya dönüştürücü materyalizmi burada detaylı olarak ele alınabilir. [Marx'ın bu tür bir materyalizmi] İnsanın salt hayvansı varlıktan veya faaliyetinden çifte bir özgürlükle ayırt edildiği görüşüne dayanır: güdüsel belirlemeden özgürlük ve planlı, önceden tasarlanmış bir şekilde üretme özgürlüğü. Bu kavrayışın genel niteliği en özlü şekilde *Theses on Feuerbach*'ta (8. tez) [Feuerbach Üzerine Tezler-ç.n.] ifade edilir: "Sosyal yaşamın bütünü esasen *prattiktir*. Teoriyi gizemciliğe yönlendiren tüm gizemler rasyonel çözümünü insan pratiğinde ve bu pratiğin idrakinde bulur."¹³ *Theses*'in ikiz teması geleneksel, tefekkürücü materyalizmin pasif, tarih dışı ve bireyci karakteri ile klasik Alman idealizminin bir an için yakaladığı ama sadece idealleştirilmiş ve yabancılaştırılmış bir formda sunduğu, dönüşümsel etkinlik veya pratiğin sosyal yaşamdaki temel rolüdür. *The Young Hegel*'de [Genç Hegel-ç.n.], Marx'ın Hegel'in *Phenomenology of Mind* [Tinlin Fenomenolojisi-ç.n.] eleştirisinin esasının, Hegel'in nesneleştirme ile yabancılaşmayı özdeşleştirip karıştırması; nesneleşmenin mevcut, tarihsel olarak özgün, yabancılaşmış formlarını Mutlak Öznenin kendi kendine yabancılaşmasının anları olarak görerek hemen rasyonel olarak onları başkalaştırması ve tamamen insani, yabancılaşmamış, bir insan nesneleşmesi tarzı olasılığını engellemesi olduğuna ilk kez işaret eden Lukács idi. Ancak bu ayırım yapıldığında da, Marx'ın kendi "nesnellik" ve kökteşlerini kullanımında üçlü bir muğlaklık olmaya devam eder ve bunun netleştirilmesi Marx'ın materyalizmi için, en azından *Theses on Feuerbach*'tan itibaren elzem hale gelir. Bu nedenle Birinci Tez, (a) *nesnellik*

¹³ K. Marx, "Theses on Feuerbach", *Early Writings*, Harmondsworth 1975 (*Alman İdeolojisi/Feuerbach*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1999).

veya dışsallık ile (β) bir öznenin *üretimi* olarak nesneleştirme arasında bir ayırım ima eder ama açıkça belirtmez; ve 6. Tez (β) ile (γ) sosyal formların yeniden üretimi ve dönüştürülmesi *süreci* olarak nesneleştirme arasında bir ayırım gerektirir.

Birinci Tez Marx'ı hem şeylerin düşünceden bağımsızlığı materyalist içgörüsünü hem de bir etkinlik olarak düşünce idealist içgörüsünü sürdürmeye ve böylece (α) ile (β) arasında, veya *Grundrisse*'in Giriş bölümünün terminolojisiyle gerçek nesnelerle düşünce nesneleri arasında, ya da modern bilimsel realizm terminolojisiyle geçişsiz bilgi nesneleri ile geçişli süreç ya da bilgi üretimi etkinliği arasında bir ayırım yapmaya sevk eder. Bu ayırım Marx'a göre sosyal pratiğin doğa biliminin *nesnesi* değil bir *koşulu* olduğu; *epistemolojik* olmasının yanı sıra *ontolojik* olarak da sosyal alanda temel olduğu anlayışını netleştirmemizi sağlar. Bu şekilde görüldüğünde Marx'ın idealizme karşı serzenişi, geçişsiz boyuttan bağımsız bir gerçeklik fikrini caiz olmayan bir şekilde soyutlamasıdır; oysa geleneksel materyalizm de geçişli boyuttan insan etkinliğinin bilgi üretimindeki rolünü soyutlar.

Altıncı Tez Feuerbach'ın hümanizmine odaklanan, tüm bireyci ve özcü sosyal teorinin bir eleştirisini yapar ve insanın tarihsel olarak gelişen sosyallığını Feuerbach'ın antropolojik olarak açıkladığı sorunlara hakiki çözüm olarak ayırt eder. Ve (β) ile (γ), yönelimsel insan etkinliği ile o etkinliğin koşulları ve araçları olarak verilen ama sadece onun içinde yeniden üretilen veya dönüştürülen, önceden var olan, tarihi sosyal formların yeniden üretimi veya dönüşümü arasında bir ayırım yapılmasını gerektirir.

Bilinen nesnelerin birliğinin iki yönü olarak (α) ile (β)'nin yeterince ayırt edilememesi, hem epistemolojik idealizme (Lukács ve Gramsci'den Kolakowski ve Schmidt'e kadar (α)'nın (β)'ye indirgenmesi) hem de geleneksel materyalizme (Engels ve Lenin'den Della Volpe ve "yansıma teorisinin" çağdaş yorumcularına kadar (β)'nin (α)'ya indirgenmesi) meyledilmesine yol açmıştır. Ve dönüştürücü etkinliğin birliğinin iki yönü olarak (veya praxisin ve yapının ikiliği olarak) (β) ile (γ)'nin yeterince ayırt edilememesi, hem sosyolojik bireycilik, iradecilik ve kendiliğindencilik (örneğin Sartre'da olduğu gibi (γ)'nin

(β)'ye indirgenmesi) hem de determinizm, şeyleştirme ve tözelleştirme (örneğin Althusser'de olduğu gibi (β)'nin (γ)'ye indirgenmesi) ile sonuçlanmıştır. 9. ve 10. Tezler Marx'ın yeni ve eski materyalizmi arasındaki farklılıkları kavrayışını açıkça ifade etmektedir: “Duygusallığı pratik etkinlik olarak anlamayan materyalizmin ulaştığı en üst nokta, tekil bireylerin ve sivil toplumun derinlemesine düşünülmesidir.” “Eski materyalizmin bakış açısı sivil toplumdur; yenisinin bakış açısı ise insan toplumu veya toplumsallaşmış insanlıktır.” Geleneksel materyalizmin sorun alanı, soyut bir tarih dışı bireycilik ve evrensellığe dayanır: ayrı ayrı Crusoe'lar, harici ve ebedi olarak birbirine ve ortak doğallaştırılmış kaderlerine bağlıdır. Marx'a göre, bu kavrayış epistemolojinin ve aslında genel olarak felsefenin geleneksel problemlerinin temelinde yatar. Zira derin düşünceye dalan maddi pratikten kopan bilincin, bedeniyle, diğer zihinlerle, harici nesnelerle ve hatta kendi eski durumlarıyla ilişkisi problematik hale gelir. Ancak ne bu felsefi sorunlar ne de bunların kaynaklandığı pratikler tamamen kuramsal bir terapiyle iyileştirilebilir. “O fikirlere sebep olan koşulları ortadan kaldırmak için sadece kişinin kafasından birkaç fikrin çıkarılması gerektiğine”¹⁴ inanan Genç Hegelci Stirner'in aksine Marx “kuramsal zıtlıkların çözümünün ancak *pratik* bir yolla mümkün olduğunu ve bu yüzden kesinlikle bilginin değil *aktüel* yaşamın bir görevi olduğunu; felsefenin çözemediğini çünkü görevi *sadece* teorik bir görev olarak kavradığını”¹⁵ ileri sürer. Bunun için “filozoflar sadece dünyayı çeşitli şekillerde *yorumlamıştır*; mesele onu *değiştirmektir*” (11. Tez).

Engels'in daha sonraki felsefi yazılarında, özellikle *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach* ve *Dialectics of Nature*'da [Doğanın Diyalektiği-ç.n.] detaylandığı, daha kozmolojik materyalizm yöntemini önemsemek, abartmak olmayacaktır. İkinci Enternasyonal'in önde gelen kuramcılarının (Bernstein, Kautsky, Plekhanov) oluşumunda belirleyici bir uğrak olmakla kalmadı ama aynı zamanda sonradan diyalektik materyalizm olarak bilinegelen yaklaşımın çekirdek dokt-

¹⁴ Marx ve Engels, *German Ideology* cilt 1, kısım III.

¹⁵ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, 3. El Yazması.

rini olarak, daha sonraki çoğu tartışmanın etrafında döndüğü eksen oluşturdu. Pozitivist ve evrimci (özellikle sosyal Darwinci) temalarla dolu bir bağlamda yazan Engels, (a) mekanik veya “metafiziksel” materyalizme karşı, dünyanın sabit ve statik şeyler değil, bir süreçler karmaşası olduğunu ve (b) indirgemeci materyalizme karşı, zihinsel ve sosyal formların (aslında en üst ürünü olan) maddeye indirgenemez olduğunu ama ondan ortaya çıktığını ileri sürdü. Lenin’in daha sonraki etkili *Materialism and Empirio-Criticism* [Materyalizm ve Ampir-yokritisizm-ç.n.] adlı eserinin birincil hedefi, Mach’ın pozitivist kavrayışlarının Bogdanov gibi Bolşevik yoldaşları arasında yayılmasıydı.

Hem Engels hem de Lenin, materyalizm ve idealizmin, birbirini dışlayan ve tamamen teferruatlı kategoriler olarak görülen bir dizi farklı nosyonundan faydalanır ve doğrudan eşdeğer olsalar da genel olarak materyalizmin ontolojik ve epistemolojik tanımlarından söz ederler. Ancak maddenin insan düşüncesinden safi bağımsızlığı, varlıkta nedensel önceliğini gerektirmez; Platon, Aquinas ve Hegel’in nesnel idealizmleri ile uyumludur. Elbette yukarıda bahsi geçen (1) ile (2)’nin aslen bağlantılı olduğunu iddia etmek mümkündür -zira sayet zihin maddeden ortaya çıktıysa o zaman bilginin olanaklılığının Darwinci bir açıklaması mümkündür ve aksine, tam ve tutarlı bir realizm, onu aşan bir doğa içinde yuvalanmış doğal bir nedensel aktör olarak bir insan kavrayışını gerektirir. Ancak ne Engels ne de Lenin bağlantıları tatmin edici bir şekilde belirler. Engels’in başlıca vurgusu kuşkusuz ontolojik ve Lenin’inki epistemolojiktir ve bu nedenle şu şekilde sunulabilir:

doğal dünya zihnin veya bilincin herhangi bir formundan öncedir ve ondan nedensel olarak bağımsızdır, ama tersi geçerli değildir (Engels);

bilinebilir dünya (sonlu veya sonsuz) herhangi bir zihinden bağımsız var olur, ama tersi geçerli değildir (Lenin).

Engels’in materyalizminin önemli bir özelliği kuşkuculuğun pratik reddine vurgusudur. Başkalarının yanı sıra Dr. Johnson, Hume ve Hegel tarafından tercih edilen bir düşünce çizgisini izleyen Engels, kuşkuculuğun -o veya bu tanım altında bilinen, bir bağımsız gerçeklik

fikrine bağlılığı askıya almak anlamında- muhafazası mümkün veya ciddi bir konum olmadığını ileri sürdü. Her ne kadar teorik olarak dayanıklı olsa da, (Gramsci'nin daha sonra kuramsal olarak örtük bilinç nosyonunda açıklayacağı üzere, kuşkucunun kendi konuşma pratiğinin de buna dâhil olduğunu ekleyebilirdi) pratik, özellikle de “deney ve çaba” tarafından sürekli yalancı çıkarıldı veya yalanlandı. “Şayet doğal bir sürece dair kavrayışımızın doğruluğunu onu kendimizin yaparak kanıtlayabiliyorsak... o zaman Kantçı kavranamaz ‘kendinde şey’in bir sonu vardır”.¹⁶ Engels’te pozitivist bir felsefe kavramıyla bir bilim metafiziği arasında yaygın bir gerilim varken Lenin’de tarihsel materyalizm ve genel olarak bilimlerle bağlantılı olarak felsefenin görece özerk Lockeçu veya yardımcı bir rolünün açık kabulü vardır. Buna (i) *felsefi bir kategori* olarak ve *bilimsel bir kavram* olarak ‘madde’ arasında net bir ayırım; (ii) *partinost* (partizanlık) doktrininde felsefi müdahalelerin pratik ve ilgili niteliğine vurgu; (iii) “görece” ve “mutlak” hakikat arasında bir ayırım içinde, bilimsel değişimi ilerleme fikriyle uzlaştırma (ve normatif olarak, sırasıyla dogmacılığa ve kuşkuculuğa karşı çıkma) girişimi eşlik eder.

Diyalektik materyalist geleneğin ayrırcı özelliği, bir doğa diyalektiğiyle yansıtmacı bir bilgi kuramının birleşimiydi. Her ikisi de Lukács tarafından, Batılı Marksizm’in ufuk açan metni olan ve aynı zamanda bunların karşılıklı tutarsız olduğunu iddia eden *History and Class Consciousness*’ta reddedildi. Bu itibarla nesnelliği, tarihte asimptotik olarak yaklaşılan ama ancak sonunda komünizmle gerçekleşen, evrensel bir öznelarasılık açısından yeniden tanımlayan Gramsci daha da ileri gitti ve şunu iddia etti: “[tarihsel materyalizm] konusunda vurgunun -metafizik kökenli- ikinci kelimedede değil birincide -‘tarihsel’- olması gerektiği unutulmuştur. Praksisin felsefesi mutlak ‘tarihselcilik’, düşüncenin mutlak sekülerleşmesi ve dünyeviliği, tarihin mutlak hümanizmidir”.¹⁷ Genel olarak, Batılı Marksizm diyalektik motiflere sempatik yaklaştığı yerde materyalizme düşman olmuştur. Örneğin

¹⁶ Engels, *Ludwig Feuerbach*, kısım 2 (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara 2011).

¹⁷ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londra 1971, s. 465 (*Hapishane Defterleri*, çev. Kenan Somer, Aşina Kitaplar, Ankara 2009).

Sartre'a göre, "herhangi bir materyalizm [özgürlüğü] hiçbir zaman açıklayamaz",¹⁸ özgürlük tam da insani-tarihsel durumun farkıdır. Diğer yandan, Batılı Marksizm materyalizminin reklamını yaptığı yerde, bu genellikle, Althusser, Della Volpe ve Colletti'de olduğu gibi, münhasıran epistemolojik türden olmuştur; ve ontolojik konuların açıldığı yerde, Timpanaro'nun önemli bir şekilde doğanın ve özellikle biyolojik "altyapı"nın toplumsal yaşamdaki rolünü yeniden vurgulamasında olduğu gibi,¹⁹ tartışmaları çoğunlukla ontolojideki yansıtılmamış bir ampirik realizm ile bozulmuştur.²⁰

Tüm materyalizm tartışmalarında maddenin tanımı sorunu gizlidir. Sosyal alanla sınırlı olan (elbette doğa bilimi dâhil) ve "maddenin" "sosyal pratik" anlamında anlaşılacağı Marx'ın pratik materyalizmi açısından özel bir zorluk ortaya çıkmaz. Ancak Engels'ten itibaren, Marksist materyalizmin daha genel iddiaları vardır ve artık görünen zorluk şudur ki şayet maddi bir şey algısal olarak saptanabilir ve yeniden saptanabilir, uzun ömürlü bir alan kullanıcısı olarak görülürse o zaman bilimsel bilginin pek çok nesnesi, her ne kadar *tanımlanmaları* için maddi şeylere dayansa da, açıkça tinseldir [maddi-olmayandır]. Açıktır ki şayet bilimsel ve felsefi ontolojiler ayırt edilirse, Lenin'in fark ettiği üzere bu tür düşüncelerin felsefi materyalizmi çürütmesi gerekmez. Ama o zaman içeriği nedir? Bazı materyalistler dünyanın bilim tarafından teferruatlı bilinebilirliği fikrine başvurmuştur. Ama bunun için hangi dayanaklar olabilir? Bu bilişsel üstünlükçülük insan merkezli ve dolayısıyla idealist bir düşünce gibi görünür. Diğer yandan, daha zayıf olan, bilinebilir ne varsa bilimle bilinmelidir sanısı, gereksiz tekrar değilse, sadece belli alanlarda materyalizm hakikatini natüralizmin uygulanabilirliği üzerine yerleştirir.

Bu tür nedenlerle materyalizme, bir yarı-tanımlayıcı tezler kümesinden ziyade bir *prise de position* [tavır alma-ç.n.], pratik bir yönelim ve daha özel olarak: (a) çoğunlukla -örneğin Tanrının, ruhların, formların, ideallerin, görevlerin, mutlağın vb. varlığıyla veya bilimin

¹⁸ J.P. Sartre, *Literary and Philosophical Essays*, New York 1967, s. 237.

¹⁹ S. Timpanaro, *On Materialism*, Londra 1976.

²⁰ Bkz. Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, Londra 1986, s. 116.

veya dünyevi mutluluğun imkânsızlığı (ya da aşağı statüsüyle) ilgili geleneksel felsefe iddialarının bir dizi inkârı ve (b) bu inkârlar için vazgeçilmez bir zemin, bilimsel açıklamalarına yanlış veya yetersiz bilinç veya ideoloji tarzları olarak bağlılık muamelesi yapmaya özenilebilir. Ancak böyle bir yönelim hem bilime (ideoloji, vb.) dair bir tür *pozitif* açıklamayı önceden varsayar hem de prensipte normatif bir temellendirme isteğine karşı savunmasızdır, bu nedenle materyalizmin pragmatist bir yeniden inşası, tanımlayıcı olan üzerine pek de bir ilerleme değildir. Her iki durumda da gerekçelendirme sorunu baki kalır. Aslında materyalizmi bir bilim ve bilimsellik açıklaması olarak gerekçelendirmek, müstakil olarak gerekçelendirmekten daha kolay olabilir; ve belki de sadece böyle bir *özel* açıklama ve materyalizm savunması Marx'ın (örneğin Feuerbach üzerine 2. Tez'de) tözselleştirilmiş ve soyut düşünce eleştirisiyle tutarlıdır.

Post-Lukácsçı Marksizm genellikle Marx'ın öncüllerini Engels'in sonuçlarının karşısına yerleştirmiştir. Ancak bilimin çağdaş gerçekçi yeniden inşaları konusunda onların geliştirilmiş formları arasında tutarsızlık yoktur. Bu nedenle bilime dair doğanın pratik araştırması olarak bir kavrayış, bağımsız olarak var olan ve olgular üstü olarak tesirli gerçek yapılar, mekanizmalar, süreçler, ilişkiler ve alanların *insan merkezli olmayan bir ontolojisini* gerektirir.²¹ Dahası böyle bir *transzendental realizm*, Engels'in "İki Büyük Kamp Tezi"nin, lafzını olmasa da ruhunu kısmen aklar. Zira (a) öznel idealizmin *ampirik realizmine* ve nesnel idealizmin *kavramsal realizmine* aynı şekilde karşı durur, (b) "epistemik hata"nın iki değişik türünde, varlığı bir insan özelliğine -deneyim veya akıl- indirgeme ortak hatalarına işaret eder ve (c) sistematik olarak birbirlerine bağımlılıklarını ifşa eder -şöyle ki, epistemolojik olarak, nesnel idealizm öznel idealizmin şeyleştirilmiş olgularını önceden varsayar ve ontolojik olarak, öznel idealizm nesnel idealizmin cisimleştirilmiş fikirlerini önceden varsayar; böylece sırasıyla ince yapılarının incelenmesiyle aynı ikiyüzlü efsaneyi taşıdıkları görülebilir: ampirik kesinlik/kavramsal hakikat. Tarihsel araştırma aynı zamanda Engels'in materyalizm ile idealizmin bilimsel bilgi ve

²¹ Bkz. Bhaskar, *A Realist Theory of Science* 2. Basım, Hemel Hempstead 1978.

daha genel olarak sosyal yaşamdaki değişiklikler etrafındaki mücadeleler bağlamında diyalektik hasımlar olarak ilişkili oldukları görüşüne bazı dayanaklar sağlar. Son olarak, materyalizmin transzendenal realist bir açıklamasının, natüralist bir *ortaya çıkan güçler* yönelimiyle uyumlu olduğu da belirtilmelidir.²²

Bu son düşüncenin önemi şudur ki, Marx ve Engels'ten beri Marksizm çifte bir polemik yürütmüştür: idealizme karşı ve kaba, indirgemeci veya "diyalektik olmayan" materyalizme karşı, örneğin tefekkür (Marx) veya mekanik (Engels) materyalizm. Ve tipik olarak idealizm tarafından kutlanan, bir konunun tatmin edici "materyalist" bir açıklamasını veya eleştirisini hazırlama projesi çoğunlukla pratikte, idealizmi ziyadesiyle tatmin edecek şekilde, bir *düalizme* dönmekten, *indirgemecilikten* (örneğin felsefeyi bilime, toplumu veya aklı doğaya, evrenselleri özelliklere, teoriyi deneyime, insan edimini veya bilincini sosyal yapıya indirgemekten) kaçınma -tipik "materyalist" cevap- çabasına varmıştır. Bu da genellikle iki cephede bir konum savaşını gerektirmiştir -metafizik, bilimselcilik, dogmacılık, determinizm, şeyleştirme dahil "*nesnelciliğin*" çeşitli türlerine karşı ve pozitivizm, agnostisizm, kuşkuculuk, bireycilik, iradecilik dahil, formel olarak karşı karşıya duran ama fiilen tamamlayıcı olan muhtelif "*öznelcilik*" türlerine karşı. Marksist materyalizmin bu tarihsel ikiliklerin bir orta yolunu veya basit bir Hegelci sentezini aradığını düşünmek yanıltıcı olacaktır -daha ziyade, ortak sorunsalını dönüştürürken, eski hasım ortak yaşarların hem hataları hem de kısmi içgörülerini yeni bakış noktasından eleştirel bir rehavete terkedilmektedir.

Başlangıçta tanımlandığı üzere, (1)-(3)'ün hiçbiri, felsefi bir konumla ampirik bir bilim arasındaki ilişkilerden beklenecek tarihsel materyalizmi gerektirmez. Diğer yandan, tarihsel materyalizm ontolojik materyalizme dayanır (1), bilimsel realist bir ontoloji ve epistemolojiyi önceden varsayar (2), ve pratik materyalizmin tözsel bir ayrıntılandırılmasına dayanır (3). Sadece birinci önerme konusunda burada daha fazla yorum yapılabilir. Hem Marx hem de Engels yarı-biyolojik düşüncelere başvurarak tarihsel materyalizmi savunma

²² Bkz. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, 2. Basım, Hemel Hempstead 1989, bölüm 3.

alışkanlığına sahipti. *The German Ideology*'de şunu söylerler: “Tüm insanlık tarihinin ilk öncülü elbette yaşayan insan bireylerin varlığıdır. Bu nedenle tesis edilecek ilk olgu bu bireylerin fiziksel organizasyonu ve bunun sonucunda doğanın geri kalanıyla ilişkileridir... [İnsanlar] geçinme araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlarlar, bu adımın koşulu fiziksel organizasyonlardır”.²³ Ancak Marksistler, ekseriyetle doğal-sosyal ilişkisinin sadece bir tarafını, yani insanların doğayı temellük etme biçimini tanımlayan teknolojiyi dikkate almış, (ekoloji, sosyal biyolojide vb. çalışıldığı kabul edilen) doğanın insanları yeniden temellük etme biçimlerini etkin biçimde gözardı etmiştir.

Bilgi Kuramı

Marksist düşüncede pozitivizm ile Hegelcilik, sosyal bilim ile tarih felsefesi, bilimsel ile eleştirel (veya hümanist veya tarihselci) Marksizm, materyalizm ile diyalektik vb. arasındaki gerilimlerin, Marx'ın kendi yazılarındaki müphemlikler ve çelişkili eğilimlerden kaynaklandığı herkesçe bilinen bir gerçektir. Buna rağmen eserlerinden, Marksizm içindeki ikilikleri aşan ve kısmen açıklayan bilgi kuramı (a) *içinde* ve (b) *üzerine* bakış açılarını yeniden inşa etmek mümkündür.

(a) İki epistemolojik tema Marx'ta ağır basar: (α) *nesnellik*, bilgilere göre doğal formların bağımsız ve sosyal formların görece bağımsız gerçekliğinin vurgulanması (ki bu ontolojik veya “geçişsiz” boyutta realizmdir); (β) bilişsel süreçte iş veya *emeğin* rolünün ve dolayısıyla ürünü bilginin sosyal, indirgenemez şekilde tarihsel niteliğinin vurgulanması (ki bu dar anlamda epistemolojik veya “geçişli” boyutta “pratikçilik”tir). (α) doğanın pratik değişimi ve sosyal yaşamın inşası ile uyumludur; ve Marx (β)'yi yönelimsel insan edimi veya praksisin aracılığına bağlı olarak anlar. Bir öznenin *üretimi* ve toplumsal bir sürecin *yeniden üretimi* veya dönüşümü anlamlarında nesneleştirme, hem (α)'da olduğu gibi dışsallık olarak nesnellikten hem de belli toplumlarda tarihsel olarak özgün, veya yabancılaştırmış emek formlarından ayırt edilmelidir -dolayısıyla “nesnel” ve kökteş-

²³ Marx ve Engels, *German Ideology* cilt I, kısım I.

leri Marx'ta dörtlü bir anlama sahiptir. Bu iki birbiriyle ilişkili tema -nesnellik ve emek- ampirizm ile idealizmin, kuşkuculuk ile dogmacılığın, hiper-natüralizm ile anti-natüralizmin benzer biçimde epistemolojik olarak birbirlerinin yerini almasını gerektirir.

İlk dönem yazılarında Marx, biyografik *Ausgang*'ının felsefeden tözel toplumsal-tarihsel bilime aracı olan ve yeni biliminin inceleme nesnesinin anahtarını sağlayan idealizmin, güçlü ve zaman zaman zekice bir eleştirisini yapmaya çalıştı. Ancak hiçbir zaman ampirizmin benzer bir eleştirisine girişmedi. Ampirizm karşıtlığı sadece, birkaç dağınık felsefi *aperçus* [[dağınık] değerlendirme[ler]-ç.n.] ile beraber, *Capital*'de üstü örtülü olan bilimsel realizme metodolojik bağlılığın pratik, kuramsallaştırılmamış durumunda mevcuttur. Bu eleştirel dengeşizliğin bir sonucu, Marksist epistemoloji içinde pratikçi kutba nazaran realist kutbun görece entelektüel az gelişmişliği ve sofistike bir idealizm (kabaca (α)'sız (β)) ile kaba bir materyalizm (kabaca (β)'siz (α)) arasında gidip gelme eğilimi olmuştur.

Marx'ın güçlü bir apriorizm eleştirisi içeren idealizm eleştirisi, çifte bir harekete dayanır: birincisinde, *Feuerbachçı* momentte, fikirlere sonlu somutlaştırılmış zihinlerin ürünleri muamelesi yapılır ve ikincisinde, tipik olarak *Marxçı* moment, bu somutlaşmış zihinler, tarihsel olarak gelişen sosyal ilişkiler topluluklarının ürünleri olarak görülür. Birinci moment Hegel'in özne-yüklem ters çevirmelerinin, varlığın bilmeye indirgenmesinin ("epistemik hata") ve felsefenin sosyal yaşamdan ayrılmasının ("spekülatif yanılama") eleştirilerini içerir. İkinci bireyci karşıtı momentte, Feuerbachçı hümanist veya özcü sabit bir insan doğası sorunsalının yerini, tarihsel olarak gelişen toplumsallık ve/veya sadece onun içinde ifade edilen insan doğası sorunsalı alır. "İnsanın özü her bir bireyin özünde olan soyutlama değildir. Gerçekliği içinde sosyal ilişkiler topluluğudur".²⁴ "Her bireyin verili bir şey olarak karşılaştığı üretim güçleri, sermaye ve sosyal etkileşim formlarının toplamı 'insanın özünün' gerçek temelidir".²⁵ Aynı zamanda Marx "tarihin, amaçlarının peşindeki insanların etkinliğinden başka

²⁴ Marx, "Theses on Feuerbach", 6. Tez.

²⁵ Marx ve Engels, *German Ideology* cilt I, kısım I, bölüm 7.

bir şey olmadığında” ısrarcıydı.²⁶ Bu nedenle Marx toplumsal sürecin yeniden üretiminin ve dönüşümünün insan praksişi içinde ve yoluyla olduğu ve praksisin buna karşılık o süreçle koşullanıp mümkün kılındığı bir kavrayışa yönelir: “İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar ama onu istedikleri gibi yapmazlar; kendi seçtikleri koşullar altında yapmazlar, ama doğrudan karşı karşıya kalınan, geçmiş tarafından verilen ve iletilen koşullar altında yaparlar”.²⁷ Acaba Marx komünizmde erkeklerin ve kadınların tarihi istedikleri gibi yapacaklarını, sürecin praksise karışacağını mı sandı? Açık değildir. Her halükarda, *Capital*’in konusu insan praksişi değil, kapitalist üretim tarzının yapıları, ilişkileri, çelişkileri ve eğilimleridir: “burada bireyler sadece ekonomik kategorilerin simgesi, belli sınıf ilişkileri ve çıkarlarının taşıyıcısı (*Träger*) oldukları sürece ele alınır”.²⁸

Marx, (1) basit *maddi nesne realizminden*, yani maddi nesnelerin bilgilerinden bağımsız olarak var oldukları fikrinden hiçbir zaman ciddi şekilde şüpheye düşmedi; ancak (2) *bilimsel realizme*, yani bilimsel düşünce nesnelerinin ürettikleri fenomenal formlara, görünüm-lere veya olaylara ontolojik olarak indirgenemeyeceği, normal olarak onlarla aynı safta olmayan ve belki de onlara karşıt gerçek yapılar, mekanizmalar veya ilişkiler olduğu fikrine bağlılığa ancak yavaş yavaş, engembeli bir şekilde ve görece geç ulaştı. Ancak 1860’ların ortalarına gelindiğinde bilimsel realist motifler sürekli bir nakarat oluşturmaya başlar: “eğer şeylerin dış görünüşleri ve özleri doğrudan örtüşseydi bilim tamamen gereksiz olurdu”.²⁹ “Sadece şeylerin yanıltıcı görünüşünü yakalayan gündelik deneyimle yargılanırsa bilimsel hakikat her zaman bir paradokstur”.³⁰ Marx, kapitalist ekonomik yaşamın altındaki gerçek ilişkiler, nedensel yapılar ve doğurgan mekanizmalara dair, vülger ekonominin aksine bilimsel ve klasik ekonomi politığın aksine

²⁶ Marx ve Engels, *The Holy Family*, bölüm IV kısım 2.

²⁷ Marx, *18th Brumaire*, kısım 1 (*Louis Bonaparte’in On Sekiz Brumaire’i*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayıncılık, İstanbul 2010).

²⁸ Marx, *Capital* cilt I, Önsöz.

²⁹ A.g.e., cilt III, bölüm 48.

³⁰ Marx, *Value, Price and Profit*, kısım VI (*Ücret, Fiyat ve Kâr*, çev. Alaattin Bilgi, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2000).

kesinlikle yeterli [kategorik olarak upuygun] (fetişleştirilmemiş, tarihselleştirilmiş) bir açıklama sunduğunu iddia eder. Marx'ın yönteminin aslında üç yönü vardır: (a) *genel bir bilimsel realizm*; (b) *alana özel nitelikli (veya eleştirel) natüralizm*; ve (c) *konuya özel bir diyalektik materyalizm*. (a)'da Marx'ın meselesi, her bilim insanınının gibi, fenomenlerini tutarlı, uyumlu, makul ve ampirik temelli bir şekilde açıklamaktır. (b)'de natüralizmi, doğa bilimsel incelemeden farklı olarak, sosyal bilimsel incelemenin bir dizi farklı özelliğiyle nitelenmektedir: Bunların en önemlisi, sosyal formların praksis-, kavram- ve mekan-zaman bağımlılığı, ekonomi politik eleştirisinin tanımladığı sürecin bir parçası olduğu düşüncesinin gerektirdiği tarihsel dönüşlülük ve kuramın ampirik sınaması için ne deneysel olarak tesis edilmiş ne de doğal olarak vuku bulan kapalı sistemlerin mevcut olduğu gerçeğidir (doğrulamanın ve yanlışlamanın açıklayıcı, kestirimci olmama kıstasına bel bağlamayı gerektirir). (Bu bağlamda Marx'ın *Capital*'de başvurduğu “soyutlamanın gücü”³¹ ne “mikroskoplar”ın ve “kimyasal reaktifler”in yerine bir ikame sunar ne de Marx'ın aktüel ampirik pratiğinin hakkını verir.) (c)'de, Marx'ın açıklamalarının özelliği şudur ki, o açıklamalarda *diyalektik olarak çelişkili* olduğu ortaya çıkan bir araştırma nesnesinin *açıklayıcı eleştirisi* formunu alırlar. Marx'ın bilimsel eleştirisi, hem (i) kavramsal ve kavramsallaştırılmış şeylere (ekonomik teoriler ve kategoriler; fenomenal formlar) hem de (ii) onları gerektiren veya aksi halde açıklayan nesnelere (yapılaşmış ilişkiler sistemlerine) dairdir. Birinci düzeyde, şeylerin sahte *basitleştirici*

³¹ Marx, *Capital* cilt 1, Önsöz.

(örneğin ücret formu), fetişleştirilmiş (örneğin değer formu) veya aksi halde kusurlu olduğu gösterilir; ikinci düzeyde Marx'ın açıklamaları mantıksal olarak *ceteris paribus* [diğer tüm durumlar sabitken-ç.n.] bu tür şeyleri üreten nesnelerin negatif bir değerlendirmesini ve pratik dönüşümlerine bir bağlılığı gerektirir. Kullanım değeri ile değer arasındaki gibi, Marx'ın yapısal olarak kapitalizmi ve gizemleştirilmiş görünüm formlarını oluşturduğunu saptadığı özel sistemik diyalektik çelişkiler, Marx'ın teorisine göre çeşitli tarihsel çelişkilere yol açar, o teoriye göre, hem eğilimsel olarak organizasyon prensibini bozar hem de “sosyalleşmiş insanoğlunun, ilgili üreticilerin, doğa ile etkileşimlerini, bir tür kör güç gibi onun tarafından yönetilmek yerine, rasyonel olarak onu bilinçli kontrolleri altına [sokarak] düzenledikleri” bir toplumla yer değiştirme araçlarını ve gerekçesini sunar.³²

Eğer Marx için idealizm felsefenin tipik yanlıysa, ampirizm *ortak aklın* yaygın kusurudur. Marx kendisini hem kavramsal (veya dinsel) bütünlükleriyle formlar, fikirler ve nosyonların idealist ontolojisine hem de verili atomistik olguların ampirist ontolojisine ve onların sabit bağlaşımlarına karşı, yapılaşmış, farklılaşmış ve gelişen ve var olduğumuz dikkate alındığında bizim için olası bir bilgi nesnesi olarak görülen gerçek dünyadan yana konumlandırır. Bu nedenle Marx'ın *Theses on Feuerbach*'ta eski “tefekkürücü materyalizm” eleştirisinin özü, bilimi asosyalleştirme ve gerçekliği tabakasızlaştırmasıdır; böylece en iyi ihtimalle, “*bilimselciliğe*” yalnızca yol açabilir ama sürdüremez. Ve Marx'ın *Economic and Philosophical Manuscripts*'in son taslağı ve diğer yerlerdeki, Hegel'in felsefesinde klasik Alman idealizminin doruk noktasına ulaştığı eleştirisinin özü, bilimi tabakasızlaştırdığı ve ardından gerçekliği tarihsizleştirdiğidir; böylece “*tarihselciliğe*” yol açabilir ama sürdüremez. Böylece Marx'ın yeni tarih biliminin ikiz epistemik motifine varıyoruz: (bir bilim olarak) genel formunu belirleyen materyalizm, (bir tarih bilimi olarak) özel içeriğini belirleyen diyalektik. Ancak *diyalektik materyalizmle* kaynaşmış veya Batılı Marksizm ile ayrılmış olsun, diyalektiğinin esasen idealist bir kalıba dökülü kalmış olması ve materyalizminin temelde ampirist bir formda

³² A.g.e., cilt III, bölüm 48.

ifade edilmesi, felsefi Marksizm'in Marx'ın arkasında epistemolojik geri kalmışlığının bir göstergesidir.

Marx (ve Engels) genellikle dogmatizmi idealizmle ve rasyonalizm ve kuşkuculuğu ampirizmle ilişkilendirir; ve *German Ideology*'de ikisini de kesin olarak reddederler. Beyan ettikleri üzere öncülleri, "keyfi dogmalar" değildir, "tamamen ampirik bir şekilde" doğrulanabilir.³³ Aynı zamanda, "insanların sırf yerçekimi *fikrine* kapıldıkları için suda boğuldukları fikrine" sahip "yeni devrimci filozof" türünü yererler.³⁴ Bu nedenle, bir yandan (geçişli boyutta) ampirik olarak açık uçlu araştırma programı olarak Marksizm fikrini başlatırlar; ve diğer yandan (geçişsiz boyutta) olgular üstü aktif yapıların nesnel ontolojisine bağlılıklarını ifade ederler.

(b) Marx'ın epistemolojiye dair konumu aynı zamanda birbiriyle bağlantılı iki tema etrafında döner: bilişsel sürecin (α) *bilimselliğine* ve (β) *tarihselliğine* bir vurgu (bunlar elbette bilgi kuramıyla ilgilenmek üzere getirilen yeni tarih biliminin temalarıdır). Bir yandan Marx kendisini bir bilimin inşasına girmiş olarak sunar, böylece görünüşe göre belli epistemolojik önermelere bağlıdır (bilimi ideoloji veya sanattan ayıran kıstaslar gibi); ve diğer yandan, kendisinininki de dâhil tüm bilimleri, tarihsel koşulların ürünü (ve içinde potansiyel bir nedensel aktör) olarak görür ve bu yüzden onları tarihsel olarak açıklama olasılığına bağlı olmak zorundadır. (α) ve (β) bilişsel sürecin iki yönünü ("içsel" ve "dışsal" yönlerini) oluşturur: (β)'siz (α) *bilimselciliğe*, bilimin toplumsal-tarihsel alandan çıkarılmasına ve neticede tarihsel dönüşlülük eksikliğine yol açar; (α)'sız (β) *tarihselciliğe*, bilimin tarihsel sürecin ifadesine indirgenmesine ve neticede yargısal göreceliğe yol açar. Bu iki yön, tarihsel olarak özgün epistemolojilerin açıklayıcı bir eleştirisi projesinde birleştirilir.

Ancak, Marx'ın felsefeden bilime giden rotasının özgün karakteri, bilimsel realizminde olduğu gibi, içsel yöne bağlılığının niteliğinin kuramsallaşmamış kalmasıydı. Aslında, Marx'ın felsefenin proletarya içinde ve yoluyla gerçekleştiğini hayalinde canlandırdığı erken bir ev-

³³ Marx ve Engels, *German Ideology* cilt I, kısım 1, A.

³⁴ A.g.e., Önsöz.

reyi takiben, özellikle ifade edilen görüşleri, görünüşe göre felsefenin yerini aşağı yukarı tamamen bilimin aldığı ikinci pozitivist bir evrede aniden durur: “Gerçeklik tarif edildiğinde, bilginin *özerk* [vurgu eklenmiştir] bir kolu olan felsefe var olma koşulunu kaybeder. En iyi ihtimalle, yeri yalnızca insanların tarihsel gelişiminin gözlemlenmesinden ortaya çıkan en genel sonuçların, soyutlamaların toplanmasıyla doldurulabilir”.³⁵ Felsefenin bu soyut-toplamcı kavrayışı, geç dönem Engels’in onayını almasıyla İkinci Enternasyonal’in ortodoksisi haline geldi. Ancak Engels’in teorisiyle pratiği arasında aşikâr bir çelişki vardır: pratiği tarihsel materyalizmle meşgul bir yardımcınınkindir ve bu Marx’ın açıkça onayladığı Lockeçu bir işlemdir. Dahası toplumsal koşullar sadece (felsefi) “bilgi sorununa” değil (pratik, tarihsel) bir sorun olarak bilgiye yol açarken, Marksizm’in epistemolojik müdahaleleri ve dolayısıyla pozisyonları nasıl ekarte edebileceğini anlamak zordur. Her halükarda, Marx’ın pratiğinde gizli üçüncü bir konum varsa o da felsefenin (ve a fortiori [daha güçlü bir sebeple-ç.n.] epistemolojinin) bilime ve diğer sosyal pratiklere -özerk olmayan bir şekilde, pratik-bilişsel bir kümenin bir uğrağı olarak- bağımlı görüldüğü bir konumdur. Bu şekilde ne eski Hegelci “Alman profesörlerine özgü kavram bağlantılı yöntemi”yle ne de Marksizm’i, kendine ait toplayıcı bir stratejik noktayla niteleyen, (natüralist) bir bilimden ziyade, bir felsefe olarak gören Lukácsçı-Gramscici bakışla hiçbir ortak yanı olmayacaktır.

Engels’in geç döneminin son derece etkili felsefi müdahalesinin başlıca özellikleri şunlardı: (1) felsefeye dair pozitivist bir kavrayışla bilimlerin eleştirel öncesi bir metafiziğinin bağlaşımı; (2) indirgemeci olmayan (belirivermecî) bir kozmolojiyle monistik (oluşumsal [süreçsel]) varlık diyalektiğinin sıkıntılı bir sentezi; (3) iş başındaki böyle evrensel bir diyalektik ontolojinin, düşüncenin gerçekliği yansıttığının veya kopyaladığının düşünüldüğü yansıtmacı bir epistemolojiyle nişanlanması; (4) güçlü bir öznelcilik eleştirisi ve doğal zorunluluk vurgusunun, kuşkuculuğun pratik reddine bir vurguyla birleşmesi. *Anti-Dühring* İkinci Enternasyonal’in Marksizm’inde belirleyici et-

³⁵ Marx ve Engels, *German Ideology* cilt I, kısım 1, A.

kiyken, bir doğa diyalektiğiyle yansıtma teorisinin birleşimi, ortodoks felsefi Marksizm'in ayırıcı özelliği haline geldi -(Dietzgen'i takiben) Plekhanov tarafından "diyalektik materyalizm" olarak biçimlendirildi. Maalesef Engels'in nedensel bağlantının olumsuzluğu eleştirisi onun aktüelliğinin (Hume tarafından Hegel ile paylaşılan bir nosyon) bir eleştirisiyle veya sosyal yaşamda insan praksislerinin doğal zorunluluklara aracılık etmesine eşit bir dikkat verilerek tamamlanmadı. Dahası bilim tarihinde belli olaylara dair önemli içgörüsüne rağmen -örneğin *Capital* II'ye yazdığı (post-Kuhnçu!) fevkalade Önsöz- yansıtmacılığının etkisi geçişli boyutun budanması ve tefekkürcü materyalizme gerileme idi. Bu nedenle en iyi örneklerini Kautsky, Mehring, Plekhanov ve Labriola'nın çalışmalarının oluşturduğu İkinci Enternasyonal'in anaakımı, pozitivist ve daha ziyade belirlenimci bir evrimcilik benimsedi (Kautsky'nin durumunda, muhtemelen Marksist olmaktan çok Darwincidir); ve çoğunlukla Marx'ın eserlerini geliştirmek veya genişletmekten ziyade sistemleştirmekle meşgul oldu. Paradoksal bir şekilde -çünkü eğer Engels'in müdahalesinin başlıca teması materyalizm idiyse, açık niyeti bir bilim olarak Marksizm'in özel özerkliğini ifade etmek ve savunmak olmuştur- bunun sonucu, Engels'in eleştirmek üzere yola çıkmış olduğu Haeckel, Dühring ve diğerlerinin hipernatüralist monizmlerinden -"mekanik" ve "indirgemeci" materyalizmler- pek de farklı olmayan bir *Weltanschauung* [dünya görüşü-ç.n.] idi.

Lenin'in belirgin katkıları, felsefi müdahalelerin pratik ve ilgili niteliği üzerinde durması ve bu tür müdahalelerin gündelik bilimden görece özerkliğine dair daha net bir kavrayıştır ve her ikisi de Engels'in düşüncesinin nesnelci ve pozitivist gölgesini kısmen iyileştirmiştir. Lenin'in felsefi düşüncesi iki evrede ilerledi: *Materialism and Empirio-Criticism* Bolşevik çevrelerde (örneğin Bogdanov) Machçı fikirlerin yayılmasını önlemeyi amaçlayan yansıtmacı bir polemikken *Philosophical Notebooks*'ta [Felsefe Defterleri-ç.n.] Engels'in materyalizm ile idealizm arasındaki kutuplaştırması, yavaş yavaş diyalektik ile diyalektik olmayan düşünce arasındakinden sonra ikinci sıraya geriler. 1920'lerde Sovyetler Birliği'nde, Deborin gibi diyalektik taraflı vurgulayanlarla Bukharin gibi diyalektik materyalizmin materya-

list öğelerini vurgulayanlar arasında kısa süreli de olsa hiddetli bir tartışma yaşandı. Dolayısıyla Engels'in epistemolojik mirasının iki teriminin -"diyalektik" ve "materyalizm"- ikisi de Bernstein tarafından reddedildi, Lenin tarafından zaman zaman vurgulandı, ardından Stalin döneminde "*Diamat*" olarak kodlanmadan önce Deborin ile mekanistler arasında Sovyet felsefesi içinde dâhili bir rekabet olarak açığa vuruldu; bundan dolayı Batı Marksizmi içindeki karşıt akımlar tarafından temsil edileceklerdi.

Adler ve Avusturyalı Marksistlerin düşüncesinde, Marksist epistemoloji bilinçli bir şekilde, Kantçı açıdan iki anlamda, eleştirel bir hal aldı: analogik olarak, yani Marx, Newton gibi, Kantçı "toplumsallaşma nasıl mümkündür?" sorusunun formülasyonunu sağlamıştır; ve doğrudan, yani bu sosyallik, tıpkı Kant'ta mekan, zaman ve kategorilerin olduğu gibi deneyim olanağının bir koşuluydu. Adler'e göre, Marx'ın teorisi, nesnesi -sosyalleşmiş insanlık- işleyişi için yönelimsel ve değer odaklı insan etkinliğine dayanan, yarı doğal yasalara tabi olan, ampirik olarak kontrol edilen bir eleştiri olarak anlaşılacaktır.

Şimdiye dek ele alınan düşünürlerin hiçbiri Marksizm'in öncelikle bir bilim olduğundan şüphe duymadı (karşılaştırınız örneğin Bukharin'in *Historical Materialism*). Aynı zamanda, Marx'ta orijinal olarak diyalektik veya Hegelci unsurlara, varsa da çok az vurgu vardı; ki hiç kuşkusuz bundan, Marx'ın *Capital*'de değer teorisini sergilemesinin zorlukları ve önemli erken dönem çalışmalarının geç yayımlanması büyük ölçüde sorumludur. Bu durum artık değişti. Aslında, Frankfurt Okulu'nun çalışmasını ve Goldmann'ın genetik yapısalcılığını teşvik eden ve en az Engels'inki kadar etkili bir şekilde Marx için yorumsal bir kriter sağlayan, Lukács³⁶ tarafından açıklanan Hegelci Marksizm'de, Korsch³⁷ ve Gramsci'de³⁸ Engelsci geleneğin başlıca vurguları çarpıcı bir şekilde tersine çevrilir.

³⁶ G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Londra 1971 (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul 1998).

³⁷ K. Korsch, *Marxism and Philosophy*, Londra 1970 (*Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul 1991).

³⁸ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londra 1971.

[Bunların] bilgi kuramlarının başlıca genel özellikleri şunlardır: (1) tarihselcilik: kendine ait kapsamlı, toparlayıcı bakış açısıyla kendi kendine yeten veya özerk bir felsefe veya sosyal teori olarak Marksizm lehine, Marksizm'in bir sosyal bilim olarak reddiyle beraber bilşsel emek sürecinin içsel yönünün çökmesini gerektiren bir şekilde Marksizm'in işçi sınıfının kuramsal ifadesi ve doğa biliminin burjuva bir ideoloji olarak tanımlanması; (2) bilimin geçişsiz boyutunun çökmesine veya etkin olarak nötrleştirilmesine ve bununla beraber bir epistemeolojik idealizm ve yargısal göreceliğe yol açan, dünyanın pratik inşası fikrine dayanan, nesnelcilik karşıtlığı ve yansıtmacılık karşıtlığı; (3) Marksizm'in İkinci Enternasyonal'in pozitivist bilimciliğinde bastırılan, öznel ve eleştirel yönlerinin (Lukács'ın durumunda, Marx'ın kuramının zaruri bir unsuru olan fetişizm doktrininin yeniden keşfi de dâhil) geri kazanılması.

Marksizm artık temelde bir nesnenin bilgisinden ziyade bir öznenin ifadesidir; “proletaryanın devrimci hareketinin kuramsal ifadesidir”.³⁹ Dahası sadece kendi kendine yeterli olmakla kalmayıp -Gramsci'nin deyişiyle “dünyaya dair tam ve bütün bir kavrayış oluşturmak için gerekli olan temel unsurların hepsini” kapsayarak⁴⁰- tamamen ve sadece bu kendi kendine yeterlilikle ayırt edilir. Bu nedenle Lukács'a göre, “Marksizm ile burjuva düşüncesi arasındaki belirleyici farkı oluşturan ekonomik gerekçelerin önceliği değil, bütünlüklü bakış açısıdır [daha sonra *Ontology of Social Being*'de yinelenen bir konumdur]... bütünün, parçaları üzerindeki tamamen nüfuz eden üstünlüğü Marx'ın Hegel'den devraldığı yöntemin esasıdır”.⁴¹ Bu bakış açısından doğa bilimi burjuvazinin bölük pörçük, şeyleştirilmiş vizyonunu ifade eder, muhtelif kısmi alanlara ayrılmış ve herhangi bir anlamlı bütünlükle ilişkisiz, safi olgulardan oluşan bir dünya yaratır. Böylece Lukács, Marksizm içinde, bilimin pozitivist yanlış sunumunu bozan ve çarpıcı bir şekilde diyalektik düşüncüyü analitik düşünce karşısına koyan uzun bir geleneğin açılışını yapar.

³⁹ K. Korsch, *Marxism and Philosophy*, Londra 1970, s. 42.

⁴⁰ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londra 1971, s. 462.

⁴¹ G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Londra 1971, s. 27.

Lukács'a göre, proletarya tarihin özdeş özne-nesnesidir ve tarih (Lukácsçı döngüde) bu olgunun gerçekleşmesidir. Tarihsel materyalizm kapitalist toplumun kendini bilmesinden veya (döngü içinde) kapitalist toplumun dayandığı bir meta olarak durumunun özbilinçsel olarak farkına vararak hâlihazırda onu dönüştürmeye başlayan proletaryaya atfedilen bilinçlilikten başka birşey değildir. *Meta fetişizmi* üzerine *Capital I*, bölüm 1, kısım 4'te şunlar söylenir: "tarihsel materyalizmin bütünü ve kapitalist toplumun bilgisi olarak görülen, proletaryanın kendine dair bilgisinin tamamını içinde barındırır".⁴² Lukács'ın epistemolojisi rasyoneldir ve ontolojisi idealisttir. Daha özel olarak, bütünlüğü (Althusser'in işaret ettiği üzere) "tanımlayıcıdır", şöyle ki, her uğrak veya kısım zımnen bütünü kapsar; ve teleolojiktir çünkü şu an yalnızca öngördüğü gelecekle -kurduğu özdeşlikle ilişkili olarak anlaşılabilir. Marx'ın ontolojisinde olan ve hem (süreci vurgulayan) Engelsçi hem de (bütünlüğü vurgulayan) Lukácsçı ontolojide olmayan, *yapıdır*.

Gramsci'ye göre, tam da başlı başına bir gerçeklik fikri dini bir tortudur ve şeylerin nesnelliği kişilerin evrensel öznelarasılığı açısından yeniden tanımlanır; yani tarihte asimptotik olarak yaklaşılan ama sadece sonunda, pratik bir uzlaşma sağlandıktan sonra, komünizm ile gerçekleştirilen bilişsel bir uzlaşma olarak. Gramsci şöyle der: "praksis teorisine göre insanlık tarihinin atomistik teoriyle açıklanmadığı, ama bunun tam tersinin söz konusu olduğu açıktır: atomistik teori, diğer tüm bilimsel hipotezler ve düşünceler gibi, üstyapının bir parçasıdır".⁴³ Bu çifte bir daralma içerir: bilimin geçişsiz boyutunun geçişli boyutlarına ve içsel yönünün dışsal yönlerine daralması. Birinci açıdan Gramsci'nin yorumu, Marx'ın Proudhon ile, "hakiki idealist" gibi, hiç kuşkusuz "kan dolaşımının Harvey'in teorisinin bir sonucu olması gerektiğine" inanıyor şeklinde dalga geçmesini hatırlatır.⁴⁴ Gramsci'nin oldukça uygun bir şekilde üzerinde durmak istediği, (nesnelerinin ayrı tarihselliğinin yanı sıra) bilgimizin tarihselliği, nesnelerinin ötekiliği (ve onların tarihselliği) fikrini çürütmez, ama fiilen

⁴² A.g.e., s. 170.

⁴³ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londra 1971, s. 465.

⁴⁴ Marx, *Poverty of Philosophy*, bölüm 2, kısım 3.

ona dayanır.

Lukács, Gramsci ve Korsch hepsi de Engelsçi türden herhangi bir doğa diyalektiğini reddeder ancak Lukács bunu düalistik, romantik bir anti-natüralizm lehine yaparken Gramsci ile Korsch bunu tarihselleştirilmiş insan biçimci bir monizm lehine yapar. Lukács orijinal özne ile ayrılmış nesnenin yeniden birleşmesi süreci olarak görülen diyalektiğin, sadece sosyal dünya için geçerli olduğunu ileri sürerken Gramsci ile Korsch, bildiğimiz üzere doğanın insanlık tarihinin bir parçası olduğunu ve bu nedenle diyalektik olduğunu savunur. Gramsci'nin erişilen (olmak-bilmek) özdeşlik teorisinde, geçişsizlik tümünden kaybedilirken özdeşliğin tarihin halen erişilecek sonucu olduğu Lukács'ın teorisinde geçişsizlik iki biçimde varlığını sürdürür: (i) insan özgürleşmesinin diyalektiğiyle herhangi bir bütünleyici ilişki içinde düşünülmeyen, epistemik olarak durağan bir doğa olarak; (ii) proletaryanın özbilinç kazanması öncesinde, insanlık tarihinde yabancılaşma alanı olarak.

Horkheimer, Adorno, Marcuse ve (ikinci nesilde) Habermas ve arkadaşlarının “eleştirel teori”lerinin başlıca epistemolojik temaları şunlardır: (1) Lukácsçı Marksizm'in mutlak tarihselciliğinde bir değişiklik ve teorinin görece özerkliği üzerine yinelenen bir vurgu; (2) Marx ile Marksizm'de emek kavramının bir eleştirisi; ve (3) nesnelcilik ve bilimcilik eleştirisinin pekiştirilmesi.

(1)'e proletaryanın rolünün yavaş yavaş merkezden uzaklaşması eşlik eder ve neticede herhangi bir tarihsel temelli özgürleşme eylemliliğinin kaybedilmesiyle sonuçlanır, böylece -Genç Hegelcileri anımsatan bir tutumla- devrimci teori (bir sınıfın ifadesinden ziyade) bireylerin bir özelliği olarak görülür ve Fichteci “*Sollen*” veya “zorunluluk” olarak yeri normatif yüzeye kaydırılır. Marcuse tarafından etkili bir şekilde ifade edilen, teori ile pratik arasında neticede vuku bulan ayrılma -“toplumun eleştirel teorisi şimdiyle gelecek arasındaki boşluğu doldurabilecek hiçbir kavrama sahip değildir, umut vaat etmez ve başarı göstermez, negatif olmaya devam eder”⁴⁵- bir kötümserlik

⁴⁵ H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Londra 1968, s. 257 (*Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997).

ve yargılayıcılığın altını çizdi ve bu tamamen olumsuz -romantik ve diyalektik olmayan- kapitalizm, bilim, teknoloji ve analitik düşünce kavramlarıyla beraber, -(tarihselci Marksizm’de olduğu gibi) epistemolojinin hakiki kaynağı olarak görülen- toplum kuramını, Marx’ın- kinden bir miktar uzağa yerleştirdi. Aynı nedenden ötürü bu Marx’ın kendi iyimser rasyonelliğinin ve Prometheusçuluğunun engellemiş olduğu sorunların aydınlatılmasına imkân verdi.

(2) Eleştirel teorelin özgürleştirici ile tamamen teknik veya araçsal akıl arasındaki en önemli karşıtlığı, Horkheimer’in “Traditional and Critical Theory”sinden⁴⁶ Habermas’ın *Knowledge and Human Interests*’ine⁴⁷ kadar, emeğe yaptığı vurgu ve yalnızca insan sömürsünün bir nesnesi olarak doğa kavramı nedeniyle, giderek Marx’ın aleyhine döndü. Bu nedenle Marcuse⁴⁸ özgürleştirilmiş bir toplumu, ne zorunlu emeğin rasyonel düzenlemesi ne de yaratıcı çalışma ile nitelenen, ama daha ziyade duyumsal haz dolu bir oyunda çalışmanın kendisinin yüceltilmesiyle niteleniyor olarak görür. Habermas’a göre, Marx üretim güçleri ile ilişkileri arasında yaptığı ayırmada emek ile etkileşim arasında bir ayırımı kabul eder ama pozitivist bir şekilde kendi pratiğini yanlış yorumlar, dolayısıyla insan türünün kendi kendini biçimlendirmesini çalışmaya indirger. Ancak, Marx’ın emeği sadece teknik bir eylem olarak değil, ama her zaman tarihsel olarak özgün bir toplum içinde ve yoluyla vuku buluyor olarak anladığı ve hem teknik eylem olarak tanımlayarak emeğin, hem de tündengelimli-nomolojik model tarafından yeterince temsil edildiğini düşündüğü doğa biliminin pozitivist bir açıklamasını yanlış bir şekilde ve eleştirmeksizin benimseyenin Marx değil Habermas olduğu ileri sürülebilir.

(3) Habermas’ın tamamen doğal bir sürecin bir sonucu olarak insan türüne dair bir kavrayışı, insan etkinliği içinde ve tarafından oluşturuluyor olarak doğa da dâhil bir gerçeklik kavrayışıyla birleştirme gi-

⁴⁶ M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* içinde, Oxford 1974 (*Akal Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayıncılık, İstanbul 1986).

⁴⁷ J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londra 1971 (*Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal Kanat, Küyerel Yayınları, İstanbul 2000).

⁴⁸ Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston 1955 (*Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1998).

rişimi, herhangi bir transzendenal pragmatizmin çatışkısını gösterir. Zira, şayet doğa oluşturulmuş bir nesnelliğin transzendenal statüsüne sahipse oluşturan öznenin tarihsel temeli olamayacağı; ve aksine, şayet doğa öznelliğin tarihsel temeliyse o halde basitçe oluşturulmuş bir nesnellik olamayacağı ikilemine yol açar⁴⁹ - [doğa] *kendinde* (ve olumsal olarak, bizim için olası bir nesne) olmalıdır. Bu, Adorno'nun, nesnelliğin öznelliğe indirgenemeyeceği ısrarında, iyi kavırıyor görüldüğü bir noktadır. Aslında Adorno⁵⁰ Marksist epistemoloji de dâhil First Philosophy [birincil felsefenin-ç.n.] yaygın başarısızlığını, bir çift karşılıklı indirgenemez zıttın diğerine (örneğin Engelsçi Marksizm'de bilincin varlığa, Lukácsçı Marksizm'de varlığın bilince) indirgenmesi sürekli eğilimi olarak ayırt eder ve düşüncüyü önvarsayım-sız olmayan bir temele dayandırma girişimlerine karşı çıkar ve eleştirinin içkinliğini savunur.

(i) E. Fromm, H. Lefebvre, R. Garaudy, A. Heller ve E.P. Thompson gibi hümanist Marksistlerin; (ii) Sartre ve Merleau-Ponty gibi varoluşçu Marksistlerin; (iii) L. Kolakowski, A. Schaff ve K. Kosik gibi Doğu Avrupalı revizyonistlerin; ve (iv) G. Petrović, M. Marković, S. Stojanović ve arkadaşlarından oluşan Yugoslav *Praksis* grubunun çalışmalarını birlikte ele almak yerinde olacaktır. Çeşitli formasyonlarına ve meşguliyetlerine rağmen hepsi de "sahici Marksist düşüncenin merkezi" olarak insan ve insan praxisine [dair] yenilenen bir vurguyu paylaşır,⁵¹ bu vurgu Stalinci dönemde kaybedilmiştir ve geri kazanılmasını açıkça büyük ölçüde *Economic and Philosophical Manuscripts*'e (ve daha küçük ölçüde, Hegel'in *Phenomenology*'sinin örneğin A. Kojève ve J. Hyppolite tarafından önerilen yeni hümanistik okumalarına) borçludur. İki noktanın altını çizmekte fayda var: birincisi, insan doğası ve ihtiyaçlarının, tarihsel olarak dolayımlanmış olsa da sonsuz olarak şekillendirilebilir olmadığı varsayılır; ikincisi, sadece ampirik olarak verili değil ama normatif bir ideal olarak -yabancılaşmadan arınmış, tümleyici, kendi kendini geliştiren, özgürce yaratıcı ve ahenkli bir şekilde içiçe olarak- odak noktası insanlardır.

⁴⁹ Bkz. T. McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Londra 1978, s. 111.

⁵⁰ T. Adorno, *Negative Dialectics*, Londra 1966.

⁵¹ *Praxis* cilt I, s. 64.

Birincisi Marx'tan Feuerbach'a kuşkusuz kısmi bir dönüşe işaret eder. Bu yazarlar arasında, Sartre'ın *oeuvre* [külliyyatı-ç.n.], tarihin anlaşılabilirliğini bireysel insan praksislerine dayandırmaya yönelik en geniş kapsamlı ve sürekli girişimdir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere, Sartre'ın başlangıç noktası mantıksal olarak hedefini imkânsız kılar: eğer gerçek dönüşüm mümkün olacaksa o halde belirli bir bağlam, bazı özel sosyal ilişki kümeleri, başlangıçtan itibaren bireyin durumunun yapısına inşa edilmelidir; aksi halde açıklanamaz benzersizlik, döngüsel bir diyalektik ve ("kıtlık"tan "pratiko-inert"e kadar) soyut tarihsel olmayan koşullar genellemesi hasıl olur.

Genel olarak Lukács'tan Sartre'a kadar anti-natüralist olan Batı Marksizmi, ontolojik yapı veya ampirik teyit ile çok az ilgilenmiştir. Bu önyargılar ayrı olarak Althusser ve (Godelier gibi) diğer yapısalcı Marksistlerin bilimsel rasyonelliğinde ve Della Volpe ile Colletti'nin bilimsel ampirizm ve neo-Kantçılığında düzeltilir. Althusser'de en çarpıcı şekilde *For Marx* [Marx İçin-ç.n.] ve (E. Balibar ile beraber) *Reading Capital*'de [Kapital'i Okumak-ç.n.] formüle edilen (1) yeni bir ampirist karşıtı ve tarihselci karşıtı sosyal bütünlük kavrayışı; (2) bir epistemoloji eleştirisinin esasları ile beraber dışsal yönün ("kuramsalcılık") çöküşü; ve (3) bilim felsefecisi G. Bachelard ve meta-psikolog J. Lacan'dan etkilenen, geçişsiz boyutun etkin olarak etkisizleştirildiği, gizli bir idealizmle sonuçlanan bir bilimsel rasyonalizm biçimi bulunur.

Althusser toplumsal bütünlüğe dair üstbelirlenmiş, adem-i merkezi karmaşık, önceden verili bir bütün, tahakküm altında yapılaşmış şeklindeki bakışında bir yanda yapı ve karmaşıklık ve diğer yandan indirgenemez toplumsallık fikirlerini yeniden öne sürer. Ampirizme karşı, bir bütündür ve yapılaşmıştır ve nedensellik formu Newtoncu (mekanik) değildir; tarihselciliğe ve bütüncülüğe karşı karmaşık ve üstbelirlenmiştir, "elzem bir kısma" duyarlı veya homojen bir geçicilikle nitelenen "dışavurumcu bir bütünlük" değildir ve nedensellik formu Leibnizci (dışavurumcu) değildir. İdealizme karşı, toplumsal bütünlük önceden verilidir; ve hümanizme karşı, unsurları yapılar ve ilişkilerdir, sadece taşıyıcıları veya kullanıcıları olan bireyler değildir.

Ancak Althusser sosyolojik eklektizme karşı bütünlüğün tahakküm altında yapılaşmış olduğunda ısrar etmek istese de, pozitif yapısal nedensellik kavramı hiçbir zaman açıkça ifade edilmez.

Her ne kadar felsefenin herhangi bir şekilde bilime indirgenmesine veya tersine karşı olsa da, bilimsellik kıstaslarının tamamen söz konusu bilime özgü olduğunu savunurken Althusser (kendisinininki de dahil) felsefeyi net bir rolden yoksun bırakır; özellikle bilim ile ideoloji arasına herhangi bir sınır çekme kıstası olasılıkları, veya bilim olduğu iddia edilen şeyin pratiğinin eleştirisi devre dışı bırakılmış görünür. Bilimler için epistemolojik özerkliğe tarihsel özerklikleri eşlik eder ve onu destekler ve bilimin tarihsel süreçten çıkarılması onun içinde (gizemleştirme veya yanlış bilinç olarak görülen) ideolojinin kaçınılmazlığını önceden varsayar ve ima eder. Bu Marx'ınkiyle uyuşmayan bir görüştür.

Her ne kadar Althusser gerçek ile düşünce arasında bir ayırım üzerinde ısrar etse de, birincisi onun sistemi içinde sadece yarı-Kantçı bir sınırlayıcı kavram işlevi görür, böylece kolaylıkla bir idealizme dönüşerek bozulur, örneğin "söylem kuramı"nda olduğu gibi geçişsiz boyutu tamamen atar. Tıpkı Althusser'in Hegel'i değil Spinoza'yı Marx'ın hakiki öncüsü olarak gördüğü gibi, bilim paradigmasının, açıkça apriori bir disiplin olan, kavramların anlamı ile referansı ve verilerin kurama dayanmasıyla kuram tarafından belirlenmesi arasındaki ayırımın belirsizleşebileceği matematik olması manidardır. Kısacası Althusser deneyimi elden çıkarmak pahasına teoriyi elde tutma eğilimindeyken praxis ve insan özgürleşmesi ihtimalini elden çıkarmak pahasına yapıyı elde tutar.

Şayet Lukács Marksizm içindeki Hegelci damarı en saf formunda ifade ediyorsa, Della Volpe de pozitivist temaları en tam anlamıyla ortaya çıkarmaktadır. Önemli eseri *Logic as a Positive Science*'ın [Pozitif bir Bilim Olarak Mantık-ç.n.] amacı, tarihsel materyalizmin somut ampirik odaklı araştırmanın bir aracı olarak geri kazanılması ve Marksizm'in materyalist bir sosyoloji veya "ahlaki bir Galileanizm" olarak aklanmasıdır. Della Volpe Marx'ın Hegel eleştirisini, Platon'un Parmenides eleştirisinden Kant'ın Leibniz eleştirisine kadar uzanan

bir a priori aklın materyalist eleştirisi hattının tarihsel doruk noktası olarak konumlandırır. Bu eleştiri içinde Marx, Hegelci diyalektiğin “belirsiz soyutlamalarıyla” Soyut-Somut-Soyut (A-C-A) Döngüsünün yerine, “belirli rasyonel soyutlamalarıyla” materyalist epistemolojinin Somut-Soyut-Somut (C-A-C veya daha iyisi C-A-C ϕ) döngüsünü koyar, böylece “hipostazdan hipoteze, a priori iddialardan deneysel tahminlere” bir geçiş sonucuna varır.⁵² Bu ismi hak eden her bilgi “bilimdir”⁵³ ve bilim her zaman, Marx’ın *Grundrisse*’in Giriş bölümünde detaylandığı söylenildiği ve Della Volpe’nin yorumuyla özü Mill, Jevons ve Popper’in tanıdık hipotetik-tümdengelimli yöntemi olan bu şemaya uyar.

Burada sadece Della Volpeci yeniden yapılandırmanın dört tür sorunundan bahsedilebilir. (1) Doğa biliminin yanı sıra sosyal bilim ile felsefeye ayırt edilmeksizin uygulanabileceği varsayılır. Bunun neticesi, sosyal bilimin hipernatüralist bir açıklaması ve felsefenin pozitivist-prolektik bir kavrayışının monistik ve disiplinler içinde ve ötesinde süreklilikçi olan ve Marx’ın kendi gelişimine dair kavrayışını doğrusal ve sürekli olarak destekleyen bir bilim bakışına zincirlenmesidir. (2) C-A-C pek çok kuramsal ideoloji için de aynı derecede iyi işleyen tamamen formel bir prosedürdür. (3) Della Volpe hiçbir zaman kuramsal emsallerle tarihsel nedenler arasında açıkça bir ayırım yapmaz: örtük bir tarihselcilik, çalışmasının aleni pozitivistliğini destekler. (4) En önemlisi, C-A-C ϕ modelinin tanımında çok önemli belirsizlikler vardır. “C” kavramsallaştırılmış bir probleme mi yoksa somut bir nesneye mi atıfta bulunmaktadır, yani döngü bilgisizlikten bilgiye mi yoksa varlıktan bilgiye mi geçişi tanımlamaktadır? Şayet ikisini de yapmak için tasarlandıysa, o halde geçişli ve geçişsiz boyutların bağlanması neticesindeki ampirik realizm, gerçekliği tabakasızlaştırır ve bilgiyi tarihsizleştirir. “A”, transzendental realizm ve Marx’ta olduğu gibi reel olan bir şeye mi atıfta bulunmaktadır yoksa transzendental idealizm ve pragmatizmde olduğu gibi yalnızca ideal bir şeyden mi bahsetmektedir? Son olarak “C ϕ ” (i) sunumu mu, (ii) testi mi, yoksa

⁵² G. Della Volpe, *Logic as a Positive Science*, Londra 1980, s. 198.

⁵³ Della Volpe, *Rousseau and Marx*, Londra 1978, s. 200.

(iii) uygulamayı mı ifade eder? (i) ile (ii) arasındaki ayırım, Marx'ın sunum ve araştırma sırası arasındakidir; (ii) ile (iii) arasındaki, kuramsal ile uygulamalı etkinliğin mantığı arasındakidir; (i) ile (iii) arasındaki, *Capital*'de irdelenen kapitalist üretimin önvarsayımlarının hiyerarşisi ile Marx'ın *18th Brumaire* ya da *The Civil War in France*'de [Fransa'da İç Savaş-ç.n.] yazdığı belirli tarihsel konjonktürlerin analizi türü (*Grundrisse*'in Giriş bölümünün “pek çok saptamasının sentezi”) arasındakidir.

Della Volpeci ekolün en ünlü üyesi Colletti bile Della Volpe'ün kısıtlı, tamamen epistemolojik diyalektiğini reddetti, materyalizmi dışlayan bir diyalektik olduğunu iddia etti ve Della Volpe'nin Marx'ı hipernatüralist bir şekilde yeniden inşasını, önemli şeyleştirme ve yabancılaştırma temalarını içine almadığı için eleştirdi. Ancak Colletti bu temaları kendi tabakasızlaştırılmış ampirik realist ontolojisi ve varlıktan başka birşey olarak neo-Kantçı düşünce kavrayışıyla bağdaştırmakta büyük zorluk yaşamıştır; ve görünüşe göre neticede Marksizm'in pozitif ve eleştirel boyutları arasında bir ayırma karar vermiştir, böylece Marksizm'in kendisinin nihayetinde hararetle bir reddi öncesinde, bilimsel bir eleştiri nosyonunu terk etmiştir. Colletti'nin çalışmasında, Habermas ile Althusser'in çalışmalarında olduğu gibi (muhtemelen Marksist epistemoloji konusunda son dönemdeki en etkili üç yazar) yaygın bir ikilik vardır: hakikat olarak düşünce ile yerleşik düşünce arasında, *kendinde şey* olarak nesnellik ile bir öznenin nesneleştirilmesi olarak nesnellik arasında, doğal bir varlık olarak insan ile türlerin türü olarak (evrenin kendi bilincine vardığı nokta) insan arasında. Colletti'nin çalışması İtalya'da (örneğin Timpanaro tarafından) materyalizmin ontolojik yönlerini gözardı etmekle eleştirilirken hem Althusserci hem de Della Volpeci eğilimler genel olarak, bilgi ve Marksizm'in bilimsel realist yeniden yapılandırılmalarına karşı savunmasız görünür. Ancak bilgi kuramı ile Marksizm arasında, her daim belli bir gerilim olmaya devam edecek. Çünkü bir yandan Marksizm dışında da bilimler vardır, bundan dolayı yeterli her epistemoloji *içsel* sınırları açısından Marksizm'in çok ötesine geçecektir; ama diğer yandan bilim hiçbir suretle tek sosyal pratik türü değildir, bundan dolayı Marksizm'in daha büyük *kapsamlı* bir sahası vardır.

Bu nedenle her zaman birinin veya diğzerinin dahil edilmesi eğilimi olacaktır -Marksist epistemoloji kavramı içinde, epistemolojinin kritik olarak işin içinde bir hal alması ve Marksizm'in yerinden ettiğı bir akla kendini sunması gibi.

Rorty, Realizm ve Özgürlük Fikri

*Liberal bir toplum özgürlükten başka ideali olmayan toplumdur (CC s. 13)**

Richard Rorty bize çağdaş felsefenin yavaş yavaş ortaya çıkmakta olan epistemolojik sorunsalının anlamlı bir eleştirisini sunmuştur. Ancak bize sadece bir sorun alanının kısmi bir eleştirisini sağlamış olduğunu ileri sürmek isterim ki bu sahaya önemli açılardan tutsak kalmaya devam etmektedir. Bu geçiş notaları elbette masum değildir. Belirli bir perspektiften, kısmen var olan ve kısmen (henüz) var olmayan -var olma mücadelesi sürecinde olan- insan bilimlerine Locke'ya bir yardımcı ilgi perspektifinden yazılmaktadır. Bu bilimler, doğal ve sosyal geçmişimiz ve bugünüme dair, "reformcu ve (şiddet içeren) devrimci arasındaki ayırımın artık gerekli olmadığı" şekilde (CC s. 13), hem kendimizi hem de yaşadığımız koşulları değiştirmemize im-

* Bu bölümde şu kısaltmalar kullanılacaktır. Richard Rorty'nin çalışmaları: CC - "The Contingency of Community", *London Review of Books*, 24 Temmuz 1986. CL - "The Contingency of Language", *London Review of Books*, 17 Nisan 1986. CP - *The Consequences of Pragmatism*, Harvester Press, Brighton 1982. CS - "The Contingency of Self", *London Review of Books*, 8 Mayıs 1986. PMN - *Philosophy and The Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford 1980 (*Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kara, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006).

kân veren türden bir bilinç sağlayacaktır (karşılaştırmamız *PMN* s. 359). Daha belirgin olarak, “kelimenin mümkün olan en geniş anlamıyla şeylerin nasıl kelimenin mümkün olan en geniş anlamıyla birarada olduklarını anlamayı” (*CP* s. xiv) ancak bu perspektiften ve şayet şunlara bağlı olursak başarabileceğimizi iddia etmek isterim:

1. Humecu ontolojinin aksine, dünyanın açıkça yapılaşmış, farklılaşmış ve değişen şeklinde anlamlandırıldığı, *ontoloji* odaklı felsefi olarak realist bir bilim açıklamasına; ve
2. belirlenimin belli yapısal kaynakları ve bunların özgürleştirici dönüşümünün açıklayıcı bir eleştirisi fikrini sürdürecektir, insan bilimlerinin *eleştirel* natüralist bir açıklamasına.

İddia edeceğim üzere Rorty, tarif ettiği sorunsalın örtük ontolojisinin tutsağı olmaya devam etmektedir. Amacım, (tam olarak bilimden bildiğimiz üzere) gerçeklik, varlık, dünyayı insanla sadece *olumsal olarak* ilişkili; ve dolayısıyla ampirik veya rasyonel veya başka bir insani özellik açısından *esasen* nitelendirilemez olarak anlayarak, “gayri kutsallaştırma” (*CC* s. 10) diyalektiğini, bir veya iki aşama ileri taşımak. “Epistemik hata” olarak adlandırdığım yanlış budur: varlığın bilgi açısından tanımlanması (karşılaştırmamız *RTS* s. 36 ve takip eden sayfalar.). Gerçekten de bir resim, felsefeyi tutsak etmiştir.¹ Bu, kendimizin resmi veya herhangi bir resimdeki alametimizdir -resim her zaman ayna imgemizi veya işaretimizi içermektedir. Felsefi post-narsisizm (bkz. *CS* s. 12) varlığın insan biçiminde olmayan resimlerini çizme kapasitemizi kullanmamızla açığa çıkacaktır. Başlıca post-Rortyci noktam budur. Ancak bir veya iki yan tezin daha peşine düşeceğim. Rorty’nin bilimle ilgili görüşlerinin kabul edilemez pozitivist-araçsalıcı ve Humecu-Hempelci bir önyargıyı açığa vurduğunu ve bilim açıklamasının yarı-hakikate dayandığını ileri süreceğim. Dahası *Philosophy and the Mirror of Nature*’ın [Felsefe ve Doğanın

¹ Bhaskar’a ait çalışmalar: PON - *The Possibility of Naturalism*. Sayfa numaraları 2. Basımına göredir. Harvester Press, Hemel Hempstead 1989. RTS - *A Realist Theory of Science*, Birinci Basım, Leeds 1975, 2. Basım, Harvester Press, Brighton 1978. SR - *Scientific Realism and Human Emancipation*, Verso, Londra 1986. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1963, paragraf 115 (*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul 2007), karşılaştırmamız *PMN* s. 12.

Aynası-ç.n.] merkezinde bir gerilim olduğunu iddia edeceğim -aşağı yukarı Kant'ın "ampirik benlikler ve ahlaki aktörler olarak insanlar arasında yaptığı 'varoluşsal' ayırım" (PMN, s. 382), PMN'nin "sıkışık kaldığı", Üçüncü Çatışkının [özgürlük-ç.n.] Kantçı çözümüne paralel bir fay hattı. Üstelik, Kant'ın durumunda olduğu gibi, aktöre ve a fortiori [daha güçlü bir sebeple-ç.n.] özgürlüğe dair, sadece halihazırda belirlenmiş bir dünyanın şiirsel bir yeniden tanımlamasından ziyade, inter alia [diğer şeylerin yanı sıra-ç.n.] reel ve bilimsel olarak bilinebilir belirli sınırlamalardan bir özgürleşme içeren, yeterli bir açıklama sürdürememesinin sorumlusu Rorty'nin ontolojisidir.

Rorty'nin Bilim Açıklaması

"Bizzat Kuhn... zaman zaman geleneğe çok büyük ödünler vermektedir, özellikle de bilimsel teşebbüsün son dönemde neden bu kadar iyi bir durumda olduğu hakkında ciddi ve çözülmemiş bir sorun olduğunu ileri sürdüğünde" (PMN s. 339). Rorty, Kuhn'un tümevarım sorununa bir çözümün olmamasından dolayı hissettiği rahatsızlığı yalnızca "belli bir anlaşılmaz hoşnutsuzluğun" ifadesi olarak yorumlayarak devam eder (PMN s. 341). Yine de bu bilimin nitelenmesi sorusunu gündeme getirir. Özellikle bilimin son dönemde neyde bu kadar başarılı olduğunda? -Rorty "doğanın kestirim ve kontrol edilmesinde" başarılı olduğunu farz eder (PMN s. 341, 356). Bilimin amacının kestirim ve kontrol olduğunu -Comteçu "*savoir pour prévoir, prévoir pour prévoir*" [öngörmek için bilmek, harekete geçmek için öngörmek-ç.n.]; ve açıklamanın kestirimle tündengelimli-kapsayıcı ve simetrik yani, form açısından Hempelci olduğunu varsayar (PMN s. 347, 356)- ve bu Habermas ile paylaştığı bir önyargıdır.² Bu tür açıklamalar elbette Humecu nedensel yasaları önceden varsayar. Fizikalizm hakikati ve düzenlilik (Humecu) belirlenimciliği (PMN s. 28n., 205, 354, 387), tekil nedensel iddiaların veya heteronomik (kati olmayan bir surette Humecu) genellemelerin homonomik, kati surette Humecu tanımlamanın var olmasını gerektirdiği, Davidsoncu kurama atfen fizikalist olmayan açıklamalar hakikatiyle tutarlı kılınır.³ Do-

² Karşılaştırınız J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londra 1972, s. 308.

³ Davidsoncu teori *Essays on Actions and Events*, OUP, Oxford 1980, özellikle Deneme 1,7

layısıyla Rorty bilimde cümlelerin mantıksal formunun ve bilimsel kuramların yapısının basitçe pozitivist bir açıklamasına bağlıdır. Bu da dünyanın en azından temelde (her ne kadar ille de münhasıran olmasa da) form açısından Humecu-Laplaceçı olduğunu, yani atomistik olaylardan veya koşullardan veya moleküler durum tanımlarından ve onların *sabit bağlaşımlarından* oluştuğunu önceden varsayar.

Rorty'nin bu kadar çok şeyi önceden varsayabilmesi, analitik bilim felsefesinin yakın tarihinin diyalektik bir şekilde yeniden inşasında ki eleştirel bir boşlukla açıklanmalıdır. Kabaca konuşmak gerekirse, Poppercıların, Wittgensteincıların ve Kuhncuların tepki gösterdiği türden standart pozitivist bilim bakışının başlıca iki eleştiri eksenidir. Sellars, Feyerabend ve Kuhn tarafından ileriye sürülen türden, bilimsel bilginin sosyal, tarihi ve/veya süreksiz niteliğine karşı çıkan *monistik* bilimsel gelişme teorisinin eleştirisi vardır. Ama aynı zamanda, Scriven'den itibaren, özellikle bilimsel bilginin tabakalaşmasına karşı çıkan, bilimsel yapının *tümdengelimci* teorisinin eleştirisi de vardır. Her ne kadar Rorty bu eleştiri hattından haberdar olsa da (bkz. *PMN* s. 168), bu eleştiri anlatısında hiçbir rol oynamaz.⁴ Bu özellikle, tümdengelimli-nomolojik modele uyan açıklamaların tamamen namevcut olduğu⁵ ve her türlü genellemenin istisnalara imkân verecek şekilde “normik olarak” formüle edilmesi gerektiği⁶ *Geisteswissenschaften* [tin bilimleri-ç.n.] hakkındaki tartışmalarla dikkat çekici olan bir hatırdır.

Humecu ve Hempelci kuramın tümdengelimci karşıtı eleştirisinde başlıca iki moment vardır. Prototipi Kant'ın Hume eleştirisince sağla-

ve 11'de detaylandırılmaktadır. Bir eleştirisi için bkz. *RTS*, s. 140-1.

⁴ Bu nedenle *PMN*'nin 6. Bölümünde anlatılanın ötesinde “referans” hakkında, her ne kadar en ilginç gelişmesi kitaptan daha sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olsa da, anlatacak başka bir hikaye vardır, yani bilimsel teorilerin varsaydığı yeni birimleri ve yapıları arayan ve araştıran bilimcilerin “arama ve bulma” faaliyetlerinin bir hikayesi olarak. (Bkz. ör. I. Hacking, *Representing and Intervening*, CUP, Cambridge 1983 ve R. Harré, *Varieties of Realism*, Blackwell, Oxford 1986.) Bu türden bir hikaye, bilimin belli sonuçlarının yanı sıra kesin prosedürlerinin olduğunu ve kuramsal bir söylem olmasının yanı sıra maddi bir pratik olduğunu varsayar.

⁵ Bkz. A. Donagan, “The Popper-Hempel Theory Reconsidered”, W. Dray, ed., *Philosophical Analysis and History*, Harper and Row, New York 1966 içinde.

⁶ Bkz. M. Scriven, “Truisms as the grounds for historical explanation”, P. Gardiner, eds., *Theories of History*, Free Press, New York 1959 içinde.

nan, daha sonra Campbell'in Duhem eleştirisinde ve akabinde Hesse ile Harré'nin Hempel eleştirisinde tekrarlanan ve geliştirilen birincisi, sabit bağlaşımların nedensel yasalar, açıklamalar veya bilimsel kuramlar için *yeterli* olduğunun reddini içerir. Ancak burada odaklanmak istediğim ikincisi. Bu, sabit bağlaşımların *gerekli* bile olduğunun inkârını içerir. Bu "transzendental realist" tutumun gerekçesi, deneysel ve uygulamalı bilimsel faaliyetin doğasına dair bir düşünce olabilir (bkz. *RTS* bölüm 1 ve 2). Deneysel faaliyetin analizi göstermektedir ki, yasaların ampirik olarak tespit edilmesi için gerekli olan düzenlilikler sadece özel ve genellikle suni olarak üretilmiş kapalı koşullar altında geçerlidir; ancak en azından geniş bir temel yasalar sınıfı için⁷ uygulamalı faaliyetin analizi, bu yasaların hiçbir sabit bağlaşımların elde edemediği, ampirik olarak tespit edilmelerine izin veren koşullar dışında, açık sistemlerde geçerli olduğunun farz edildiğini göstermektedir. Bu yasalar *olgular üstü biçimde* eğilimler olarak analiz edilmektedir. Bu eğilimler şeyin yeni türleridir. Bunlar başlangıçta bilimsel imgelemde varsayılan ama bazen daha sonra gerçek olduğu ortaya çıkan, olaylar akışını üreten, görece olarak dayanıklı doğurgan mekanizmalar ve doğa yapılarıdır. Fizikte Humecu forma uyan, bilinen bir yasa yoktur. Genellemeler ampirik olabilir veya daha kapsamlı olarak aktüel veya evrensel olabilir, ama ikisi birlikte olamaz -Cartwright'ın *How the Laws of Physics Lie* [Fizik Yasaları Nasıl Yalan Söyler-ç.n.] adlı kitabının ismiyle yakaladığı bir sonuç.⁸ Transzendental realizm Yunan eylem/düşünce zıtlığının yeniden formülasyonunu mümkün kılar (bkz. *PMN* s. 11). (a) "doğru olduğu için çalışıyor" ile (b) "çalıştığı için doğru" arasında "fark yaratan bir fark vardır" (*CP* s. xxix). (a) açık sistemlerde uygulamalı açıklamaların özetini, (b) kapalı sistemlerdeki kuramsal doğrulamalarınınkini vermektedir. Rorty Newtoncu mekaniğin modern felsefenin kurucuları için -"hakikati bulmak için bir yöntem" ve "iç uzayın mekaniği için bir model" olarak- iki misli pragmatik olduğunu belirtir (*PMN* s. 328n). Ancak Newtoncu mekaniğin başardığı göksel kapanmanın üçüncü bir etkisinin büyüğü altında

⁷ Bkz. A. Chalmers, "Bhaskar, Cartwright and Realism in Physics", *Methodology and Science* 20, (1987) ve "Is Bhaskar's Realism Realistic?", *Radical Philosophy* 49 (1988).

⁸ OUP, Oxford 1983.

olmaya devam eder; yani bilimin yanı sıra bir fenomen modeli, ontolojik bir ampirik aktüelci ve düzenlilik belirlenimci bir kalıp paradigması oluşturmaları. Galileo ve Newton Aydınlanma tarafından yanlış yorumlandı. Tanrılarla devler arasındaki savaşta (CP s. xv), Dünyanın dostlarının en az Formların dostları kadar bilim hakkında yanlışlığını kavramak önemlidir.

Deneysel ve uygulamalı bilim faaliyeti üzerine düşünmek, bilimin insan merkezli olmayan ve özellikle Humecü olmayan bir ontolojiye -ampirik temellerini oluşturan (normal olarak suni şekilde oluşturulan) olay öfüntülerine indirgenemez ve genellikle dışında olan yapılar ve doğurgan mekanizmalar ontolojisine- bağı olduğunu ortaya koyar. Özellikle tabiat kanunları, şu anda bildiğimiz kadarıyla, (olumsal olarak olgu karşıtı) insani olmayan bir dünya olasılığı gerektirir; bir başka deyişle, bilinmiyor olsalardı bile işlerlerdi, tıpkı bilimde ampirik olarak tespit edilmelerine izin veren kapalı koşullar dışında (olgular üstü bir şekilde) işlemeye devam ettikleri gibi. Bundan hareketle, varlık hakkındaki önermeler bilgi hakkındaki önermelere indirgenemez veya bu açıdan analiz edilemez, bu nedenle “epistemik hata” olarak bahsettiğim şey bir hatadır (SR s. 47). Bundan dolayı bilimden bahsetmek üzere iki boyuta ihtiyacımız vardır: ontolojik veya “geçişsiz” boyut ve epistemolojik veya tarihsel-sosyolojik veya “geçişli” boyut (bkz. RTS Bölüm 1). Tabiat kanunları, normal olarak deneysel şekilde yaratılmış temellerinin aksine, ampirik değil reel (eğilimler)dir. Bilimde bizim bildiğimiz gerçeklik sadece olumsal olarak ona dair deneyimimizle ilişkili olduğundan, ona dair bilgi ve daha genel olarak insan “bilimsel realist” bakış açısı ile uyumlu tek konumdur (PMN s. 381) veya Rorty’nin onaylayarak aktardığı Sellars’ın “bilim her şeyin ölçütüdür, bir şeyin olduğu şeyin ve bir şeyin olmadığı şeyin” şeklindeki görüşüyle uyuşur.⁹

Yasaların olgular üstü ve ampirik olmayan doğasını tesis eden savın bir sonucu, bilimsel ontolojiden uzak olarak felsefi olanın, bilim felsefesinde indirgenemez olduğudur. Felsefi bir ontoloji, dünyanın

⁹ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Routledge & Keagan Paul, Londra 1963, s. 173, PMN s. 199’da aktarılmaktadır.

doğasına dair yapılaşmış ve farklılaşmış olduğu anlamında, genel bir değerlendirme içerecekken bilimsel bir ontoloji o günün bilimine göre içerdiği yapıları ve farklılaştıkları belirli şekilleri belirleyecektir (bkz. *RTS* s. 29).¹⁰ Ancak bir an için düşünüldüğünde felsefi bir ontolojinin de kaçınılmaz olduğu görülür. Zira bilim tarafından bilinen dünya hakkında -yani ontolojik formu hakkında örneğin uzayda ve zamanla sürekli olarak birleşen olaylar tarafından oluşturulduğu anlamında- örtük olarak birşeyi önceden varsaymaksızın bilimden -örneğin nedensel yasaların mantıksal formundan- bahsedilemez. Ampirik realizme ve özellikle Humecu nedensel yasalar kuramına (ampirik değişmezlikler yasalar için gereklidir veya gerekli ve yeterlidir) bağlılık beraberinde dünyaya dair (yanlış) bir genel değerlendirmeye bağlılık taşır.

Ampirik realizmin çok hasar verici bir özelliği, bilgi ve varlığı, “ampirik dünya” nosyonunda olduğu gibi, ya da epistemolojik olanı ontolojik kavramlar ve meselelerle birleştirme sistematik eğilimidir. Bu nedenle yasaların olgular üstünlüğü, nesnelerin varoluşsal geçişsizliğinin sadece bir yönüdür -genel olarak şeylerin, tanımlarından bağımsız olarak var olma (ve hareket etme) koşuludur (ki bu şeylerin ve tanımlarının üretimi süreçlerinde, yani sosyal alandaki nedensel birbirine bağımlılıkla uyumludur) (bkz. *PON* s. 47). Nesnelerin varoluşsal geçişsizliği fikri (bilim felsefesinin geçişsiz boyutunda bir öneri olarak) bilginin toplumsal üretimi fikriyle (bilim felsefesinin geçişli boyutunda bir öneri olarak) bağdaşır. Paradigmatik olarak, olguları ve deneysel faaliyette kapalı sistemleri yaparız; ama şeyleri, yapıları ve nedensel yasaları buluruz (keşfederiz ve tespit ederiz) (karşılaştırınız. *CL* s. 3, *CP* s. xxxix, *PMN* s. 344). Bunları “zorunlu hakikatler” olarak koyabiliriz. Ama “nedenler”, “yasalar”, “olgular” vb. ifadeleri kullanışımızın özünde bir belirsizlik ve çift kutupluluk olduğunu kabul etmek ve gerektiğinde onlardaki anlam belirsizliğini gidermeye, bu ifadelerin geçişli (sosyal veya yapılan) kullanımını geçişsiz (ontolojik veya bulunan) kullanımından ayırt etmeye hazır olmak muhtemelen daha iyidir.

¹⁰ Karşılaştırınız W. Outhwhite, *New Philosophies of Social Science*, Macmillan, Londra 1987, bölüm 2.

Kuhn kötü üne sahip bir şekilde, Rorty tarafından tartışılan bir paragrafta (*PMN* s. 344-5), “her ne kadar dünya bir paradigma değişimiyle değişmese de bilim insanı ondan sonra farklı bir dünyada çalışır” gibi cümleleri anlamlandırmayı öğrenmeliyiz dediğinde, geçişli-geçişsiz (epistemolojik-ontolojik) belirsizliğine dair ünlü bir vaka sunar.¹¹ “Dünyayı” “sosyal, tarihi, geçişli” ve “doğal, (görece) değişmez, geçişsiz” olarak anlam açısından ayırt ettiğimizde, cümleyi paradoks olmaksızın şu şekilde yeniden yazabiliriz: “her ne kadar (doğal) dünya bir paradigma değişimi ile değişmiyor olsa da, ondan sonra bilim insanı farklı bir (sosyal (veya bilişsel)) dünyada çalışır” Az sonra Rorty’nin savında benzer bir paradoks ve muğlâklığın yer yer ortaya çıktığını ileri süreceğim.

Rorty’nin değil ama bilimin bağlı olduğu insan merkezli olmayan ontolojinin bir sonucu, fizik kanunlarını biyolojik hakikatlerden öncelikli ve daha uzun ve bunların ikisini insan tarihinin zemini kılan nedensel hikâyeler anlatmamızın isteğe bağlı değil mecburi olmasıdır. “Değişmeyen Ahlak Kanunu veya şiirsel kriter arka planına karşı değişen fiziksel evrenlere dair bir hikaye anlatmak” sadece “zor” değil, hem pratik önvarsayımlarla hem de bilimlerin tözel içeriğiyle uyumsuzdur (*PMN* s. 344-5).

Her halükarda, “fizik tarihsel değişim hikâyelerimizi anlatacağımız güzel bir zemin sağlar” (*PMN* s. 345) demek Kuhn’un “dünyası” açısından muğlâktır. Şayet fizik, fizik [bilimi] tarafından tanımlandığı şekliyle “fiziksel dünya” anlamına geliyorsa (bundan sonra fizik_{id}-veya fiziksel dünya), o zaman doğrudur ve paradoksal değildir. Ancak eğer fizik, fizik bilminde fiziksel dünyanın “bir dizi tanımlaması” anlamına geliyorsa (bundan sonra fizik_{id}- veya fizik bilimi), o zaman hızla değişen sosyal bir ürün olarak tarihsel değişim sürecinin parçasıdır ve dolayısıyla onun için bir zemin oluşturamaz. Bu belirsizliğe iki örnek daha verilebilir. *PMN* s. 342’de, Rorty bilişsel olanın (olgu, teori) bilişsel olmayana (değer, pratik) indirgenmesinin, “doğayı tarihe veya edebiyata, insanın *bulmaktan* ziyade *yaptığı* bir şeye benzeterek,

¹¹ Bkz. *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970, s. 121.

‘ruhanileştirme’” gibi görüneceğini, oysa gerçekten de bulunmaktan ziyade yapılan (doğa) bilimini yalnızca ruhanileştireceğini iddia eder. (Doğa ile bilimin özdeşliği ancak biri epistemik hatayı yaparsa veya hatanın bulaştırıldığı özne-nesne özdeşlik teorisine katılırsa geçerlidir -ki aslında buna dayalıdır.) Kendini bilmeyi kendini yaratma olarak gören Nietzscheci görüşü tartışan (CS s. 11) Rorty “birinin var olduğu şekliyle varlığının nedenlerinin izini sürmenin tek yolu, birinin nedenlerine dair hikâyeyi yeni bir dilde anlatmak olacaktır” der. Sözlerini şöyle sürdürür: “Bu kulağa paradoksal gelebilir çünkü nedenlerin icat edilmekten ziyade keşfedildiğini düşünürüz -ama doğa bilimlerinde bile ara sıra gerçekten yeni nedensel hikâyeler buluruz, Kuhn’un ‘devrimci bilim’ dediği şey tarafından üretilen türden bir hikâye”. Ancak devrimci bilimde anlatılanlar, doğal fenomenin nedenleri_{id} hakkında yeni -veya devrimci- hikâyelerdir_{id}. Dahası sosyal yaşamda varoluşsal geçişsizlik ilkesi tam da aynı şekilde kavranır. Bu nedenle geçmiş devrimci bir şekilde yeniden tarif etmek_{id} yeni bir kimlik, kendi kendini tanımlama veya otobiyografi de dahil köklü yeni değişikliklere neden olabilir_{id}; ancak retrospektif bir şekilde eski değişikliklerin (yorumundan ayrı olarak) geçmişini değiştirmesine neden olamaz_{id}. Rorty’nin “neden” gibi ifadelerin geçişli kullanımından geçişsiz kullanımına geçmesi şaşırtıcı değildir - ampirik realizmde, varlığın epistemolojik tanımının deneyim (belirli bir ampirist deneyim kavramı) açısından yapılması yaygındır.

Rorty’nin bilim açıklamasının garip bir özelliğinden kısaca bahsedilebilir. Görünüşe göre tam anlamıyla Humecu formda birden fazla kapsamlı kapalı teoriye sahip olmanın mümkün olabileceğini düşünmektedir: “Dilde, homonomik genellemelerle ifade edilen kapsamlı bir teori elde etmenin beklenebileceği *pek çok* kelime dağarcığı vardır ve bilim, siyaset kuramı, edebiyat eleştirisi ve diğerleri, talihliyse bu tür kelime dağarcıklarının daha fazlasını yaratmaya devam edecektir” (PMN s. 208). Burada “çoklu aç teorisi” olarak adlandırılabilir bir kuramın en mantıksız formuna bağlı gibi görünmektedir.

Gayri Kutsallaştırıcı Ontoloji ve Realizmin Direngenliği

Nesnelerin varoluşsal geçişsizliği, yani genel olarak şeylerin tanımlarından bağımsız olarak var oldukları ve hareket ettikleri ilkesi, bilginin tarihsel geçişliliği, yani onları sadece belli tanımlar altında bilebileceğimiz ilkesiyle tamamlanmalıdır (karşılaştırmız *RTS* s. 250; *SR* s. 99). Ancak bilginin tarihsel geçişliliği ilkesinden hareketle, (belli tanımlar altında) bilinenin, bu tanımlardan bağımsız olarak var olduğunu ve hareket ettiğini bilemeyeceğimiz söylenemez. Rorty “‘bir şeyin teoriden bağımsız bir tanımı verilemez’den, ‘teoriden bağımsız şeyler yoktur’ sonucu çıkarılamaz” derken haklıdır (*PMN* s. 279). Ancak aynı şekilde “‘bir şeyi belli bir tanım dışında bilmenin bir yolu yoktur”dan “‘söz konusu belli tanımdan bağımsız olarak şeyin var olduğunu (ve hareket ettiğini) bilmenin bir yolu yoktur” sonucu da çıkarılamaz. Aslında bilimsel olarak anlamlı gerçekliğin, o görece geç gelen bilimden önce ve ondan bağımsız olarak (kozmoji ve geogoni, biyoloji ve antropoloji) bilimleri içinde (sonucunda) bir hakikat olarak var olduğu ve hareket ettiği bilinebilir ve bilimin sosyal aktivitesinin pratik bir önvarsayımı (ve felsefede bir hakikat) olarak bilimden bağımsız olarak var olduğu ve hareket ettiği bilinebilir. Elbette -felsefe söyleminde- bilimden bağımsız olarak var olduğu ve hareket ettiği bilinen şey -ister Peirceci “ikinciliğin” nispeten ilkel formlarında (*PMN* s. 375) veya Maine de Biran’ın “‘uyuşmazlığı”¹² ya da Putnam’ın “19. Yüzyıl taşra ateizmi”¹³ dediği şey ya da çok daha kapsamlı bir şekilde detaylandırılmış bir ontoloji biçiminde olsun- her zaman aşağı yukarı belirli bir şekilde bilinecektir.

Dünyaya dair bu tür genel nitelemeler bilim pratiğinde önemli bir rol oynayabilir ve oynamaktadır; ve bir miktar ontoloji veya genel bir varlık açıklaması ve dolayısıyla bir tür realizm, bilim üzerine felsefi bir söylemde açık bir şekilde kuramsallaştırılmasa da her halükarda örtük olarak önceden varsayılacaktır. Felsefedeki en önemli sorular

¹² Bkz. A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, New York, 1969, s. 156 (*Hegel Felsefesine Giriş*, çev.Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000).

¹³ *Meaning and the Moral Science*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1978, s. 20.

realist olmakla veya anti-realist olmakla ilgili değildir, *ne tür* bir realist olunacağına dairdir (ampirik, kavramsal, transzendental veya her ne realist ise); realizmini açıkça kuramsallaştırıyor mu yoksa sadece örtük bir şekilde ifraz mı ediyor; ve realizmine nasıl karar veriyor, varıyor veya benimsiyor ya da bunları yapıyor mu yapmıyor mu, ona da irdir. *Seçilmiş bir tanım haricinde* asla gerçeklikle karşılaşmadığımızı ileri sürerken (CP s. xxxix) Rorty gayri ihtiyari, Hume'un ve Kant'ın bilimler tarafından bilinen seçilmiş gerçeklik tanımlarını özümser ve devralır.

Ontoloji, kısmen farklı (örneğin bilişsel odaklı) pratikler dünyaya dair farklı ve bağdaşmaz açıklamaları önceden varsaydığı için indirgenemezdir. "Rasyonelliği ve epistemik otoriteyi toplumun söylememize izin verdiği şeye atfen [açıklamak]" yeterli değildir (PMN s. 174), çünkü tam da "toplumun söylememize izin verdiği şeyin" kendisi her zaman "sebepler, gerekçelendirme [ve eklemeliyiz ki eleştirme] ve birinin söylediğini gerekçelendirebilme [ve eleştirebilme] mantıksal alanına [yerleştirilebilir]" (PMN s. 182). Diğer bir deyişle, toplumun veya akranlarının ve çağdaşlarının söylememe izin vermesi *gereken* şeyin ne olduğu her zaman meşru bir sorudur, özellikle çekişmeli ve ikircikli insan bilimlerinde kronik olarak söz konusu olduğu üzere, farklı dil oyunları arasındaki aktüel veya potansiyel *ihtilaflar* halinde.

Şimdi aynı zamanda neden onun bilgisine dair mevcut iddialarımızdan ayrı olarak ontolojik bir alan kavramını sürdürmemiz gerektiğini kavramaya başlayabiliriz. Birincisi, doğanın yaratıcı yeniden tanımlamasını ve doğaya aktif müdahaleyi de içeren, kuruluşlarının anlaşılabilmesi için. İkincisi, eleştirilebilmeleri ve rasyonel değişim olasılığı için (bkz. RTS s. 43). (Rorty'nin normal söylemler, paradigmlar veya dil oyunları arasındaki geçişler nedenli olsa da sebepli olamayacağı iddiasını (CC s.10-11) aşağıda ele alacağım). Rorty'nin "transzendentalliği" (PMN s. 310-11) artık, bu bakış açısından, bilimlerin içkin pratiğinin gerekli özellikleri haline gelir. Ve hakikati şeyleştirme ve tözselleştirme tehlikeleri hakkındaki nazik uyarıları bile, eğer inançlar üzerinde gerçek dünyevi sınırlamalar olmadığını ima edecek ya da "insanların sorumlu olması gereken insan olmayan güçler yoktur" an-

lamına gelecek şekilde poetik veya pratik bir Prometheusçuluğa izin verecek biçimde alınırsa, yanıltıcı (ve ekolojik olarak sorumsuz) bir hal alır (CC s. 10).

Şimdi Rorty'nin çalışmasının çok önemli beş varsayımını ayırmak ve yorumda bulunmak isterim. Rorty şunları varsayar:

1. Bilim, felsefe ve özellikle metafizik ve ontoloji olmadan idare edebilir;
2. Her tür (felsefi) realizm hakikat-realizmi olmalıdır;
3. Bilimin ihtiyaç duyduğu tek realizm türü Putnam'ın "dâhili realizm" dediği şeydir (PMN s. 298, 341) -ki bu Whigci tarih yazımının amaçları için gereklidir;
4. Humecu nedensel yasalar kuramı (en azından Davidson tarafından modifiye edildiği şekliyle) ve tümdengelimli-nomolojik açıklama ve tahmin beyanları (ve daha güçlü bir nedenle simetrileri) sıralıdır ve doğrudur;
5. Hakikatleri, "geliştirme" projesi ve özgürleştirici sosyal bilim açısından eşit derecede merkezi olan, *Geisteswissenschaften* [tin bilimleri-ç.n.] ve özellikle *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* [tarihsel olarak etkilenmiş bilinç-ç.n.] (PMN s. 359) olasılığıyla uyumludur.

Bu varsayımların hiçbiri eleştirel incelemeye direnemez.

Rorty Kant'ın a priori ile özneli birleştirmesini [transzendental] kabul eder (SR s.11 ve takip eden sayfalarda eleştirilir), (bkz. PMN s. 8-9, 258) ve bu nedenle mümkün olan yegâne zorunluluk konumunu "akıl içinde" olarak görür (PMN s. 189). Bundan dolayı her türlü transzendental felsefenin öncelikle epistemolojik veya epistemoloji yönelimli olacağını varsayar (PMN s. 381). Bu da vaktinden evvel, artık bilgiyi "temellendirmek" veya onun için belli dayanaklar bulmakla ilgilenmeyen ama onun yerine bilimin belli nitelikteki (pratik veya söylemsel) sosyal faaliyetlerinin mümkün olması için *dünyanın* nasıl olması gerektiğini sormakla ilgilenen bir bilim felsefesi veya bilim için felsefe olasılığını önler.¹⁴ Böyle bir felsefe idealizm değil

¹⁴ Karşılaştığınız Outhwaite, *New Philosophies of Social Science*, s. 31-5.

transzendental realizm olacaktır; epistemolojiden ziyade ontoloji yönelimli olacak; ve -her halükarda yargısal rasyonel sonuçlarla oldukça uyumlu olan- epistemik olarak rölativist imaları kabul etmekten korkmayacaktır (*PON* s. 57-8).

Böyle bir felsefi bakış açısından gerçeklik su götürmez bir şekilde (ve artık insan merkezli veya epistemolojik olarak değil) şeylerle uyuşabilir. Örneğin “olmak bir değişkenin değeri olmaktır” sloganını sürdürmek yanlış olacaktır.¹⁵ Zira dünyada şeylerin durumu, insanların nasıl olduğunu veya onları nasıl temsil etmeyi tercih ettiklerini özel olarak dikkate almaz. Dahası böyle bir perspektiften, (doğal) zorunluluk, gerçeklik gibi, uygun olduğunda, su götürmez şekilde nedensel yasaların ve doğurgan mekanizmaların tesirliliğine ve yapıların ve şeylerin bazı özelliklerinin varlığına yüklenecektir (*RTS* bölüm 3.3 & 3.5). “Zorunluluğun bahsettiğimiz şeylerde değil, şeyleri söyleme biçimimizde bulunduğu” inanmak batıl bir insan biçimciliği yansıtacaktır.¹⁶ Ayrıca böyle bir perspektiften, “ontolojik” olanla “ampirik” olanı eşanlamlı olarak tanımlamanın veya öyle davranmanın hiçbir cazibesi kalmayacaktır (bkz. *PMN* s. 188). Zira böyle bir felsefe “gerçek ama ampirik olmayan” kategorisinin, örneğin nedensel yasaların insan deneyiminden önce, dışında ve bağımsız olarak olgular üstü işleyişini belirlemekte işine yarayacaktır.

Son olarak böyle bir transzendental felsefe hiç utangaçlık göstermeden, tüm bilginin tarihselliğini, göreceliğini ve zaruri dönüşebilirliğini realizminin bir neticesi olarak kabul edecektir. Putnam’ın feci “meta tümevarımı”¹⁷, ontolojik realizm ile epistemolojik mutlakçılık artık birleştirilmezse ve mutlakçılık ile irrasyonalizmi yegâne alternatifler olarak düşünürse gücünü kaybeder. Aslında bu bakış açısından -bilşsel başarılarımızın tümünün tarihselliğini ve potansiyel dönüşebilirliğini vurguluyor olarak- memnuniyetle bile karşılanmalıdır.

¹⁵ W.V.O. Quine, “Designation and Existence”, *Readings in Philosophical Analysis*, eds. H. Feigl & W. Sellars, New York 1949 içinde, s. 50.

¹⁶ W. V. O. Quine, “Three Grades of Modal Involvement”, *Ways of Paradox*, Random House, s. 174.

¹⁷ Bkz. *Meaning and the Moral Sciences* adlı eseri, *PMN*’de tartışılan s. 25 s. 284 ve takip eden sayfalar.

Rorty, normal bilim için epistemik mutlakçılık ve anormal bilim veya daha genel olarak söylem için epistemik irrasyonelizmi konuşlandırma çifte tedbiriyle, “rölativist çıkmazdan” kaçınmaktadır (CC s. 11). Birinci durumda Davidson’un alternatif kavramsal şemalara karşı savlarına başvurur ve bir dil oyununda veya söylemde “herkesin, diğer herkesin söylediği herşeyin nasıl değerlendirileceği konusunda anlaş-tığını” varsayar (PMN s. 320). İkinci durumda, inanılan veya söylenen şeyin, Davidsoncu metaforlar gibi (CS s. 14) nedenli olsa da sebepli olamayacağını öngörür, böylece “insanlar en fazla, bir sonraki devrin başlangıçlarını üretmek üzere kendi devirleri içindeki gerilimleri manipüle edebilirler” (CC s. 11). Bu bir umutsuzluk nasihatidir. Kısmen normal söylemin aşırı normalleştirilmesinden, boşluklarının, sessizliklerinin ve karşılaştırılmazlıklarının -ve ayrıca muğlâklıklarının ve müphemliklerinin, açık dokusunun ve zengin gelişme ihtimallerinin-göz ardı edilmesinden kaynaklanır. Ayrıca kısmen, tüm ilginç (ve hakikaten diyalektik) savların vuku bulduğu ve geliştiği ve o olmaksızın söyleyecek pek de bir şeyin olmayacağı, rasyonel münakaşa süreci ve senkronik ve diyakronik alanda değişim veya dil oyunları arasında örtüşme olarak, içkin eleştiri (meta-eleştiri olasılığı da dahil (SR s. 25-6)) gibi hiçbir şeye izin vermemekten de kaynaklanır (bkz. PON s. 148).¹⁸

O halde yukarıdaki (1). noktayı özetlemek gerekirse, Rorty ile insanlık tarihi dışında bir Arşimet noktası olmadığını ve dünya ile dil arasında duran uyuşma diye “üçüncü bir şey” olmadığını tekrar teyit edebiliriz. Ancak bu, (i) kökenlerimizin, insan deneyiminin ve insan aklının olumsuzluğunu (ve dolayısıyla deneyimlenmemiş veya irrasyonel(leştirilmiş) bir dünya olasılığını); (ii) insanın sonluluğunu (insan yaşamlarının tamamlanmamış veya bitmemiş niteliği de dahil); ve (iii) insan bilgisinin (bilim felsefesinin geçişli boyutu dediğim şeyin içinde) tarihselliğini düşünmek üzere felsefi bir gayri kutsallaştırılmış ontolojiye ihtiyacımız olmadığı anlamına gelmez.

¹⁸ Bir anlamda, Rortyciliğin bir fenomen olarak (geniş bir anlamda) siyasi etkisini anlamak açısından hiçbir şey (bilimlerde, sanatlarda veya genel olarak sosyo-ekonomik-politik dünyada olsun) devrimci değişimin rasyonel olamayacağı doktrininin imalarından daha önemli değildir.

Yukarıdaki (2). noktanın aksine, bilim adına yardımcılık yapmak için gerekli olan şeyin, 1976 öncesi Putnam ve geleneğin sağlamaya çalıştığı türden bir epistemoloji eğilimli hakikat realizmi olmadığını, ama *A Realist Theory of Science*'da [Realist Bir Bilim Kuramı-ç.n.] benim taslağını çizdiğim ve *Causal Powers*'da [Nedensel Güçler-ç.n.] Harré ile Madden'in detaylandığı türden, ontoloji astarlı nedensel güçler ve şeylerin eğilimleri realizmi olduğunu ileri sürüyorum.¹⁹

(3). noktayla ilgili olarak, (örneğin *PMN* s. 282, 341'de), Rorty'nin yeterli bir realizm sandığı türden dahili realist bir tarih yazımının, transzendenal bir realistin sağlayabileceği açıklamadan çok az farklı görünebileceği yerler var. Ancak metafizik, ideolojik niyet ve retorik üslup konusunda farklılıklar var. Transzendenal realistler bilim konusunda utanmaksızın yanılabilir ve tarihselcidir. Bilgi gözüyle bakılan veya bilim adına yapılan hiçbir şey konusunda eleştirel olma ve "iltifat etme" ihtiyacı duymazlar (karşılaştırınız *PMN* s. 298); bayağı bilimi kabul etmek için bir sebep görmezler (bkz. *RTS* s. 188); ara sıra bilim içi karışıklık veya "tıkanmışlığı" kabul etmek konusunda bir esef duymazlar. Kendilerini bilim hikâyesini Whigci tarzda -hatalar veya durgunluk hatta gerileme dönemleri olmaksızın- tek bir uzun sürekli başarı hikâyesi olarak yazmaya zorunlu da hissetmezler. Çünkü bilimin insanların yaptığı bir şey olduğunu, doğada buldukları şeylerle nedensel bir etkileşim halinde olduğunu asla unutmazlar.

(4). noktaya gelince, halihazırda Humecu ve Hempelci kuramın, pratik aktivite ve bilimin tözel içeriğiyle uyumsuz olduğunu gördük. (5). nokta ise aşağıda 4. ve 6. kısımlarda ele alınacaktır.

Doğanın tercih ettiği bir temsil edilme yolu olmadığı doğrudur; Heideggerci "dil insanı konuşur" gibi "doğa varlığı konuşur" demek (*CC* s. 11) sadece bir metaforudur. Ancak şu akılda tutulmalıdır. Çoğu zaman çoğu bilimsel alanda zamanın herhangi bir anında kuramın kanıt tarafından tartışmasız formel eksik belirlenimine rağmen, verilerle uyumlu sadece bir veya iki mantıklı teori vardır. Teoriler anormallik okyanuslarındaki adalardır. İkincisi, doğaya yönelik "epistemik tu-

¹⁹ Blackwell, Oxford 1975. Ayrıca bkz. A. Sayer, *Method in Social Science*, Hutchinson, Londra 1984.

tum” olarak adlandırılabilir durumda,²⁰ dünyayı, zamanı saatten okur gibi veya bir sayfanın satırlarını okur gibi, *sanki* olgular tarafından veya bir teorinin tanımları uyarınca oluşturulmuşçasına “okuruz” (bkz. *SR* bölüm 3.6). Teorinin epistemik olarak önemli [olduğunu] ve algıda inançlarımızı koşullandırdığını söylemek, teori onları belirliyor demek değildir. Teori ile doğa, kavramsal bir kuvvetler paralel-kenarında inançların ortak belirleyicileri olabilir (bkz. *SR* s. 189-91); ve gerekçelendirici bir bağlamda (savlaştırılmış bir formda) ikisine de başvurulabilir. (Aslında Rorty “daha az tartışmalı olanların daha tartışmalı inançlar üzerindeki kontrolü” kisvesi altında, teorinin gözlem tarafından kontrolüne izin verir (*PMN* s. 275-6n.)- ancak birinci türden inançlar (teoriden ilham alan) gözlem içinde veya sonucunda oluşturulduğundan kesinlikle daha az tartışmalı olabilir.) Son olarak, kuramsal bir yargının dayanaklarının mevcut olacağı koşulları tam olarak yaratmak veya yol açmak için tasarlanmış, Bacon’ın “damarına basmak”²¹ olarak adlandırdığı, işin zor tarafı olan pratik laboratuvar faaliyetine harcanan yoğun çabayı da asla unutmamalıyız. İnsanlar arasındaki sosyal işlemleri ve doğayla maddi işlemlerini içeren bu pratik faaliyet, “sebeplerin, gerekçelendirmenin ve söyleneni gerekçelendirebilmenin mantıksal alanına” girmenin özünü (*PMN* s. 182), normal bilimin esas beslenme biçimini oluşturur.

Epistemoloji ve anti-epistemoloji

Tefekkürü materyalizmin, yani duyumsallığı pratik bir aktivite olarak algılamayan materyalizmin ulaştığı en üst nokta, tekil bireyleri ve sivil toplumu tasavvur etmektir.

Eski materyalizmin bakış açısı sivil toplumdur; yenisinin bakış açısı insan toplumu veya toplumsallaşmış insanlıktır.²²

²⁰ Örneğin, F. Dretske’nin, *Seeing and Knowing*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1969, Bölüm 1’de “epistemik algı” dediği şeyde.

²¹ Wittgenstein’in aslanların konuşması hakkındaki ünlü deyişi göz önünde tutularsa bunda bir miktar retrospektif ironi vardır: “Eğer bir aslan konuşabiliyor olsaydı, onu anlayamazdık” Bkz. *Philosophical Investigation*, II vi (s. 223).

²² K. Marx, Feuerbach Üzerine 9. ve 10. Tezler, *Early Writings*, Harmondsworth, 1975, s. 423.

Rorty'nin tespit ettiği ve kısmen tanımladığı ama bana göre tutsak kaldığı epistemolojik problematik nedir? Rorty'ye göre bu bir sorun alanı, aynı zamanda bir proje veya arayış ve bir teori veya çözüm setidir. Proje, felsefenin bilginin ve aklın doğasına dair özel anlayışı temelinde yaptığını iddia ettiği üzere, bilgi için belli temeller belirlemektir. Kartezyen-Lockeçu-Kantçı gelenek felsefeyi temel, bilgiyi temsili ve zihinsel olanı ayrıcalıklı ve hatta düzeltilemez olarak kavramıştır. Felsefenin merkezinde, Kartezyen (kuşkucu) şüphe olasılığına cevaben kesinlik arayışı olagelmıştır. Bu, (aklın apaçık hakikatlerinden -ya da onların anlamlar gibi analitik vekillerininkinden- ziyade ya da bazen onların yanı sıra duyunun ivedi hükümlerinde bulduğu baskın ampirist formundadır.

Rorty'nin *PMN*'de temelciliğe karşı devam eden polemğine, buna yardımcı görsel metaforlarına, ayna imgesine ve felsefeye dair denetmen kavrayışına yönelik coşkulu bir saldırı eşlik eder. Bunların çoğunu tüm kalbimle destekliyorum. *PMN*'de temelci epistemolojinin kökeninde özel önem taşıyan belli bir uğrağı ayırt eder. Bu benim “ontik hata” dediğim şeydir (*SR* s. 23). En iyi ihtimalle *zorunlu inanç oluşumunun* türleri olarak görülebilecek şekilde, bilginin etkin olarak ontolojikleştirilmesinden veya doğallaştırılmasından, bilginin varlığa veya varlık tarafından belirlenmesine indirgenmesinden oluşur (bkz. *PMN* s. 158, 374-7). (Bu nedenle Platon “kendi nesneleri tarafından özgün yollarıyla zorlanan, ruhun ve bedeninin muhtelif kısımlarına” odaklandı (*PMN* s. 158).) Rorty bunun söylemsel, gerekçelendirici öznelere gayri insanileştirilmesini ve biliş uğrağı olduğu iddia edilen anda *pour-soi*'nin [kendisi için varlık-ç.n.] *en-soi*'ye [kendinde varlık-ç.n.], gerekçelendirmenin para-mekanik açıklamaya daralmasını içerdiğini kavrar. (“Gerçekliğin bizim gözlerimiz önüne serildiği nosyonudur... söylem ve tanımlamayı yersiz kılacak türden tasavvur edilemez bir çeşit dolaysızlıkla” (*PMN* s. 375).²³) Ancak -ve bu *PMN*'nin yarım bir hakikate dayandığı bir anlayıştır- Rorty, bir özne-nesne özdeşliği veya

²³ “Eğer bilgiyi söylemsel birşeyden, fikirlerin veya sözcüklerin sürekli ayarlanmasıyla elde edilen birşeyden, itilse de kaçınılmaz birşeye, veya bizi nutku tutulmuş bırakan bir manzarayla dondurulmuş birşeye dönüştürebilsaydık, o zaman yarışan fikirler ve kelimeler, teoriler ve kelime dağarcıkları arasında seçim yapma sorumluluğumuz artık olmazdı” (*PMN*, s. 375-6).

örtüşmesi teorisinde bilginin ontolojikleştirilmesi (ebedileştirilmesi ve kutsallaştırılması) için yolu hazırlayan ve zemini açanın, ontik hatanın epistemik yönü veya eşi, yani *epistemik hatada*, (ampirizmde, deneyim kavramı açısından) varlığın insan biçimci, epistemolojik bir tanımıyla doğanın insanileştirilmesi olduğunu görmez. Böyle bir teori etkin bir şekilde, bilimin geçişli veya sosyal-epistemik ile geçişsiz veya ontik boyutlarını birleştirir (bkz. *SR* s. 66, 253). Bunun üzerinde bilgi doğallaştırılır ve varlık epistemolojikleştirilir.

Tam olarak “epistemolojik” olarak adlandırılabilen olan bu sorunsalın, ontolojik ve sosyolojik koşulları ve sonuçları vardır. Epistemolojinin kuşkucu mukabilinin güç verdiği kesinlik arayışı, örtüşmenin özdeşliğe yol açması gereken veya felsefi olarak özdeşlikle desteklenmesi gereken bir diyalektik oluşturur. Aynı şekilde, temsilin doğruluğu da içeriğin dolaysızlığına geçmelidir. O zaman, baskın ampirist formunda, deneyimde sezilen nesneler ve sabit bağlaşımları, ampirik realizm ideolojisinde, dünyayı tanımlamaya başlar, Humecu bir kalıba varlığı koyar. Ampirik realizmin atomistik ve tektip ontolojisinin sosyolojik önkoşulu, karmaşık, yapılaşmış ve değişen bir dünyada aktif aktörlerden ziyade, (eğer varsa) sözleşmeyle biraraya gelmiş, verili ve aşikâr bir dünyanın pasif alıcıları olan özerkleşmiş birimlerden oluşan bir bireyciliktir. Maddi pratikten kopmuş böylesine izole bilinçlilikler olduğundan, bedenleriyle, diğer zihinlerle, dışsal nesnelerle ve hatta geçmişteki benlikleriyle ilişkileri kuşkulu bir hal almalıdır. Felsefenin görevi -geleneksel “felsefe problemleri”ninki-artık, bu insan ve varlık kavrayışlarıyla uyumlu bir şekilde aktüel bilgimizi yeniden inşa etmek ve tazmin etmek haline gelir.

Bu sorunsalı ne açıklar? Temelci uygulamanın rolü hakkında görünüşe göre pek az şüphe vardır. Hiç şüphesiz, Rorty’nin ileri sürdüğü üzere, günün normal söylemini ebedileştirmeyi amaçlayan yanlış bir girişimdir (*PMN* s. 9-10, 333n.). Dahası ontolojisini doğrulayan, felsefenin temelci emelleridir. Newtoncu ve Humecu mekaniğin antika söz dağarcığında formüle edilen bu ontoloji, artık ciddi şekilde toplumsal varlığı araştırma ve değiştirme çabalarımıza “engel olmaktadır” (*CL* s. 5). Bunu ne açıklar? Merkezindeki insana dair -sivil top-

lumdaki tekil bireylere dair- kavrayıştan başka bir şey olabilir mi? Belki de epistemolojik projenin gerçek anlamı hiç de epistemolojik değildir de ontolojiktir: (bilinen) dünyayı burjuva insanın kendi imgesinde yeniden oluşturmak.

Eğer bu veya bunun gibi bir şey, Descartes ve Locke'dan, Hume ve Kant ile onların *torunları* yoluyla bize ulaşan epistemolojik geleneğin anlamının bir parçasıysa, burada savunduğum transzendental realist bilim felsefesi bağlamında epistemolojinin rolü konusunda ne söylenmelidir? Rorty'nin belirttiği toplumsal pratiğin indirgenemez normatifliği üzerine düşünerek *biraz*, geleneksel karşıtı epistemolojiye duyulan ihtiyaca yaklaşabiliriz (PMN s. 180n.). Bu bize bilim felsefesinin geçişli boyutunda neden bilginin tarihsel sosyolojisinden başka bir şeye ihtiyacımız olduğunu göstermeye başlar. Bize, “değer-kuramsal buyruk” olarak adlandırdığım bakış açısından, yani hareket etmemiz gereken koşul (ve yapacaklarımızın öncüllerini incelemek dışında) (PON s. 87), neden bilimin dışsal (tarihsel, açıklayıcı) yönünün yanı sıra (ve yararlı olduğunda bağlamında) içsel (maksatlı, doğrulayıcı) yönüne ihtiyaç duyduğumuzu gösterir (bkz. SR s. 16 ve takip eden sayfalar.).

Bence, (normal olarak anlaşıldığı üzere²⁴) *per se* [müstakil olarak-ç.n.] epistemolojiye karşı polemiklerine rağmen Rorty bilimin “çift odaklılığından” bahsederken bu noktayı yarı yarıya kabul etmektedir: “Söz konusu grubun bakış açısından bu öznel koşullar, mantıklı pratik buyrukların (ör. kabile tabuları, Mill’in yöntemleri) özne hakkındaki standart mevcut teori ile bir birleşimdir. Düşünce tarihçisi veya bir antropoloğun bakış açısından, bunlar belli bir grup insanın inançları, arzuları ve pratikleri hakkındaki ampirik gerçeklerdir. Bunlar, aynı anda iki bakış açısına da sahip olamayacağımızdan bağdaşmaz bakış açılarıdır”. (PMN s. 385) Bilim için bir epistemoloji veya kriteroloji ancak bilim, özel amaçlara yönelmiş (teoride, belirgin olguların yapısal açıklaması) ve kendine özgü özel metotlarla nitelenen, indirgenemez şekilde normatif bir aktivite olduğu müddetçe gereklidir (bkz. RTS bölüm 3).

²⁴ Rorty bazen bunun Kısım 3'te (aşağıda kısım 5'te tartışılan), yorumbilgisinin karşısına yerleştirilen, özel bir anlamını kullanır.

Şimdi eğer o veya bu türden değer yargıları bilimlerde indirgenemez ise bu, birinin akranlarının onayından başka dayanakları ne gerektirdiği ne de elde edebileceği anlamına mı gelir (bkz. *PMN* s. 176)? Kesinlikle hayır. Zira, öncelikle, bir değer yargısı, hakikate ilişkin olan da dâhil, genellikle kuralcı, buyurgan veya pratik öğesinin yanında tanımlayıcı ve apaçık bir öge de içerir (bkz. *SR* s. 183). Birincisini, bir tür inanç veya eylemin tevdi veya tavsiye edilmesi nedeniyle, tanımlayıcı (“olgusal” veya ontolojik) temeli gözardı etmek, değer kuramında duygucu veya daha genel olarak *anti-natüralist hata* olarak adlandırılabilir. Ancak bu temeller, bir topluluğun veya en uç noktada bir aktörün dünya hakkında neye inandığına atıftan başka bir şekilde telafi edilebilir mi? Kesinlikle.

Bilimin *dışında*, bir inanç veya eylem (ilgili) bilim topluluğunun neye inandığına atfen savunulabilir (veya eleştirilebilir). Ama genel olarak bilimin (ilgili kısmının) *içinde*, örneğin açıklayıcı bir iddiayı bu şekilde gerekçelendiremeyiz. Bu kısmen söz konusu olanın (savunulmaya veya eleştirilmeye ihtiyacı olanın) tam da topluluğun inandığı şey olmasından kaynaklanıyor olabilir. Ama aynı zamanda kısmen, bir noktada bilim *içinde* açıklayıcı sorgulama “Neden dünya bu şekilde?” formunu alırken bilim *hakkında* açıklayıcı sorgulamanın “Neden topluluk falancaya inanıyor?” şeklini alacak olmasından kaynaklanıyor olacaktır. Birinci sorunun cevabı entelektüel-kültürel tarih veya inancın doğal sosyolojisinden oluşmayacak, (bilimsel) ontolojik temelli, veya gerekçeli, bilimsel açıklamadan oluşacaktır. Bilim içi gerekçelendirmeler (bilimin içsel yönü açısından) formel kanıtlara, makul modellere, kesin deneylere, güvenilir aygıtlara, yeni keşfedilmiş fenomenlere, yerleşik teoriyle tutarlılığa vb. başvuracaktır. Birlikte bunlar, bir tür tözel bilimsel ontoloji terimleriyle ifade edilen, o topluluğun (veya aktörün) inancının (bilimin dışsal yönü açısından) sosyolojik bir açıklamasından ziyade, anlaşılmaz fenomen için sunulan açıklamanın bir savunması anlamına gelecektir. Bu ikisini karıştırmak, Rorty’nin acımasızca *PMN*’nin 3. Bölümünde ifşa ettiği, Lockeçu, gerekçelendirmeyi açıklamayla karıştırma hatasının ters dönmüş bir türünü yeni baştan yapmak olacaktır. Elbette bilim içindeki gerekçelendirmeler sosyal bir meseledir -ancak ontolojik zemin gerektirirler ve bu onlara

verilir. Bunu fark etmeyen Rorty bizi, varlık olmayan bilim açıklamasıyla örtüşen, gerekçelendirmesiz post-epistemolojik bir bilgi teorisile donatmıştır. Ancak sonuç amaçladığının tam tersi olmuştur: varlığın epistemolojikleştirilmesi ve hakikat olarak kabul edilenin düzeltilemezliği (eleştirilemezliği).

Felsefe ve Doğanın Aynası'nın Asli Gerilimi -veya İki Rorty'nin Hikâyesi

Akıl, saf aklın nasıl pratik olabileceğini açıklama işini üstlenirse tüm sınırlarını aşacaktır. Bu, özgürlüğün nasıl mümkün olduğunu açıklama göreviyle özdeş olacaktır.²⁵

(α) başta göze çarpan, fizikalist belirlenimci bir yöntemin katı bilimselci natüralizmi ile (β) sona doğru vurgulanan *Geisteswissenschaft*'in özerkliğinin bir kabulü ve yorumbilgisinin benimsenmesi arasında *PMN*'nin her yanına sinmiş bir gerilim vardır. Aslında kitap iki Rorty'nin -inatçı Humecu yumuşak başlı varoluşçuya karşı- hakiki bir hikâyesidir. Rorty'nin sonraki yörüngesi gerilimi daha da tırmandırmıştır -*PMN*'nin aktüalizmi 1986 Northcliffe Lectures'da (bundan sonra *NL* olarak geçecektir) (*CL*, *CS* ve *CC* olarak yayımlandı) olumsallığın yüceltilmesinde doruk noktasına ulaşır. Rorty *PMN*'deki gerilimin farkındadır. Dolayısıyla iki kısa paragraf dizisinde (s. 354-5 ve 387-9) gözler önüne serilen, aşikâr (ve iddia edeceğim üzere gerçek) bağdaşmazlık hakkındaki görüşlerini bilmek güzel. Çünkü Rorty'nin ne (i) (*inter alia* [diğerlerinin yanı sıra-ç.n.], olgular üstü tesirli yasalara “epistemik erişim” kazanmak için, doğada nedensel müdahale içeren) bilimsel faaliyete dair anlaşılır bir açıklamayı ne (ii) bilim tarafından bilinen bir dünyaya ilişkin bir açıklamayı ne (iii) insan özgürlüğüne dair yeterli bir fikri ne de (iv) (α) ile (β) arasındaki uyumu sürdürebildiğini iddia etmek isterim.

“Fizikalizm, bir gün, bedeni içindeki mikroyapılara atfen bir kişinin bedeninin her hareketini (gırtlığındaki ve yazı yazdığı elindekiler de dahil) ‘prensip’ tahmin edebileceğimizi söylerken muhtemelen haklıdır” (*PMN* s. 34; ayrıca bkz. s. 28n., 204-5, 387).

²⁵ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *The Moral Law* olarak çevrilmiştir, Hutchinson, Londra 1948, s. 119.

Buna karşı, bir kişinin nörofizyolojisinin veya daha genel olarak fiziksel mikroyapısının kapalı bir sistem oluşturamayacağını ileri süreceğim. Bu en kolay, gündelik türden toplumsal etkileşim düşünüldüğünde anlaşılabilir. Varsayalım ki A bir gazete bayisine gider ve B'ye "*The Guardian*, lütfen" der ve B A'ya bir tane verir. Fizikçi teze göre, her bir fiziksel hareket için onun için yeterli bir dizi öncül fiziksel (nörofizyolojik veya mikroyapısal) durum olduğunu varsaymalıyız. B'nin eylemine " $\mathfrak{s}_B$ " diyelim. Şimdi ya (1) $\mathfrak{s}_B$ 'nin bir dizi öncül fiziksel durum $N_1 \dots N_n$ tarafından belirlendiğini öyle ki $\mathfrak{s}_B$ 'nin A'nın konuşma eylemi $\mathfrak{s}_A$ olmaksızın yapılacağını: ya da (2) A'nın konuşma eylemi $\mathfrak{s}_A$ 'nın, B tarafından anlaşıldığı şekliyle, $\mathfrak{s}_B$ 'yi meydana getirmekte nedensel olarak etkili olduğunu varsaymalıyız.

(1) B'nin A'ya bir *The Guardian* verme eylemini, $\mathfrak{s}_B$, veya fiziksel olarak içerdiği hareketleri, şayet A *The Independent* veya bir kutu sakız ya da B'den onunla evlenmesini ya da zil takıp oynamasını istemek gibi farklı bir eylemde bulunsa dahi ve A orada hiç olmasa dahi gerçekleştireceği varsayımını içerir. Bu saçmadır. Ama (2) A'nın eyleminin, B tarafından anlaşıldığı üzere, B'nin nöropsikolojisinin (veya mikroyapısının) oluşturduğu kapalı olduğu iddia edilen devreye müdahale etmesini içerir. Yani, A'nın konuşma eylemini B ile $\mathfrak{s}_B$ 'nin bazı önceki nöropsikolojik durum setleri arasında nedensel bir dizinin parçası olarak içerir -tıpkı $\mathfrak{s}_B$ 'nin A'nın eşzamanlı fiziksel durumları ile müteakip B'ye 30p verme eylemi Ψ_A arasına girdiği gibi. (A'nın hareketinin eğer B "üzgünüm kalmadı" deseydi ya da *The Sun* verseydi ya da yüzüne tokat atıp ya da görmezden gelseydi vuku bulacağını varsayamayız.) Dolayısıyla B'nin (ve A'nın) nöropsikolojisi (veya mikroyapısı) kapalı bir sistem oluşturamaz. Bu nedenle sosyal etkileşim bağlamında bir kişinin bedeni kapalı bir sistem oluşturamaz (bkz. *PON* s. 104-6).

Bu sav, daha kapsamlı açık sistemik davranış olaylarını, genel olarak hayvan davranışı²⁶ ve ortaya çıkan doğal güçleri kapsayacak şekilde genişletilebilir. Burada sadece birincisini ele alıyorum. Diyelim ki C dolaşmaya çıktı. Yağmur yağmaya başladı. Dolayısıyla şemsiye-

²⁶ Bkz. P. Manicas, *History and Philosophy of the Social Sciences*, Blackwell, Oxford 1987, s. 307.

sini açtı. Şimdi ya (1') C'nin hava iyi olsaydı da bunu yapacağını ya da (2') iddiaya göre belirlenimci nöropsikolojik (veya mikroyapısal) durumlar zincirinin -bu olayda hava durumu tarafından- kırıldığını varsaymak zorundayız.

(2)'de indirgemecinin başvurabileceği bir son çare hattı (2') var ki o da tek bir kişinin mikroyapısının kapalı bir sistem oluşturduğunu inkâr etmek. Ancak artık fizikalizm *tek tek insanlara uygulanabilir* felsefî bir tez olarak farklılığını yitirir (bkz. *PMN* s. 387) ve başka bir yerde yeterince aleyhinde iddiada bulunduğum Laplaceci belirlenimciliğin yalnızca verimsiz bir formuna indirgenir (bkz. *RTS* özellikle bölüm 2). Peki ya (1) ve (1')? Burada doğrusu $\mathfrak{S}_B$ 'nin ve yalnızca $\mathfrak{S}_B$ 'nin görünüşe göre $\mathfrak{S}_A$ 'ya cevaben vuku bulacağına; B'nin mikroyapısının durumu göz önüne alındığında başka hiçbir şeyin vuku bulamayacağına ısrar edilebilir. Şimdi elimizde kalan, her bir kişinin mikroyapısının bir diğeriyle ziyadesiyle senkronize olduğu ve bu nedenle *sanki* konuşuyor ve dans ediyor, beysbol ve bowling oynuyor, gülüyor ve ağlıyor gibi görüldüğü, ve evrendeki her bir diğer nesnenin mikroyapısı ile o kadar senkronize ki *sanki* yiyiyor ve içiyor, inşa ediyor ve kazıyor, dokuyor ve birleştiriyor gibi görüldüğü Leibnizci önceden tesis edilmiş birimlerin uyumunun tuhaf bir türüdür.

İddia etmek isterim ki sadece bir belirivermiş güçler materyalizmi, eylemlilik fenomenini sürdürebilir (bkz. *PON* 3.4-5; *RTS* 2.5; *SR* 2.1) ve bu fiziksel düzeyde düzenlilik belirlenimciliği tezinin çökmesini gerektirir. Ancak hâlihazırda gördük ki tabiat kanunları ve bilimsel teorilerde varsayılan ilkeler, sabit bağlaşımlar olarak açıklanamaz. Kapalı sistemik, düzenlilik belirlenimci bir formları yoktur. Daha ziyade olgular üstü bir şekilde, olayların akışına ve (önceki -uyarıcı ve serbest bırakan- koşulları karşılandığında) her neyse ona göre işleyen reel eğilimler olarak anlaşılmalıdır. Olaylar, kendilerince, sonbaharda bir yaprağın düşüşü olsun, köprünün çöküşü olsun, bir gazete satın almak olsun, bir şiir yazma veya bir medeniyetin çöküşü olsun, birşey onlara neden olmadan, önceden belirlenmezler (bkz. *RTS* s. 107).

Rorty'nin bir sonraki paragrafı şöyle başlar: “Bu kadar başarılı bir insan özgürlüğüne yönelik tehlikeler minimumdur, zira ‘prensip’

ifadesi, başlangıçtaki koşulların (mikroyapıların önceki durumlarının) belirlenmesini, zaman zaman ortaya çıkan pedagojik bir uygulama olması dışında yürütmenin çok zor olacağı olasılığına imkân verir” (PMN s. 354). Bu fecidir. Özgürlük cehalete dayandırılmaz. Aksi takdirde düşen bir adamı yerçekimini veya düşüş yasasını bilmemesi sayesinde özgür saymak zorunda kalırız. Ve en özgür olan en az *pour-soi* [kendisi için varlık-ç.n.] (PMN s. 352) olan, “sebeplerin, gerekçelendirmenin ve birinin söylediğini gerekçelendirmenin mantıksal alanından,” en uzak olan olacaktır (PMN s. 389).

Rorty sözlerini şöyle sürdürür: “İşkenceciler ve beyin yıkayıcılar her halükarda hâlihazırda diledikleri gibi insan özgürlüğüne müdahale etmekte iyi bir konumdadırlar; daha fazla bilimsel ilerleme onların konumlarını iyileştiremez” İki kısa yorum. Birincisi, işkenceciler ve beyin yıkayıcılar, nedensel serilere müdahale ederek, çeşitli fiziksel etkiler, neticede sesler, yazıtlar vs. meydana getirerek sonuçlarına ulaşırlar -ki bu, ama onların entrikaları için *ceteris paribus* (bu etkiler üstbelirlenmiş olmadıkça) mevcut olmayacaktır. İkincisi, teknik ilerlemenin konumlarını iyileştiremeyeceği fikri bana hayal gibi geliyor. Bilinçaltı reklamcılığın veya piyasa araştırmasının boşa olduğunu varsaymak acelecilik olurdu. Manipülatörler insan eyleminin birincil belirleyicileri hakkında ne kadar çok şey bilirse (CP) muhtemelen daha başarılı olacaklardır, ya da öyle görünecektir.

Rorty’nin bir sonraki paragrafı şu şekilde bölümlenebilir:

1. “Doğa ile ruh arasındaki geleneksel ayırımın, ve romantikliğin arkasındaki sezgi, birisinin ağzından dökülecek sesleri ne anlama geldiklerini bilmeden tahmin edebileceğimizdir”
2. “Bu nedenle 4000 yılındaki bilimsel araştırmacılar topluluğunun çıkardığı sesleri tahmin edebiliyor olsak da, henüz konuşmalarına katılacak bir konumda olmamalıyız.”
3. “Bu sezgi oldukça doğrudur” (PMN s. 355).

Önerme (II) oldukça doğrudur. Şayet sözlü davranışı tahmin edebiliyor olsak dahi, yine de aktörlerin *ne demek istediğini* bilemeyebiliriz. Bu nedenle Winch’in işaret ettiği üzere, belli seslerin, mesela

Çince kelimelerin ortaya çıkmasının istatistiksel olasılığını, ne söylendiğini anlayamadan hesaplayabiliriz²⁷ -ve bunun tersi de geçerlidir (bkz. *PON* s. 137). Ancak Rorty'nin sezgisi hatalıdır. Çünkü genel olarak insanların çıkardıkları sesleri veya yazıtları, ne demek istediklerini bilmedikçe tahmin edemememizin sebebi, birincisini belirleyenin ikincisi olmasıdır. 4000 yılı için bilimsel araştırmacılar topluluğunun seslerini ve işaretlerini açıklayacak olan, bu seslerin ve işaretlerin fizyolojileriyle tutarlı olması gerekse de, fizyoloji değil konuşmanın durumudur. Aynı şekilde, makinelerin kullanımını belirleyen ve bu nedenle belli mekanik ilkelerin geçerli olacağı ilk ve sınır koşullarını seçen de ekonominin durumudur. İnsan etkinliğinde, aktör meseleyi harekete geçirir, çeşitli nörofizyolojik ve fiziksel yasaların işlemesi için koşulları belirler, bunun sonucu -biyo-psiko-sosyal yaşamı bağlamında aktör tarafından- fiilen neden olunmadan önceden belirlenmiş değildir. Şayet insan etkinliği kavramı -otobüsü yakalamak veya şiir yazmak gibi olaylarda görüldüğü üzere- sadece bedensel hareketten ayrı olarak -gribe yakalanmak ve keki hazmetmek gibi olaylarda görüldüğü üzere- sürdürülecekse, durum, aktörün nedensel olarak bedensel hareketlerinin bazılarından sorumlu olması ama diğerlerinden olmaması şeklinde olmalıdır (bkz. *PON* s. 92).

Artık Rorty'nin *PMN*'nin her yanına sinmiş gerilimle barışması konusunda bir teşhiste bulunmak için yeterli malzemeye sahibim. Bu Kant'ın Üçüncü Çatışkı çözümünün bir türüdür. Artık bu Kant için işe yaramaz ve Rorty için de işe yaramazdır. Kant için sorun, şayet tüm fiziksel hareketlerimiz tamamen evvelki fenomenal nedenler tarafından belirleniyorsa, (gırtlığımızla ve yazı yazdığımız elimizle olanlar da dahil) bedensel hareketlerimiz de dahil yaptıklarımızdan nasıl sorumlu tutulabildiğimizdir. Bu Rorty için de bir sorundur. Kant'ın buna bir cevabı -(büyük ihtimalle natüralist Rorty'ye açık olmayan bir çare olan) zamanın dışında orijinal bir seçim fikrini saymazsak- yoktur. Ve saysak da saymasak da her halükarda insan âlemindeki sıradan nedensel yükleme sistemimiz ve onunla beraber ahlaki hesap verebilirliğimiz çöker.

²⁷ *The Idea of a Social Science*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1958, s. 115. Bkz. ayrıca *PMN* s. 348.

Kant için bu çatışkının uygun çözümünü engelleyen, fenomenal alan açıklamasında benimsediği, Analogies’de detaylandığı, ampirik realizmi, esaslı aktüalizmi ve belirlenimciliğidir. Zira “özgür insanı”, her ne kadar (sadece görünür olandan ayrı olarak) muhtemelen reel olduğu söylene de, bilimin dışında ve ele geçiremediği bir alana yerleştirmeyi gerektiren budur. İnsanın nedensel etkinliği ve *a fortiori* mekân ve zamanda vücut bulmuş aktörlerin olası bir mülkü veya gücü olarak özgürlüğe dair yeterli bir açıklamayı sürdürmesini önleyen, kapsamlı aktüalizminde görüldüğü üzere, Kant’ın bilim açıklamasına örtük olan ontolojidir.

Rorty Kantçı çözüm problematiğini tekrarlar. Başvurduğu temel ayırım, Kant’ın “ampirik benlikler ve ahlaki aktörler olarak insanlar arasında yaptığı ‘varoluşçu’ ayırımıdır” (PMN s. 382). Maddi bedenler olarak, ampirik benlikler *sıfatıyla* belirlenmişizdir ama ahlaki aktörler *sıfatıyla*, yazan ve konuşan (veya söylemsel) özneler olarak özgürdür. Aslında bunu tam olarak bu şekilde ortaya koymaz ama bu yorumu ve detaylandırmayı az sonra gerekçelendireceğim. Rorty için mesele ontolojikten ziyade dilsel bir meseledir. Kant bize en az iki dünyalı bir model sunarken Rorty bize en az iki dilli bir model verir. Sosyal ve diğer daha az fizikalist bilimlerin özerkliği, fiziğin (veya fiziksel bilimlerin) fenomenal dünyanın her bir parçasını tarif edebilmesine ama bazı parçalarının, örneğin insanın, aynı zamanda fizikalist olmayan bir şekilde de tam olarak yeniden tarif edilebilmesine imkan vererek, kapsamlı bir ampirik aktüellik ile tutarlı hale getirilir (PMN s. 28n., 205, 354, 387).

Rorty için sorun, Kant için olduğu gibi, eğer alt düzen düzeyi tamamen belirlenmişse, üst düzen terimleriyle tanımlananların onun üzerinde nasıl etkili olabildiğidir. Ve elbette cevap, olamayacağıdır. Şayet eylemler için sebepler belirttiğimiz ve inançlar için gerekçelendirmeler ve eleştiriler sunduğumuz yönelimsel düzey, sadece hâlihazırda evvelki fizikalist nedenler tarafından yeterince belirlenmiş hareketlerin bir yeniden tanıımıysa, o zaman bedensel hareketler ve (seslerin ve işaretlerin üretimi de dâhil) fiziksel olayların fenomenal dünyasının durumları için *sebeplerin nedensel ilgisizliği* hemen bunun ardından

gelir. Bu göz önüne alındığında, hem açıklamalarda ileri sürülen özel sebepler hem de genel olarak sebep açıklamalarının statüsü, keyfi görünür ve (gelişmenin *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*'inden [tarihsel olarak etkilediği bilinçten-ç.n.] (PMN s. 359) güçlü şairlerin yaratıcı yeniden tanımlamalarına kadar (CS s. 11 ve takip eden sayfalar.) dayandıkları pratikler hayali görünür (bkz. PON s. 88-9).

Yine burada da, Kant'ta olduğu gibi, insan etkinliğine ve a fortiori sorumluluk ve özgürlüğe dair yeterli bir açıklamayı önleyen Rorty'nin esaslı aktüalizmi, belirlenimciliği ve indirgemeciliğidir. Burada gerçeklikle görünüm arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi açısından da bir fark daha vardır. Kant'ta fenomenal dünya sadece görünürdür ama numenal dünya gerçektir, özgürlüğü mümkün kılan da budur. Rorty'de ise, fenomenal aktüalist olarak tanımlanan dünya gerçek olarak alınmalıdır, özgürlük, onun belirlenimci tanımlamalarına dair cehaletimize (veya sürüncemede bırakma kararına) dayanır. Ancak sorun alanının yapısı aynıdır. Her iki durumda da, sebep açıklamaları keyfi bir hal alır ve maddi dünyayı değiştirmenin tek yolu, alt-sosyal (fiziksel) nedenler üzerine çalışmaktır. Bilim anlaşılabilir, sosyal bilim imkânsız ve özgürlük bilişsel olarak erişilemez bir hal alır.

***Geisteswissenschaften*'in Özerkliği ve Rorty'nin Özgürlük Fikrine Dair İlave Düşünceler**

İnsan her zaman (diğer şeylerin yanı sıra kendisi için) yeni tanımlar seçmekte özgürdür (PMN s. 362n.)

Bilim tarafından bilinen katı bir şekilde belirlenimci yasalara tabi fenomenal veya ampirik bir alan ile aktörlerin özgür olduğu insanın (veya yönelimsel bir yeniden tanımlamanın) anlaşılabilir alanı arasındaki merkezi karşıtlık tanındıktır. 19. Yüzyıl sonu Alman kültürünün Maniştivist dünyası, *Erklären* (nedensel açıklama) ile *Verstehen* (yorumlayıcı anlama), nomotetik ile ideografik, tekrarlanabilir ile eşsiz, doğa ve tarih alanları arasında farklılıklar bulmak üzere, kapsamlı bir şekilde Kantçı bu bölünmeyi Hegelci ikiliklerle birleştirdi. O zamandan beri bu merkezi zıtlığa genellikle, anlaşılabilir düzen ve müdahimeleri durumunda, bilimin başka bir pratik, yöntem veya yaklaşım

-yani “yorumbilgisi”- ile en azından tamamlanması (neo-Kantçı pozisyon) ve en fazla yer değiştirmesi (düalist anti-natüralist pozisyon) gerektiği iddiası eşlik etmiştir. Yorumbilgisinin temeli, inceleme nesnesinin eşsiz bir şekilde anlamlı, dilsel veya kavramsal niteliğinde yatar -bu sayede tam anlamıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla Rorty ile de böyledir. Ama bunu görebilmemizden önce aydınlatılması gereken birkaç nokta var.

Rorty için temel ayırım, gördüğümüz üzere şunlardır:

(A)“Ampirik benlikler olarak insanlarla ahlaki aktör olarak insanlar arasındaki” Kantçı sözde ““varoluşçu” ayırım (PMN s. 382).

“Açıklama” ile “gerekçelendirme”nin karışmasına dayanan epistemoloji eleştirisinin (PMN bölüm 3-4) ve normların, değerlerin ve pratiklerin olgulara ve tanımlara indirgenemezliğinde ısrar ettiği için Sellars’ı övmesinin (bkz. PMN s. 180n) altında yatan, bu veya buna çok benzer bir ayırımdır. (Bu değer yargısız söylem eleştirisiyle uyumludur (PMN s. 364). Zira Rorty toplumsal indirgenemez normatifliğini vurgulamak ve bu şekilde ulaşılan toplumsal gayri olgusallaştırmak istemektedir. (Bundan dolayı toplumsal gerçeklikte nesnel (olgusal) kısıtlamalar yoktur.) İnsanı ayırt edenin söylem olduğu düşüncesine dayanır veya ben bunu ileri süreceğim: “insanlar *konusur* oysa şeyler konuşmaz” (PMN s. 347). Söylem olmaksızın hiçbir önerme (veya tanımlama) doğru veya yanlış olamaz. Ayrıca söylem olmaksızın, anormal söylem, dolayısıyla yorumbilgisi ve gelişme; seçim ya da *pour-soi* olmayacaktır. Bu anlamda, maddi bedenler olarak belirlenmiş ama konuşan ve yazan (söylemsel) öznel olarak özgürüz diyerek PMN’nin her tarafına sinmiş gerilimi oluşturan kutupları uzlaştırmasını özetleyebileceğimizi öne sürmüştüm. PMN’nin 8. Bölümünde (A) *pour-soi*’nin *en-soi*’ye indirgenemezliği olarak açıkça ön plana çıkmaktadır.

Ancak 8. Bölüme gelmeden önce, (PMN’nin bütünü yapılandıran) Kant’ın “varoluşçu” ayırımı çoktan 7. Bölümde şunlar tarafından yerinden edilmiş veya yeri değiştirilmiştir:

(B) Normal ile anormal söylem arasındaki “dilselleştirilmiş”²⁸ ve Kuhncu ayırım.

Daha sonra, *NL* dönemine kadar, bu ayırım şuna yol açmış veya dönüşmüştür:

(C) “ikinci-belirlenimcilik” olarak adlandırılabilen şey ile kendi kendini yaratma arasındaki romantik ayırım (*CS* s. 12).

Ancak *PMN*’de bunun hâlihazırda açık ön belirtileri vardır, örneğin kendi kendini yaratan olarak insana dair romantik nosyonu Kartezyen ikilik ve Kantçı oluşumdan uzaklaştırma girişiminde (*PMN* s. 346, 358). İkinci-belirlenimcilik kendi kendini yapmaktan çok yapmaktan oluşur ve durma ya da tekerrüre yol açar; oysa kendi kendini yaratma kendi kendini dönüştürmekten veya kendi kendini aşmaktan oluşur. Dolayısıyla (C) kolayca şuna yol açar:

(D) Hakikat istemi ile kendini aşma istemi arasındaki Nietzscheci ayırım (*CL* s. 5; *CS* s. 12).

(C) aynı zamanda romantizm ile ahlakçılık (*CC* s. 14) ve (D) felsefe ile şiir arasındaki ayırımdır.

Şimdiye kadar ontolojik fonun tamamı kaymıştır. Natüralist Rorty’nin kapsamlı aktüelizmi yerini olumsuzluğun kutlanmasına bırakmıştır. (Bu gerçekten sadece Humecu madalyonun arka yüzüdür -sembiyotik bir karşılıklı bağımlılık ile birbirlerine bağlıdırlar.) Hâlihazırda 8. Bölümde önceden işaretleri verilen (*PMN* s. 381n.) bu tanıdık varoluşçu motif, tikel, nevi şahsına münhasır, kazara ve eşsizin ontolojisine genişletilmiştir. Bu nedenle insanların -kavramsal ayrıntıların- bireyleşmesi, eşsiz ve dolayısıyla yeni bir şekilde biricikliklerinin yakalanmasıyla başarılabacaktır. Ancak bu şekilde bir tür önceden var olan programlar veya formül dizilerinin bir ürünü ve dolayısıyla bir *bireyden* ziyade bir türün kopyası, nüshası veya örneği (veya tü-

²⁸ Bu ifade R. Rorty, “Posties”, *London Review Books* 3 Eylül 1987, s. 12’den alınmıştır. Burada kabaca epistemolojiden dilsel felsefeye geçişi -“dilsel dönüş” (Rorty’nin derlediği önemli bir deneme toplamasının başlığıdır, University of Chicago Press, 1967)- gösterir. Benim “epistemik hata” olarak adlandırdığım şey şimdi varlık hakkındaki söylemimiz açısından varlığın tanımı olarak dilsel bir formda ifade edilmektedir -“dilsel hata” (bkz. *PON* s. 133, 155-6).

mel) olma akıbetinden kaçınabiliriz. (Olumsuzluk kavramının ancak resmen (Quineci sebeplerle) izin verilmeyen, zorunluluk kavramıyla ilişkili olarak anlamlı olduğu ileri sürülebilir. Ancak Rorty kendi kullanımının kasıtlı tartışmalı tepkisel olduğunu, (anti-) felsefi bir noktayı belirtmeyi amaçladığını söyleyebilir.)

(B), (C) ve (D) Rorty'nin (*PMN*'deki) orijinal Kantçı problematiğinin dilsel, romantik ve Nietzscheci yer değiştirmelerini oluşturur. Rorty'nin daha sonraki düşüncesinde söylemin merkezi birleştirici kategori olduğunu; ve (A)'dan (D)'ye geçişi belirlediğini iddia edeceğim.

İnsanlar açısından ayırt edici olan söylem olduğundan, mevcut sesler ve işaretlerin (metaforların) tanındık olmayan kullanımlarından (*CL* s. 6), tepkisel ve potansiyel olarak (yapıcı olmayan da dâhil) gelişmeci söylemler de dâhil anormal ve kıyaslanamaz olandan yeni diller (dilbilgisi, tanımlar vb.) yaratma -ve bundan dolayı *yorumbilgisi*- olasılığına sahibiz. Yorumbilgisi şu anda anlaşılamaz olanı anlaşılır kılma faaliyetinin genel adıdır (*PMN* s. 321). Paradigmatik olarak normal söylemden ziyade (bir tür normal söylem içinden) anormal hakkında söylem olan, söylemi normalleştirme girişimidir (*PMN* s. 346). Yorumbilgisi bir tür meta-söylemdir; ama sadece biraz kıyaslanamaz ve bu nedenle (yorumbilgisel araştırmacının bakış açısından) anormal olan söylem durumunda ihtiyaç duyulan söylemdir. "Ortak ifade bağlamı" veya "karşılıklı ufuk" tesis etme girişimidir (*PON* s. 154 ve takip eden sayfalar.). Belirtilmelidir ki, "insanların şeylere göre anlaması daha zor olması gerektiğine dair bir koşul yoktur: sadece şudur ki, yorumbilgisine sadece kıyaslanamaz söylemler durumunda ihtiyaç duyulur ve insanlar konuşurken şeyler konuşmaz. Fark yaratan sessizliğe karşı söylem değil kıyaslanabilir olana karşı kıyaslanamaz söylemlerdir" (*PMN* s. 347).

PMN Kısım 3'te yorumbilgisi garip bir şekilde epistemolojinin karşısına yerleştirilir ve dolayısıyla epistemolojinin bilim, kuşkuculuk, bilgi kuramı ve felsefe ile özel bağlantıları kopartılır. Ortak özellikleri, her ikisinin de meta-söylemler, dünya hakkında söylemler değil, dünya hakkındaki bilgimiz (epistemoloji) ya da dünya hakkındaki söyle-

mimiz (yorumbilgisi) hakkında olmasıdır. Onları ayırt edense, epistemoloji, benim “ontik hata” olarak adlandırdığım figürle desteklenen tümel kıyaslamayı önceden varsayarken yorumbilgisinin varsaymamasıdır ve aslında tam da bu varsayım çöktüğünde -yeni veya farklı (yabancı) bir konuşma biçimini dilleştirmek veya normalleştirmek üzere “tadına varmak” veya “yaymak” gerektiğinde gereklidir (bkz. CL s. 6). Doğrudan bağlantılı bir tuhaflık, Rorty’nin yorumbilgisini normal söylemden ziyade anormal (veya kıyaslanamaz normal) hakkında bir söylemle sınırlamasıdır. Bu Rorty’nin normal söylemi “aşırı normalleştirmesiyle” açıklanır. Aksine ben, yorumbilgisinin veya anlamlı nesnelerin yorumlayıcı bir şekilde anlaşılmasının, toplumsal yaşamda -ve hakkında olmasının yanı sıra içinde de -her zaman gerekli olduğunu ileri süreceğim. (Bu nedenle normal fizikte veya kimyada yorumbilgisi vardır.)

Geliştirmekte olduğum Rorty yorumunda, insanların temel özelliği, söylemselliği, bize onların ontolojik ikiliğini verir: hem “yeni tanımların üreticileri” hem de “doğru bir şekilde tanımlanabilmesi umulan varlıklar” olarak, “hem *pour-sui* hem de *en-soi* olarak, hem tanımlanan nesne hem de tanımlayan özne olarak” (PMN s. 378). Tanımlayan özneler olarak insanlar, kendileri de dâhil her nesneyi, potansiyel olarak anormal (ve dolayısıyla kıyaslanamaz normal) biçimler de dâhil yeni şekillerde yeniden tanımlayabilirler -bu da demek oluyor ki, insanlar tanımlayıcı özneler olduğundan, yeni ve potansiyel olarak kıyaslanamaz tanımlar *herhangi* bir nesne için hakikat haline gelebilir.

Fakat Rorty (a) herhangi bir nesnenin (insanlar da dâhil) *değişebileceği* ve dolayısıyla yeni, potansiyel olarak kıyaslanamaz bir tanım gerektireceği vakasını, (b) herhangi bir nesnenin (insanlar da dâhil) *değişmemiş* olsa da yeni, potansiyel olarak kıyaslanamaz bir şekilde yeniden tanımlanabileceği vakasından anlaşılır biçimde veya açıkça ayırt etmez. Bu ayırımı yapmak açıkça geçişsiz ile geçişli değişim arasındaki farkı belirginleştirmeyi gerektirir. Bu nedenle, Rorty açısından, “bildiğimiz kadarıyla, insan yaratıcılığı kurumuş olabilir ve gelecekte kavramsal ağıımızdan sıyrılan *gayri* insani olacaktır” (PMN s. 351) dedikten sonra sözlerini, böyle bir durumda “bilinmeyen bir

dilden bahsetmeye başlamak doğaldır -örneğin göçmen kelebeklerin dünyanın Newtoncu mekanikte adı olmayan özelliklerini tarif ettikleri bir dile sahip olduklarını düşünmek” (*PMN* s. 352) şeklinde sürdürmek tipiktir.

O halde Rorty’ye göre:

(i) tüm şeyler, değişmeseler bile, muhtemelen kıyaslanamaz bir kelime dağarcığı ile yeniden tanımlanabilir;

(ii) tüm şeyler yenilik sergileyebilir ve dolayısıyla yeni, potansiyel olarak kıyaslanamaz bir söylem gerektirir;

(iii) sadece insanlar (normal veya anormal, gerçek veya mecaz anlamıyla) konuşabilir; ve

(iv) sadece insanlar kendilerini, geçmişlerini ve diğer insanları aşabilir. Bunu, yeni kıyaslanamaz bir kelime dağarcığı açısından (yeni bir) söylem (yaratarak) ve bunun içinde yaparlar.

Rorty’ye göre her şeyin yeni, muhtemelen kıyaslanamaz bir tanıma elverişli olduğu vurgulanmalıdır. Şöyle der: “Sartre insanın özü, özü olmaması olan bir varlık olduğu sözünü, bunun diğer tüm varlıklar için de geçerli olduğunu söyleyerek tamamlamış olsaydı hayırlı olurdu” (*PMN* s. 361-2 n. 7). Ve meselenin şu olduğunu ekler: “insan her zaman (diğer şeylerin yanı sıra kendisi için de) yeni tanımlar seçmekte özgürdür.” Ama elbette bu ilave insan dışındaki varlıklar için geçerli değildir. Yılanlar ve taşlar, göçmen kelebekler ve çalı fasulyeleri yeni tanımlar seçmekte özgür değildir. Tabii ki bazı şeylerin (karbon atomları, köpekler) özü vardır ama bazılarının (masalar, sandalyeler) yoktur (*RTS* s. 210). Ama Rorty (a) söylemin insanın özü olduğunu²⁹ ve/veya (b) insanın özel bir özü olmadığından (“türsel varlığı” yoktur) özü, tanımlayıcı ve yeniden tanımlayıcı özne olma sıfatıyla, tanımlanabilir ve yeniden tanımlanabilir nesneler olma sıfatıyla, tüm varlık-

²⁹ Bu bağlamda, Rorty’nin insan doğası kavramını reddettiğini akılda tutmak önemlidir. “İnsanlık, tarihin şimdiye dek inşa ettiği çeşitli insan hayatı formlarından başka bir doğaya” sahip değildir (*CC* s. 13). Hiç kuşkusuz Rorty için insan doğası diye birşey olmadığını değil ama (i) her zaman kendini tarihsel olarak özel ve aracılı bir formda ifade ettiğini ve (ii) her zaman tarihsel olarak özel -ve bu nedenle potansiyel olarak dönüştürülebilir- bir tanım uyarınca bilindiğini ve bilinmek zorunda olduğunu ileri sürmek daha akıllıca olurdu.

ların özü veya ölçüsü olan bir varlık olduğunu söylemekten başka bir şeyi kastediyor olarak yorumlanabilir mi?³⁰ O halde söylem, insanın özüdür; ve insan yoluyla varlığın özüdür. Bu, eğer bu yorum doğruysa, Rorty'nin “dilsel dönüş”ünün tortusudur. Gadamer'in “varlık dilde aşıkardır” görüşüyle güzel bir uyum içindedir, ki bu da Heidegger'in “dil varlığın evidir” ifadesini yansıtmaktadır.³¹

(A) ile (B) arasındaki bağlantı nedir? Bilim-bilim olmayan ayrımının normal- anormal söylem ayrımının yolunu açması anlamında aralarında olumsal bir örtüşme vardır ve hal böyle olunca, insanların yeniden tanımlanabilir dünyası (kültür), dönemin normal (bilimsel) söylemi tarafından ((i)-(iv) sebeplerinden herhangi biri veya hepsi nedeniyle) doğanın yeniden tanımlanabilir dünyasına kıyasla daha az iyi yakalanır. Bu nedenle tarih yazımsal olarak ilgili sınırlama kriteri yoktur, “‘normal’ ile ‘anormal’ söylem içinde olanlar arasındakinden daha derin bir fark yoktur” - “bilim ile bilim olmayan arasındaki ayrımın ötesine geçen [ve fiilen yerini alan] bir ayrım” (PMN s. 333). Ve “araştırma alanının elimizde doğru kelime dağarcığının olduğundan pek de emin olmadığımız kısmı ve elimizde olduğundan oldukça emin olduğumuz kısmı... şu anda *Geistes-* [tinsel-ç.n.] ile *Naturwissenschaft-* [doğa bilimleri-ç.n.] alanları arasındaki ayrım ile aşağı yukarı örtüşmektedir” (PMN s. 352).

O zaman özgürlüğün durumu ne olur? Fiziksel olarak belirleyici yasalar konusundaki cehaletimize dayanıyor şeklinde sadece negatif olarak anlaşılması son bulur ve o dünyayı (veya ilgili parçalarını) *yenden tanımlama* kapasitemiz -yani farklı kelime dağarcıkları yaratma ve arasında seçim yapma kapasitesi- yoluyla, hem pozitif hem de insani olarak daha fark edilebilir bir şey -yani *anormal* olarak konuşma ve yazma- haline gelir. (Bundan dolayı: “Sartre özgürlüğü doğa olarak görmenin... bir yolunu (veya daha az örtük bir şekilde söylersek, kelime dağarcıkları yaratmamızı ve aralarında seçim yapmamızı, kendi-

³⁰ “Tüm ampirik türlerin türü”, “*creatura commune*”, “*oculus mundi*” veya “*anima mundi*” olan varlık olarak Rönesans insan teması ile benzerliğe dikkat ediniz. Bkz. Colletti, *Marksism and Hegel*, Verso, Londra 1973, Bölüm XI.

³¹ “Letter on Humanism”, *Philosophy in the 20th Century*, eds. W. Barret & H. Aiken, New York 1961 içinde.

mizi bu kelime dağarcıklarından birinin içinde gördüğümüz aynı ‘normal’ şekilde görmenin bir yolunu) bulamayacağımızı söyler” (PMN s. 380).) O halde özgürlük, anormal söylem kapasitemizi kullanmamızda -örneğin fantezi ve metaforla- sergilenir. Bu tür söylem elbette her zaman, normal, gerçekçi, kamusal, “sıkıcı” söylemin ağır varlığında asalahtır (CC s. 14). Dahası bir miktar boş zaman ve biktirici uğraş ve ıstırabın yokluğunu önceden varsayar (CS s. 14).

Anormal söyleme girişme kapasitesi olarak özgürlük, “olumsallığın fark edilmesi olarak özgürlükle” yakından bağlantılıdır (CS s. 11). Burada farkına varmak sembolik amaçlarla belli olumsuzlukların kullanılmasından veya sahiplenilmesinden oluşur -“bu da onları yeniden tanımlamak anlamına gelir” (CS s. 14). Ancak bu şekilde yeniden sahiplenilebilecek, şeylerin nitelik açısından anlamlı olduğu tek yer insan âlemi gibi görünür. Bu özellikle diğer insanlarla ilişkilerimiz durumunda nettir. “Diğer kişilerle başa çıkarken... olumsuzluk ve acının üstesinden gelebiliriz... dillerini sahiplenerek ve dönüştürerek” Ancak “insan olmayan, dilsel olmayan” ile ilişkili olarak “artık olumsuzluk ve acının üstesinden gelme becerimiz yoktur ama sadece [bunu] kabul etme becerimiz vardır” (CS s. 14). Bu, tabiri caizse, Vichiyen *facimus*’un [yapıyoruz-ç.n.] Davidsoncu bir varyantıdır. Sosyal dünyayı yaptığımızdan dolayı değil, kendi kelimelerimizle onu yeniden tanımlayarak onu yeniden yaptığımızdan veya yeniden sahiplendiğimizden dolayı bilebiliriz. “Şiirin felsefeyle çok eskiye dayanan atışmasında elde ettiği son zafer -kendi kendini yaratma metaforlarının keşif metaforları karşısında elde ettiği son zafer- bunun dünya üzerinde sahip olmayı umabileceğimiz tek iktidar türü olduğu düşüncesine alışmamıza bağlı olacaktır. Zira bu, sadece iktidar ve acının değil hakikatin de ‘işte orada’ bulunacağı nosyonundan son kez inkârı olacaktır” (CS s. 14).

Biraz hızlı ilerledik. Dolayısıyla adımlarımızı bir kez daha gözden geçirelim. Maddi bedenler olarak (gırtlaklarımızın ve yazı yazdığımız ellerimizin hareketleri de dâhil) belirlenmiş olsak da, yazan ve konuşan (söylemsel) özneler olarak özgürüz -bir özgürlük en belirgin şekilde anormal söylem kapasitemizi kullanmamızla gösterilir. Bir siyasi değer kriteri doğrudan bundan çıkar:

(B’): “Eyleme karşı söylem, kuvvete karşı ikna konusunda, her şeyin mübah olduğu, liberal bir toplum fikri açısından merkezidir” (CC s. 11).

Rorty’ye göre en yüksek değer, *summum bonum* [en iyisi-ç.n.] nedir? (C) romantik kendi kendini yaratma, *NL*’ye kadar (D) Nietzscheci kendi kendini aşma halini alır. İnsan tanımlayan, yeniden tanımlayan varlıktır. İnsanın yeni ve anormal bir şekilde yeniden tanımlayabileceği varlıklar arasında kendisi de yer alır. Kendisine dair yeni, kıyaslanamaz bir tanımlama “tutturarak” onu gerçek kılar; ve böylece (Harold Bloom’un ifadesiyle) kendi kendini “doğurur” veya “yaratır” -bu önceki veya geçmişteki benliğini “aşması” demektir. Ayrıca ancak kendisini tamamen yepyeni bir şekilde tanımlayarak mizacını, biricikliğini yakalayabilir veya ifade edebilir -veya daha ziyade, başarabilir, bireyleşmesini başarır- zira diğer her şey onu (az çok karmaşık bir) formül(ler) (setine), bir tür (veya türler setinin) simgesine indirgeyecektir. Bu tür (“ben-“ veya “biz-” tanımlama olarak adlandırılabilir) radikal kendi kendini yeniden tanımlama, en üst tanımlama formudur. Çünkü sadece yeniden tanımlama yeniden tanımlayanı yeniden tanımlamakla kalmaz; ama aynı zamanda yeniden tanımlama -onu kazanma, onu tutturma, onun tanınmasını başarma- sürecinde, (yeniden) tanımlamayı gerçek kılar; dolayısıyla onu *yaratarak* özne ve nesne kimliğini gerçekleştirir. Bu, *şayet* mümkün olsaydı, felsefenin romantik veya Nietzscheci tarzda erişilen tarihi hedefi olurdu.³²

O halde insan, kendisini, yeniden tanımlayan bir özne, kendisini tamamen yeni bir şekilde yeniden tanımlayarak ve kabul görülmesini sağlayarak, kendisi için yeni bir kimlik veya öznelik yaratır -ve böylece (potansiyel olarak), kendi tarzında, yeni imgeye uygun olarak yeniden tanımlanabilecek, evrendeki diğer her bir nesne için de. (Zira tüm türlerin türü, dilin konuştuğu *anima mundi*’dir [dünyanın ruhu-ç.n.]) Kendi kendini aşma yoluyla kendi kendini yaratma, ampirik benlik ve ahlaki aktör olarak, tanımlanan nesne ve tanımlayan özne olarak insanın uzlaşmasıdır; Kant’ın *The Critique of Judge-*

³² Başarılı güçlü şairin (veya ütopyacı devrimcinin) bu nedenle tüm söylemler arasında felsefenin hedefini gerçekleştireceği olgusunda bir miktar ironi vardır.

ment'ta [Yargı Yetisinin Eleştirisi-ç.n.], sözde kutsallaştırmaya başvuru-
 rarak boş yere başarmaya çalıştığı doğa ile ruh arasındaki uzlaşmanın,
 şimdi söylemsel kendi kendini oluşturma sürecinde gerçekleşmesidir.
 Şiirsel gücü veya söylemsel eylemliliğiyle doğanın prangalarından
 kurtulmuş, kendine veya geleneğe dair (belki de ölümünden sonra)
 toplulukta tutulan veya onu "içine alan" ve böylece gerçek olan yeni
 tanımlamalar yaratarak; kendini veya geleneğini aşar veya yeniden
 yapar. Bu tür aşan yeniden tanımlamalar, (tamamen belirlenmiş) fi-
 ziksel bir dünyanın yeniden tanımlamalarının yeniden tanımlamaları-
 dır; ve hakikiliği konusunda kabul görmeleri dışında başka bir kriter
 yoktur. "Keşfin yerini alan Nietzscheci kendi kendini yaratma, ışığa
 giderek daha da yakınlaşan bir insanlık resmi için, birbirini çiğneyen
 aç nesiller resminin yerini alır" (CL s. 6). Tarihin bu yürüyen merdi-
 veninde öyküler öykülerin yerini alır ve bu süreç hakkında, anlatılan
 bazı hikâyeler bir süre dururken (yeniden anlatılırken) çoğunun böy-
 le olmadığı şeklindeki bayağı yarı Darwinci olgu dışında söylenecek
 başka birşey yoktur.

Romantik/Nietzscheci -tamamen kendi kendini yaratma, kendi
 kendini tam olarak aşma- ideali mümkün müdür? Belli ki değildir.
 Rorty de bunun ulaşılabilir olduğunu düşünmez. Tam tersine, ko-
 nuşmanın yeni yolu ancak (a) marjinal veya kısmi ve (b) *post festum*
 [iş işten geçtikten sonra-ç.n.] kabul edilen ve retrospektif olarak ge-
 gerekçelendirilen ve (c) gelecekte kabul veya kullanım koşuluna bağlı
 olabilir. (a) Topyekûn bir dönüşüm söylemsel aktörü ve topluluğunu,
 başarısını kabul edecek veya başarısına atıfta bulunacak dilsel kay-
 naklardan yoksun bırakacaktır; kullanımda bir süreklilik veya ortaklık
 olmadıkça toplulukta sözcükleştirilemez. "Aşmak" her daim bölük
 pörçük ve kısmi -yerini alma değil dönüşümdür; ve aşılabilecek benliğin
 veya geçmişin varoluşsal geçişsizliğine riayet eder. (b) Açıkça kendi
 kendini aşan söylem anormal olmalıdır. Ama eğer anormalse, nasıl
 anlaşılabilir veya normal hale gelebilir? Rorty'nin cevabı şudur: "Tü-
 körürcesine söylenmek yerine zevkine varılırsa cümle tekrarlanabilir,
 yakalanabilir, yayılabilir. Böylece yavaş yavaş alışkanlığa dayalı bir
 kullanım, dil oyununda tanıdık bir yer kazanacaktır" (CL s. 6). Ben
 daha ziyade analogi, metafor ve yeni anlam ya da kullanım mantığına

yakın birşeyin, örneğin bilimsel, edebi, sanatsal, siyasi hükümlerimizin ve pratiklerimizin içinde örtük olma biçimini irdelemeyi tercih edeceğim. Bu aynı zamanda belirli olumsuzlama ve içkin eleştiri mantığı olacaktır. (c) Kendi kendini aşma süreci kamusal olmak zorunda olduğundan³³ (Wittgensteinci ve Hegelci sebeplerle) “tam olarak Nietzscheci yaşamlar olamaz... büyük ölçüde yeniden tanımlanmamış bir geçmişin asalağı ve henüz doğmamış bir neslin yardımına muhtaç olmayan yaşamlar olamaz” (CS s. 15).

Rorty’nin burada özdeş bir özne-nesne bulmayı reddetme biçimine ve dolayısıyla kendini romantik ve Nietzscheci ideallerden uzaklaştırmasına rağmen, sosyal dünya açıklamasında, romantik ve Nietzscheci süreçler hayatidir ve paradigmatik insan, ancak marjinal, retrospektif ve koşullu olarak olsa da vizyonunu bir geleneğe veya bir topluluğa dayatmayı başaran güçlü bir şair (veya ütopyacı devrimci)dir. (Birinci durumda süreksiz dizilerin, akıbeti Whigci bir şekilde sürekli anlatıda devamlı olarak yeniden sahiplenilecek bir üyesi olur. İkinci durumda kendi kendini tanımlaması “geçerli olan” ve anlatılan ve tekrarlanan hikâyelerde kabul edilen bir benlik haline gelir.) Her halükarda Rorty reel, olgular üstü biçimde tesirli ve doğal zorunlulukla nitelenen yerine -(en azından doğa) bilimince bilinen dünyanın Humecu-Kantçı hikayesinde örtük olan³⁴, ampirik, aktüel ve olumsal olmaya devam eden- bir özdeş özne-nesneye halihazırda dâhil olmuştur (karşılaştırınız RTS bölüm 3.3-3.6). Ve, 4. Kısımda ileri sürdüğüm üzere, insan etkinliğinin söylemsel ve diğer herhangi bir sosyalleşmiş, açık-sistemli formunu imkansız kılan o dünyadır. Zira böyle bir etkinlik aktörün maddi dünyanın gidişatında “bir fark yaratmasına” bağlıdır.

Onların arasındaki (A)-(D), Rorty’de artarak zenginleşen dört özgürlük derecesi belirlememizi sağlar.

Özgürlük₀- yeni tanımlamalara, söylemlere duyarlılık olarak. Bu geçici heves olarak özgürlüktür. İnsan aracılığıyla *söylem varlığı ko-*

³³ Oysa Rorty bazen bunun tam tersini ima eder: “Görünüşte rastgele herhangi bir şeyler... topluluğu bir yaşamın tonunu belirleyebilir. Böyle herhangi bir topluluk, bir hayatın onun hizmetine adanabileceği koşulsuz bir bağlılık oluşturabilir -bir buyruktan daha az koşulsuz değildir çünkü en iyi ihtimalle yalnızca tek bir kişi tarafından anlaşılır olabilir” (CS s. 12).

³⁴ Epistemik hata artık dilsel olarak altüst edilmiş bir tarzda yapıyor olsa dahi.

nuşur anlayışına dayanır -insanın “*anima mundi*” [dünyanın ruhu-ç.n.] olduğu anlayıştır.

Özgürlük₁- yeni tanımlamalar yapma, yeni söylemler oluşturma kapasitesi olarak. Bu, özgürlüğün ahlaki bir aktör, *pour-soi* [kendisi için varlık-ç.n.] ve gerekçelendirmeye ve radikal seçim yapmaya muktedir olmakla bağlantılı olduğu anlayıştır.

Özgürlük₂- metafor, fantezi ve anormal söyleme (devrimci pratiğe?) girişme kapasitesi olarak. Bu anormal söylem olarak özgürlüktür -örneğin bunda “anormal söyleme” yönelik tehlikeler “bilim veya natüralist felsefeden gelmez. Yiyecek kıtlığından ve gizli polisten gelir” denilir (PMN s. 389). Bu olumsuzluğun kabulü olarak özgürlükle bağlantılıdır, şiir ve fantezide yakaladığımız ve sahiplendiğimiz olumsuzluklar. Politik olarak “sözcüklerde, eylemlerin aksine herşey mübahdır” sloganına izin verir (CC s. 11). Metni Mill’in *On Liberty*’sidir [Hürriyet Üstüne-ç.n.].

Özgürlük₃- radikal olarak yeni kendi kendini tanımlamalar yaratma ve geçmişten kurtulma veya geçmişi aşma kapasitesi olarak. Bu özgürlüğün en üst derecesidir. Bireysel bir proje olmaya devam eder. Freudcu veya Nietzscheci ahlak felsefesi toplumsal hedefleri tanımlamak için kullanılamaz; kendi kendine olma özel etiğiyle karşılıklı uyuşmanın kamusal etiği arasında herhangi bir köprü de yoktur (CS s. 12).

O halde geçici heves, söylem, hercai söylem ve yaratıcı söylem olarak özgürlük.

Özgürlük Nasıl Mümkündür?

Burada hangi türden özgürlük söz konusudur? Örneğin “yiyecek kıtlığından ve gizli polisten” özgürlük (PMN s. 389). Ya da anormal söyleme girişemeyecek kadar “acıdan harap olmaktan” veya “çalışmaya gömülme” (CS s. 14); veya gelişemeyecek kadar eğitimsiz olmaktan (PMN s. 365-6); ya da metaforlar, fanteziler veya şiir yaratmak ya da kendine, kültürüne veya geçmişine dair yeni bir tanımlama oluşturmak için boş vakitsiz -zamana veya donanımına sahip ol-

mamaktan- (CS s. 14). Bu tür özgürlüğün -özgürlük, 'den özgürlük, 'e kadar- açıklayıcı-özgürleştirici eleştirel insan bilimlerine dayandığını ileri süreceğim. Bu tür bilimler henüz yok -ama meydana gelebilmek için mücadele ediyorlar. Descartes ve Hobbes'un başlangıç aşamasında mekanik devinin yanında durduğu gibi bugün onların yanında duruyoruz (PMN s. 131). Ve bu kitap Locke mekanik için yardımcılık yapmaya çalıştıktan bir süre sonra, bu yolda bu yeni bilimler için "yardımcılık yapmaya" çabalamaktadır (bkz. CC s. 11).

Öyleyse bu tür özgürlük nasıl mümkün olur? Çok kısaca ve şematik olarak şöyle:

(1) Toplumsal formların *sui generis* [nevi şahsına münhasır-ç.n.] gerçekliği ve nedensel tesirliliği, katı bir şekilde fiziksel kriter ile, aksi halde (toprak erozyonu ve asit yağmurundan diğerleri yerine bazı seslerin ve işaretlerin üretimine kadar) vuku bulmuş olacak maddi dünyanın durumunda bir fark yaratmaları açısından, kabul edilmelidir (bkz. PON s. 39).

(2) (Dillerden aile veya akrabalık sistemlerine ve ekonomi ya da devlet biçimlerine kadar) nesnel toplumsal yapıların, insanların üretken ve dönüştürücü eylemliliğine dayanan varlığı kabul edilmelidir. Bu yapılar insanlar tarafından yaratılmaz -zira bizden önce vardılar ve varlıkları her türden yönelimsel eylem için zorunlu bir koşuldur. Fakat ancak onları yeniden üreten veya dönüştüren, bizim faaliyetimiz sayesinde var olur ve devam ederler. Muhtelif araçlarla elde olanın -(kâğıt, partiyon, çiğ et, çelik)- dönüşümünden oluşan veya onu içeren, gündelik tözel *poiesis* veya oluşum pratiklerimizde, sosyal dünyanın kendisini yeniden üretir veya dönüştürür. Genel olarak, sosyal yapılardaki değişiklikler, aksi takdirde onları yeniden üretecek dönüştürücü eylemlilikteki değişiklikleri yansıtacak veya bu değişikliklere yansiyacaktır.

Bu sosyal yapılar kavrama dayanır ama sadece kavramsal değildir. Bu nedenle, o ve diğer ilgili aktörler o koşula dair (ille de doğru veya tam anlamıyla yeterli olmayan) bir kavrama sahip olmadıkça ve ona dair bir tür açıklama yapamadıkları, yani tanımlayamadıkları (veya

yeniden tanımlayamadıkları) sürece bir kişinin “işsiz” veya “boşta” olduğu söylenemez. Ama *aynı zamanda* örneğin mekân ve zamanda fiziksel olarak belli yerlerden, belirli noktalardan dışlanmasını da içerir. Yani, toplumsal yaşamın her zaman maddi bir boyutu vardır (ve fiziksel bir iz bırakır) (bkz. *PON* s. 136).

(3) Bundan hareketle, Rorty’nin, sırasıyla yeniden tanımlama ve kabul etmeyle, “diğer kişilerle başa çıkmak” ile “insanî olmayan, dilsel olmayanla başa çıkmak” arasında yaptığı ayırımın -birçok açıdan- yeniden çalışılması gereklidir. Birincisi toplumsal gerçeklikle başa çıkmakta diğer insanlarla başa çıkmaktan fazlası vardır. Kurumlar, gelenekler, ilişki ağları vb. dâhil sosyal birimlerin tamamıyla başa çıkmak vardır -ki bunlar insanlara indirgenemezler.³⁵ Özellikle, şayet ona dair tanımımızı topluluğa dayatmakta başarılı olduysak, ekonomi, devlet veya aile gibi toplumsal bir yapıyı aşmış olduğumuzu düşünmek hata olacaktır. Bu (kendimiz de dâhil) insanlar için de geçerlidir -onları layıkıyla (üretken, verimli vs. bir şekilde) (yeniden) tanımlamanın yanı sıra onları (kendimizi) açıklamak ve bazen değiştirmek zorundayız. Rortyci ideal hakkında bir kez daha düşünün -halihazırda belirlenmiş dünyayı kendi vizyonlarına göre yeniden tanımlayabilen güçlü şair (veya ütopyacı devrimci) -retrospektif olarak, kendilerine veya toplumlarına dair tanımlamalarını doğru kılarak (onların kabul edilmesini sağlayarak), kendilerini veya toplumlarını (yeniden) yapabilenler. Şayet nesnel sosyal ve psişik (ve doğal) yapılar -böylece özgür olabilmemiz için (hatta şiir icra etmek için) önceden üstesinden gelinmesi gereken yapılar- varsa, böyle bir zaferin Pyrrhic [büyük kayıplarla kazanılan bir başarı-ç.n] olduğu ortaya çıkabilir.

Bu nokta aynı zamanda, normatif sosyal bilimde yaratıcı yeniden tanımlamadan fazlası olduğu söylenerek de ortaya koyulabilir. Rorty şöyle der: “Yaygın bir sosyal pratiği zalim veya haksız görmek... keşiften ziyade yeniden tanımlama meselesidir. Nesnel bir gerçeklik üzerinden görüntüler örtüsünü kaldırmaktan ziyade kelime dağarcıklarını değiştirme, ‘yanlış bilinci’ aşmaktan ziyade yeni konuşma yollarıyla

³⁵ Elbette Rorty muhtemelen bunu kabul edecektir -ama *PMN*’de bir metodolojik bireycilik imasından fazlası vardır (bkz. ör. s. 206).

deneyler yapma meselesidir” (CC s. 14). Ancak toplumsal gerçeklikte deneyimlenen bir haksızlığın, onu değiştirmek veya çare bulmak için gerekli olan *kaynağını* tespit etmek, merkezi olarak ona da dayansa dahi, yeniden tanımlamadan çok daha fazlasını içerir. Sosyal yaşamda ilişki ağlarını bulma ve çözme ve onları sürdüren pratiklerin açıklayıcı eleştirilerine girişme meselesidir. Bu gerçekten de çoğunlukla çeşitli yanlış veya aksi halde mutsuz bilinç (ve daha genel olarak varlık) türlerinin saptanmasını içerebilir. Ve bu da, bunların ifade edildiği kelime dağarcıkları ve kavramsal sistemlerin ve ilişkili oldukları ilave sosyal pratiklerin *eleştirilerine* yol açabilir. Dahası bu tür açıklayıcı eleştiriler, *ceteris paribus* [diğerleri sabit kalmak üzere-ç.n.], haksızlık deneyimini ve teoriden ilham alan pratiğin teşhis etmiş olduğu diğer sorunları açıklayan yapıları ve ilişkileri dönüştürmeye, dağıtmaya veya bağlantılarını koparmaya rasyonel olarak yönelmiş eyleme yol açacaktır. Şairler, filozoflar gibi, dünyayı ıslah etmek için sadece yeniden yorumlamak veya yeniden tanımlamaktan ziyade değiştirmek için açıklamayı düşünmeye ihtiyaç duyarlar.

Diğer yandan, doğa ile başa çıkmakta yalnızca tanımaktan -veya o artı yeniden tanımlamaktan- fazlası vardır. Başlangıç olarak, hâlihazırda ileri sürmüş olduğum üzere, gündelik doğa biliminde yorum-bilgisine ihtiyacımız vardır ve sadece doğanın anormal teorik yeniden tanımlamalarını anlaşılabilir kılmak için değil. İkincisi, tıpkı örneğin doğa bilimine ve teknolojiye müdahalelerimiz gibi doğaya bilinçli müdahalelerimiz, sembolik olarak aracılı olduğu üzere; dolayısıyla kendi türümüzün üyeleriyle diyaloglarımız da dâhil, dünyayla tüm nedensel etkileşimlerimizde de doğaya müdahale ettiğimiz vurgulanmalıdır. Sosyal dünya doğanın kopuk bir yeniden tanımlaması değildir. Daha ziyade hem onun içine kazınmıştır hem de doğayla (geri kalanıyla) sürekli dinamik nedensel etkileşim halindedir. Bunu görememek ve özellikle insanın sosyal yaşamında fiziksel (doğal) kısıtlamalar olduğunu görememek -yani duyarlı ve “sorumlu olmamız gereken insan olmayan güçler” (CC s. 10)- aslında (türler) intiharı olmasa da, bir ekolojik felaket fermanıdır.

Doğal dünyanın sosyal ve sosyal olarak koşullanmış veya etkilenmiş parçaları potansiyel olarak insanlar tarafından dönüştürülebilir.

Ama insanlar için önem taşıyan -sadece kabul etmeleri veya “tanımları” gereken- bazı mutlaklar (evrenseller, sabitler) olabilir. Örneğin, temel tabiat kanunları, bazı doğal kaynakların kıtlığı, ekolojik olarak sürdürülebilir ekonomik büyümenin üst sınırları, insan doğasının yönleri, insan varlığının (kesin süresi olmasa da) sonluluğu olgusu. *Mutlak* olanın varlığı *nesnel* yapıların varlığıyla karıştırılmamalıdır. Sosyal yapılar, jeo-tarihsel alanları içinde tabiat kanunları kadar nesnel ve olgular üstü biçimde tesirli olabilirler. Dahası her ikisi de benzer şekilde genellikle, (konuşma eylemi de dâhil) insanlar için mümkün olan eylem türleri üzerine, (normal olarak) o sınırlar veya kısıtlamalar içinde ne yaptığımızı katı bir şekilde belirlemeksizin, sınırlar ve kısıtlamalar dayatır (bkz. *RTS* bölüm 2.5).

Hareketlerimizin belirlenmiş olduğu varsayımının diğer tarafı, konuşmamızın, söylemimizin özgür olduğu nosyonudur. Bu bağlamda, “insanın her zaman (diğer şeylerin yanı sıra kendisi için) yeni tanımlar seçmekte özgür olduğunu” savunmak ne anlama gelir (*PMN* s. 362n.)? 3. Kısımda Rorty’e karşı, inançlarımızda veya tanımlarımızda (hepsi de bedenlerimizin hareketlerine dayanan veya kendini onlarda ya da onlar yoluyla gösteren- diğer durumlarımız veya eylemlerimizin çoğunda olduğumuzdan daha fazla) *zorlanmış* veya belirlenmiş olmadığımızı ileri sürmüştüm. Ama bundan, doğanın veya toplumun rasyonel olarak gerekçelendirilebilir konuşmamıza *kısıtlamalar* dayatmadığı sonucu çıkmaz. Bu doktrinin, mevcut teorinin ontolojik alanın (felsefi olarak, kesinlikle yapıların nesnel varlığını ve tesirini, onlara dair mevcut teorimizden bağımsız olarak düşünmemiz gerektiğini ileri sürdüğüm bir alan) yerini aldığı geçişsiz boyutun çöküşüyle eşleştiğini varsayın. Şimdi “insan her zaman yeni tanımlar seçmekte özgürdür” nosyonunun nasıl, insan her zaman *herhangi* bir tanımlı seçmekte özgürdür şeklindeki iradeci konumunu teşvik edebildiğini görmek kolaydır -her halükarda, toplumun, akranlarının formunda (geçişli boyutta), yanına kalmasına izin vereceği her tanım -aşağı yukarı buradaki Rortyci doktrin de budur (bkz. *PMN* s. 176 ve takip eden sayfalar.).³⁶

³⁶ Rorty’nin “kaçık” ile “devrimci” (*PMN* s. 339) veya “düş” ile “deha” (*CS* s. 14) arasındaki farklılığın, çeşitli durumlarda sadece diğer insanlar arasında “popüler olmak” veya toplulu-

Bu iradecilik doğa bilimlerinin normal söyleminde çok hasar veremeyebilir ama sosyal bilimlerin ve halihazırda krizde olan ve sadece alakasız olana değil ama absürt ve açıkça uygulanamaz felsefelere de (pozitivizm gibi (bkz. *PON* bölüm 2; *SR* bölüm 3.7)), çekici gelen diğer beşeri bilimlerin anormal söylemlerinde, reel entelektüel ilerlemenin (veya -bir “*plus ça change, plus c’est la meme chose*” [ne kadar değişirse o kadar aynıdır-ç.n.] vakası olabilecek- sosyal değişimin) yokluğunu gizleyen veya örten yüzeysel kuramsal bir Mao-culuğu teşvik edebilir. Başarılı şairin yaşamı şimdi, estetik gelişimin bile solmaya başladığı sürekli bir geçici paradigma kaymaları silsilesi haline gelebilir.

Elbette doğada ve toplumda iş başında olan bu (geçişsiz) nesnel yapılar, tarihsel ötesi olsun veya olmasın, her zaman (geçişli) az çok tarihsel olarak geçici bir dil içinde tanımlanmalıdır, bir başka deyişle potansiyel olarak dönüştürülebilir tanımlarla.³⁷ (Fakat rasyonel dil sel değişim üzerinde de nesnel kısıtlamalar olacaktır -tamamen şiirsel gücün dayattıkları dışında diğer kısıtlamalar, ama ikincisi bağlam içinde onlar arasında olacaktır.)

(4) Tesirli sebeplerin maksatlı davranışın, sadece yeniden tanımlamaları değil, nedenleri olduğu olgusu sayesinde, aktörün sebeplerine dair açıklaması özel bir otoriteye sahiptir ve neo-Kantçı bir ikilik bunu temellendiremez (bkz. *PON* bölüm 3.2; *SR* bölüm 2.6)- ancak bu otorite mutlak değildir. Daha ziyade, hem genel hem de tekil olarak, “nasıl çalışırız”ı (aksi için *PMN* s. 258), yani, yaptığımız görünüşte ir-

ğün “ilgisini çekmek” için olan konuşma biçimleri arasındaki farklılık olduğu savı, örneğin geçişsiz boyuttaki varoluşsal veya diğer iddialar, tekrarlanabilir koşullar altındaki başarılı tahminler, formel kanıtlar, anormallik çözümünün göstergeleri (tarihsel olarak fark edilebilir bir yığın kriter arasında), entelektüel ilerlemenin kesinlikle vuku bulduğunun söylenebilmesi için bilimde devrimci bir durumda tatmin edilmesi gerektiği noktasını görmezden gelmektedir. Her ne kadar genellikle örtülü olsa da entelektüel devrimlerde bir akıl vardır ve bu akıl kısmen şiirinde engellenmez ama gösterilir.

³⁷ Ancak Rorty inatla “Kuhn kaybı” derecesini, yani bilimsel veya daha genel olarak söylemsel değişimde, öznelere değişme, sorunların çözülmek yerine kenara bırakılma veya yerinden edilme, anormalliklerin ortadan kaldırılıp veya normalleştirilmek yerine bastırılma veya unutulma boyutunu, abartma eğilimindedir. (Bunda pratiğiyle teorisi aynıdır.) Sonuçta atfın değişim yoluyla muhafaza edilme (veya aktörlerin aynı şeyden “konuşmaya” devam etme) derecesini azımsama eğilimindedir.

rasyonel veya aksi halde açıklayıcılık açısından ilginç şeyleri yapmamıza neyin neden olduğunu daha iyi anlamaya başladıkça müzakereye tabidir. (Bunun bir sonucu şudur ki, “konuşma tedavisinde” olduğu gibi ama aynı zamanda şiirden ilham aldığında, dil bizi değiştirebilir (aksi için *PMN* s. 185).) Bilinçsiz motivasyon ve sözsüz beceriler sosyal yaşamdaki anlaşılabilirliğin sadece iki kaynağıdır; diğerleri kabul edilmemiş koşullar ve niyetlenilmemiş sonuçlardır (*SR* bölüm 2.2). Dolayısıyla her ne kadar toplum aktörlerin maharetli bir başarısı olsa da bundan (katılımcıların anlayışından ilham alan) kuramsal sosyal bilimin lüzumsuz olduğu sonucu çıkmaz. Kuramsal sosyal bilimlerin görevi, fenomenolojik olarak deneyimlenen dünyanın yapısal koşullarını, sonuçlarını ve dış hatlarını tesis etmek olacaktır. Bazı, belki de çoğu olayda, o deneyimin eleştirel yeniden tanımı ve yapısal açıklaması ve buna dair veya dayanan değerlendirmeler, gerekli olacaktır.

(5) Bir aktör bir parça özgürlüğü korumak veya genişletmek veya derinleştirmek ya da elde etmekle ilgili olduğu ölçüde, bu her zaman, bazı sosyal veya sosyal olarak koşullanmış veya etkilenebilir birim, yapı ya da şeyin niteliğini -onu muhafaza etmek (yeniden üretmek) veya değiştirmek (dönüştürmek) veya aksi halde yok etmek veya imha etmek ya da canlandırmak veya salıvermek üzere- açıklama anlamında, anlamaya çalışmayı içerecektir. “Özgür” olmak veya kalmak, en basit anlamıyla “kısıtlanmamış” olmak, her zaman *potansiyel olarak* hem o kısıtlamaların bir teorisini hem de özgürlük tatbik edilebilir olduğu ölçüde, bir kurtuluş veya hürriyetin muhafaza edilmesi pratiğini içerir. Bu anlamda bir kişi her tür şeyden özgür olabilir veya özgür olmayı arzulayabilir.

Öte yandan, özgürleşme ve özellikle kendi kendini özgürleştirme şunları içerir:

1. daha güçlü bir “özgür” olma algısı, yani gerçek çıkarlarını bilmek, bunların içinde veya bunlara yönelik hareket etme gücüne ve eğilimine sahip olmak (karşılaştırınız *SR* s. 170); ve
2. daha güçlü bir “kurtuluş” algısı, yani ihtiyaç duyulmayan, istenmeyen ve baskıcı belirlenim kaynaklarının ihtiyaç duyulan,

istenen ve güçlendirici belirlenim *kaynaklarına* dönüşümüne dayanmak.

Bir başka deyişle özgürleşme, sadece vaziyetin iyileştirilmesinden ziyade yapıların dönüştürülmesine bağlıdır. Ve en azından kendi kendini özgürleştirme durumunda, özellikle dönüştürücü eylem veya söz konusu toplumsal aktörlerin praksisinde bilinçli bir dönüşüme dayanacaktır. Bu sıfatla özgürleşmeye bilgi sağlayan *zorunlu olarak* açıklayıcı sosyal teoridir.

Özgürleştirici sosyal bilimler, kendi adlarına, başlangıç noktaları olarak (örneğin şiir için) insan ihtiyacını veya emelini alabilir ve (şayet varsa) karşılanmamasının doğal ve sosyal koşullarını araştırabilir. Ya da hüküm süren sosyal teorilerin veya ideolojilerin içkin bir eleştirisiyle başlayabilir, yanlışlık oluşturan (bkz. *PMN* s. 282) veya diğer art niyetli (sorun yaratan) sosyal yapıların (bkz. *SR* bölüm 2.5-2.7) açıklayıcı bir eleştirisine doğru ilerleyebilir. Her halükarda sosyal bilimler bir teori-pratik diyalektiğinin katılımcıları olacak veya ilgili özgürleştirici pratiklerle sarmal olacaktır. Bu süreçte, Rorty'nin dikkatimizi çektiği türden, yaratıcı radikal benlik veya toplumun yeniden tanımlamaları, bireyleşmede veya (grup ve tür (veya cins) kimliği de dâhil) kimlik oluşumunda hayati bir rol oynayabilir. Ve bu *yaratılmasına yardımcı oldukları yeni bir tanım ışığında kendilerini görme* eylemi, genel olarak kendi kendini özgürleştiren aktörlerin *dönüştürülmüş dönüştürücü praksisinde* kritik bir şekilde beden bulacaktır.

Dünyayı şairler için daha emniyetli bir yer kılmak amacıyla ne sosyal bilimsel bilgiyi ne de bunun meta-teorisini inkâr etmeye gerek vardır. Zira şiirin işine yaramayan bir toplumun (veya kişinin) buna herkesten ve herşeyden daha fazla *ihtiyacı olacaktır*; ve bunun için durumunun, yalnızca ortaya çıkmakta olan insan bilimlerinin sağlamayı arzulayabileceği türden bilgisi gerekli olacaktır. Bu bilimler her zaman şairlere dayanacaktır; tıpkı şairlerin diğer şeylerin yanı sıra dizelerini yazmak veya dillendirmek için çağdaş dünyada özgür olmak için, açıklayıcı bilimlere ve onların yeniden tanımlayıcı güçlerine başvurmak zorunda oldukları gibi. Filozoflara gelince, eğer Rorty'nin tavsiyesinin daha sağlam bölümüne uyar ve bilginin (benin "ontik

hata” dediğim) daimi nötr tarih dışı zorlayıcı temellerini aramaktan vazgeçerlerse, tarihsel sanatlara ve bilimlere, mevcut ve henüz gelişmemiş diğer sosyal pratiklere odaklanarak, yapılacak küçük bir eleştirel yardımcılıktan (daha fazla gayri kutsallaştırma da dahil) daha fazlasının olduğunu bulabilirler...

Eleştirel Realizm Nedir?

Transzendental Realizmin Ortaya Çıkışı

Bu bölümde, (a) hem “yeni realizm” olarak adlandırılan ideolojide açıkça görüldüğü üzere ampirizm hem de post-yapısalcılık tapınaklarında iş başında olan türlerde idealizmle mücadele etmek; ve (b) daha genel olarak, bunlar insanın kendi kendini özgürleştirme projelerini aydınlatıp bilgilendirdiğinden dolayı bilimlere ve özellikle insan bilimlerine yardım etmek ve onları güçlendirmek üzere tam olarak hangi formda bir realizmin gerekli olduğu sorusunu yeniden ele almak istiyorum. Özellikle -felsefi konumumu tarif etmek için farklı olarak kullanmış olduğum ifadeler olan- transzendental realizm, bilimsel realizm ve eleştirel realizm arasındaki karşılıklı ilişkileri netleştirmek istiyorum. Bu meselelere yarı-biyografik bir şekilde yaklaşmam yararlı olabilir.

1970’lerin ortalarında bilim felsefesinin problem alanı, son dönemde hegemonyacı bir hal alan bilimin pozitivist açıklamasına yönelik başlıca iki eleştiri hattı tarafından niteleniyordu. Popper, Lakatos, Feyerabend, Sellars ve Kuhn gibi yazarların çalışmalarının temsil ettiği, bilimin sosyal karakterine odaklanan ve bilimsel değişim ve gelişim fenomenlerinin altını çizen anti-monistik bir hat vardı. Bu hattı, bi-

lim felsefesinde “geçişli” veya epistemolojik boyut değerlendirmeme koydum. Bir de Scriven, Hesse ve Harré gibi filozofların temsil ettiği, bilimde modellerin ve analogilerin rolüne odaklanan ve bilimsel bilginin tabakalaşması nosyonunu kısmen sürdüren anti-tümdengelimci bir hat vardı. İkinci hattın bu özelliği, bilim felsefesinde “geçişsiz” veya ontolojik boyut değerlendirmemin ana hattını oluşturdu.

A Realist Theory of Science [Realist Bir Bilim Kuramı-ç.n.] (bundan sonra RTS olarak anılacaktır)¹ adlı çalışmamda anti-tümdengelimci unsuru geliştirirken, başlıca iki yönünün olduğu netlik kazandı:

1. Yasalar için Humecu kriterlerin, Hempelci açıklama kriterlerinin (Nagelci indirgeme kriterleri vs.) *yeterli* olmadığı eleştirisi, pozitivist açıklamanın nomolojik veya yasa-benzeri bilginin *gerekliliğini* sürdürmekteki başarısızlığına dayanmaktadır;
2. Yasalar için Humecu kriterlerin, Hempelci açıklama kriterlerinin (Nagelci indirgeme kriterleri vs.) *gerekli* olmadığı eleştirisi, pozitivist açıklamanın nomolojik veya yasa-benzeri bilginin *tümelliğini* -veya benim deyimimle *olgular üstünlüğü-nü-* sürdürmekteki başarısızlığına dayanmaktadır.

(1) tümevarımın gibi dile düşmüş sorunlarda (bkz. RTS bölüm 3.5-3.6), (2) ise bilginin açık sistemlere uygulanabilirliğinde (bkz. RTS bölüm 2.4) ya da sonradan “transdüksiyon” sorunu olarak adlandırdığım şeyde aşıkardı.² Buradaki belirleyici adım (2) idi. Zira ampirisizm eleştirisinde ampirik realizmin ampirist ontolojisinin açıkça reddi ile örtük kabulü arasındaki farka -transzendental realizm ile Rom Harré’nin *The Principles of Scientific Thinking* [Bilimsel Düşüncenin İlkeleri-ç.n.] adlı eserinin temsil ettiği türden transzendental idealizm arasındaki farka- işaret etmekteydi.³ (2)’deki eleştiri hattını geliştirerek, aktüel olmayan (ve dolayısıyla ampirik olmayan) reelin çok önemli alanını ayırt etmek (bkz. RTS s. 56) ve bir bilimin yinelemeli olarak ampirist, Kantçı ve (transzendental) realist aşamalardan

¹ Birinci basım, Leeds 1975; ikinci basım, Harvester Press, Hemel Hempstead, 1978.

² Bkz. *Scientific Realism and Human Emancipation* (bundan sonra SR olarak anılacaktır), Verso, Londra 1986, s. 30.

³ Macmillan, Londra 1970. Bkz. Özellikle bölüm 4. Ayrıca bkz. RTS s. 168-9, n. 39.

geçtiği bilimsel gelişmenin üç safhalı şemasını belirlemek mümkün oldu (bkz. RTS s. 145). Çağdaş bilim felsefesinde meta-epistemolojik kopmayı oluşturacak olan buydu.

Rom Harré, tümdengelimci iskelet ile animasyon modeli arasındaki standart ilişkiyi altüst etmesine atıfta bulunmak için, bilim felsefesinde “Kopernik devrimi”nden bahsetmişti.⁴ Kopernikçilik retorikini devraldım. Ama bana göre Harré’nin bunu reddetmesi eninde sonunda ampirist bir karşı saldırıya açıldı (bkz. RTS bölüm 3.2). Ben bunu daha ziyade -biri eksoterik diğeri esoterik- başka iki fiları çağrıştırmak için kullandım. Eksoterik anlam, *ontoloji içinde* olaylar, vaziyetler vb.den onları oluşturan yapılara ve mekanizmalara geçişin işaretini verdi. Ama esoterik anlam, *felsefe içinde* epistemolojiden ontolojiye, veya örtülü ontolojiden -ontolojinin indirgenemezliğine ve “epistemolojik geleneğin” temel kategori hatasının ayırt edilmesine dayanan- aleni ontolojiye geçişin işaretini verdi. Bu hata, varlığın bilgi açısından tanımlanması olan *epistemik hatadır* (bkz. RTS s. 36 ve takip eden sayfalar) -veya, dil veya söylem açısından bunun yerini alan *dilsel hata*⁵ - bunlar eksoterik Kopernikçiliğin kopmuş olduğu yasaların aktüelist bir değerlendirmesiyle makul kılınan hatalardır. Burası ile *ontik hatada* epistemik hatanın anlamını ortaya çıkarmak arasında küçük bir adım vardı (SR s. 23, 66 ve bölüm 3) -bilginin ontolojikleştirilmesi ve dolayısıyla doğallaştırılması (ve böylece ebedileştirilmesi) ve dolayısıyla varlık tarafından zorunlu belirlenimi. Rorty’nin *Felsefe ve Doğa’nın Aynası*’nda farkına vardığı bu hatadır.⁶ Ancak Rorty, epistemik hataya -bunu baştan farz eden Hume-cu-Hempelci bilim bakışına bağlı kaldığı kadar- bağlı kalarak bundan irrasyonelci-konvansiyonalist sonuçlar çıkarır.⁷ O halde Kopernikçi bakış ile, Kopernik gibi ama Kant’ın aksine, bilinebilir gerçeklik de dâhil, sadece olumsal, kısmen ve bölgesel olarak insanileştirilmiş bir gerçeklik kavrayışına doğru ilerliyoruz. Gerçekliği geri kazanmak (ilk

⁴ *Principles of Scientific Thinking*, s. 2 & muhtelif yerlerde.

⁵ Bkz. *The Possibility of Naturalism* (bundan sonar PON olarak anılacaktır) adlı eserim, 2. Basım, Harvester Press, Hemel Hempstead 1989, s. 133.

⁶ Blackwell, Oxford 1980. Bkz. ör. s. 158, 374-7.

⁷ Rorty’nin anti-natüralist hatası için bkz. Bölüm 8.3, özellikle yukarıda s. 159.

olarak) onu insan biçimcilikten çıkarmaktır: Onun (bizimle sınırdas olmamasına) izin vermektir.

Transzendental Realizm, Bilim ve Bilimsel Realizm

Başka bir yerde, yeterli bir bilim değerlendirmesi için uygun bir meta-felsefe olarak gördüğüm şeyin taslağını çizmiştim.⁸ Felsefe bunun üzerine, Kantçı, Hegelci, Marksist ve Baconcu-Bachelardcı öğeleri katacak ve iki elzem rol -yani Lockeçu yardımcı ve ara sıra ebe olarak ve Leibnizci kavramsal analist ve potansiyel eleştirmen olarak- oynayacaktı. Şimdi ilk bakışta SR Bölüm 1’de (ve ayrıca yukarıda bölüm 2’de) transzendental realizmi tesis etmek üzere kullandığım söylemsel strateji, ilk olarak RTS’de kullandığımdan farklı görünmektedir:⁹ ikinci durumda transzendental savları pozitif olarak konuşturuyor görünürken ilkinde mevcut bilim felsefelerinin içkin bir eleştirisine girişmiş, transzendental realizmi tabiri caizse negatif bir yoldan elde ediyor görünüyor. Ancak düşünüldüğünde görünüşte zıt olan bu iki prosedür temelde aynı şeye varıyor olmalıdır. Zira ilginç transzendental savların pozitif öncülleri, bilimsel pratiğin, yalnızca (şu anda ege-men olan) bilim felsefelerinin (veya bilime yöneldikleri ya da bilim hakkında söylemde bulundukları kadarıyla felsefelerin -benim bilim odaklı felsefeler olarak adlandıracığım felsefelerin) önem atfettiği o özelliklerinin tanımlarına dayanacaktır; böylece yeni veya yenilikçi türden bir bilimin transzendental savları, aslında bilimin daha önce var olan değerlendirmelerinin transzendental çürütmeleri olacaktır (bkz. SR s. 14). Her iki durumda da bir *belirli olumsuzlama* sürecine girilir. Bu aşağıdaki gibi şemalaştırılabilir:

1. Örneğin deney, bilimsel eğitim veya öğretim, kavramsal değişim veya gelişim gibi bazı aşağı yukarı yetersiz bir şekilde analiz edilmiş faaliyete odaklanan bilim odaklı bir felsefe alın.
2. Bilim odaklı felsefenin ontolojik, sosyolojik ve diğer önvarsayımlarını ortaya çıkarın ve böylece onu bilim odaklı bir realizm, sosyoloji vs. formunda hazırlayın.

⁸ Bkz. SR bölüm 1.3 ve “On the Poetics of Social Transformation and the Limits of The Linguistic Paradigm”, *Making Social Psychology*, ed. T. Ibanez, Barcelona yakında çıkacak.

⁹ Ve ö. “Forms of Realism” adlı çalışmam, *Philosophica* 15 (1), 1975.

3. Gerektiği gibi analiz edildiğinde faaliyetin nasıl transzendenal realizmi, veya hiç olmazsa onunla tutarlı ve böylece eleştirilen bilim odaklı felsefeninkiyle uyuşmayan bir konumu önceden varsaydığını gösterin.

Bir bilim felsefesi veya bilim odaklı felsefe, bilim için felsefe veya bilimsel realizmden ayırt edilebilir. Elbette çoğu bilim felsefesi, bilimsel realizmler değildir. Zira bilimsel realizm olması için bir felsefe, bilimlerin tözel içerikleriyle büyük ölçüde tutarlı olmalı ve yalnızca bilimin varlığından ziyade gelişmesine yönelmelidir. Şimdi transzendenal realizm, her ne kadar bence bilimsel realizmin en iyi geliştiği form olsa da, tabii ki tek bilimsel realizm değildir. Çünkü temelde farklı bilim analizleri olan bilimsel realizmler -örneğin Smart veya Sellars'ınki- vardır. Ve bilime yoğun bir değer biçici ve/veya tarihsel olarak açıklayıcı önem atfeden ya da bilimselci olarak bilimde bilinebilir olanla veya hatta indirgemeci olarak fizik gibi belli bir bilimle, hakikat alanını özdeşleştiren bilimsel realizmler vardır. Transzendenal realizm için, Sellars'ın aksine bilim "her şeyin ölçüsü, ölçtüğü olan, ölçmediği olmayan" birşey değildir.¹⁰ Dahası transzendenal realizm muhtelif zeminlerde mevcut bir bilim pratiğine eleştirel bir yönelimi sürdürebilir. Özellikle (bilimsel olarak önemli herhangi bir nesne hakkında olduğu gibi) bilim hakkında nominalizmi reddederek, bir bilim pratiğini bilimsellikten yoksun olmakla eleştirebilir (bkz. SR s. 102).

Son on, on beş yılda gelişen transzendenal realizm programı, başlıca üç boyutta yeterli bir bilim -daha doğrusu birliklerinin yanı sıra tüm farklılıkları ve özgünlükleriyle bilimler- açıklaması sunmaktır: geçişsiz veya ontolojik boyut; geçişli veya epistemolojik boyut ve meta-eleştirel boyut veya eleştirel kuram alanı (bkz. SR s. 25). Sonuncusu (a) felsefi ve sosyolojik önvarsayımların ve taahhütlerin yanı sıra tözel olanları; ve (b) felsefi yeniden yapılandırmaların veya yapı sökümlerinin yanı sıra bilimlerin tarihsel pratiklerini de içerecek şekilde genişletilmelidir. Burada transzendenal realist bilim değerlendirmesinin başlıca temalarını tekrarlamaya gerek yok. Ancak Ted

¹⁰ W. Sellars, *Science Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1963, s. 173.

Benton'un ve Alan Chalmers'ın PON'daki natüralizm sorununu de-neysel ve temel veya açıklayıcı fizik ve kimya üzerine transzendental düşünmeden elde edilen bir bilim modeliyle ilişkili olarak yeniden değerlendirmeme yönelik eleştirileri ışığında,¹¹ RTS'de geliştirilen açıklamanın, bırakın tüm bilimlerini, fizik ve kimyanın etrafı bir değerlendirmesi olmadığını vurgulamakta fayda var.¹² o, felsefi bir araştırma programının çekirdeğidir, ne eksik ne de fazlası. Öncülleri veya verileri tarihsel pratiklerdir ve bu itibarla hem meşrulaştırdıkları pratikler hem de (felsefi bilgi de dâhil) bilgi potansiyel olarak -ve esasen- düzeltilebilirdir. Statüsü -şu anda bilimlerin tarihsel olarak ortaya çıkışı, pratik önvarsayımları ve tözel içerikleriyle eşsiz bir şekilde tutarlı olduğundan ve kendi ortaya çıkışını (bkz. SR s. 302-3), yanılabilirliğini ve dönüşebilirliğini konumlandırabildiğinden dönüşlü olarak kendi kendiyile tutarlı olduğundan (karşılaştırınız PON s. 170-1)- yalnızca şu anda mevcut olan en iyi açıklama olmasıdır.

Transzendental Realizm ve Eleştirel Natüralizm: Natüralizmin Sınırları ve Açıklayıcı Eleştiri Fikri

İnsan bilimleri bağlamına aktarıldığında transzendental realizm hemen özgürleştirici görünür. Bilimin ortodoks açıklamaları doğrudan ampirik değişmezlik ve örnek doğrulama (veya yanlışlama) dogmalarına dayanmaktadır: yani yasalar ampirik düzenliliklerdir veya onlara dayanır ve bunların örnekleriyle doğrulanır (veya yanlışlanır) (bkz. RTS s. 126-42). Dolayısıyla bu ortodoks açıklamalar aynı anda hem ontolojik olarak ziyadesiyle kısıtlayıcı ve (en azından yerleşik kuramlar için) epistemolojik olarak ziyadesiyle müsamahakârdır (bkz. SR s. 290-1 ve PON bölüm 4.2). Şayet, öte yandan, yasalar artık nokta şeklindeki olayların sabit bağlaşımları değil de görece kalıcı yapıların

¹¹ Bkz. T. Benton, "Realism and Social Science: Some Comments on Roy Bhaskar's 'The Possibility of Naturalism'", *Radical Philosophy* 27 (Bahar 1981) *Radical Philosophy Reader*, eds. R. Edgley & R. Osborne, Verso, Londra 1985'te yeniden basıldı; ve A. Chalmers, "Is Bhaskar's Realism Realistic?", *Radical Philosophy* 49 (Yaz 1988). Eleştirilerine "Postscript to the Second Edition", PON'da cevap veriyorum.

¹² Bundan hareketle, PON'da kaleme alınan natüralizm sorununun yeniden değerlendirmesinin mantıken çok çeşitli bilimsel (ve aslında edebi, dramaturjik gibi bilimsel olmayan) bakış açılarından tamamlayıcı çalışmalar gerektirdiği sonucuna varılır. Bkz. PON, s. 168.

olgular ötesi eğilimleriye ve eğer tümdengelimli-nomolojik model sadece uygulanamaz değil yanlışsa ve eğer bilimin amacı tahmin ve kontrol değil açıklama ve aydınlatmaysa, o zaman başka bir yerde de ifade ettiğim üzere, en azından “insan bilimlerinin,... deneysel doğa bilimleriyle... elbette aynı şekilde olmasa da aynı anlamda bilimler olabilme veya haline gelebilme” şansı vardır (“İkinci Basıma Önsöz”, PON s. 167). PON’da, toplumların ve insanların olası bilgi nesneleri olmaları (veya yerlerinin sınırlarını çizmek) için sahip olmaları gereken özelliklerden transzendenal çıkarımlar yapma yoluyla keşfetmeye koyulduğum bu şanstı. Burada odaklanmak istediğim psikolojikten ayrı olarak sosyal bilimlerde *eleştirel natüralist* bir tutum olarak nitelediğim şeyin gelişimidir. PON’da İkinci Bölümde buna, yönelimsel eylemliliğin, kendi niyetini gerçekleştirmek (ve hatta formüle etmek) için, aktörün yaratmamış olduğu sosyal maddi nedenlere bağımlı olduğu şeklindeki transzendenal bir sav yoluyla vardım. Ama bu aynı (veya esasen benzer) konuma, sosyal teorinin çatışkılarının içkin uzlaşması yoluyla da yaklaşabilirdim -tıpkı Anthony Giddens’in yaptığı gibi.¹³

Tartışmamın merkezi hattı, “*dönüşümsel* sosyal etkinlik modeli” olarak adlandırdığım modelin detaylandırılmasına dayanıyordu. Hem seçileştirme hem de iradeciliğe aynı şekilde karşı çıkan model, yapı ve praksisin birleşik ikiliklerini sürdürmemize imkan verir: sosyal yapının sadece insan praksişi sayesinde var olduğu, bu arada sosyal yapının insan praksisinin vazgeçilmez koşulu olduğu ve aynı zamanda insan praksisinin (çoğunlukla, kasıtsız olarak) sosyal yapıyı yeniden ürettiği veya dönüştürdüğü kavrayışı (bkz. PON bölüm 2.2-2.4). Sosyolojinin inceleme nesnesinin *ilişkisel* niteliğini savunan sav da bununla yakından bağlantılıydı. Sosyal teorinin büyük bir bölümüne bilgi sağlayan egemen bireyci veya kolektivist kavrayışların aksine bu, bireylerin eylemde bulunmak için girmek zorunda oldukları ve bu şekilde girerek yeniden ürettikleri veya dönüştürdükleri pozisyon-pratik sistemiyle oluşturulan inceleme nesnesinin, yapısal sistem

¹³ Bkz. A. Giddens, *Central Problems of Social Theory*, Macmillan, Londra 1979. Bazı farklılıklar için bkz. benim “Beef, Structure and Place” adlı çalışmam, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 13 (1), 1983, s. 85.

ile insan etkinliğini bağlayan aracı ya da iki yönlü noktaları -ailedeki konumlar veya üretim ilişkileri veya yönetim biçimi gibi noktalar- ilişkisel olarak tanımladığını (veya yeniden tanımladığını) tasavvur eder (bkz. PON bölüm 2.1 ve 2.4). Dönüşümsel sosyal etkinlik modelinden, natüralizm konusunda bir dizi sınır veya sosyal nesnelerin tamamen doğal (paradigmatik olarak fiziksel) nesnelerden farklı (ya da yeni ortaya çıkıyor) oldukları epistemolojik olarak önemli açılar aldım. Bunlar uygun şekilde ontolojik, epistemolojik, ilişkisel ve eleştirel farklılıklara ayrılabilir -ancak en belirgin diğer farklılıklar da, doğrudan sosyal faaliyetin dönüşümsel kavranışından kaynaklanan ontolojik sınırlardan a priori olarak çıkarılabilir (bkz. PON s. 53).

Sosyal yapıların sosyal-ilişki-bağımlılığı dışında başlıca *ontolojik* farklılıkları, onların praksis ve kavram bağımlılığı ve görece daha fazla maddi uzay-zaman özgünlüğü veya tözel jeo-tarihselliğidir. Elbette bazı eleştirmenlerin fark ettiği üzere, bir yapının, örneğin iktidarın, uygulanmadan yeniden üretilebildiği durumlar da vardır, ama ancak var olan o yapıyı sürdüren insan pratikleri sayesinde. Sosyal yaşamın kavramsallığı veya kavram-bağımlılığı, sosyal yaşamın dil dışı (her ne kadar düzeltilebilir şekilde kavramsallaştırılmış olsa da) yönlerinin ve boyutlarının varlığının sınırdan sifra azaltıldığı, çoğunlukla sosyal gerçekliğe münhasıran yorumbilgisel, dilselleştirilmiş, iletişim odaklı veya söylem-kuramsal yaklaşımları niteleyen, (kavramlar sosyal yaşam için sadece gerekli değil onu kapsamaktadır şeklinde) kavramsal mutlaklaştırma veya indirgemeciliğe düşmeden kabul edilmelidir (bkz. PON bölüm 4.3-4.5).¹⁴ Sosyal yaşamın daha hızlı dinamikleri (ve birleştirilmiş bir kronoloji, ayırt edici zamansallıklar içinde) ve ilgili uzamsal özellikleri ona, içine art arda kazındığı biyolojik, jeolojik ve kozmolojik varlığın kavislerinden daha jeo-tarihsel olarak özgün bir nitelik verir. Sosyal teori aynı zamanda tarih ve coğrafyadır. Son olarak, tüm sosyal yapıların sosyal-ilişki-bağımlılığının kabul edilme-

¹⁴ Burada dilsel hatanın tözel bir varyantı -varlığın dil açısından analizi- iş başındadır (bkz. PON s. 155-6). Ya da araştırma sürecinde çifte dilselleştirme -biri metot düzeyinde- Outhwaite'in "epistemik yapı" dediği şeyde -ve ikincisi araştırma nesneleri düzeyinde- Outhwaite'in "ontolojik yapı"sında- olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. W. Outwaite, *Concept Formation in Social Science*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1983, s. 69 & muhtelif yerlerde.

si bizi -ekonomi veya dilbilim veya bilimsel bilginin sosyolojisi gibi- sosyal bilimin bazı belli inceleme nesnelerinin sosyal bütünlükten bağımsız olarak tözselleştirilmesine karşı önceden uyarmalıdır.

Sosyal bilimlerin en önemli *epistemolojik* özelliği, sosyal fenomenler yalnızca açık sistemlerde vuku bulurken, doğal alanda bazen fenomenleri bölgesel olarak kapalı (fizikte ve kimyada) veya yarı kapalı (biyoloji) sistemlerde bulmanın veya gözlemlemenin mümkün olmasıdır.¹⁵ Bundan, belirleyici test durumlarının prensipte imkânsız olduğu sonucu çıkar;¹⁶ bu nedenle teori seçimi ve teori gelişimi için kıstaslar münhasıran açıklayıcı olmalı ve kestirimci olmamalıdır. Sosyal sistemlerin içsel açıklığına iki aşırı yanıt vardır. Birincisi, pratik uygulamalarından bağımsız olan bir teori üzerinde *herhangi* bir a posteriori kontrol olasılığını reddetmektir.¹⁷ Bu kestirimci olmayan ampirik test olasılığını görmezden gelir. İkincisi, bir dizi istatistiksel teknik kullanımını deneysel kapama için neredeyse tamamen yeterli bir ikame olarak görmektir.¹⁸ Bu da insan bilimlerinde ölçme ve istatistiksel yöntemlerin kullanılması üzerindeki nitel sınırların yanı sıra sosyal dünyanın stokastik olarak açık olma ihtimalini göz ardı eder.¹⁹

Tabii ki bu sosyal bilimde koşullu tahminleri dışlamaz. Dahası güçlü bir açıklayıcı teori, tecelli etmeden çok önce olasılıkları saptayacaktır; dolayısıyla teori, sosyal alanda kılavuzluk etme işlevini sürdürür. William Outhwaite, bunu “ontolojik olarak cesur ama epistemolojik olarak ihtiyatlı” olarak nitelediğinde, her ne kadar biraz farklı bir bağlamda olsa da hoş bir şekilde benim buradaki tutumumun ruhunu yakalamıştır.²⁰ Toplumun var olduğundan emin olabiliriz ve (ortaya çıkma, praksise bağımlılık, kavramsallık, yapısal çoğulluk, mutat ol-

¹⁵ Örneğin, bir organizmanın yaşam döngüsünü incelerken.

¹⁶ Laboratuvar durumlarında bile geçerli olan iyi ezberlenmiş epistemolojik olanlardan farklı olarak ontolojik sebeplerle (bkz. SR s. 36).

¹⁷ Bkz. A. Collier, *Scientific Realism and Socialist Thought*, Harvester Press, Hemel Hempstead 1989, bölüm 4.

¹⁸ Bkz. T. Benton, “Realism and Social Science”, s. 19.

¹⁹ Bkz. A. Sayer, *Method in Social Science: A Realist Approach*, Hutchinson, Londra 1984, bölüm 6 ve P. Manicas, *A History and Philosophy of the Social Sciences*, Blackwell, Oxford 1987, bölüm 13'teki tartışmalar.

²⁰ W. Outhwaite, *New Philosophies of Social Science*, Macmillan, Londra 1987, s. 34.

gular üstülük, zaman-uzamsallık, bütünlük gibi) belli genel özellikleri olduğuna güvenebiliriz. Varlığı (ve kullanımlar arası kelime anlamı istikrarı ile beraber mecaz ve metafor olasılığı gibi bu özelliklerin bazıları), doğa bilimleri veya gündelik hayattaki bilgi de dâhil her tür bilgi için zorunlu bir koşuldur. Ancak sosyal bilimlerde özel yapılar ve mekanizmalar hakkındaki bilişsel iddialarımızda, kısmen belirleyici test durumlarının yokluğu sebebiyle kısmen de Outhwaite'in bilimsel araştırma sürecini anımsatan bir cümlede söylediği üzere "genel olarak dağınık ve değişken olmaları" sebebiyle bir miktar temkinli olmalıyız.²¹ Fakat en azından eleştirel natüralizm, araştırma programları arasında ve onların içindeki rakip teoriler arasında -karşılaştırmalı açıklama güçleri açısından- hüküm verme olasılığını yerleştirir.²²

Başlıca *ilişkisel* farklılık, sosyal bilimsel bilginin nesnelerinin, her ne kadar varoluşsal olarak geçişsiz (veya bağımsız olarak gerçek) olsalar da, nesnesi oldukları bilgiyle nedensel olarak birbirine bağlı olmalarıdır (bkz. PON s. 47). Bu ivedilikle, *açıklayıcı bir eleştiri* kavramının gelişimi yoluyla, standart olgu/değer ve teori/pratik ayırımlarının doğal alanda yalnızca zayıf ve kısmi benzerleri bulunan bir şekilde çöküşüne dayanan, başlıca *eleştirel* farklılığa yol açar (bkz. SR s. 178, 189 n. 103). Zira eğer yanlış, yetersiz veya kısmi (tek taraflı) bir inanç için, bir yapının (vaziyetin veya koşulların) (olumsal bir şekilde gerekli) yeterliliği gösterilebiliyorsa, o zaman *ceteris paribus* [diğer tüm durumlar sabitken-ç.n.] o yapının (veya her neyse) negatif değerlendirmesine ve *ceteris paribus* rasyonel olarak onu kaldırmaya, dönüştürmeye veya sona erdirmeye yönelik eylem hakkında pozitif bir değerlendirmeye ve oradan *ceteris paribus* bu eyleme geçilebilir (bkz. PON bölüm 2.6, SR bölüm 2.5-7 ve yukarıdaki bölüm 6). Bu argümanla ilgili nokta sadece Hume yasasını formel bir şekilde yürütmesi,²³ ya da *per se* [müstakil olarak-ç.n.] rasyonel radikal siyasi taahhüt için harekete geçiren argümanın yapısını betimlemesi değil, ama daha ziyade, birlikte örneğin bir sosyalist (yani sosyalist bir doğ-

²¹ A.g.e., s. 53.

²² Bkz. E. O. Wright ile M. Buraway arasında *Berkeley Journal of Sociology*, cilt XXXII'deki (1987) diyalog.

²³ Kesinlikle, bundan çok daha azı yeterlidir (bkz. SR s. 179).

rultuda toplumun planlı dönüşümüne bağlı) olmak için dayanakları oluşturabilecek -insan ihtiyaçlarının, isteklerinin, potansiyellerinin, çıkarlarının ve emellerinin karşılanmamasına varan- diğer tüm görünüşte gerekli sorunların (SR s. 191-3) eleştirisini kapsayacak şekilde, inandırıcı bir şekilde yanlış bilincin eleştirisinden genelleştirilebilir olmasıdır.

PON ve başka yerlerde detaylandırıldığı üzere eleştirel natüralizm, insan bilimlerine, pozitivist ve araçsalci kestirim ve kontrol hedeflerinden uzaklaştırıp derinlemesine açıklama ve insan özgürleşmesi realist hedeflerine yaklaştırarak bir yeniden yön verme girişimiydi. İçerdiği özgürleşme bakışı onu paradigmatic olarak yapısal bir dönüşüm süreci olarak -vaziyetin marjinal bir ayarlamasından çok yapılarda bir dönüşüm olarak ve büyümlü bir şekilde belirlenimden kaçan bir alandan ziyade diğer (ihtiyaç duyulan, istenen ve güçlendirici) yapılara bir dönüşüm olarak- kavradı. Yalnızca azalmış kısıtlamalara değil, yalnızca bunlara artı mevcut yapılar altında artan kapasitelere değil, ama bu gereksiz, arzu edilmeyen ve baskıcı (sömürücü de dâhil) iktidar, hakimiyet ve çarpık ihtiyaç teşhisi, fırsat ve iletişim yapılarından özgürleşmeye dayanıyor şeklindeki bir özgürlük nosyonu da buna eşlik eder. Bu görüşe göre özgür olmak bilmek ve gerçek bireysel, sosyal, türsel ve doğal çıkarlarımız içinde veya onlara yönelik hareket etme gücüne ve eğilimine sahip olmaktır. Ve bunun için derin insan bilimlerinin getirebileceği ama ille de getirmeyeceği aydınlanma, gerekli ama yetersiz bir koşuldur.

Bu kısmı eleştirel natüralist bir perspektiften, altmışların ortalarından beri en etkili iki Marksist düşünür -Louis Althusser ve Jürgen Habermas- kısaca bakarak tamamlamam yol gösterici olabilir. Ünlü felsefi şahsiyetlerin -Platon'dan Wittgenstein'a kadar- her zaman kendilerini ikiye (veya sezgisi daha kuvvetli gözlemciye göre üçe) ayırdıkları iyi bilinmektedir. *For Marx* [Marx İçin-ç.n.] ve *Reading Capital*'in [Kapital'i Okumak-ç.n.] Althusser'ini, "Marxism Today" [Marksizm'in Bugünü-ç.n.] şöyle dursun, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*²⁴ [Felsefe ve Bilimadamlarının Ken-

²⁴ Verso, Londra 1989. Althusserci ve eleştirel realist tutumların aydınlatıcı bir karşılaştırması için bkz. A. Collier, *Scientific Realism and Socialist Thought*.

diliğinden Felsefesi-ç.n.] veya *Reply to John Lewis*'in [John Lewis'e Cevap-ç.n.] Althusser'ine tercih ederken ben de aynısını yapıyorum.²⁵ Althusser'in en önemli yegane başarısı -uygun olmayan bir şekilde ifade edilen- "üstbelirlenim" kavramıyla şunları yakalamaya çalışmasında yatıyor olmalıdır:

(a) genellikle açık olan sistemlerde olayların ve fenomenlerin çoklu belirlenmesi; ve

(b) bu olayların ve onları oluşturan mekanizmaların ve yapıların, bir rabita içinde bağlaşımın (veya mekanizmaların yakınlaşmasının) veya (dışa vurumcu olmayan, kendi kendine yapılaşmış) bir bütünlük içindeki yapıların "yapısal birliği" içinde belirlenmesi (bkz. SR s. 110, PON s. 170); ve

(c) ayırt edici nedensel kuvvet (ve hatta tek taraflı yapısal belirlenme) onların unsurlarının birleşik zorunluluğu ve varoluşsal eşliği ile tutarlı olduğu sürece, bu birliklerin veya bütünlüklerin hiyerarşik belirlenmesi (karşılaştırınız PON s. 43).

Maalesef konvansiyonalist bir epistemoloji değil yalnızca realist bir ontoloji, bugün açıklayıcı eleştirel sosyal bilimler için bu sezgilerde değerli olanı sürdürebilir.

Bunu Althusser'in, gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında yaptığı ünlü meta-epistemolojik ayırma dönerek keskinleştirelim.²⁶ Bu, bilginin geçişsiz ve geçişli nesneleri arasında yapılan realist ayırma denk düşmez. Zira, geçişli boyuttaki bilgiye bir üretim süreci olarak bakan realist için, geçişli nesnenin Althusser'in Genellikler I'ine tekabül ettiği söylenebilirken, -bu üretim süreci içinde ve vasıtasıyla bilinen- geçişsiz bilgi nesnesi kesinlikle gerçek nesnedir. Sadece bilgi içinde bilebileceğimiz olgusundan, sadece bilgiyi bilebileceğimiz sonucu çıkmaz! (veya hatta bilginin bilgisi imkânsız olacaktır). Sonuçta, Althusser'in gerçek nesneye herhangi bir su götürmez statü verememesi, onu Kantçı bir kendinde şey olarak kuramsal olarak gereksiz

²⁵ *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists* içinde İngilizce yayımlanmıştır, Verso 1989.

²⁶ Bkz. L. Althusser (ve E. Balibar), *Reading Capital*, Verso, Londra 1970, s. 40 & muhtelif yerlerde.

kıldı ve post-yapısalcılığın en kötü idealist aşırılıkları için zemin hazırlanmasına yardımcı oldu (bkz. SR s. 237-8 n.9).²⁷

Ren Nehri'nin karşısına geçerse, Habermas'ın erken döneminde bilginin ilgi/çıkarla ilişkili olduğu tezi, nesnelerinin varoluşsal geçişsizliğiyle oldukça tutarlıdır. Bunu fark edememesinin -epistemik hatadan kopmak ve özellikle ontolojiyi tematize etmek için- çalışması açısından pek çok zararlı sonucu olmuştur. Bunlar arasında şunlar sayılabilir:

1. İlk kez McCarthy tarafından formüle edilen, transzendenal pragmatizm çatışkısı içinde kapana kısılmıştır (bkz. yukarıda bölüm 7, s.141).²⁸
2. Üstü kapalı bir şekilde, pozitivist bir ontolojinin yanı sıra doğa, veya daha sonra ampirik-analitik ve yönelimsel -rasyonel bilimlere bilgi sağlayan araçsalci-manipülatif bir ilgi ve iletişimsel bir etkileşim ve söylemden ayrı bir emek alanı kavrayışını miras almaktadır (bkz. SR s. 230-1 n.5). Doğa bilimlerinde açıklama kestirimle simetrik değildir; ayrıca kestirim kontrol anlamına da gelmez.
3. Habermas'ın özgürleşimci ilgisi iletişimsel ilgisinden ileri gelirken, sistemi kolaylıkla, -konuşma eylemlerinin alışverişiyle özdeşleştirilen- iletişimsel etkileşim veya -yorumbilgisel olarak eyleme (örneğin deney, sınıf mücadelesi) kapalı- (teorik ve pratik) söylem üzerindeki iletişimsel dışı veya söylemsel dışı kısıtlamaların marjinalleştirildiği ikili, natüralizm karşıtı bir ton kazanır -ancak daha sonraki *Theory of Communicative Action* [İletişimsel Eylem Kuramı-ç.n.] çalışmasında, yaşam dünyasının, para ve iktidar aracı tarafından koordine edilen şeyleştirilmiş ekonomik ve politika sistemleri tarafından sö-

²⁷ Daha sonraki çalışmalarının devam eden formel materyalizmine rağmen, ontolojiye bitip tükenmeyen karşıtlığını karşılaştıran -ör. "The Transformation of Philosophy", *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists* içinde. Bu Habermas tarafından da paylaşılan bir karşıtlıktır. Her ikisi de -Kartezyen fundamentalizm ontik hatasından kaçma arzularına rağmen- epistemik hatanın kölesi olmaya devam ederler.

²⁸ Karşılaştırdınız ö. H. Ottman, "Cognitive Interests and Self-Reflection", *Habermas: Critical Debates*, eds. John B. Thompson & David Held, Macmillan, Londra 1982, bölüm 4 & J. Whitebook "Reason and Happiness", *Habermas and Modernity*, ed. R. Bernstein, Polity Press, Cambridge 1985, kısım 2, bölüm 2.

mürceleştirilmesi kisvesi altında yeniden ortaya çıkacaktır. Bu ikilik, dışsalıcı ile içselci bakış açıları arasında, gözlemci ile katılımcının bakış açıları arasındadır -ya da, bir başka deyişle, birbirleriyle anlaşmazlık halinde olarak belirlenen fenomenal sistem ile numenal yaşam dünyası arasında. Bu muhteşem, belki Fichte'nin yapının altında yatan, *Sollen* veya zorunluluktur, 1965'te Frankfurt'ta açılış dersinde hâlihazırda önceden ima edilen sonsuz bir uğraştır: "Özerkliğe ve sorumluluğa duyulan insani ilgi yalnızca bir hayal değildir, çünkü a priori yakalanabilir. Bizi doğa dışında yetiştiren, doğasını bilebileceğimiz yegâne şey dildir. Yapısı yoluyla özerklik ve sorumluluk bizim için varsayılr. İlk cümlemiz açık bir şekilde evrensel ve kısıtlanmamış uzlaşma niyetini ifade eder".²⁹ Eleştirel natüralist ve transzendental realist bir perspektifle ortaya çıksaydı, dilin (bilimlerin ve a fortiori [daha güçlü bir sebeple-ç.n.] varlığın son rötuşu olmaktan çok) söylemin evrensel ve gerekli bir aracı olmasından maddi olarak aracılık edilen teşebbüse, uzlaşmaya kadar bir transzendental sav da dâhil bundan kurtarılabilecek kadar değerli olan pek çok şey vardır.

Eleştirel Realizm ve İçerimleri

Eleştirel natüralist argümanın neticesi, sosyal bilimin inceleme nesnesinin ontolojik özgünlüklerinin, hâlihazırda önceki veya daha erken bir bilimsel yolla tespit edilmiş ve anlaşılmış, sosyal yaşam formlarının (yanılabilir ve yinelemeli olarak düzeltilebilir) gerçek tanımlarına varmak için keyfi olmayan bir prosedüre nasıl izin verdiğinin bir izahıdır. Bu tanımlar, kestirimci olmayan ama ampirik teste tabi açıklayıcı hipotezler oluşturma kapasitesine sahip olacaktır. Ve bu tanımlar ve hipotezler (Marksizm gibi) araştırma programlarına dâhil edilmiş olacak ve yanlışlık ve -yetersiz beslenme ve işsizlikten kıtlık ve savaşa kadar- diğer pek çok sorunu oluşturan yapıların eleştirilerine yol açacaktır (bkz. PON s. 49-53). Vasıflandırmaya tabi olan hem kuramsal hem de pratik (veya uygulamalı) açıklama modelleri sosyal alanda faaldir (bkz. SR p. 107-8 ve yukarıdaki bölüm 6.2). Uygun şe-

²⁹ J. Habermas, *Knowledge and the Human Interests*, Heinemann, Londra 1972, s. 314.

kilde vasıflandırılmış ve eleştirel türden natüralizm savunulmaktadır; ve sosyal bilimin açıklayıcı eleştirisi olarak uygulanması, derinlemesine soruşturma diyalektiğine gömülüdür (bkz. SR bölüm 2.7 ve yukarıdaki bölüm 6.2) ki bu da, şayet doğruysa, halihazırda iş başında olan özgürleştirici sarmal, tarih içine kazanmıştır.

Genel bilim felsefemi “transzendental realizm” ve insan bilimlerine dair özel felsefemi “eleştirel natüralizm” olarak adlandırmıştım. Yavaş yavaş insanlar bu ikisini yuvarlamaya ve ortaya çıkan meleze “eleştirel realizm” demeye başladılar. Bu meleze itiraz etmemek için iyi sebepler olduğunu fark ettim. Başlangıç olarak, Kant transzendental idealizmini “eleştirel felsefe” olarak biçimlendirmişti. Transzendental realizmin de eleştirel realizm unvanına en az onun kadar hakkı vardı. Dahası, natüralizm tanımına göre, realizme varıyordu, dolayısıyla onu eleştirel realizm olarak nitelemek, eleştirel natüralizm olarak nitelemek kadar anlamlıydı. Her halükarda sosyal bilime (ve sosyolojiye ve ondan dolayı doğa biliminin meta-eleştirisine) dâhil olan yorumbilgisi, olumsal olarak eleştireldi (bkz. PON s. 138). Ayrıca “transzendental” yerine “eleştirel” sıfatını kullanmak, felsefenin güçlü bir anlamda eleştirel olduğunu -sadece diğer felsefelerin değil ama potansiyel olarak bilimsel pratiklerin, ortak inançların ve praksise dayalı yapıların veya onları sürdüren koşulların eleştirisi olması anlamında da- ortaya çıkardı.

Şimdi “realizmin” semantiği ve eleştirel realizmin siyasi düzeyde eleştirel bir araç olarak kullanılması hakkında birşeyler söylemek istiyorum. Felsefede “realizm” büyük çoğunlukla şu pozisyonları çağırıştır:

(i) Algı teorisinde, (özel) idealizmin aksine, maddi nesnelerin bizim onlara dair algımızdan bağımsız olarak var oldukları fikrini ve sosyal bilimlerin alanında kavramsal ile ampirik olanın müşterek olarak gerçeği tüketmediği fikrini savunur. Transzendental realizm ampirik olanın yalnızca aktüelin bir altkümesi, aktüelin ise reelin bir altkümesi olduğunda ısrar eder (bkz. RTS s. 56).

(ii) Evrenseller teorisinde, nominalizmin, kavramsalcılık ve Wittgensteinci benzerlik teorisinin aksine, evrensellerin bağımsız olarak (Platoncu realizm gibi) veya maddi şeylerin özellikleri olarak (Aris-

totelesçi realizm gibi) var olduğunu savunur. Transzendental realizm bazı (tipik olarak bilimsel açıdan önemli) sınıfların, veya nesneleri sınıflandırma yollarının, doğal türler oluşturduğunu ama çoğunun oluşturmadığını kabul eder. Karbon ve köpekler, sırasıyla elektronik yapıları ve genetik kodları tarafından tanımlanan gerçek özlere sahiptir ama masalar ve sandalyeler, grafit yığınları ve köpek yavruları buna sahip değildir (bkz. RTS s. 209-13, 227).

(iii) Bilim felsefesinde, gerçek dışılık çeşitlerinin aksine (SR s. 9), (nedensel yasalar gibi) bilimsel bilgi nesnelerinin onlara dair bilgilerden görece veya tamamen bağımsız olarak var olduklarını ileri sürer. Transzendental realizm bunu sadece onaylamakla kalmaz, eğer bizim için olası bir bilgi nesnesi olacaksa dünyanın sahip olması gereken genel nitelik (örneğin yapılaşmış ve farklılaşmış olmalıdır ve ortaya çıkma ile değişim tarafından nitelenmelidir) olduğunu ekler.

Eleştirel realizm, doğa, toplum, bilim, insan etkinliği ve felsefenin (kendisi de dâhil) doğasına dair uyumlu bir açıklama benimser. Niyeti, insan özgürleşmesinin gerekli ama yetersiz bir eylemliliği olarak düşünülen bilim için yardımcılık yapmaktır. O halde, bugün Britanya’da emek hareketinin sağ kanadının şu anda moda olan “yeni realizminin” teşhisinde ve eleştirisinde eleştirel bir araç olarak kullanılması gerektiği tamamen doğaldır. Ama eleştirel realizmi doğrudan doğruya siyasi bir bağlama aktarırken, akılda tutulması gereken bir dizi ihtar vardır.

Uluslararası İlişkiler Teorisinde ve bir ölçüde genel olarak siyasi polemikte “realizm”, yalnızca *reelpolitik* veya Machiavellicilik anlamına gelir. Yine Siyaset Kuramında, bazen “anayasalcılık” veya “oyunun kurallarına” bağlılığa yakın bir anlam taşıyabilir.³⁰ İkincisi, şayet fakirleşmiş ve ampirik realist bir türe karşın yeni realizmi bir realizm olarak tanımlayan meta-tez, bir tür ontolojinin değiştirilemezliği ve dolayısıyla herhangi bir verili söylem düzeyinde, realizmin bir türünün veya türler karışımının değiştirilemezliği ise, o zaman “revizyonist” yeni realizmin karşı çıktığı “fundamentalizmin” ontolojisini ortaya çıkarmak, yeni realizm eleştirmeninin görevidir. Bu asla tatmin edici değildir.

³⁰ Bkz. ör. P. Anderson “The Affinities of Norberto Bobbio”, *New Left Review* 170 (1988). Yakın tarihli bir realist –“eleştirel realist” anlamında- politika balmışı için bkz. J. Isaac, *Power and Marxist Theory: A Realist View*, Cornell University Press, Ithaca 1988.

Soyut bir kavramsal realizmin yönlerini romantik bir anlatımcı realizmin yönleriyle birleştirir.³¹ Hem yeni revizyonizmin hem de eski fundamentalizmin aksine, pratik odaklı eleştirel realist bir yaklaşım altta yatan istikrarlı yapıların ne ölçüde yeni formlarda yeniden üretildiğini ve hangi ölçüde yapıların değiştirildiğini veya hatta dönüştürüldüğünü saptamaya çalışacaktır. Bu açık bir ampirik sorudur.

Üçüncüsü, yeni realizm -daha iyi ampirizm- akademide halen ege-men olan bir post-yapısalcılıkla veya “yeni idealizmle” birlikte yaşamaktadır. Ben de dâhil eleştirel realistler şimdiye dek bununla hak ettiği somutlukta ilgilenmemiştir. Bunu kısaca düzeltmeyi planlıyorum.³² Bu arada hiçbir yazarın, yeni idealizmin büyük bir bölümünün doğrudan veya dolaylı (Heidegger vasıtasıyla) kaynağı olan, aktüelist bir ontolojiye Nietzsche kadar bağlı olmadığını belirtmek yeterli olmalıdır. Son bir ikaz gereklidir. Belli felsefi pozisyonları -ampirik realizm gibi- siyasi hareketlerle -“yeni realizm gibi- ve hatta dahası belli kişilerle, gruplarla veya olaylarla özdeşleştirmekte, açık bir özcü kuramsal indirgemecilik tehlikesi bulunmaktadır. SR 3. Bölümde pozitivismi, normal bilim ile burjuva toplumun egemen yapıları tarafından oluşturulan bir ideoloji olarak analiz ederken bundan kaçındım (bkz. o metinde girililmeyen, analizin (4) düzeyinde -somut tarihi detayalar- ısrarım, SR s. 234, 269 ve muhtelif yerlerde). Yukarıda 1. Bölümde bundan tamamen kaçındığım açık değildir. Buna rağmen, ampirik realizmi gerçeklik açıklaması veya eşzamanlı olarak orada oluşturulan ontoloji kılan, piyasa ve Marx’ın değer ve ücret formları olarak adlandırdığı şey hakkında birşeyler vardır. Kapitalist üretim biçimi içinde eleştirel realizm her daim aktörlerin gücünün yetemeyeceği bir lüks gibi görünecektir. Bunun, o olmaksızın sosyalist bir özgürleşmenin başılamayacağı bir felsefe olduğu, bu kitabın savıdır.

³¹ Karşılaştınız Marx: “Orijinal doluluğuna dönme özlemi çekmek, şu anki boşluğuyla tarihin durma noktasına geldiğine inanmak kadar aptalcadır. Burjuva bakış açısı kendisi ile romantik bakış açısı arasındaki bu antitezin ötesine hiç geçememiştir ve bu nedenle ilâncisi kutsal amacına, meşru antitezi olarak ona eşlik edecektir”, *Grundrisse*, Pelican, Harmondsworth 1973, s. 162.

³² Bkz. bana ait yakında çıkacak *Philosophy and the Idea of Freedom*, Blackwell, Oxford 1989 ve yakın dönem ve çağdaş Marksistler (Althusser ve Habermas da dâhil) ve yeni idealistler üzerine planlanan, geçici olarak *Philosophical Underlabouring* olarak adlandırılan makale derlemem.

Dizin

- açıklama** 16, 17, 19, 23, 46, 47, 48, 70, 78, 102, 107, 112, 114, 115, 117, 120, 128, 133, 135, 141, 146, 156, 161, 176, 200, 205, 207, 223, 232, 241, 247, 259, 264, 268, 272, 273, 276, 277, 279, 281, 282
- açıklayıcı eleştiri** 11, 12, 171, 172, 281
- Adler, Max** 59, 186, 209, 210
- Adorno, Theodor** 17, 185, 191, 213, 214
- aktör** 103, 125, 156, 159, 168, 172, 173, 197, 207, 245, 248, 255, 258, 264
- aktüalizm** 241, 246, 247
- Althusser, Louis** 18, 77, 79, 87, 88, 134, 188, 196, 199, 212, 216, 217, 219, 277, 278, 283
- ampirik realizm** 16, 31, 32, 36, 39, 51, 84, 90, 96, 199, 218, 238, 283
- ampirist** 16, 22, 23, 32, 49, 50, 57, 58, 72, 74, 75, 76, 96, 112, 122, 152, 173, 174, 187, 206, 216, 229, 237, 238, 268, 269
- ampirizm** 8, 14, 23, 31, 38, 49, 61, 70, 87, 121, 122, 203, 206, 216, 267, 283
- anarşizm (kuramsal)** 66, 68
- Anderson, Perry** 282
- anormal** 234, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 261, 263
- Anscombe, G.E.M.** 43
- anti-natüralist hata** 240
- anti-natüralizm** 212
- Aquinas, St Thomas** 197
- astronomi** 72, 76
- Austin, John** 165
- aydınlanma** 13, 19, 192, 277
- Bachelard, Gaston** 8, 15, 16, 35, 38, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 97, 216
- Balibar, Etienne** 77, 134, 216, 278
- belirlenimcilik** 18, 249
- Benjamin, Walter** 191
- Bentham, Jeremy** 70, 119, 175
- Benton, Ted** 9, 272, 275
- Berger, Peter** 123, 124
- Bergson, Henri** 78
- Bernstein, Eduard** 196, 209
- Bernstein, Richard** 156, 279
- bilim felsefesi** 11, 12, 38, 39, 72, 74, 76, 79, 135, 145, 232, 239, 271
- bilimsel gelişme** 92, 135, 224
- bilisel** 23, 36, 45, 46, 47, 52, 54, 56, 57, 63, 67, 86, 89, 98, 103, 114, 127, 137, 144, 145, 146, 150, 151, 153, 157, 166, 167, 170, 172, 173, 174, 176, 199, 202, 207, 208, 210, 212, 228, 231, 233, 247, 276
- Biran, Maine de** 230
- bireycilik** 18, 22, 24, 30, 107, 116, 117, 118, 120, 121, 149, 195, 196, 201, 260
- Bloch, Ernst** 134, 191
- Bloor, David** 163
- Broad, C.D.** 60
- Buchdahl, G.** 91
- Carnap, Rudolph** 59, 60
- Cartwright, Nancy** 225
- Chalmers, Alan** 225, 272
- Chomsky, Noam** 106, 154
- cogitamus** 87
- cogito** 154
- Colletti, Lucio** 168, 169, 182, 191, 199, 216, 218, 219, 253
- Collier, Andrew** 12, 148, 275, 277
- Copernicus, Nicolas**
- dadaizm** 70
- Dagognet, F.** 79
- Danto, A.** 117
- Davidson, Donald** 232, 234
- değerler** 13, 30, 81, 141, 175
- Della Volpe, Galvano** 18, 185, 188, 195, 199, 216, 217, 218, 219
- deneyim** 8, 16, 31, 36, 37, 44, 49, 56,

58, 73, 74, 76, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 95,
96, 97, 103, 106, 122, 200, 210, 229, 238

Descartes, René 154, 239, 259

dil 25, 39, 125, 126, 155, 231, 234,
235, 253, 256, 263, 264, 269, 274

dilsel hata 249, 269

Dilthey, Wilhelm 75, 111

diyalektik 8, 11, 12, 17, 47, 82, 106,
111, 112, 115, 123, 125, 149, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 196, 198, 201, 202,
205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
215, 219, 224, 234, 238

diyalektik materyalizm 185, 196,
205, 208

doğa bilimi 37, 113, 199, 211

doğal zorunluluk 48, 92, 122, 208

Donagan, Alan 224

dönüşümsel sosyal etkinlik modeli
(dsem) 127, 132, 137, 139, 273

Dretske, Fred 51, 103, 236

Duhem, Pierre 62, 78, 86, 106, 136,
225

Durkheim, Emile 103, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 131, 132

Dühring, Eugen 86, 179, 181, 188,
190, 196, 208, 209

Edgley, Roy 143, 162, 272

Einstein, Albert 26, 59

ekonomi politik 27, 86, 187, 189, 205

eleştirel natüralizm 8, 11, 143, 276,
277, 281

eleştirel realizm 8, 11, 12, 18, 23, 26,
27, 267, 281, 284

eleştirel teori 213

Elster, Jon 151

Engels, Friedrich 17, 18, 38, 86, 127,
133, 134, 144, 170, 179, 182, 184, 185,
188, 189, 190, 191, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207,
208, 209, 210

epistemik hata 38, 44, 183, 200, 203,
226, 249

epistemolojik 17, 18, 37, 38, 44, 75,
77, 80, 82, 83, 86, 98, 113, 116, 118, 134,
135, 148, 149, 153, 159, 173, 179, 185,
186, 190, 193, 195, 197, 199, 200, 202,
203, 206, 207, 208, 209, 213, 216, 218,
221, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 237,
238, 239, 241, 268, 269, 271, 272, 274,
275, 278

eylem (ler) 25, 29, 70, 71, 121, 131,
133, 148, 149, 154, 161, 163, 166, 214,
225, 240, 259, 262, 265, 276

eylemlilik 243

facimus 87, 154, 254

faýdacı 121, 173, 175

felsefe 8, 11, 13, 15, 31, 37, 38, 39,
40, 52, 53, 55, 56, 58, 64, 66, 80, 81, 82,
87, 88, 90, 92, 98, 106, 109, 112, 152,
162, 185, 198, 200, 207, 208, 210, 230,
232, 233, 238, 249, 250, 269, 270, 271,
281, 284

fetişizm 86, 104, 140, 169, 211

Feuerbach, Ludwig 7, 173, 183, 194,
195, 196, 198, 200, 203, 206, 215, 236

Feyerabend, Paul 15, 16, 35, 36, 46,
48, 55, 56, 58, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 109, 224,
267

form 28, 124, 145, 180, 181, 190,
223, 224, 271

Freud, Sigmund 59, 171

Fromm, Erich 215

Gadamer, Hans-Georg 156, 253

Galileo Galilei 73

Garaudy, Roger 215

Garfinkel, Harold 137

geçişli ve geçişsiz 16, 52, 58, 102,
218

Geras, Norman 105, 140, 141

gereçlendirme 200, 231, 248

Giddens, Anthony 137, 148, 150,
162, 273

gizemleştirme 31, 104, 105, 108,
140, 160, 166, 167, 174, 217

Godelier, Maurice 105, 191, 216

- Goodman, Nelson 60
 Gödel, Kurt 155
 Gramsci, Antonio 18, 191, 192, 195, 198, 210, 211, 212
Habermas, Jürgen 17, 107, 143, 148, 153, 175, 192, 213, 214, 219, 223, 277, 279, 280, 283
 Hacking, Ian 224
 Haeckel, Ernst 190, 209
 Hanson, N.R. 36, 47, 103, 115, 146
 Hare, Richard 160
 Harré, Rom 36, 47, 76, 103, 106, 113, 115, 129, 146, 176, 224, 225, 235, 268, 269
 Hegel, Georg 17, 38, 39, 40, 66, 99, 144, 153, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 190, 191, 192, 194, 197, 203, 206, 208, 211, 215, 217, 230, 253
 Heidegger, Martin 253, 283
 Hempel, Carl Gustav 36, 107, 114, 224, 225
 Hesse, M.B. 36, 47, 63, 109, 115, 146, 225, 268
 Hobbes, Thomas 70, 119, 259
 Hollis, Martin 140
 Horkheimer, Max 213, 214
 Hume, David 13, 38, 44, 49, 60, 70, 71, 74, 75, 76, 98, 99, 107, 119, 120, 156, 160, 165, 167, 197, 208, 224, 231, 239, 276
 Humecu teori 50, 90, 92
 Hyppolite, Jean 215
Isaac, Jeffrey 282
içkin eleştiri 234, 257
 idealizm 8, 14, 15, 18, 35, 54, 180, 188, 200, 201, 203, 206, 209, 210, 218, 232, 268
 ideoloji 8, 11, 15, 16, 24, 51, 86, 87, 89, 90, 99, 108, 109, 141, 169, 200, 207, 210, 216, 218, 283
 iletişimsel 166, 172, 174, 279
 ilişkisel 25, 29, 30, 113, 121, 122, 132, 133, 134, 136, 138, 179, 185, 186, 273, 274, 276
 inançlar 141, 150, 155, 159, 160, 163, 165, 169, 193, 231, 236, 246
 indirgemecilik 32, 113, 121, 130, 283
 insan doğası 203, 215, 252
 iradecilik 18, 51, 103, 149, 195, 201, 263
 irrasyonellik 156, 171, 176
Jarvie, I. 117
Kant, Immanuel 21, 39, 46, 51, 61, 69, 75, 85, 106, 111, 210, 217, 223, 224, 231, 232, 239, 241, 245, 246, 247, 248, 255, 269, 281
 Kartezyen 152, 154, 237, 249, 279
 Kautsky, Karl 196, 208, 209
 Keat, Russell 107, 113, 122
 Kepler, Johann 26, 174
 Kierkegaard, Sören 69
 Kojève, Alexandre 215, 230
 Kolakowski, Lezek 18, 106, 195, 215
 kolektivizm 22, 24, 30
 konvansiyonalizm 103, 169
 Kopernik devrimi 269
 Korsch, Karl 210, 211, 212
 Kosik, Karel 215
 Kotarbinski, S. 120
 Koyré, Alexandre 35, 78
 Krotonlu Filolaos
 Kuhn, Thomas 31, 35, 36, 46, 48, 51, 52, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 73, 74, 78, 83, 102, 109, 223, 224, 228, 229, 263, 267
 kuşkululuk 38, 58, 201, 203, 250
Labriola, Antonio 209
 Lacan, Jacques 216
 Lakatos, Imre 35, 36, 39, 52, 61, 62, 63, 65, 67, 73, 75, 138, 267
 Lecourt, Dominique 56, 77, 82, 86
 Lefargue, Paul 170
 Lefebvre, Henri 191, 215
 Leibniz, Gottfried 217

Lenin, Vladimir Illyich 18, 66, 71, 72, 87, 88, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 199, 209

Lévi-Strauss, Claude 128

Locke, John 7, 52, 239, 259

Lukács, Georg 69, 70, 71, 95, 96, 111, 112, 179, 185, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 198, 210, 211, 212, 213, 216, 217

Lukes, Steven 117

Mach, Ernst 197

MacIntyre, Alasdair 143, 160

Macpherson, C.B. 106

Madden, Edward 76, 113, 235

Mandeville, Bernard de 119

Manicas, Peter 242, 275

Mao Tse-Tung 185, 191, 263

Marcuse, Herbert 185, 191, 213, 214

Marx, Karl 7, 8, 12, 17, 26, 27, 30, 32, 33, 38, 59, 72, 77, 86, 104, 105, 106, 107, 122, 127, 133, 134, 140, 144, 160, 161, 162, 169, 170, 171, 173, 175, 177, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 236, 277, 283, 284

Maxwell, N. 77

McCarthy, Thomas 214, 279

Mehring, Franz 208

Mepham, John 104, 141, 148, 163

Merleau-Ponty, Maurice 215

metodolojik bireycilik 117, 118, 120, 260

Meyerson, E. 55, 78, 81, 83, 84

Mill, John Stuart 38, 70, 71, 119, 175, 218, 239, 258

monizm 188, 212

Nagel, Ernst 48

neden, nedensel, nedensellik 22, 27, 41, 73, 84, 134, 138, 141, 154, 164, 223, 229, 231, 239, 243, 245, 264

nedensel yasalar teorisi 89

Nell, Edward 140

nesneleştirme 18, 184, 194, 195, 202

nesnelleştirme 124, 125, 127

nesnellik 17, 18, 194, 202, 203, 214, 219

Neurath, Otto 59

Newton, Isaac 7, 26, 174, 210, 226

Nietzsche, Friedrich 283

olaylar 22, 31, 38, 41, 42, 43, 60, 76, 92, 117, 127, 142, 145, 155, 225, 227, 269

olay örüntüleri 41, 42, 76

olgular 16, 27, 31, 50, 51, 62, 66, 93, 95, 103, 104, 105, 108, 142, 144, 157, 158, 202, 226, 228, 256, 276

Ollmann, Bertell 122

ontik hata 237, 251, 265

ontolojik 15, 17, 32, 38, 42, 43, 44, 45, 48, 50, 51, 57, 74, 75, 76, 82, 92, 105, 112, 113, 114, 116, 118, 121, 128, 131, 134, 135, 136, 138, 142, 145, 148, 149, 152, 153, 159, 163, 173, 175, 179, 185, 186, 188, 190, 193, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 204, 216, 219, 226, 227, 228, 231, 233, 238, 240, 249, 251, 262, 268, 270, 271, 272, 274, 275, 280

ortak akıl 21, 51, 56

Outhwaite, William 9, 107, 125, 143, 232, 274, 275, 276

özdeşlik 97, 112, 182, 183, 185, 188, 190, 212, 229

özgürleşme 14, 27, 172, 173, 174, 176, 213, 223, 264, 265, 277

özne-nesne 191, 229, 237, 257

Petrović, G. 215

piyasa 30, 244, 284

Plato 11, 192

Plekhanov, Georgi 193, 196, 208, 209

Plotinus 180, 192

Popper, Karl 8, 16, 35, 36, 48, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 70, 73, 75, 78, 79, 83, 109, 114, 116, 121, 218, 224, 267

post-yapısalcılık 14, 15, 267
 pozitivizm 8, 15, 16, 35, 89, 90, 91, 95, 99, 103, 104, 108, 109, 142, 144, 147, 201, 202, 263
 pragmatizm 23, 279
 Putnam, Hilary 37, 230, 232, 233, 235
Quine, W.V.O. 39, 233
Ravetz, J.R. 70
 Robespierre, Maximilien de 66
 Rorty, Richard 9, 10, 11, 12, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 260, 262, 263, 265, 269
 Ruben, P. 148, 163, 190
sabit bağlaşım 31, 32, 106
 Sartre, Jean-Paul 18, 111, 121, 144, 189, 191, 195, 199, 215, 216, 252, 253
 Sayer, Andrew 235, 275
 Schaff, A. 215
 Schiller, F. 192
 Schlick, Moritz 59
 Schmidt, A. 18, 195
 Scriven, M. 145, 224, 268
 Searle, John 167
 Secord, Paul 106, 113, 129, 143, 176
 Sellars, W. 224, 226, 233, 248, 267, 271
 sistemler 26, 90, 91, 108, 138
 Smart, J.J.C. 271
 Sokrates 192
 sosyal bilim 8, 11, 12, 16, 88, 102, 106, 107, 112, 119, 125, 130, 133, 137, 138, 141, 189, 202, 210, 218, 232, 247
 sosyalizm 14, 21, 22, 27, 30, 119, 192
 sosyal teori 14, 24, 27, 144, 210
 söylem 23, 103, 115, 139, 161, 167, 175, 217, 224, 234, 237, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 269, 274, 279, 283

Spinoza, Baruch de 217
 Stalin, Josef 137, 191, 209
 Stedman Jones, Gareth 69
 Stojanović, S. 215
 Strawson, P.F. 102
şeyleştirme 18, 24, 51, 103, 104, 125, 130, 149, 169, 196, 201, 219, 231, 273
tarihsel materyalizm 133, 198, 201
 Taylor, Charles 9, 141, 142, 153, 156
 Thatcher, Margaret 15, 25
 Therborn, Göran 138
 Thompson, E.P. 215, 279
 Timpanaro, Sebastiano 199, 219
 transzendental felsefe 233
 tümdengelim 36
 tümevarım 45, 49, 60, 74, 75, 76, 223
 Urry, John 113, 122
üstbelirlenim 278
varlık 33, 35, 37, 38, 39, 44, 45, 83, 108, 160, 183, 185, 192, 208, 219, 222, 226, 230, 237, 238, 241, 244, 249, 252, 253, 258, 261, 269
 varoluşçuluk 123
 Vico, Giambattista 35, 87, 154
Watkins, J.W.N. 117, 118, 119
 Weber, Max 111, 112, 121, 122
 Whitebook, J. 279
 Williams, Raymond 24
 Winch, Peter 66, 112, 114, 116, 244
 Wittgenstein, Ludwig 36, 38, 59, 103, 222, 236, 277
 Wright, E.O. 43, 276
yabancılaşma 28, 124, 213, 219
 yanlışlama 63, 135, 149, 272
 yapıların dönüşümü 27
 yapısalcı 24, 216
 yeni realizm 8, 14, 22, 23, 267, 283
 yorumbilgisi 53, 111, 248, 250, 251, 281

NOTA
GENE

İlk kez 1989'da yayımlanan eser, felsefe ve sosyal teori alanındaki güncel tartışmalar açısından ufuk açıcı bir metin olarak nitelenebilir. Roy Bhaskar'ın bu önemli eseri, eleştirel realizme dair önemli bir giriş metni olmasının yanı sıra realizm ile rölativizm, pozitivizm ile post-yapısalcılık, modernizm ile post-modernizm hakkındaki çağdaş tartışmalara aydınlatıcı bir müdahalede bulunmaktadır.

Toplum, doğa, bilim ve felsefeye dair eleştirel realist bakış açısını bu eserde detaylandıran Bhaskar, bu bakış açısının hem bugünlerde moda olan sağ ideolojilerin temelini sarsmak hem de yeniden canlanan sol için zemin hazırlamak için nasıl kullanılabileceğini göstermektedir.

En önemli düşünce ekollerinden -pragmatizm, post-analitik felsefe, eleştirel kuram, kıta Avrupası felsefesi, epistemolojik anarşizm- ve düşünürlerden bazılarına dair -Bachelard ve Feyerabend'den Rorty ve Habermas'a kadar- güçlü eleştiriler barındıran eser aynı zamanda pek çok geleneksel felsefi probleme yeni ve tatmin edici çözümler geliştirmektedir.



GERÇEKLİĞİ GERİ KAZANMAK

Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş

Roy Bhaskar

Çeviren: Beyza Sumer Aydaş

