

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>

Epistemik Cemaat

Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi

Hüsamettin Arslan

META-BİLİMLER DİZİSİ

P
aradigma

HÜSAMETTİN ARSLAN

EPİSTEMİK CEMAAT

Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi

İstanbul, 2018

HÜSAMETTİN ARSLAN (1956 Ordu-Mesudiye-2018 İstanbul). Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü mezunu. Yakın Çağ Türkiye Tarihi alanındaki yüksek lisans tezini aynı bölümde tamamladı. Daha sonra alan değiştirdi ve doktorasını İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Genel Sosyoloji ve Metodoloji alanında yaptı. Çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri, söyleşileri ve henüz yayınlanmamış yazıları ve çalışmaları bulunan Arslan'ın elinizdeki metin dışında iki kitabı daha var. İlki *Jöntürkler Jönkürtlere Muhafazakârlar* (Paradigma Yayınevi, Dördüncü Baskı, 2018). Diğerleri *Twitmania*, *Etnomania*, *Şiddetmania* (Pınar Yayınları, 2016) Ayrıca çok sayıda felsefe ve sosyoloji içerikli kitabın çevirisini yaptı.

İçindekiler

Teşekkür	9
İkinci Baskıya Önsöz Yerine Işık Neredeyse Gölge de Oradadır	11
Önsöz	25
Giriş	37
1. Bilim Sosyolojisine Giden Yol	51
1.1. Bilginin Varoluş Temeli	52
1.2. Dil ve Kategoriler	66
1.3. Bilgi Sosyolojisi ve Doğa Bilimleri	86
2. Epistemik Cemaat (Bilimsel Bilginin Sosyolojisi)	103
2.1. Bilimsel Epistemik Cemaat	109
2.2. Normlar Cemaati Olarak Bilimsel Epistemik Cemaat	127
2.3. Lingüistik Cemaat Olarak Bilimsel Epistemik Cemaat ...	131
2.4. Dogmalar Cemaati Olarak Bilimsel Epistemik Cemaat ..	137
2.5. Bilimsel Eğitim	141
2.6. Zımnî Bilgi (<i>Tacit Knowledge</i>)	147
2.7. Epistemik Monopol	151
3. Sonuç	185
Bibliyografya	207
Dizin	223

Teşekkür

Bu kitap İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde 3 Ekim 1991 tarihinde Prof. Dr. Baykan Sezer, Doç. Dr. Ümit Meriç Yazan ve Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Doç. Dr. Naci Soykan'dan oluşan doktora jürisine sunduğum ve kitap halinde yayınlar- larken sadece önsözünü değiştirdiğim doktora tezimdir. Burada, tez çalışmam sırasında ilk müsveddelerimi oku- yarak bana değerli ikazlarda bulunduğu ve çalışmamı teş- vik ettiği için Sayın Sezer'e teşekkür ederim. Tez çalışmamı Sayın Ümit Meriç Yazan yönetti. Dört buçuk yıl süren tez görüşmelerimizde beni sabır ve ilgiyle dinledi, benimle tar- tıştı ve daha da önemlisi sınırsız hoşgörüsüyle bana rahatça çalışabileceğim bir “düşünce özgürlüğü” ortamı sağladı. Bu yüzden, onunla çalışırken kendimi hep “talihli” bir öğ- renci saydım. Bu kitaba o vesile olmuştur ve bütün bunlar için kendilerine minnettarım. Jürimde yer alan ve aslında bir “felsefeci” olan Sayın Ö. N. Soykan tez savunmam sıra- sında değerlendiremediğim tavsiyelerde bulundu; bu tav- siyeleri ve yaptığı değerlendirmeyi hiçbir zaman unutma- yacağım. Yine bölümdeki hocalarımdan Doç. Dr. Korkut

Tuna'ya ve öğrenciliğim boyunca bana gösterdiği özel ilgiden dolayı Doç. Dr. Mahmut Arslan'a çok teşekkür ederim.

Aşağıda adlarını sıralayacağım insanlar olmasaydı, bu tezi veya kitabı hazırladığım çalışma süreci cehenneme dönüşebilirdi. Bu sebeple Zehra ve Muammer Arslan'a Nesrin ve Şükrü Karaca'ya, Fatma Âdile ve Sait Başer'e, Yusuf Özarslan'a, Ayşegül ve Can İkizler'e, Işın ve Erkan Mumcu'ya, Tunç Hakan Özer'e Ayşegül ve Ali Topuz'a, Atilla Akar'a, Mustafa Kutlu'ya, çok teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamdaki emeğinden dolayı Necla Arı'ya, gösterdiği tolerans ve anlayıştan müthiş şekilde etkilendiğim ev sahibem Leyla Ugurlu'ya minnettarım. Bu insanlar, benim için “kara gün” dostlarıdır; dört buçuk yıllık uzun bir süre boyunca bana maddi ve manevi destek sağladılar ve entelektüel kaprislerime katlandılar. Bu çalışma benim olduğu kadar onların da eseridir.

İkinci Baskıya Önsöz Yerine Işık Neredeyse Gölge de Oradadır

Elinizdeki metin doktora tezim ve yayınlanmış ilk ve tek kitabım. On beş yıl sonra onu tekrar yayınlıyorum. Noktalama işaretleri ve bir kaç mini şey dışında hiçbir değişiklik yapmadım. “Tez” olarak yazılmış metinler değiştirilmemelidir. Sosyal bilimlerde, klasik fikirler ve kitaplar dışında, fikirlerin ve kitapların ömrü çok kısadır. Türkiye’nin şartlarını, “Türkiye’de bilimi,” metnin içerdiği tezi ve fikirleri dikkate alarak, ikinci bir baskıyı hak ettiğini düşünüyorum. *Epistemik Cemaat* bence gündemini koruyor; çünkü atıfta bulunduğu kontekst değişmedi. Ayrıca, biraz “ukalaca” da olsa, belirtmeliyim, ülkemizdeki üniversitelerde yapılmış ve kaleme alınmış doktora tezleri dikkate alınarak “tezli tezler” kategorisine rahatlıkla yerleştirilebilir.

Üniversitelerimizde revaçta olan şey “tezsiz tezler” yazmaktır. Eğer bir tezin içinde tezi yazanın kendisi yoksa o tez “tezsiz tez”dir; beş para etmez. Araştırmacının tezinde kendisi yoksa “tezi” de yoktur. Bir tezde tezi yazanın kendisi yer almıyorsa, bahis konusu tez hangi anlamda o kişinin tezi olabilir! Tezler problemlerin formülasyonlarıdır ve

bir problemi formüle ederek teze dönüştürmek gerçekten zordur. Eğer bir tezin satır aralarında, birikimi, önyargıları, dünya görüşü, değerleri, gelecek projeksiyonları, kendi disiplinine yönelik kabulleriyle birlikte yazarının kendisini göremiyorsanız, o tez “tez” değildir. Fakat Türkiye’de akademik hayat “objektivizm” mitinden mustarıptır ve herkes sizden “objektif” bir tez yazmanızı bekler. Objektif tez, içinde yazarının yer almadığı tezdır; çünkü eğer yazar metninde yer alıyorsa, dogma böyle işler, tez “subjektif” olacak ve “bilimsel” hiçbir değeri olmayacaktır. Elinizdeki metnin, sahiiden varsa, erdemi, yazarının metnin içinde yer alıyor olmasıdır ya da elinizdeki metnin erdemlerinden biri budur.

Doktoram sırasında, ilgili hocalarıma ve diğer muhataplarıma “bilim sosyolojisi” alanında çalışmak istediğimi söylediğimde, bana “bilim sosyolojisi” diye bir alan olmadığını söyleyerek karşı çıktılar. Türkiye’deki sosyoloji bölümlerinde “bilgi sosyolojisi” adı altında bir alt disiplin vardı, fakat bilim sosyolojisi yoktu ve bu bakımdan haklıydılar. Ayrıca, klasik sosyoloji geleneğini çok iyi biliyorlardı, ancak 1960’lı yıllardan sonra Batı sosyolojilerindeki gelişmelerden haberleri yoktu. Buna, eğitimleri sırasında içselleştirdikleri bir sosyoloji anlayışı da eşlik ediyordu: klasik sosyoloji egemen pozitivist söylemin etkisiyle dini, folklorik, mitik vb. bilgi türlerinin sosyolojisinin yapılabileceğini, fakat bilimsel bilginin sosyolojisinin yapılamayacağını söylemiş ve hem bilimi hem de bilimsel bilgiyi sosyolojik incelemenin ve eleştirinin kapsamı dışında tutmuştu. Bu anlayışa göre bilim objektif, evrensel ve nötrdü; nötr, objektif, evrensel ve dolayısıyla “kesin” bilginin sosyolojisi yapılamazdı. Bilimsel bilgi bu özellikleri dolayısıyla zaten toplumdan, toplumun kültüründen, tarihinden, sosyal yapılarından, sosyal ilişkilerden bağımsızdı ve sosyolojisi de yapılamazdı. Bilimsel bilgi eleştiriden muaf tutulmalıydı. (Günümüz dünyasında dinler bile

kendileri için böyle bir talepte bulunmuyor, dinler için bile böyle bir talepte bulunulmuyor!) “İki kere iki dörttü” ve bunun toplumla nasıl bir ilişkisi olabilirdi! Bilim “olgulara” dayanıyordu ve olguların nasıl toplumla ilişkisi olabilirdi! Hocalarımın tez önerime karşı çıkmalarını anlayabiliyordum. Direndim. Bu yüzden, elinizdeki metnin her ayrıntısı bir bakıma, tezimin muhataplarına, 1960’lı yıllardan bu yana Batı sosyolojisinde bilimi ve bilimsel bilgiyi sosyolojik eleştirinin odağına alan bir sosyoloji disiplininin var olduğuna ikna etme çabamı yansıtır. On beş yıl sonra artık böyle bir sorun yok; standart ders kitapları olmasa da, modern sosyolojide bilim sosyolojisinin hiçbir şekilde ihmal edilmemesi gereken önemli bir yeri var. Bugün artık, okunarak, incelemeye tüketilmesi neredeyse imkânsız bir “bilimsel bilginin sosyolojisi,” bir “bilim sosyolojisi” külliyatı var. Bilmediğimiz şeyleri yok sayamayız; bilmediği şeyi kendisi bilmediği için yok sayan kişi önyargılarının kurbanıdır. Bilmediğimiz şeyler biz bilmiyoruz diye yok değildir; sadece onları bilmiyoruzdur ve sadece bilmiyoruzdur.

Bugün, tez hazırlama sürecimde karşı karşıya kaldığım tepkileri çok daha “normal” buluyorum. Her metnin misyonu, açık ya da zımni müstakbel muhataplarını ikna etmektir. Bu yüzden bilimsel metinler dâhil her metin retoriiktir. Bilim, retorik bir faaliyettir ve başka şeyler yanında retoriğe de dayanır. Tezler, müstakbel muhataplarını (danışman, meslektaşlar, muhtemel jüriler ve yayınlanacaksa okuyucular) ikna etmelidir. Hiçbir yazar müstakbel muhataplarını dikkate almaksızın tek satır yazamaz; yegâne muhatabının kendisi olduğu durumlarda bile.

Aradan on beş yıl gibi uzun sayılabilecek bir zaman geçti; bu on beş yıl zarfında, elinizdeki metni yazarken bilmediğim çok şey okudum; bu tezi yazarken sadece adını

duyduğum düşünürleri, hatta adını bile duymadığım düşünce geleneklerini ve bu düşünce gelenekleri hakkındaki metinleri okudum. İpucu vermek isterim. Bu kitabı yazarken Kıta Avrupası düşünce geleneğini, Nietzsche'yi, Husserl'i, Heidegger'i, Gadamer'i, Foucault'yu, bilim felsefesi, tarihi ve sosyolojisi alanındaki çok sayıda yaklaşımı ve burada adını belirtmeyi gerekli görmediğim birçok düşünürü bilmiyordum. Çok daha önemlisi, "öğrencisi" olduğum Batı düşünce gelenekleri konusunda, bu gelenekleri anlamamı kolaylaştıracak bir "entelektüel çerçeve"den mahrumdum. Bugün on beş sene öncekinden çok daha geniş bir entelektüel çevrem var. Bunu, daha fazla bilginin daha fazla "cehalet" olduğunu bile bile söylüyorum. Bugün nispeten çok daha iyi durumdayım ve aynı şekilde çok daha cahilim. Dolayısıyla, *Epistemik Cemaat*'i şimdi yazsaydım, temel entelektüel duruşunu değiştirecek ölçüde olmasa bile, çok farklı yazardım. Sözün gelişi, adını "epistemik cemaat" değil, "*yorum cemaatleri*" koyardım.

Fakat herhalde onu yazarken kullandığım üslubu değiştiremezdim. "Üslubumuz kişiliğimizdir" ve hiç kimsenin üslubunu değiştirme lüksü yoktur. Üslubumuz iç dünyamızın cisimleşmesidir; insanın dış dünyasını değiştirme lüksü vardır, ama iç dünyasını değiştirme, planlayarak rasyonel şekilde düzenleme lüksü yoktur. Üslubum keskin, aforizmatik, ukala ve dolayısıyla rahatsız edici. Formun keskinliği, zorunlu olarak içeriğin kesinliğini doğurmaz. Okşayan bir üslupla da "kesinlik" imasında bulunulabilir. Aforizma, "dogma"ya karşı dogmatiktir, "dogma" değil. Aynı şekilde, keskin bir üslupla "belirsiz" bir içerik de dile getirilebilir. Aforizmayı seviyorum; hepsi bundan ibaret. Yazma tarzım, iğne, fırça kullanan bir üslup değil, çekiç kullanan bir üslup; iğnelemiyor, tuval üzerinde yumuşak darbelerle doluşmıyor, çekiçliyor. İğne değil, fırça değil, balta ya da kılıç

değil, çekiç. Mini çekiç. Yazmak çekiçlemektir. Üslubum, rahatsız edici ölçüde protest; kişiliğim gibi. Yukardakilere “kızgın,” aşağıdakilere müşfik. Hiç şüphesiz ben de başka herkes gibi, tercihim olmayan bir kontekstte doğdum ve yetiştim. Kontekst, içerik ve üslup metinle, metinde tecessüm eder. Yazarın bireysel tarihini, metninin içeriğinden olduğu kadar üslubundan da okumak mümkündür.

Şimdi yazsaydım, metnimin adını “*yorum cemaatleri*” koyardım; “epistemik cemaat” terimi “epistemik” kavramından dolayı fazla Anglosakson! Türkiye’de “resmi” müfredat programları gereğinden fazla Anglosakson’dur; böyle bir eğitimin ürünüydüm ve tezi kaleme aldığım yıllarda ben de fazla Anglosakson’dum. Bugün bir başka Batılı geleneği, Kıta-Avrupası geleneğini, Anglosakson geleneğinin önemini ihmal etmeksizin tercih ediyorum. Okumak akmaktır; akmak değişmek. Hiçbir yazar eskiden yazdığı kitapları yeniden yazma lüksüne sahip değildir. Ben de öyle. Fakat metnimi on beş yıl sonra genel, kısa bir değerlendirmeye tâbi tutabilirim. On beş yıl sonra metnim hakkında ne düşünüyorum? Yazarın kendi kendisini kavrayışı dâhil her anlama bir eksik ya da yanlış anlamadır. Yine de, on beş yıl sonra metnimin “yanlış” anlaşılmasını önleyecek ne söyleyebilirim? Yazarın yanlış anlaşılmasını önleme lüksü var mıdır? Kendi kendimi kavrayışımın ve anlama tarzımın, metnimin nihai yorumu olabileceğini ima etme lüksüm var mıdır? Hiçbir yazarın böyle bir lüksü olamaz. Nihai anlama yoktur. Bir yazarı, onun kendisini anladığından çok daha iyi anlayan başka yazarlar çıkabilir. Yorumu daha doğru, daha önemli ve anlamlı kılan şey, entelektüel okurunun anlama ve yorumlama kontekstidir. “İlk söz yazarın, son söz okuyucunundur” der Nietzsche. Demek oluyor ki, okuyucusu (*yazarı değil*) olarak, burada metnim için yapabileceğim en iyi şey, ona, on beş yıl sonranın kontekstinden bakmak.

Yorumlamak, söylenenden söylenmeyi çıkarmaktır. Burada yapabileceğim en iyi şey, on beş yıl önce söylediklerimden yola çıkarak, söylemediklerim veya söyleyemediklerim konusunda ipuçları vermek olabilir.

Elinizdeki metin en iyi, karşı çıktığı bakış açısı ve entelektüel konum bilindiğinde anlaşılabilir. *Epistemik Cemaat*'in satır aralarından, Türkiye'deki egemen bilime bakış açısının veya egemen bilim ideolojisinin ya da daha anlamlı bir söyleyişle "ortodoksi"nin eleştirisi olduğu kolayca anlaşılabilir. O bilimin ve bilimsel düşüncenin değil, bilim ve bilimsel düşünceyle ilgili bir ortodoksinin, bir "bilimsel" ideolojinin, literatüre başvurmak gerekirse Aydınlanma geleneğinin, "bilimizmin" (*scientism*), pozitivistimin, Türkiye'de müfredat programlarına ve devletin resmi ideolojisine içeriğini armağan eden bir bilim anlayışının eleştirisidir. Elinizdeki metin bilime değil, onun egemen kavranış biçimine; bilime değil, bilimle ilgili egemen bilim ideolojisine muhaliftir.

Bu ortodoksi formuna göre, bilim akla, deneye ve gözleme, din inanca dayanır; mit ve din insanın korkularında temellenir. Mit, din ve metafizik pozitif-negatif skalasında negatif (—), teknoloji ve bilim pozitif (+). Pozitivizm versus Negativizm. Negativizm reddedilmelidir. Bilme cesareti göster, çünkü insan aklının bilemeyeceği hiçbir şey yoktur. (Tanrı'nın ya da tanrıların öfkesini üzerine çekecek bir anlayış!) Bu ortodoksi formunun müttefiki teknolojik determinizmdir. Bilimle ilgili ortodoksi, daha kuşatıcı formülasyonu ile tekno-bilimizmdir (*technologism* + *scientism*). Tekno-bilim çağında yaşıyoruz. Bu çağın sosyal aktörleri yurttaşlar, bilim adamları, mühendisler ve uzmanlar. Bu ortodoksinin, bir tekno-teoloji, bir bilimsel-teoloji olduğu kuşku götürmez. Bu tekno-bilimist teolojiye göre bilim objektif, değerlerden-bağımsız ve uzmanların keşfettiği bir şeydir; teknoloji

teknik makinaların ve süreçlerin doğalarının ürünüdür. Politik alan ve iktidar alanı ile bilimsel-teknik alan birbirinden bağımsız alanlardır. İnsan ve toplum hayatı tekno-bilime göre dizayn edilmelidir. Bilimsel ve teknolojik gelişme lineer bir süreçtir. Pozitivizmin John Stuart Mill ve Auguste Comte'dan Viyana Ekolü pozitivistlerine uzanan evriminde şu düşünce varlığını korur: bilimin birliği (*unity of science*). Bu ortodoks ütopyaya göre, insan bilimleri dâhil bütün bilimlerin temelinde matematik + mantık, yani matematiksel mantık vardır ve bu temelde bilim üniterleştirilmelidir: “eğer matematiğin diliyle ifade edemiyorsanız, bilim de yapmıyorsunuz demektir.” Bilimin garantörü, bilimsel yöntemdir; bu yöntem rasyonalizmle ampirizmin sentezinde cisimleşir. Yalnızca bilimin ve bilim adamının hakikatine bel bağlanmalıdır; bunun dışındaki her bilgi ideoloji, hurafe, gelenek ve dindir. Bilim ve teknoloji toplumu belirler ve bunun tersi yanlıştır. Vs. vs. Ve bu ortodoksinin tecessüm ettiği kurum, bu ortodoksinin ikamet ettiği “site” öncelikle üniversite ve eğitim kurumlarıdır. Aydınlanma'nın vurgusunu yaptığı “aydınlanma”nın ya da “ışığın” kaynağı büyük harflerle Akıl ve Bilim'dir.

Fakat bugün artık biliyoruz ki, “ışık neredeyse gölge (karanlık) de oradadır.” Kendi kontekstinde her çağın bir “aydınlanma”sı vardır. Ortaçağ'da aydınlanmanın ve ışığın kaynağı Tanrı'ydı. Tanrı'nın ışığı bile gölgeler ve karanlıklar yaratır: din savaşları, engizisyon ve veba. Aynı şekilde ışık kaynakları olarak Akıl ve Bilim de kendi gölgelerini yaratmıştır: İki dünya savaşı, Hiroşima ve Nagazaki, Auschwitz ve Gulag, kanser ve AIDS, çevre kirliliği ve gayet tabii açlık. Işık neredeyse gölge de oradadır ve her çağın kendi kontekstinde aydınlık ve karanlık tarafları vardır. Ortaçağın bütünüyle “karanlık” bir çağ olduğu fikri modernlerin kendini beğenmişliği, önyargısı ve hurafesidir.

Uzak bir gelecekte çocuklarımız bir gün, modern çağımızı toptan “karanlık” bir çağ olarak görürlerse bu da hiç kuşkusuz onların kendini beğenmişlikleri, önyargıları ve hurafeleri olacaktır. Kaldı ki, hurafesiz toplum mümkün değildir. Hurafeleri olmayan toplum hastadır.

Bu kitabı şimdi yazıyor olsaydım, adını “yorum cemaatleri” koyardım. *Epistemik Cemaat* “homojoniteyi” çağırıştırıyor. Oysa bu kitabı on beş yıl önce kaleme alırken açıkça dile getirmemiş olsam da, bir sosyal yapı olarak “cemaat”ın tekil, yekpare ve homojen olmadığını farkındaydım. Tıpkı toplum gibi, cemaatler de tekil değil çoğul, tek renk kumaştan imal edilmiş bohçalar değil, farklı renklerde kumaşlardan imal edilmiş bohçalardır. Bu kitapta genel bir adlandırmayla iki ana cemaat olduğunu söylüyorsam da, bu cemaatler homojen, bir örnek cemaatler değildir. Cemaatler kendi temel ön kabullerini, genel vaziyet alışlarını ve normlarını paylaşan, ancak birçok konuda farklılıklar sergileyen alt-cemaatlerden oluşurlar. Cemaatlerin içinde cemaatler, onların içinde daha mini cemaatler, mini cemaatlerin de içinde çok çok daha mini cemaatler vardır.

Yine burada belirtmem gereken şeylerden biri, kitabımın on beş yıl önce yayınlandığında, “cemaat” terimini kullandığım için, neredeyse aforoz edilmiş olmasıdır. Cemaat terimini kullandığım için metnim “modern” yobazların hışmasına uğradı. İşin aslı şundan ibarettir: “cemaat” terimi İngilizcedeki “community” teriminin karşılığıdır. Cemaat “topluluk” değildir. “Topluluk” terimi cemaatin çağrışımlarına sahip değildir. “Topluluk” gereğinden fazla kuru, dolayısıyla anlam açısından gereğinden fazla yüzeysel ve yoksuldur. Cemaat “camia” da değildir. Bir zamanların sosyolojisinde bir yasaymışçasına kabul gördüğü üzere, toplumların “cemaatten” “cemiyete” doğru evrildiği ve değiştiği tezi,

bugün artık savunulabilir bir tez değildir. Bu tez, tam bir Aydınlanmacı ortodoksi formudur; “ilerleme” kavramında ve “akıl” ile gelenek” arasında kurulan karşıtlıkta temellenir. Bu karşıtlık formuna göre, akıl geleneğin tersidir; cemaat “gelenek,” cemiyet “akıl”dır; cemaat de tıpkı gelenek gibi irrasyoneldir. Gelenek ve dolayısıyla cemaat formu reddedilmelidir. Bu ortodoksi formu, artık savunulabilir değildir. Geleneğin bu reddi de artık bir geleneğe dönüşmüştür. Reddettiği geleneklerden farkı, geleneği reddeden bir gelenek olmasıdır. Geleneğin reddi bile bir geleneğe dayanıyor olmalıdır.

Dünün toplumları “geleneksel” cemaatleri barındırıyorlardı, bugünün toplumları “modern” cemaatleri barındırıyorlar. Modernleşmenin sergilediği değişme istikameti, cemaatten cemiyete, cemaat yapısından cemiyet yapısına doğru değil, cemaatten cemaate doğrudur. Cemiyet (*toplum*) neredeyse cemaat (topluluk) orada, cemaat neredeyse cemiyet de oradadır. Ve bu kitapta savunulduğu üzere, “modern epistemik cemaat” ortaçağın cemaatleri ne kadar “cemaatse” o kadar cemaattir. Cemaat terimini kullandım, çünkü bilim adamları toplumunun, kelimenin bütün anlamlarında, bir “cemaat” yapısı sergilediğini söylemek istiyordum. Üstelik bunu ilk söyleyen kişi de değildim. Batılı sosyal bilimciler bunu zaten söylemişlerdi ve yaptığım tek şey bunu Türkçe sosyal bilimler literatürüne taşımaktı. Bilim tam da böyle bir cemaat yapısı sergilediği için günümüzün egemen ve belirleyici kurumlarından biridir ve bunda bilim ve modernlik adına üzüntü yaratacak hiçbir şey yoktur.

Elinizdeki metinde Türkiye’de topluma fizyonomisini armağan eden temel çatışmanın klasik epistemik cemaat, bugünkü tercihlerimle klasik yorum cemaati ile modern ya da bilimsel epistemik cemaat, yine bugünkü tercihlerimle

modern yorum cemaati arasındaki çatışma olduğunu öne sürdüm. Bugün de aynı fikri savunuyorum. Her toplum için bir çatışmalar hiyerarşisi formu öne sürmek mümkündür. Türkiye’deki çatışmalar hiyerarşinin zirvesinde sözünü ettiğim iki cemaat arasındaki çatışma vardır. Bu önerme aynı zamanda toplumumuzu “temelde” sınıf çatışmasıyla, etnik çatışmayla açıklayan tezlerin de reddidir. Toplum için bir çatışmalar hiyerarşisi tespitinde bulunmak, bir önem hiyerarşisi, bir belirleyici unsurlar hiyerarşisi tespitinde bulunmaktır. Türk toplumu için başka çatışma formları da tespit edilebilir; benim fikrim, her ne olursa olsun, diğer çatışma formlarının çatışmalar hiyerarşisinde alt basamaklarda kaldıkları ve “temel belirleyici faktör” olmadıklarıdır. Sözünü ettiğim “temel” çatışma formu, farklı şekillerde dile getirilebilir ve “geleneklerin çatışması” diye de ifade edilebilir. Başka hiçbir kavram cemaat kavramına gelenek kavramı kadar yakın değildir ve söz konusu çatışmaya iki ana gelenek arasındaki çatışma olarak da bakılabilir. Keza bu çatışma, Nietzscheci bir yaklaşımla, her çatışmanın iktidar çatışması olduğu göz önünde bulundurulursa, bir iktidar çatışması olarak da görülebilir. Elinizdeki metni şimdi yazmış olsaydım, “iktidar” kavramını ısrarla vurgulardım. Elinizdeki metin, “iktidar” kavramına yer vermemesi ölçüsünde eksiktir, fakat ne talihlidir ki, bu eksiklik temel tezini değiştirmiyor. Türkiye’de modernleşme sürecine karakterini armağan eden şey bu çatışmadır. Türkiye’de toplumun karakteri bu çatışmanın rahminde şekillenecektir.

“Çatışma” kavramı metnimin ve entelektüel konumumun daha iyi anlaşılabilmesinin de anahtarıdır. Toplumu, sosyal olayları ve dönüşümleri “çatışma” kavramından hareketle yorumlamak, genelde her toplumu motive eden faktörün çatışma olduğu ön kabulüne bel bağlamaktır. Bu Heraklitosçu vaziyet alış, savaştan ekonomik rekabete ve

spor müsabakasına uzanan bir skalada farklı çatışma formlarına imada bulunur. Sosyal teorisyenler uzun süredir, toplumu toplum yapan şeyin hem çatışma hem de denge (*düzen*) olduğunda hemfikirdir; buna göre, çatışma ve denge madeni bir paranın iki yüzü gibidir ve birbirini tamamlar. *Epistemik Cemaat*, bu temel fikri reddetmiyor, fakat çatışma ile denge arasında bir önem hiyerarşisi kurduktan sonra “çatışma” kavramının altını çizerek vurguluyorum. Çünkü “denge” kavramının tarihsel değişim süreçlerini açıklayamamak gibi bir kusuru vardır. Toplum ve insan hayatı söz konusu olduğunda, “çatışma” daha iyi bir yorum ve açıklama anahtarıdır. Sosyal problemler “çatışma”dan doğarlar. Sosyal çatışmaların olmadığı yerde sosyal problemler de yoktur. Sosyal bilimci sosyal problemlere yönelmelidir. Vs. vs.

Kaldı ki, elinizdeki metinde de görüleceği üzere, bilimsel faaliyeti motive eden temel faktör de çatışmadır ve bu çatışma formu elinizdeki metinde “bilimsel ihtilaf” kavramıyla dillendirilmiştir. Kavramın bilim sosyolojisindeki mucidi olmadığını itiraf etmeliyim. İhtilaf “sosyal” bir fenomendir; en az iki kişiyi, iki grubu, iki tarafı gerektirir. İhtilaf, insanın kendi kendisiyle ihtilafa düştüğü yerde bile “sosyal”dır. Problemler ihtilaflardan doğar. Demek oluyor ki, ihtilaflardan doğdukları için, problemler de “sosyal”dır. Her problem “sosyal” bir fenomendir. Problemler sosyal fenomenlerdir. Doğa bilim adamına hazır problemler sunmaz. Doğadaki problemler kendinde problemler değil, bizim için problemlerdir. Bilimi sosyal hale getiren temel faktörlerden biri budur.

Epistemik Cemaat’in özgün yanlarından biri, Türkiye’de bilim, Türk modernleşmesi, Türkiye’de entelektüel gibi konular arasında anlamlı ilişkiler kuran bir deneme olmasıdır. Varsa, erdemi, modern bilime Türkiye’nin sosyal pratiğinden

bakmasıdır. Bilime Türkiye’den bakmak, Türkiye’nin ve Türk toplumunun problemlerinden bakmak demektir. Bunun açıkça dile getirilmediği durumlarda, dikkatli bir göz bunu satır aralarından okuyabilir. Türkiye’de modern bilim “Türk modernleşmesi”nin, modernleşme incelemelerinin yeterince hakkını verememiş olsalar bile, temel ve hayati unsurlarından biri, belki de en önemlisidir. Bu Batı toplumlarının modernleşmesi için de geçerlidir. Fakat arada çok temel bir fark vardır: Batı toplumları (Batı Avrupa demek daha yerinde olur) bilimin ve teknolojinin üreticisi, sahibi, başka Batı dışı toplumlar ve biz alıcısıyız. Cumhuriyet rejiminin, ulus-devlet sisteminin ve başka modern kurumların ne kadar alıcısı isek o kadar alıcısıyız.

Bu tezde, bir sosyal değişimin, yani Türkiye’de toplumun dönüşümünün istikameti konusunda bilim merkeze alınarak şöyle bir ipucu veriliyor: geleneksel epistemik cemaatin erozyonu. Kitabın son bölümündeki diyagramlar bunu gösteriyor. Geleneksel epistemik cemaat modern bilimi, modern teknolojiyi içselleştirdiği ve politik arenanın güçlü aktörlerinden biri haline geldiği ölçüde erozyona uğruyor. Türkiye’de insanlar gündelik hayatlarında bilim ve teknolojinin otoritesine ne kadar başvuruyorlarsa o kadar moderndirler. Bilimin dinin ve geleneksel değerlerin doğruluğunun tescilinde bir otorite olarak kullanılması, bunun tipik örneklerinden biridir. Otorite otoriteler hiyerarşisinde, üzerinde otorite kurduğu şeyden, otoriteye ihtiyaç duyan şeyden çok daha yukardadır. Elinizdeki metinde epistemik cemaat değişimine yapılan vurgu, aslında bir otorite değişimine imada bulunur: Tanrı’nın, Peygamber’in ve dininin otoritesinin yerine bilimin, bilim adamının ve çok daha genelde tekno-bilimin otoritesi. Kutsal metinler bile, bilimin onları doğruladığı düşünüldüğü ölçüde “kutsal.”

Nihayet, *Epistemik Cemaat*'teki hatalarımdan da söz etmeliyim. "Giriş" bölümünde şöyle bir cümle yer alıyor: "Teoriler yoksa olgular da var olamazlar." Şimdi bu önermeye kısmen katılıyorum. Doğru; "olgular" teori-yüklüdür. Fakat bugün praksisin (Marxist anlamıyla praksisin değil), teorileri öncelediğini düşünüyorum. Daha doğru önerme şu olabilir: olgular teori-yüklü, teoriler praksis-yüklüdür. Praksis yalnızca olguları ve teorileri öncelemez, bilimsel faaliyetin tümünü önceler.

Yine "Giriş" bölümünde "konvansiyonalist" olduğumu söylüyorum; konvansiyonalizmin bugün de değerini koruduğunu düşünüyorum; bugün yazsaydım, kendimi tanımlamak için çok daha genel bir entelektüel akımın adını kullanırdım. Fakat biliyorum, bu kendi kendimizi başka tarihsel ve sosyal pratiklerin ürünü entelektüel akımlarla tanımlama işinin sonu yok; çünkü biz henüz "bir şey" olamamışken çağdaş Batı bir yenisini üretiyor. En iyisi Nietzsche'nin tavsiyesine uymak: "Kendin ol!" Fakat "kendisi olmak" ne demektir? Bu soruya cevap arayışı, bence, bir insanın bütün bir entelektüel çabasını, bütün hayatını vakfetmeye değer!

Burada değinmem gereken bir başka şey, "Giriş" ve "Sonuç" bölümlerinde "rölativizme/göreceliğe" yaptığım vurgudur. Bu vurguyu, bugün aşırı buluyorum. Şimdi de, bilgi konusunda rölativist bakış açısını savunuyorum; fakat "etik rölativizm" konusunda derin şüphe ve endişelerim var. Levinas gibi düşünerek (etik ontolojiyi önceler), ontolojik rölativizmle uzlaştığımı söyleyebilir miyim? Bilmiyorum. Bunlar büyük sorular. Big Questions!

Marx ve Weber ile pozitivizm arasındaki ilişki konusunda da hata yaptığımı düşünüyorum. "Özetle, klasik sosyolojinin kurucularından Marx ve genelde Marxizm pozitivisttir. Aslında ortodoks Marxizm pozitivisttir demeliydim.

Weber konusunda ilk baskıda öne sürdüğüm bir fikrin de büyük ölçüde hatalı olduğunu düşünüyorum. Bugün Alman düşünce geleneği hakkında metinler okumuş biri olarak, Weber'in pozitivistler kampına yerleştirilemeyeceğini düşünüyorum. Yine de hatalarım diye nitelediğim şeyler, *Epistemik Cemaat*'in temel tezlerine pek zarar vermiyor.

İkinci baskıya önsözümü, on beş yıl önceki çabamı anlamlı kılacak bir sözle bitirmek isterim: “Bütün genç insanlar gibi ben de dâhi olmak için yola çıktım, ama acı bir te-bessüm engelledi.” (Lawrence Durrell).

Hüsamettin Arslan
Ekim 2007, İstanbul

Önsöz

Önsözler entelektüel itiraflardır. Dürüst yazar metninin önsözünde kendi entelektüel konumu açıkça ortaya koymalıdır. Ancak ben bunu yapmadan önce, okuyucunun veya eleştirmenin bu çalışmayı değerlendirmesinde kolaylık sağlayacak genel bazı değerlendirme kriterleri vermeyi düşünüyorum. Çok sevdiğim bir yazar kitaplarla kadınlar, kadınlarla şehirlerarasında analogiler kuruyordu: kitaplar kadınlara, kadınlar şehirlere benzerler. Önemli olan satır araları ve ara sokaklardır; önemli olan şey, satır aralarında ve ara sokaklardadır. “Eğer bir kitabı okurken satır aralarından kulaklarınıza metafizik fısıltılar gelmiyorsa”, der Car, “bilin ki yazar ahmak bir yazardır”. Kitaplar metafizik fısıltılarıyla kanatlanırlar. Ters entelektüel sürüngenlik, dar ufukluluk ve muhteva yoksulluğudur.

Okuduğunuz bir metnin entelektüel değerini belirlemek mi istiyorsunuz; hemen yazarın kitabında kendi cehaletinin farkında olup olmadığına bakın. Eğer yazar metninde cehaleti konusunda açık veya zımni bir kısım ipuçları vermiyorsa, bilin ki o metin entelektüel değeri düşük bir metindir. Bir kitabın değerini belirlemek mi istiyorsunuz;

okuyucu veya eleştirmen olarak, kitabın cehaletinizi suratınıza çarpıp çarpmadığına bakın. Eğer metni okurken, aşılması zor kendi cehalet duvarınıza çarparak sarsıntılar geçirmiyorsanız, bilin ki yazar ve metni pek okunmaya değmez. Okuduğunuz metnin değerini belirlemek mi istiyorsunuz; yazarın kitapta ele aldığı sorunları bütünüyle çözdüğünü ima edip etmediğine bakın. Eğer yazar ele aldığı sorunları bütünüyle çözdüğü imasında bulunuyorsa, bilin ki o metin entelektüel seviyesi düşük bir metindir.

Gayet tabii yukardaki genel değerlendirme kriterleri bu çalışma için de geçerlidir. İnsanın kendi metninin önsözünde bu tür bir değerlendirme yapması abes ve okuyucu hakkına saldırı olabilir. O sebeple bu değerlendirme işini okuyucu ve eleştirmene bırakarak, burada, kitabımın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ve kendi entelektüel konumla ilgili bazı ipuçları vermekle yetinmeyi düşünüyorum.

Epistemik Cemaat adlı bu çalışma, genelde “bilgi sosyolojisi”, özelde bilgi sosyolojisinin bir alt-dalı olarak doğan “bilim sosyolojisi” veya “bilimsel bilginin sosyolojisi” disiplinini çerçevesi içinde bir denemedir. *Epistemik Cemaat* daha da genel bir söyleşiyle, bir entelektüeller sosyolojisi incelemesidir. Bir açıdan bakıldığında avantajı, başka bir açıdan bakıldığında dezavantajı olabilecek bir özelliği vardır: Bu onun, ülkemizde bilim sosyolojisi disiplininde yapılan ilk çalışma olmasıdır. Bütün “ilkler” zordur ve bu nedenle ne bir mükemmellik iddiası taşır ne de önsözünde kaydedilmeye değer başka bir meziyeti vardır.

Burada kaydedilmeye değer en önemli özelliği, “bilim” denilen devasa kurumun sosyolojik açıdan nasıl ele alınabileceği, bilime ülkemizden nasıl bakılması gerektiği ve bu bakış açısıyla ele alındığında ülkemizin ve toplumumuzun payına düşenin ne olduğu konusunda varsayım kabilinden

ipuçları vermeyi denemesidir. Bu çalışma bir giriş, bir başlangıç ve bir hazırlıktır. Cevabını vermek istediği temel soru şudur: Bilim ve bilimsel bilgi nedir; bilimsel bilgi nasıl inşa edilmekte ve nasıl meşrulaştırılmaktadır?

İtiraf etmeliyim ki konuyla ilgili araştırma sürecinin başında Türkiye ve Türk toplumuyla ilgili tarihi bir fenomen ve bu fenomenle ilgili olarak öne sürdüğüm bir varsayımdan yola çıkmıştım. Çalışmamı motive eden varsayım şuydu: Türkiye’de 19.yüzyılın başından bu yana bir entelektüel veya epistemik kirlenme, bu epistemik kirlenmenin yol açtığı bir epistemik kaos veya epistemik bunalım yaşanmaktadır; entelektüel hayatımıza fizyonomisini armağan eden temel fenomen bu epistemik bunalımdır.

“Epistemik bunalım” kavramını, Türk entelektüel hayatını açıklamakta kilit bir kavram olarak tasarlamıştım; o çalışmam için bir Arşimed noktasıydı. Bununla birlikte çalışmanın yürütülebilmesi “epistemik bunalım”ın bir araştırma-inceleme nesnesi veya olgusu, bir sosyolojik olgu olarak belirlenmesini gerektiriyordu. Başlangıçta ortaya koyduğum probleme, kuşbakışı, mermer bir dağdan bakıyordum; incelemelerim derinleştikçe önceleri apaçık gibi görünen fenomenler müphemleşmeye başladı. Sonuç her durumda devasa bir başarısızlığa dönüşüyordu. Bu noktada araştırmanın epistemik bunalımı açıklayabilecek bir teorik çerçeveye ihtiyaç duyduğunu gördüm.

Teoriler yoksa olgular da var olamazlar; bir fenomenler grubunun bir araştırma-inceleme olgusu (veya *nesnesi*) haline gelebilmesi için teorik bir çerçevenin varlığı şarttır. Hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde olgular varoluşlarını teorilere borçludurlar. Yukarda belirttiğim temel varsayımı bir araştırma-inceleme olgusuna dönüştürecek teorik çerçeve ihtiyacını gidermek üzere Batı’da

özellikle 1960'tan sonra yapılan meta-bilim (bilim sosyolojisi, bilim felsefesi, bilim antropolojisi ve bilim psikolojisi) incelemeleri üzerinde çalıştım. Bu yoğun ve zahmetli çalışma sürecinin sonunda, Türkiye'de var olduğunu öne sürdüğüm epistemik bunalımı bir olgu olarak inşa etmemi sağlayacak teorik cihazı keşfettim. Söz konusu teorik cihaz, elinizdeki kitaba adını armağan eden kavram olan “epistemik cemaat” (*epistemic community*) kavramıdır. Eğer Türkiye'de 19.yüzyılın başından bu yana bir epistemik bunalım yaşandığı yolundaki tezim doğru ise, bu bunalımı anlamamanın biricik şartının ona “epistemik cemaat” kavramıyla bakmak olduğu da doğru demektir. Epistemik bunalımları anlamak için epistemik cemaatlere bakılmalıdır. Elinizdeki çalışma, “epistemik cemaat” dikkate alınmadığında içi boş bir sözler yığınının dönüşür. Bu, benim kitabın önsözünde kaydedebileceğim biricik ikazdır. Önce epistemik cemaat, sonra epistemik bunalım.

Yine de “epistemik bunalım” konusu bu çalışmada, ilerde ele alınmak üzere tesbit edilmiş varsayımlar halindedir ve bu durum çalışmamın eksik kalan boyutudur. Onu tamamlayamadım; çünkü bu işi gerçekleştirmemi sağlayacak zamandan ve lojistik destekten mahrumdum.

Benim kendi entelektüel konumum konvansiyonalizm çerçevesi içinde yer alır; ben bir konvansiyonalistim.

Konvansiyonalizm (*conventionalism*) kavramı Türkçemizde bu güne kadar şu terimlerle karşılanmıştır: itibariyye, saymacılık veya uzlaşmacılık. Kavramın kökü “konvansiyon” (*convention*)dur ve kişiler, partiler, taraflar arası uzlaşma, anlaşma, uyuşma; üzerinde uzlaşılan ilke, yaygın kabul gören gelenek, teamül ve inanç anlamlarına gelir. Entelektüel literatürde kabul gören anlamıyla konvansiyonalizm, bilimsel yasa, teori ve genellemelerin doğadan bağımsız seçime

veya tercihe dayalı konvansiyonlar (teamüller, gelenekler, inançlar) oldukları yolundaki entelektüel akımı dile getirir. Ben, zamanımıza kadar bulunan Türkçe karşılıklarının kavramı karşılamadıklarını düşünerek terimin İngilizcesini kullanmayı tercih ediyorum.

Ben bir konvansiyonalistim. Bir insanın konvansiyonalist olup olmadığını anlamanın pratik yollarından biri ona şu soruyu sormaktır: Bilimin Doğada bulunduğunu öne sürdüğü yasalar Doğada içkin yasalar mıdır yoksa toplumun (veya insanın) Doğaya yüklediği yasalar mıdır? Konvansiyonalist bu soruya, bilimin Doğada bulunduğunu öne sürdüğü yasalar toplumun Doğaya yüklediği yasalardır, diye cevap verir. Konvansiyonaliste göre genelde bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin nihai belirleyicisi doğa değildir. Realistler, bilginin nihai belirleyicisinin, bizim onu kavrayışımızdan bağımsız var olan reel bir dünya olduğunu varsayarlar. Konvansiyonalist bu metafizik varsayımın altını çizdiği reel dünyayı görmezlikten gelmez; fakat onu belirleyiciler hiyerarşisinde tali bir konuma yerleştirir. Pozitivistler bilginin nihai belirleyicisinin olgular, gözlemler ve deneyler olduğunu; rasyonalistler akıl ve mantık olduğunu savunurlar. Konvansiyonalist tali bir konuma yerleştirir. İster bilimsel bilgi ister başka türde bilgi olsun, bilginin nihai belirleyicisi, bilgiyi inşa eden insanlar veya toplumdur. Konvansiyonalist olmak, insanın belirleyiciliğine, daha yerinde bir söyleyişle toplumun belirleyiciliğine inanmaktır. Bilimsel yasalar, teoriler ve genellemeler konvansiyonlardır. Doğâ birbirine alternatif tarzlarda anlaşılabilir ve açıklanabilir; bu alternatif tarzların birbirlerine oranla daha doğru olabileceklerini söylememizi sağlayabilecek hiçbir kriter yoktur. Birden fazla doğru vardır; birbirlerine oranla daha kullanışlı ve daha yararlı olabilen doğrulardan söz edilebilir sadece.

Ben bir konvansiyonalistim. Bilimsel yasaları, teorileri ve genellemeleri gelenekler, teamüller, konvansiyonlar olarak görmek, akli ve mantığı, gözlem ve deneyi (yani pozitivizm ve ampirizmin altını çizdiği Doğayı) nihai belirleyicilik tahtından indirmek, “irrasyonel” olana davetiye çıkarmaktır. Bu nedenle konvansiyonalist tutum irrasyonalist bir tutumdur. Konvansiyonalist akıl, mantık, gözlem ve deneyden söz etmez, insani ve toplumsal olandan, yani geleneklerden, teamüllerden ve konvansiyonlardan söz eder. Bilginin nihai belirleyicisi insani kararlardır. Konvansiyonalist bilginin oluşumunda insani kararları, bu oluşum sürecinin temeline yerleştirir. Konvansiyonalist böylece her türlü “evrensellik” ve “üniversalizm”e karşıdır. Üniversalist söylem, beşeri varlığın (bilim adamlarının, din adamlarının, büyücülerin vb.) söylemi olamaz; olsa olsa mutlak varlığın, Tanrı’nın söylemi olabilir. Böylece konvansiyonalist aynı zamanda rölativisttir de.

Bu çalışma konvansiyonalist bir söylemi savunduğu için bir pozitivizm eleştirisidir. Ben bir antipozitivistim. Pozitivist gelenek, bilginin nihai belirleyicisinin, gözlem ve deney olduğunu savunur. Gözlem ve deneyde dile gelen Doğadır ve dolayısıyla bilginin nihai belirleyicisinin, gözlem ve deney olduğunu savunur. Gözlem ve deneyde dile gelen Doğadır ve dolayısıyla bilginin nihai belirleyicisi Doğadır. Biricik “doğru” bilgi doğa bilimlerinin deney ve gözlem yoluyla ortaya koydukları bilgidir. Konvansiyonalist gelenek, teamül ve konvansiyonlardan söz ederken, pozitivist gelenek “evrensellik”, “üniversalizm” ve “objektif (nesnel) bilgi”den söz eder. Bilgi söz konusu olduğunda “yasa”dan söz eden söylem pozitivist bir söylemdir. Bilimin Doğada bulunduğunu öne sürdüğü yasalar Doğada içkin ve evrensel yasalardır. Evrensel doğruları tekelinde bulunduran kurum bilim olduğuna göre, hakikatin sözcüleri de bilim

adamlarıdır. İdeal veya evrensel durum, bilim adamının öne sürdüğü durumdur.

Böylece, pozitivist söylem bilim adamını “peygamber” konumuna yükseltir ve buradan da bir” doğal ahlak” doğar. Bilim adamlarının Doğada içkin olduklarını söyledikleri evrensel yasalara uyması gereken şeyler sadece doğal fenomenler değildir; insan, toplum ve toplumsal fenomenler de bu yasalara boyun eğmelidirler. İlgili yasalara boyun eğmeyen oluşumlar “doğal evrim süreci”nin doğru çizgisinden sapmayı dile getirirler; yanlışlar, arkaiktirler ve kabul edilemezler. İdeal veya evrensel durum, bilim adamlarının öne sürdükleri durumdur. Pozitivist bilim ideolojisinin en temel normu budur; insan ve toplum bütün boyutlarıyla bu norma göre dizayn edilmelidir.

Pozitivist bilim ideolojisi, bilimsel bilgide bulunduğunu öne sürdüğü “yasa” ve “evrensellik” kodları açısından baktığında bir mecburiyet ve zorunluluk unsuru içerir: evrensel olana ve yasa durumundaki şeye boyun eğilmelidir. Bu ideolojide “olması gereken”i buyuran biricik otorite bilim veya daha yerinde bir söyleyişle bilim adamları cemaatidir. Bu anlayışa bilimperestlik veya bilimizm (*scientism*) diyoruz. Bilimi, bilim adamları cemaatini biricik nihai otorite sayan her anlayış pozitivist veya bilimperesttir. Gayet tabii, monoteizmle büyük benzerlik içinde bulunan pozitivist bilim ideolojisi veya bilimperestlik, yukarıda sözünü ettiğimiz normdan dolayı anti-demokrattır; farklı olana var olma hakkı tanımaz. Demokratik tutum farklı olana da yaşama hakkı tanıyan rölativist tutumda yatar. Bir yöntem olarak pozitivist, “evrensel” ve “üniversal” olanı yakalamak için farklılıkları görmezlikten gelerek, benzerliklerin altını çizer; tam tersine rölativist, rölativist mantık farklı olana var olma hakkı tanıdığı için farklılıkların altını çizmekten

yanadır. Pozitivist mantık “tekdüzeliliğin”, “aynılığın” mantığı, rölativist mantık “çeşitliliğin” ve “renklerin” mantığıdır. Rölativist, bilimsel bilgiyi ve bilimi reddetmez; dünyamızdaki biricik bilgi kaynağının bilim olmadığını öne sürer. Başka bilgi kaynakları ve başka bilgi sistemlerinin doğruları da vardır. Tek doğru yoktur; doğrular vardır. Farklı bilgi kaynakları, farklı bilgi sistemleri ve farklı doğrular arasında bir tercihte bulunmamızı sağlayacak, kaynaklar üstü ve sistemler üstü hakem konumunda bir otoritenin bulunmadığına, bu tür bir üst-karar merciinin var olmadığına inanır. Tek bir doğru yoktur; doğrular vardır.

Bu çalışma antipozitivist bir entelektüel tutumu yansıtır ve bu ülkemiz ve toplumumuz açısından önemlidir; çünkü pozitivism veya pozitivist bilim ideolojisi, tarihi açıdan ülkemize giren ilk “Batılı” ideoloji, ilk “modern” ideolojidir. Pozitivist bilim ideolojisinin ülkemize giren ilk modern ideoloji olması açıklanması zor bir şey değildir. Osmanlı toplumunun Batı’ya açıldığı dönemde Batı’da pozitivism = *bilim*’di. Batı’ya açılmak pozitivism’e açılmaktı. Bu noktadan bakıldığında, günümüzde Türkiye’de önce modern sonra pozitivist, önce materyalist veya sosyalist sonra pozitivist, önce İslâmcı sonra pozitivist, önce milliyetçi sonra pozitivist olunmaz; tam tersine önce pozitivist sonra “modern”, önce pozitivist sonra “materyalist”, önce pozitivist sonra “milliyetçi”, “batıcı” olunur. Çünkü pozitivism gelenekten kopmanın biricik aracıdır. Tarihi süreçte göstermektedir ki ülkemizde Batı’ya ilk açılanlar kendi toplumlarından devraldıkları geleneğe pozitivist bilim ideolojisiyle karşı çıkmışlardır. Pozitivist bilim ideolojisini benimsemek, gelenekten kopmanın ön şartıdır. Fakat bu kopuşta veya geleneğe bu karşı çıkışta ya da bu köklü değişim sürecinde, değişmeyi belirleyen şey rasyonel unsurlar değildir. Söz konusu değişme elinizdeki çalışmada

“algı kalıbı değişimi” (*gestalt switch*) diye adlandırılmıştır. Bu değişimde vuku bulan şey, geleneğin veya “imamın” otoritesinin yerine bir başka geleneğin (bilimin veya pozitivist ideolojinin öngördüğü şekliyle bilim adamının) otoritesinin geçmesidir. Gelenek reddedildiğinde, toplumdaki devralınan gelenekten çıkılarak, geleneğin bulunmadığı bir ortama geçilmemiştir; bir gelenekten başka bir geleneğe geçilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu’nda devletin ve toplumun resmi ideolojisi Sünni İslâm’dı; eğitim kurumlarına ve toplumun dünya görüşüne fizyonomisini armağan eden şey Sünni İslâm’dı. Yukarıda sözünü ettiğimiz algı kalıbı değişimi süreci sonunda modern Cumhuriyetimizin kurucuları bu klasik resmi ideolojiyi reddettiler ve pozitivismi benimsediler. Türkiye Cumhuriyeti devletin resmi ideolojisi o nedenle pozitivist bilim ideolojisi. Modern eğitim sistemimizin temelinde pozitivist bilim ideolojisi bulunmaktadır. Türk eğitim sistemi Cumhuriyet tarihi boyunca eğitim kurumlarında pozitivist ideolojiye uygun bir insan tipi, bir homo-pozitivismus yetiştirmeyi ideal olarak benimsemiştir. Türkiye’de ortalama insan klasik geleneğin göbeğinde dünyaya gelir (*aile*) ve sonra pozitivist ideolojiye gönüllü bir geçiş yapar (*okul*). Böylece klasik gelenekten kopmanın yolu “okula” gitmektir. Yine burada da önce modern, materyalist, idealist, İslâmcı, milliyetçi olunmaz; önce pozitivist ideolojiyle gelenekten kopulur, yani önce pozitivist sonra materyalist, idealist, modern vb. olunur. Okumuşlarla toplum arasındaki kopukluk veya çatışma (bu güne kadar yanlış şekilde “kuşak çatışması” ve “aydın-halk kopukluğu diye isimlendirilmiştir) klasik gelenekle pozitivist ideoloji arasındaki çatışmadır. Okumuşlarla halk arasındaki uçurum, pozitivismle klasik gelenek arasındaki uçurumdur.

Hepimiz pozitivismi ideoloji olarak benimsemiş bir eğitim sisteminin ürünleriyiz. Tarihi gelişim noktasından bakıldığında, bu süreçten geçmek zorundaydık. Bu gerçeği reddetmek bir şeydir; tespit etmek başka bir şey. Ben bu gerçeği reddetmiyorum; bu çalışmada, dolaylı olarak yapıldığı üzere, pozitivist entelektüel cetlerimizi eleştirmenin yapılması gereken en doğru entelektüel tutum olduğunu öne sürüyorum. Pozitivist bilim ideolojisi gayet tabii gönüllü değişmeyi hedef olarak benimsemiş bir yönetim sistemi için en uygun zemini oluşturuyordu. Cumhuriyetin önderleri, pozitivism, toplum mühendisliğine kapı aralayan elverişli bir mantık sergilediği için onu klasik geleneği reddetmenin biricik aracı olarak gördüler. Toplum pozitivismin çizdiği doğru evrim şemasının dışındaydı, yanlış yaşıyordu ve değiştirilmeliydi. Böylece devlet, pozitivist bilim ideolojisini, toplumu değiştirmek için bir silah olarak kullandı.

Ben bir konvansiyonalistim. Pozitivism, dünyamızda mevcut bir yığın entelektüel gelenekten biridir yalnızca. Bu çalışmada “gelenek” bir anahtar terim olarak kullanılmış ve “strateji” ile aynileştirilmiştir. Gelenekler, evreni açıklamak üzere başvurduğumuz entelektüel stratejilerdir. Gelenek süreklilik kazanmış stratejidir. Bilgi yöntemlerle inşa edilmez; geleneklerin veya stratejilerin yön verdiği süreçlerle üretilir. Bilimsel yöntemler yoktur bilimsel stratejiler ve taktikler vardır.

Elinizdeki çalışma geleneği stratejiyle aynileştirmesi dışında, entelektüellerimizin birçoğunun hoşuna gitmeyecek bir “olgu”yu da gündeme getiriyor. Bu olgu, ülkemizde iki ana entelektüel cemaatin bir arada yaşamaya devam ettiğidir: klasik epistemik cemaat ve bilimsel epistemik cemaat. Tezim, ister materyalist ister idealist kampta yer alıyor olsunlar, kendilerini “modern”, “İslâmcı”, “milliyetçi”, “batıcı”,

“Kemalist”, “sosyalist” gibi etiketlerle isimlendiren bütün entelektüellerin bilimsel epistemik cemaat içinde yer aldıklarıdır. Toplumumuzdaki en temel ayırım, klasik epistemik cemaatle bilimsel epistemik cemaat arasındaki ayırımdır; günümüzde kabul ettiğimiz diğer bütün ayırımlar ya tali ya da sahte ayırımlardır.

Ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız bu “olgu”yu görmek, entelektüel tarihimizi açıklamakta ve önümüzü görmekte bize büyük faydalar sağlayabilir. Birçok entelektüel, akademisyen ve aydın bu temel olguyu görmezlikten gelmeyi tercih edebilir. Fakat apaçık olguları görmezlikten gelmek olsa olsa bir tür entelektüel alçaklıktır. Unutmamak gerekir ki en dehşet verici alçalma entelektüel alçalmadır.

Nihayet bu çalışma şu önemli soruyu gündeme getiriyor: Kim nerede, ne zaman, hangi epistemik cemaate bağlı? Entelektüel tarihimizi açıklamakta bize kılavuzluk edebilecek bu soruyu kendime de yöneltmeyi bir dürüstlük sayıyorum; ben modern bilimsel epistemik cemaat içinde eğitildim ve onun içinde yer alıyorum.

Hüsamettin Arslan
İstanbul, 1991

Giriş

Bu kitap, “bilimsel bilgi” örneğinden yola çıkılarak yapılmış bir bilgi sosyolojisi incelemesidir. Ele aldığı konudan dolayı “meta-bilim (*meta-science*)” veya “bilimin bilimi” çatısı altında yer alan “bilimsel bilginin sosyolojisi” veya “bilim sosyolojisi” disiplininin sınırları içinde değerlendirilmelidir. İncelemenin altını çizdiği ve makul bir açıklamasını yapmak istediği ana varsayım şudur: Bilimsel bilgi dâhil, bütün bilgi türlerinin varoluş temeli epistemik cemaattir. Eğer epistemik cemaat varlık kazanamamışsa, bilgi de var olamaz; epistemik cemaat genelde bütün bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin *sine qua non*’udur.

Çalışmanın giriş bölümünde söylenmesi gereken şeylerin ilki, kitabın, hazırlama sürecinin başlangıcında tasarlanmış bulunan daha kapsamlı bir inceleme projesinin yalnızca bir bölümü olduğudur. Çalışmaya başlarken, Türk entelektüel hayatının mevcut açıklamaları dışında, mevcut açıklamalarından daha bütüncü, daha nüfuz edici ve daha teorik bir yorumuna ihtiyaç duyulduğunu düşünmüş ve entelektüel hayatımızın sergilediği kaosu göz önünde bulundurarak kitabımı bir “entelektüel bunalım” kitabı

olarak tasarlamıştım.¹ İlk projemin adı “Türkiye’de Epis-

- 1 Tez çalışmamın başlangıcında her yeni başlayan araştırmacı gibi ben de araştırma olguma (Türkiyede Epistemik Bunalım) kuşbakışı, mermer bir dağdan bakıyordum. Aşağıdaki her şey yerli yerinde ve muntazamdı. İncelemek istediğim konuya daha yakından bakma fırsatı bulduğumda, göz korkutucu zorluklarla yüz yüze geldim. Bu zorlukların en başta geleni, “teorik çerçeveye” problemi idi. Teori olmadığında, olguların “olgu” olamayacaklarının ve dolayısıyla insana hiçbir şey söyleyemeyeceklerinin bilincindeydim. Dahası, bir olgu olarak “Türkiye’de Epistemik Bunalım”ın bizatihi kendisinin neden bir “olgu” özelliği taşıdığının açıklanması için de teori şarttı. Olgular teorilerle inşa edilirler; teoriler yoksa olgular da yoktur. Teoriler yoksa yorum veya açıklama da olamaz. Yine apaçık bir hakikattir ki teoriler olgulardan önce gelirler. Teorik çerçeve probleminin üstesinden gelebilmek için Batı’da yapılmış meta-bilim incelemelerine (bilim sosyolojisi ve bilim felsefesi incelemelerine) başvurdum. Bu konuda batılılar çok uzun bir yolu arkalarında bırakmışlardı ve söz konusu incelemeler devasa bir külliyat oluşturunuyordu. Tez sürem boyunca bu külliyatla uğraştım. Bir bilimsel disiplinin dilini öğrenmek, insanın ana dilini öğrenmesinden neredeyse daha zordu. Bu çalışmadan da anlaşılacağı üzere, teorik çerçeve sorununu enformasyon düzeyinde kısmen hallettiğim halde, yazıya dökme veya kaleme alma düzeyinde halletmeyi başaramadım. Dolayısıyla elinizdeki çalışmada, ilk projemde yer alan “Teoriler ve Olgular”, “Bilimperestlik” (*Scientism*) ya da “Pozitivizm” (*Scientism*) kavramının “bilimperestlik” kavramıyla karşılanabileceği düşüncesinin saygıdeğer hocam Doç. Dr. Ümit Meriç Yazan’a ait olduğunu ve bu düşüncenin tezim süresince çok zihin açıcı bir fonksiyon icra ettiğini burada belirtmeyi dürüstlük sayıyorum. “Bilimperestlik” terimi yerine benim önerdiğim “bilimizm” kavramını kullanmak daha mütedil bir tutum olabilir. Yine de “Modern Bilimlerin Türkiye’ye Girişi” ve “Türkiye’de Epistemik Bunalım” başlıkları altında vermeyi düşündüğüm bölümler yer almadılar. Eğer bir eksiklik sayılacaksa, herbiri ayrı bir kitap hacmindeki bu konuların çalışmada yer almasının, böylesine kapsamlı bir çalışmayı yürütebilecek lojistik destekten mahrumiyetime atfedilerek anlayışla karşılanacağını ümit ediyorum. İlaveten, başlangıçtaki geniş kapsamlı projeme göre kaleme almış olduğum ve kitabın “Bilim Sosyolojisine Giden Yol” bölümünde yer alan Durkheimci bilim anlayışının son zamanlarda bilim sosyolojisinde gerçekleştirilmiş bulunan bazı örnek açıklamalarına, bu konuda gerekli malzemeyi temin ettiğim halde onları yazıya dökemediğim için yer veremediğimi belirtmek ve ilgili durumdan dolayı mahcubiyetimi dile getirmek isterim.

temik Bunalım”dı ve şöyle bir varsayımdan yola çıkıyordu: Türkiye’de 19.yüzyılın başından günümüze epistemik bir bunalım yaşanmaktadır. Bu bunalımın kaynağında, bütünüyle toplumun değil, on dokuzuncunu yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı ülkelerinde, Batılı devletlerin de Osmanlı İmparatorluğu’nda tesis ettiği elçilikler ve yine Batılı devletlerin Osmanlı toprakları üzerinde tesis ettiği “yabancı” okullar eksenini etrafında doğarak büyümüş entelektüel bir zümrenin, bir epistemik azınlığın, bir epistemik cemaatin bunalımıdır.²

Bu varsayımı öne sürerken, genelde bunalım ve özel olarak da epistemik bunalım konusunda zihnimde bazı ön bilgiler vardı. “Bunalım”ın bir olaydan çok bir süreç olduğunu düşünüyordum. Türk entelektüel hayatı söz konusu olduğunda bu süreç 19.yüzyılın başından beri devam ediyordu. Toplumsal bir süreç olarak bunalım “birey”e atıfta bulunmaz. Epistemik bunalım da böyledir. Epistemik bunalım hiçbir şekilde, toplumsal bağlarından tecrit edilmiş doğa durumunda bir amipe, bir homo sapiens’e, bir birey’e imada bulunmaz. Doğa durumunda birey, Batı düşüncesinin tarihi gelişimi içinde inşa edilmiş bir kurgu veya daha yerinde bir söyleyişle bir mit’tir. Yeryüzünde günümüze kadar “doğa durumunda bir insanın” yaşadığına tanık olunmamıştır. Epistemik bunalım daha çok, entelektüel bir zümrenin veya epistemik bir cemaatin ya da epistemik cemaatlerin bunalımına atıfta bulunur. Ayrıca, düşünceler, teoriler, bilgi sistemleri ve dünya görüşleri de bunalmazlar.

2 “Epistemik Azınlıklar” terimini, Osmanlı İmparatorluğunda 19. yüzyılda ortaya çıkmış bulunan modern epistemik cemaatlere atıfta bulunmak için ilk kez, kitabımın kafamda şekillenmeye başladığı sırada kaleme aldığım şu iki yazımda kullandım: Arslan, Hüsamettin, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım”, *İlim ve Sanat*, sayı: 18, Mart-Nisan 1988, s. 10-18.; Arslan, Hüsamettin, “Neojoöntürkler,” *Türkiye Günlüğü*, sayı: 6, Eylül 1989, s. 40-44.

Bunalan ve epistemik bunalımı yaşayanlar, söz konusu düşünceleri, teorileri, bilgi sistemleri ve dünya görüşlerini inşa eden, işleyen, uygulayan, geliştiren ve daha sonraki kuşaklara intikal ettiren insanlardır. Bunalan ve epistemik bunalımı yaşayanlar hemen her durumda varoluşunun anlamını tarihi sosyal bir epistemik grup, bir epistemik cemaat içinde bulan insanlardır. Düşünsel veya epistemik statükonun gerçekleşmediği yerdedir. Bunalım; çünkü istikrarsızlığı ve kuralsızlığı dile getirir. Çünkü, hayatın diğer alanlarında olduğu gibi bilgi alanında da bilginin taşıyıcısı olan insanların bel bağlayabilecekleri kuralların inşa edilemediği yerde istikrar ve dolayısıyla statüko da yok demektir. Epistemik bunalım bir epistemik otorite boşluğudur. Başka bir düzeyde, farklı epistemik otoritelerin çatıştığı yerde ortaya çıkan şeydir.

Yine kitaba başlarken, yukarıda altını çizdiğim varsayımı anlamlı kılacak ilave varsayımlar öne sürdüm. Bu ilave varsayımlardan biri şuydu: Türkiye’de 19. yüzyılın başından beri devam edegelen epistemik bunalımın başlıca nedeni (çünkü başka nedenleri de bulunabilir), modern bilimlerin Türkiye’ye girişidir. Türkiye’de Üçüncü Selim döneminde vuku bulan etkileşim sürecinin göbeğinde, Osmanlı toplumdaki klasik epistemik cemaatin yanı başında yeni ve farklı bir epistemik cemaat doğmuştur. Osmanlı toplumu içindeki konumu dikkate alındığında bu yeni ve farklı oluşum bir epistemik azınlıktır. Söz konusu epistemik azınlığın veya epistemik cemaatin şahsında gerçekleşen şey, Kuhnien terimlerle³ bir “algı kalıbı değişmesi” (*gestalt switch*), bu

3 Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Enlarged, The University of Chicago Press, New York and London 1970, s. 6-8, 66-67, 85-86, 89-91, 103, 111-112, 115, 129-130, 135, 148-150. Benim burada “algı kalıbı değişimi” kavramını kullanış tarzım, Kuhn’un kullanış tarzından önemli ölçüde farklıdır. Kuhn kavramı, aynı toplum ve aynı mekânda gerçekleşen paradigma

çalışmada tercih ettiğim dille “epistemik merkez” değişimi, bir “epistemik cemaat” değişimidir. Bu değişim sürecinin gelişme eğilimleri dikkate alındığında, kelimenin en geniş ve kapsayıcı anlamında Türkiye’de “entelektüel” mürtettir.

Yukarıda dile getirdiğim varsayımlara makul açıklamalar getirebilmem için elimde, ekseni etrafında hareket edebileceğim bir Arşimed noktası gerekiyordu. Türk entelektüel hayatını açıklayabilmenin temel şartı, tarihsel olgular deposunun kapısını açabilecek bir sihirli anahtardı. Kitap hazırlama sürecinin belirli bir aşamasında ortaya çıktığı üzere bu sihirli anahtar, içinde yaşayan insanların özelliklerine göre tanımlanabilen, içinde insanların bir birlik hissine ya da bilincine ulaştıkları bir yaşama alanı ve kolektivite olarak⁴ “epistemik cemaat” (*epistemic community*) ti. “Epistemik cemaat, bilimsel bilgi dâhil bütün bilginin varoluşunun *sine qua non*’udur şeklindeki varsayımı bu noktada öne sürdüm. Üstelik “epistemik cemaat” kavramı, entelektüel tarihimizin makul bir yorumunu sağlayan sihirli bir anahtar değildi yalnızca, en genelde bilgiyi açıklamak için de sihirli bir anahtardı. Bilgiyi “bilimsel bilgi” örneğinde ele almayı düşünüyordum ve bu çalışmada o nedenle incelememi “bilimsel epistemik cemaat” temeli üzerinde sürdürdüm.

Bu kitap bir sosyoloji çalışmasıdır ve burada, bir sosyolojik incelemede “epistemik” (*epistemic*) kavramının ne anlama

değişikliğine veya bilimsel devrime atıfla kullanırken ben aynı kavramı, farklı iki toplum arasında ve farklı mekânlarda ortaya çıkan yoğun etkileşim sonucu gerçekleşen bir değişim süreci için kullanıyorum. Benim kullanım tarzım, paradigma değişikliğinden çok, dünya görüşü değişikliğine ve kurumsal bir değişmeye atıfta bulunuyor.

- 4 Zadrozny, John T., *Dictionary of Social Science*, Public Affairs Press, Washington D.C., 1959.; Gould, Julius and Kolb William L. (Eds.), *Dictionary of the Social Sciences*, The Free Press, New York 1964.

geldiği açıklanmalıdır. “Cemaat”ın nasıl veya ne tür bir cemaat olduğunu dile getirmek için kullandığım “epistemik” sıfatı, bir felsefe branşı olan “epistemoloji”⁵den alınmıştır ve kökü Grekçe “*epistémē*”dir. *Epistémē* en genel anlamda bilgi, kavrama, bilme, felsefe disiplininde kabul gördüğü şekliyle “bir açıklaması bulunan doğru inanç (*true belief*)” demektir. “Epistemik” sıfatı ise bilgi özelliğine sahip, bilgiyle ilgili, bilme, kavrama, anlamayla ilgili demektir.⁶ Bu durumda, kavramsal düzeyde epistemik cemaat, bir bilme, bilgi, kavrama, anlama cemaatidir ve bilgiyi inşa eden, işleyen, geliştiren ve daha sonraki kuşaklara intikal ettiren, bilgiyi taşıyan insanlar topluluğunu ima eder.

Bir felsefe disiplini olarak epistemoloji bilgiyi “birey” temelinde ele alır. Ona göre, eğer gerçekten bir öznesi varsa, bilginin öznesi “birey”dir. Epistemolog, izole edilerek sosyal bağlarından koparılmış evrensel bir birey ya da Robinson Crusoe temelinde şu sorulara cevap verir: Bilgi nedir? Bilginin ve bilmenin standartları nelerdir? Bu standartlar her durumda aynı standartlar mıdır, yoksa farklı bilgi türleri söz konusu olduğunda değişirler mi? Bilginin kaynağı nedir? Algı nedir ve nasıl gerçekleşmektedir?

- 5 Epistemoloji bilgi hakkında bilgidir. “Epistemoloji veya bilgi teorisi, bilginin doğası ve faaliyet alanı, ön varsayımları, temeli ve güvenilirliği ile meşgul felsefe branşıdır”. Bu tanım ve disiplinin tarihçesi için, Hamlyn, D. W., “Epistemology, History of,” *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed.: Paul Edwards, Cilt: 3-4, Macmillan Publishing Co., Inc. and The Free Press, New York 1967, s. 8-38.
- 6 *Webster’s Third New International Dictionary*, Merriam Webster Inc., Springfield, Massachusetts, U.S.A. 1968. Ayrıca, Everson, Stephen (Ed.), “Introduction,” *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 4-8; Krings, H. and Baumgartner, H. M., “Bilgi Kuramı Tarihçesi”, *Günümüzün Felsefe Disiplinleri*, Türkçesi: Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 193-212; Deimer, Alvin, “Bilgi Kuramı,” *Günümüzün Felsefe Disiplinleri*, s. 153-169.

Nasıl bilebilirim? Nasıl bildiğimi nasıl bilebilirim? Bilginin zıddı nedir?⁷

Bilginin izole edilmiş doğa durumunda evrensel bir birey temelinde ele alınmasını öngören epistemolojiye “doğal epistemoloji” (*natural epistemology*) denilmiştir.⁸ Doğal epistemolojinin 17. ve 18. yüzyıllarda modern bilimlerin (fizik, kimya, biyoloji vb) doğuşuyla birlikte ortaya çıkan bir dizi gelişmeye tekabül ettiği açıktır: İnsanı, toplumu ve diğer fenomenleri doğaüstü güçlere başvurmaksızın, doğa kanunlarına atıfla açıklamayı deneyen doğal felsefe (*natural philosophy*), insanı, toplumu ve evreni vahyedilen dinle değil de akıl ve deneyle açıklayan doğal din (*natural religion*), Hristiyanlığın açıkladığı insan yerine doğal insan, dinin aşamalarını belirlediği tarih yerine doğal tarih (*natural history*).⁹

Gayet açıktır ki, “doğal” sıfatıyla başlayan bu “insan”, “tarih”, “din”, “felsefe” ve “epistemoloji” kavramlarını, Batı’da Kilise ve dinin nisbi çöküşünün başlamasıyla birlikte ortaya çıktıkları için seküler felsefe, seküler din, seküler tarih, seküler insan ve seküler epistemoloji diye karşılamak mümkündür. Böylece “doğal epistemoloji”, biyolojik, fiziki, psikolojik

7 Pears, David, *What is Knowledge*, George Allen and Unwin Ltd., London 1974, s. 1-25.

8 Everson, S. (ed.), *Epistemology*, s.6.

9 Batı tarihi içindeki bu radikal dönüşüme, inceleme çerçevemizin dışına taşıdığı için burada fazla yer vermeyeceğim. Konu hakkında şu çalışmalarda ayrıntılı bilgi bulunmaktadır: Hall, Everett W., *Modern Science and Human Values/A Study in the History of Ideas*, D. Van Nostrand Company, Ltd., London and New York 1959, s. 143 vd.; Hankins, Thomas L., *Science and the Enlightenment*, Cambridge University Press, London 1985, s. 113 vd.; Voegelin, Eric, *From Enlightenment to Revolution*, (Ed.: John H. Hallowell), Duke University Press, Durham, North Carolina 1975, s. 3-12.; Hampson, Norman. *The Enlightenment/An Evaluation of its Assumptions*, Penguin Books London 1987, s. 97 vd.

ve ekonomik özelliklerine indirgenmiş, bütün mekân ve zamanlar için geçerli, kültür, tarih ve dinden tecrit edilmiş bir “evrensel” ve “nötr” insan anlayışı üzerinde çalışır. Doğal olarak, bu anlayış “evrensel ve nötr” bir *akıl*’ı, *zihin*’i, doğruluk ve geçerlik nosyonu ile, “objektif” bilginin mümkün olabileceği anlayışını da zımnen içerir.

Bu incelemede, yukarıdaki konumun tam tersi bir konum benimsemiştir. Bilgi ancak ve ancak kolektif olarak inşa edilebilir ve bu özelliği dolayısıyla da “birey” temeli üzerinde ele alınamaz. O nedenle, klasik epistemolojinin bilgi anlayışı, sosyologların sert eleştirilerine maruz kalmıştır:

Bilgi teorisi ya da epistemoloji; bir yandan bilen ve algılayan özneyle, diğer taraftan öznenin algılamaya ve kavramaya çalıştığı nesneler dünyası arasındaki ilişkiyle meşgul olur. Nesnel dünya öznel bilince nasıl girer ve bu nesnel dünyanın düzenli, yapıya kavuşmuş ve birleşmiş imajı öznel bilinçte nasıl ortaya çıkar? Klasik epistemologlar bu soruya cevap verirken “birey”i özne olarak algıladılar ve birey izole edilmiş bir varlık olarak görüldü. Özneyi bu şekilde algılayan düşüncülerden biri de Kant’tı. Bu tür izole edilmiş insan yoktur; toplumsal bağlarının dışında yaşayan - vahşi insan -yoktur. Sosyal bağlarının dışında yaşayan insanla klasik epistemolojide karşı karşıya geliyoruz; fakat bu insan Kant’ın insanlığın prototipi ve bilme eyleminin karakteristik öznesi olarak ele aldığı rasyonel insandan başka birşey değildir; bu sınırsız akıl sahibi varlıklar, eğer bilgi kavramı Kant veya hatta verili (mevcut) aklın güçlü ark lambaları tarafından aydınlatılan zihinsel bir resim olarak anlaşılıyorsa, kesinlikle dış dünyanın müphem ve sınırlı bilgisine sahip yarı hayvanlardır daha çok ve kesinlikle bilgileri yoktur. Bilgi sosyolojisi, Kant’ın işleme koyduğu düşüncenin, gerçekliğin bizatihi kendisini dile getirmekten çok gerçekliğin bir tür inşası olduğunu öne sürer. Gerçekte, sosyal etkiler altında kalan belirli bir eğitim görmüş bulunan çağdan çağa, ülkeden ülkeye,

toplumdan topluma değişen varlıklar buluruz. Bilgi sosyolojisine göre, dış dünyanın alıcısı ve kavrayıcısı niteliğindeki insanı, somut bir toplumun üyesi özelliğine sahip insandan ayırmak saçmadır. Hiç kimse hayatta kalmaksızın bilgi edilemez; fakat insanın durumunda hayatta kalmak demek, süregiden sosyal sürecin bir parçası olmak demektir. Sosyal süreçler sadece insanın bireysel bilincinin arka planı değildirler; bu arka planla birlikte işlerler ve bu arka planın oluşturunusudurlar... Kant gibi idealistler, insan aklının bütün insanlarda aynı olduğunu öne sürebiliyorlardı; bu aynı akla sahip insanlar Kant'a göre, dünyaya aynı zihinsel kategorilerle, bir "aşkın bilinç"le yaklaşıyorlardı. Bentham gibi materyalistler, insan duyularının bütün insanlarda aynı tarzda işlediğini öne sürebiliyor ve insanların hepsinin gerçekliği aynı şekilde gördüklerini iddia edebiliyorlardı.¹⁰

"Epistemik cemaat" terimi, bu çalışmada kullanıldığı şekliyle, hiçbir şekilde "doğal", "nötr" ve "nesnel" olana atıfta bulunmaz; daha çok topluma ilişkin ve kültürel olana atıfta bulunur. Epistemik cemaat, bilginin onsuz var olamayacağı; bilginin inşa edildiği, işlendiği, geliştirildiği, akredite edilerek gelecek kuşaklara aktarıldığı toplumsal bir varoluş biçimi, toplumsal ve tarihi bir kolektivitedir. Bilgiyi, bizatihi "bilgi"nin kendisiyle ve doğa durumunda bireyle açıklayan pozitivistin aksine bu çalışmada bilgi, epistemik cemaatle açıklandığı için benimsediğimiz bilgi yaklaşımı "holistik" bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, sosyolojinin onsuz hiçbir anlam ifade edemeyeceği şu temel öncüle dayanır: Toplum bireylerin matematiksel toplamı değildir; toplum bireylerin matematiksel toplamından daima daha fazla bir şeydir. Nihai açıklayıcı veya belirleyici birey değil toplumdur. Çünkü

10 Stark, W., *The Sociology of Knowledge/An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London 1971, s. 13-14.

bütün parçalarının toplamından daha fazla bir şeydir; bütün parçalarının toplamından daha fazla bir şeydir; bütün parçalarına göre değil, parçalar bütüne göre açıklanmalıdır. Böylece “epistemik cemaat” parçalarının veya kendisini oluşturan üyelerinin toplamından daima daha fazla bir şeydir.

Çalışmanın “Giriş” bölümünde altının çizilmesi gereken bir diğer nokta, “bilimsel epistemik cemaat”ın diğer epistemik cemaatler, daha açık bir ifadeyle, “mitik epistemik cemaat” ve “dini epistemik cemaat” karşısındaki konumu ve bu üçlü tasnifin bizatihi kendisiyle ilgilidir. Bilindiği üzere Comte, Turgot’dan ilham alarak, insanlık tarihiyle bireyin zihinsel gelişimini, birbirini izleyen üç evreye ayırmış ve onları “dini”, “metafizik” ve “bilimsel (*pozitivist*)” dönemler diye tespit etmiştir. Aydınlanma yüzyılına dayanan ve kaynağı Hristiyan *Teslis/Üçleme* olan bu şemada “bilimsel dönem” insanlık tarihinin nihai ve en mükemmel aşamasını oluşturuyordu.¹¹

Comte’un çizdiği şema, bu çalışmada öne sürülen düşünceler için bir referans noktası teşkil ediyor olmasına rağmen, onun Batı toplumunun tarihi gelişimine tekabül ettiği ve Batı toplumları dışında kalan toplumlar için hiçbir geçerliliği bulunmadığı varsayılmıştır. Bu varsayımın iki nedeni vardır: İlkin, Comte’un ilerlemeci tarih anlayışı - Comte Aydınlanma yüzyılının “ilerleme” dogmasına inanıyordu - tarihi son aşamada, pozitivist veya bilimsel aşamada durduran bir tarih anlayışını (*eschatology/eskatoloji*) yansıtır. “İlerleme” dogmasına inanmak, dogmanın mantığı gereği, mevcut anı veya mevcut tarihsel dönemi meşrulaştırmaktır. İlerlemeye inanç, otoriterdir, geçmiş ve gelecek dönemleri,

11 Bruhl-L. Lévey, *Auguste Comte/Felsefesi ve Sosyolojisi*, Çeviren ve ekleri ilave eden: Z. F. Findıkoğlu, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1970, s. 2735. Bu çalışmada başlangıçtaki tasarladığım kitap projemi tamamlayamadığımdan “pozitivizm”in ayrıntılı analizi yer almayacak.

kurulu dönemi aklamak için lanetler. Statükodan yanadır ve dolayısıyla konservatiftir.¹² İkinci olarak, kendi toplumu - Osmanlı toplumu – göz önünde bulundurulduğunda, şemanın açıklama gücünü yitirdiği açıktır. Çünkü Osmanlı toplumu, Comte'un üçlü şemasının “metafizik dönemini” olağanüstü bir sıçrayışla atlayarak, bilimsel veya pozitivist aşamaya geçmiştir. Dahası, eğer pozitivistler haklı iseler, “bilimsel veya pozitivist dönem” insanlık tarihinin nihai aşaması olarak Batı toplumunun toplumlararası hiyerarşinin zirvesinde yer almasını sembolize ettiği için, Batı dışında kalan toplumlar, evrim merdivenin ebediyen en alt basamaklarında kalmaya mahkûmdurlar, demektir.

Yukarıda altını çizdiğim nedenlerle ben bu çalışmada, “mitik”, “dini” ve “bilimsel” terimlerini “cemaat” kavramını niteleyen sıfatlar olarak pozitivist şemaya bağlı kalarak kullanmadım. Bu şema, Batı toplumlarının tarihi için çok açıklayıcı bir şema olarak fonksiyon icra edebilir. Buna bir diyeceğim yok. Ancak ben onları, biri göz önüne alınmadan diğerleri anlaşılamayacak referans noktaları olarak kullandım. Hiç kimse bir yabancı dili, kendi ana dilini referans noktası veya hareket noktası olarak kullanmadan öğrenemez. Tıpkı bunun gibi, “mitik”, “dini” ve “bilimsel” epistemik cemaatler, biri diğerleri için referans sayıldıklarında anlaşılabilirler. Bilimsel epistemik cemaati anlamamanın biricik yolu, en genelde ona, mitik ve dini cemaatlerin de içinde yer aldığı bir referans çerçevesi içinde bakmaktır. Söylemeye bile gerek yoktur ki, tarihi açıdan bakıldığında mitik ve dini epistemik cemaatler bilimsel epistemik cemaatten önce gelirler.

Nihayet, bu çalışmanın daha kolay anlaşılması için üzerinde durulması gereken noktalardan bir diğeri, onun, iki tür bilim ve bilimsel bilgi bulunduğunu varsaymasıdır. Bu

12 Voegelin, Eric, *From Enlightenment to Revolution*, s. 73, 83-87, 130.

ayırım, bilim antropoloğu Latour'a aittir.¹³ İki tür bilim veya bilimsel bilgi vardır: Mevcut tarihi ana kadar elde edilerek tamamlanmış bulunan ve bilimin teorilerini, varsayımlarını ve diğer bitirilmiş bütün ürünlerini içine alan “hazır-bilim (*ready-made science*)” ve içinde bulunulan tarihi anda icra edilen “filiyatta bilim (*science in action*).”. Birincisi statik olan, ikincisi hareket halinde olanı gösterir. Latour'un bu ayırımından ilham alarak, epistemik cemaatlerin “filiyatta epistemik cemaatler (*epistemic communities in action*),” mit ve dinin “filiyatta mit (*mit in action*)” ve filiyatta din (*religion in action*)” olarak ele alınmadıkları sürece kavranamayacaklarını varsaydım. Bu ayırımların ışığında bakıldığında bilim, bilimsel önermelerin, teorilerin, formüllerin, bilimsel klasik metinlerin, bilimsel ders kitaplarının toplamından ibaret bir şey değildir; bilim, bilimsel epistemik cemaatin icra ettiği şeydir. Bilimsel bilgi, bilimsel epistemik cemaatin kolektif tarzda inşa ettiği, işlediği, “bilimsel” etiketiyle akredite ederek sonraki kuşaklara intikal ettirdiği şeydir. Yine yukarıdaki ayırımlardan yola çıkıldığında, dinin kutsal kitaplara ve klasik dini metinlere atıfla tanımlanamayacağı, dinin dini epistemik cemaatin icra ettiği şey olduğu açık bir şeydir. Hiç değilse, sosyolojik yaklaşım, böyle bir tanımlı meşru kılar.

Bu çalışma, eğer “Giriş” bölümünü saymazsak, iki ana bölümden oluşmaktadır. Bu formel bir ayırımdır. Okunduğunda da anlaşılacağı üzere, “Bilim Sosyolojisine Giden Yol” başlıklı bölüm, çalışmanın çekirdeği durumundaki “Epistemik Cemaat” başlıklı bölüm için yalnızca bir hazırlık teşkil etmektedir.

13 Latour, Bruno, *Science in Action/How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Open University Press, Milton Keynes, England 1987, s. 4 ve devamı.

“Bilgi Sosyolojisi” bölümünde sosyolojinin kurucu babalarının, “Bilgi nedir? Bilgi ile toplum arasındaki ilişki nedir? Bilimsel bilgi ile toplum arasındaki ilişki nedir? Bilimsel bilginin diğer bilgi türlerinden farkı nedir?” türünde sorulara nasıl cevap verdiklerini göstermeyi denedim. Çalışmada benimsediğim strateji açısından bunun önemi büyüktü; çünkü “Epistemik Cemaat”i, sosyolojinin kurucularının ortaya koydukları bir kısım temel varsayımlar üzerinde Batı’da ortaya çıkan “Bilim Sosyolojisi” veya “bilimsel bilginin sosyolojisi” konusundaki incelemelerin ışığında ele alıyordum. Bilim sosyolojisi klasik sosyologların bilgi konusundaki görüşleri bilinmeden anlaşılamazdı.

Aynı bölümde, dil ve kategoriler konusuna, öncelikle, Durkheimci bilgi anlayışının dille olan yakın ilişkisinden dolayı temas ettim. Düşünce veya bilgi, içinde inşa edildiği dile atıfta bulunulmaksızın anlaşılamazdı. Dil, düşünceden, dil bilgiden hem mantık düzeyinde hem de tarihi gelişme düzeyinde daha önce gelir. Bir anlamda, dille bilgi arasındaki ilişki, dille toplum arasındaki ilişkidir. İnsanlar yalnızca farklı uluslara mensup bulundukları için farklı diller konuşmazlar, farklı dünya görüşlerine, farklı bilgi sistemlerine, farklı teorilere bağlı bulundukları için de farklı diller konuşurlar. Bilimsel bilginin dili ile dini bilginin dili, aynı toplumun insanları tarafından konuşuluyor olsalar bile, aynı diller değildirler. Aynı bilgi sistemi içinde yer alan, ancak farklı teorilere veya farklı sektlere bağlı insanlar farklı diller konuşurlar. Kopernik sisteminin diliyle Einstein sisteminin dilleri, her ikisi de aynı genel bilgi sisteminin içinde yer almalarına rağmen farklı dillerdir.

Dahası, çalışmamın çekirdeğini oluşturan epistemik cemaati bir normlar, dogmalar, dil, çıkar ve ilgi cemaati olarak

tanımladığım için de klasik sosyolojinin varsayımlarına kısaca bir göz atmak zaruretti.

“Epistemik Cemaat” başlıklı bölümde, bilimsel bilgiyi (dolayısıyla genelde bilgiyi) “Doğa”ya ve soyut idealist “form”lara göre değil, onu inşa eden, taşıyan, işleyen ve intikalini sağlayan insanlara atıfla açıklamayı denedim. Bu anlayışı, bağlı bulunduğum sosyoloji disiplininin meziyetlerinden biri olarak görüyorum.

1.

Bilim Sosyolojisine Giden Yol

Bu çalışmada ne sürülen temel varsayım, sosyolojinin bir alt dalı olan bilim sosyolojisinin sınırları içinde yer alır. Bilim sosyolojisi, klasik sosyoloji geleneğiyle çok yakın bağlantıları bulunan bir disiplin olduğu için, bilgiye sosyolojik açıdan bakan her yaklaşımın sosyolojinin kurucularının geliştirdikleri temel tezleri dikkate alması gerekir. Bir yaklaşımı, bağlı bulunduğu düşünce geleneği içinde kavramak önemlidir.

Bu bölümde sosyolojinin kurucu babalarının şu sorulara nasıl cevap verdiklerini göstermeyi deneyeceğiz. Bilgi nedir? Bilimsel bilgi nedir? Bilgiyle ve dolayısıyla bilimsel bilgiyle toplum arasında ne türden ilişkiler vardır?

“Bilim Sosyolojisine Giden Yol” başlıklı bu bölümde ele alacağımız diğer bir soru ise şudur: Toplumsal bir varoluş biçimi olarak “dil”in bilgiyle ilişkisi nedir?

Eğer yukardaki sorulara, klasik sosyologlarca verilen cevapları gösterebilirsek, bir sonraki bölümde ele alacağımız “bilimsel bilgi nedir ve nasıl inşa edilmektedir?” sorusunun anlaşılmasını kolaylaştıracak sağlam bir zemine de sahip olacağız demektir.

1.1. Bilginin Varoluş Temeli

Bilginin varoluş temeli toplumdur. Bu önerme genelde sosyolojinin, özel olarak da bilgi sosyolojisinin temelinde yer alan bir mihenk taşı önermesidir. Klasik sosyoloji geleneği içinde yer alan düşünürler arasında, bilginin içinde inşa edildiği toplum dikkate alınmaksızın anlaşılamayacağı yolunda bir mutabakat (*consensus*) vardır.

Genelde bilginin ne olduğunun, nasıl inşa edildiğinin kavranabilmesi için yukarıda altını çizdiğimiz ve bilgi sosyolojisinin mihenk taşı dediğimiz temel önermede yer alan “bilgi”, “varoluş (veya varlık)” ve “toplum” kavramlarının ne anlama geldiklerinin açıklanması gerekir. Klasik sosyologlar “bilgi;” “varoluş” ve “toplum” kavramlarıyla neyi dile getirmek istiyorlardı?

“Bilgi” kavramı klasik sosyologlar ve diğer düşünürlerce çok geniş bir fenomenler alanını içine alabilecek şekilde kullanılmıştır. “Bilgi” kavramıyla dile getirilmek istenen şey bütün bir kültürel ürünler serisidir: Düşünceler, ideolojiler, hukuk, etik inançlar, felsefe, bilim, teknoloji vb. Buna göre “bilgi” kavramı folklordan modern bilimlerin bilgisine kadar her şeyi kapsamaktadır: Epistemik varsayımlar, tahminler, olgulara dayalı hükümler, politik inançlar, düşünce kategorileri, ahlak normları, ontolojik varsayımlar, ampirik olgular ve gözlemler.¹⁴

Gündelik hayatta genellikle “bilgi” ile “enformasyon (*malumat*)” birbirine karıştırılmaktadır. Bilgi enformasyon değildir. Enformasyon bilginin elde edilmesi için önceden var olması gereken bir şeydir; fakat hiçbir şekilde bilginin yeterli şartı değildir. Bilginin varlık kazanabilmesi için

14 Merton, R. K., “The Sociology of Knowledge,” *Social Theory and Social Structure*, Ninth Printing, The Press of Clencoe, Collier Macmillan Ltd., London 1964, s. 456, 497.

işlenmesi gerekir. Bilgi enformasyondan kat kat daha fazla miktarda insani emeğe ihtiyaç duyar. Bilgi enformasyondan daha açık, daha sistemli ve tutarlıdır; kristalize olmuş bir şeydir ve daha kalıcıdır.¹⁵ Bilgi kolektif bir şeydir; bireyin ürünü değil, toplum ve kültürün ürünüdür, onu elde etmeye çalışan kişiden daima bağımsız bir varlığa sahiptir. Bilgi hakkında bilinen şey genellikle bulunduğu yerdir; bir dosyada, bir meslektaşa, bir kütüphanede ya da başka bir bilgi bankasındadır. Enformasyondan bilgiye geçişe bir bilinçlilik unsuru aracılık eder. Bu bilinç unsuru, enformasyonun seçime tâbi tutularak işlenmesini, sistematize edilmesini sağlar ve bilgiye giden yolda kişiyi motive eder. Enformasyonun sunduğu kaostan açık ve sistemli bilgi ögesine bu “bilincinde bulunma” unsuruyla ulaşılır.¹⁶ Bilgi farkında olma ya da bilincinde olma faaliyetinin nesnesidir. “Bilgi”, der bir sosyolog, “toplumdan bilgi adıyla geçen her şeydir.”¹⁷

Bilgi sosyolojisinin yukarıda sözünü ettiğimiz temel önermesindeki ikinci kavram olan “varlık ya da varoluş” kavramı, klasik sosyoloji geleneğinde “aşkın varlık” teriminin karşıtı şeklinde kullanılmıştır. “Varlık”, “reel” olanıdır. “Reel olan”, daima “sosyal varlık”, yani “toplum”dur. Varlık, der Mannheim, somut bir tarihi oluşum, hayatın fiilen işleyen düzünüdür. Bilgi sosyolojisinde vurgu daima “toplum”adır, “birey”e değil. Bilgi, yalnızca ve yalnızca toplumda varlık kazanan bir şeydir; toplum yoksa bilgi de var

15 Stark, W., *The Sociology of Knowledge/An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Fourth Impression, Routledge and Kegan Paul, London 1971, s.17; Merton, R. K., “The Sociology of Mass Communication,” *Social Theory and Social Structure*, s.441.

16 Gouldner, Alwin W., *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heinemann Educational Books Ltd. London 1972, s. 491-495.

17 Berger, L. P. and Luckman, T. *The Social Construction of Reality/A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Press, London 1979, s.26.

olamaz.¹⁸ Peki, ama “toplum” nedir? Toplum, insanın doğasıdır; daima çevremizde ve içimizdedir. “Toplum;” sosyolojinin bu sihirli anahtarı, benzerlik ve “aynılık” demektir. Farklılık da toplumun öğelerinden birisidir; fakat farklılık ikinci dereceden bir öğedir ve toplum oluşturmaz. Toplum karşılıklı bağımlılıktır, savaşın tam tersidir, barıştır, kolektivedir.¹⁹ Toplum karşılıklı bağımlılıktır; bir bilgi iddiasının “bilgi” hüviyeti kazanabilmesi için bir kabul edenin, yani en azından bir ikinci kişinin bulunması gereklidir. Başkası veya başkaları, yani toplum var olmadıkça bilgi de söz konusu olamaz. Bir kabul edeni, bir onaylayanı olmadığında bilgi bir hiçtir.

Klasik sosyolojinin kurucu babalarından Marx, artık klasikleşmiş bulunan o ünlü paragrafında sosyal varlığın ya da toplumun bilinç formlarının nihai belirleyicisi olduğunu şöyle dile getirir:

Maddi hayatın üretim tarzı, hayatın politik, sosyal ve ruhsal veçhelerini belirler. İnsanların varoluşlarını belirleyen bilinçleri değildir; tersine, bilinçlerini belirleyen sosyal varoluşlarıdır.²⁰

Emile Durkheim, Marx’ın bu önermesini kendi düşüncelerine adapte eder.²¹ Bununla birlikte Durkheim’in bilgiyi

18 Mannheim, K, *Ideology and Utopia/An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Trs.: Luis Wirth and Edward Shils, Routledge and Kegan Paul, London 1936, s. 174-237.

19 Maciver, R. M., *The Elements of Social Science*, Seventh Edition, Methuen and Co. Ltd. London 1944, s. 1-3.

20 Marx, Karl and Engels, F., *Selected Works*, Third Printing, Progress Publishers, Moscow 1975, s. 181; Marx, K. “On Social Existence and Consciousness,” *Towards the Sociology of Knowledge; Origin and Development of a Sociological Thought Style*, Ed.: G. W. Remmling, Humanities Press, New York 1973, s. 132.

21 Marx’la Durkheim arasındaki bu yakınlık yüzeyseldir. Gerçekte Durkheim Marx’ın düşüncelerini reddeder. İki düşünür arasındaki farklılık, sosyolojideki “dengeci” gelenekle “çatışmacı” gelenek arasındaki farklılığa tekabül eder. Durkheim için toplum uzlaşma ve

nasıl anladığını kavramak için onun “toplum” ve “toplumsal olgu”yu nasıl açıkladığına bakılmalıdır. Ona göre insan çift yönlüdür: Biyolojik organizmasıyla bireysel varlık; entelektüel ve moral düzenin en yüksek derecedeki genelliğini temsil eden sosyal varlık, yani toplum. İnsan, sadece bireysel algılama yeteneğine sahip bir varlığa indirgenemez; çünkü bu haliyle o, bir hayvandan farksızdır; bir topluma ait olduğu sürece kendisini aşan bir varlıktır. “Toplum bireylerin basit bir toplamı değildir”, çünkü bütün parçalarının toplamından daima daha fazla bir şeydir. Bütün parçaya göre değil, parça bütüne göre açıklanmalıdır:²²

ahenk, Marx için çatışmadır. Marx “din”i “yanlış bilinç” diye yorumlar, oysa Durkeim dini toplumun temeli sayar. Ona göre toplum, dindir. Bkz. Zeitlin, Irving M., *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1968, s. 23679. Başka bir teze göre Durkheim kolektif olana yaptığı vurguyu Marx’tan değil, hocası Boutroux’dan almıştır. Bkz., Schaup, Edward L., “A Sociological Theory of Knowledge,” *Towards the Sociology of Knowledge*, Ed.: Remmling, s. 169. Toplumun varoluşunda “denge”nin “çatışma”yı öncelediği öne sürülmüştür: “Ne “sistem” ne de “çatışma” reddedilebilir; bunlar daha çok, çok geniş bir diyalektik gestalt içindeki zorunlu unsurlardır. Biçimsel olarak yine de sistem çatışma karşısında, bilme ve kavramayla ilgili bir önceliğe sahiptir; çünkü sistemin varlığının önceden varsayılması gerekir. Ancak çatışma daima, ilkece (...) diyalektiğin klasik formülasyonundaki gibi, yani çatışmanın yeni bir denge anına yol açmasındaki gibi, kısmi bir üründür” Friderichs, R. W., *A Sociology of Sociology*, The Free Press, New York 1980, s. 297. Çatışmacı ve dengeli gelenek için, Turner, Jonathan, *The Structure of Sociological Theory*, The Dorsey Press Homewood, Illinois 1976, s. 15-47.; Collins, R., *Three Sociological Traditions*, Oxford University Press, New York 1985. s.47 vd.

- 22 Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, Trs.: Sarah A. Solovay and John H. Mueller, Ed.: George E. C. Catlin, Eight Edition, The Free Press of Clencoe -Collier- Macmillan Limited, London 1964, s. 101-102.: Schaup, E. L. “A Sociological Theory of Knowledge,” *Towards the Sociology of Knowledge*, Ed.: Remmling, s. 167. Durkheim’e göre insan ruh ve bedenden ibaret bir varlıktır. Ruh nedir, ruhun kaynağı nedir? Ruh gurubun kolektif ruhunun bir

Tespit edilmiş olsun olmasın, birey üzerinde bir dış baskı uygulamaya muktedir her etkileme biçimi toplumsal bir olgudur veya keza, bireysel tezahürlerden bağımsız kendine has bir varlığa sahip, belirli bir toplumda genellik taşıyan her etkileme tarzı toplumsal bir olgudur.²³

Bir toplumsal olgunun belirleyici nedeni, bireysel bilinç durumlarında değil, onu inceleyen sosyal olgularda aranmalıdır. (...) Bir sosyal olgunun fonksiyonu, onun herhangi bir sosyal amaçla ilişkisinde aranmalıdır.²⁴

Böylece, nihai noktada bilgiyi belirleyen şey toplumdur ve bilgi toplumsal bir olgudur. Toplum en temel noktada bilgiyi düşünce kategorileri yoluyla belirler. Kategoriler, entelektüel hayatın bütün ayrıntılarını hâkimiyeti altında tutan toplumsal varoluşlardır. Kategoriler, nesnelerin en genel nitelikleridir. Varlığın kaosu onlarla düzene sokulur. Kategoriler kavramlardır. Düşünce kategorilere, kategoriler dile, dilse topluma bağlıdır. Kategoriler, bireylerden bağımsız bir varlığa sahiptirler ve birer toplumsal olgu olarak birey

parçası, kültürün temelindeki anonim güçtür; varlığı onu içselleştirmiş bir bireyde ortaya çıkar. Ruh bireyselleşmiş mana'dır. Sosyal zihin bütün zihindir ve bu anlamda reel olan sosyal olandır. Schaup, E., L., *a.g.m., Towards the Sociology of Knowledge*, s. 175-76. Sosyolojik gelenek içinde bu anlayış sürdürülmüştür: "İnsan düşüncesi, sosyal belirlenim alanı içinde özgür olabilir, bu sosyal belirlenim alanının dışına çıkmakta değil. Bu durum eylem için geçerlidir. İnsani eylem sosyal düzen içinde özgürdür, toplumun dışıyla temas kurmakta değil. Birey her durumda sosyal güçlerin pençesi altındadır; ancak bu sosyal bağlar çelik bağlar değil, elastiki bağlardır". Stark, W. *The Sociology of Knowledge*, s. 284; Toplum anlayışımızın ve daha önemli olanı birey anlayışımızın kendisi de toplumun ürünüdür. Doğada "toplum" veya "birey" yoktur. "Toplumlar kaos karşısında gerçekleştirilmiş inşalardır." "Toplum bir beşeri üründür; nesnel gerçekliktir. İnsan toplumsal bir üründür." Berger, P. L. and Luckman, T. *The Social Construction of Reality*, s. 79, 121.

23 Durkheim, E. *a.g.e.* s., 13.

24 *a.g.e.*, s. 110-111.

üzerinde bir dış baskı oluştururlar.²⁵ Bilgi, tıpkı parça-bütün ilişkisinde olduğu gibi, bireyle değil toplumla açıklanmalıdır.²⁶

Klasik sosyoloji geleneği içinde yer alan düşünürlerin, bilgiyle toplum arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladıklarını anlamının bir yolu, söz konusu düşünürlerin sosyolojinin bir alt dalı olarak bilgi sosyolojisi disiplininin araştırma nesnesini ya da olgularını nasıl belirlediklerine bakmaktır; çünkü bir bilimsel disiplini tanımanın en iyi yollarından biri, o disiplinin araştırdığı, incelediği olguların ne türde olgular olduklarına bakmaktır.

Disiplinin isim babası Scheler (1874-1928), esasen felsefi bir akım olan fenomenolojinin “varlık ile anlam” ayırımına dayanarak bilgiyi, “olgusal” (*factual*) ve “özel” (*essential*) bilgi olmak üzere ikiye ayırır. Bunlar varoluşunun farklı iki alanına tekabül ederler: İdeal değerler-özler alanı ile reel varlıksal olgular alanı. Scheler’in zihin ve hayat ayırımının kaynağında da bu kategoriler vardır. Sosyolojinin düalistik görevi şudur: Hem zihin alanınca belirlenen insani eylemleri (ideal olanı) ve hem de güdülerin belirlediği insani eylemleri (‘reel’ olanı) incelemektir. İki tür sosyoloji vardır: Üstyapının (*kültürün*) sosyolojisi ve altyapının (reel oluşumların) sosyolojisi. Bilim sosyolojisi bu iki tür sosyolojiden, kültür sosyolojisinin kapsamı içinde yer alır ve onun bir parçasıdır. Bilginin içeriği ebedi ve değişmez özler alanına

25 Remmling, G. W., *Road to Suspicion/ A Study of Modern Mantality*, Appleton-Century-Crofts, Division Of Meredith Publishing Company, New York 1967, s. 11-12. Kategoriler konusuna önemine binaen ilerde tekrar dönülecektir.

26 Durkheim, E., *a.g.e.*, s. 101-102. “Bilgi sosyolojisinin merkezi alanı vital (*biyolojik*. ç.) alan değildir. Tam da okulun adının ima ettiği üzere sosyal alandır. Gerçekten de (...) bilincin belirlenmesi konusundaki vitalistik teori, bilgi sosyolojisinin olabilirliğini reddeder”. Child, Arthur, “The Theoretical Possibility of the So ilology of Knowledge”, *Towards the Sociology of Knowledge*, Ed.: Remmling, s. 89.

(Scheler bu noktada Platonisttir), entelektüel hayat tarzları varlık alanına aittir. Toplumun belirlediği şey entelektüel hayat tarzlarıdır, ebedi özler alanı, yani bilginin içeriği değil. Bu bakımdan bütün bilgi zorunlu olarak sosyolojiktir, sosyal ilgilerin/çıkarların oluşturduğu bakış açısı (*perspektif*) bilginin inceleme nesnelerinin seçimini belirler, bilginin içerik ve geçerliliğini değil.²⁷

Bu alanda yaptığı katkıdan dolayı bilgi sosyolojisinin kurucuları arasında ayrıcalıklı bir yeri bulunan Karl Mannheim (1873-1947), bilginin toplum tarafından belirlenmesi konusunda Scheler'dan bir adım daha ileri gider ve toplumsal varoluşun bilginin yalnızca formunu değil, aynı zamanda bilginin içerik ve geçerliliğini de belirlediğini öne sürer.²⁸ Bilgi sosyolojisi bir teori olarak, bilgi ile sosyal varlık arasındaki ilişkiyi, bu ilişkinin insanlığın entelektüel gelişimi içinde ulaştığı şekilleri açıklamayı dener.²⁹ Mannheim

27 Remmling, G. W., *Road to Suspicion*, s. 35-36. "İlkin, bütün bilgilerin, bütün düşünme algılama ve kavrama biçimleri'nin sosyolojik bir karaktere sahip bulunduğu tartışma götürmez bir şeydir: Gayet tabii, bilginin muhtevası ve objektif geçerliliği değil, bilginin nesnelerinin egemen sosyal ilgilerin/ çıkarların oluşturduğu bakış açısına göre seçimi; dahası, bilginin edinildiği zihni eylemlerin "biçimleri" daima ve zarureten sosyolojik tarzda, yani toplumun yapısınca belirlenir". Scheler, Max, "The Sociology of Knowledge; Formal Problems", *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: E. Curtis and J. W. Petras Gerald Duckworth and co. Ltd, London 1970, s. 175.

28 Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, s. 240-41 vd. "Bilme süreci tarihi olarak batını (*içkin*, ç.) Yasalara göre işlemez; düşünme süreci" nesnelerin doğası"nın ya da saf mantıki imkân formlarını izlemez sadece; düşünme sürecini motive eden bir iç diyalektik değildir. Tersine düşüncenin fiilen doğuşu ve kristalizasyonu, birçok önemli noktada çok farklı türde tarih-dışı faktörün (*insanın biyolojik yetenekleri* vb. ç.) etkisi altındadır. Bunlara (...) varoluşsal faktörler denir... "Mannheim, K. *a.g.e.*, s. 239-40. Ayrıca, Remmling, G. W., *The sociology of Karl Mannheim / With a Bibliographical Guide to the Sociology of Knowledge, Ideological Analysis, and Social Planning*, Routledge and Kegan Paul, London 1975, s. 48-52.

29 Mannheim, K., *a.g.e.* s. 237.

bilgiyi her noktada gruba bağlı bir şey olarak ele alır. Bireyler, üyesi bulundukları grubun kolektif ilgilerinin/çıkarlarının ve amaçlarının belirlediği yönelim ve bakış açılarını paylaşırlar.³⁰ Bireyler, tarihsel-sosyal bir konum içinde bireydirler; grubun üyelerinin perspektifini belirleyen şey bu konumdur. “Perspektif”, der Mannheim, “insanın nesneye bakış tarzını, nesnede algıladığı şeyi ve algıladığı şeyi düşüncesi içinde değerlendirme tarzını tayin eder. Böylece perspektif, düşüncenin biçimsel belirleniminden daha azla bir şeyi dile getirir. Perspektif aynı zamanda düşüncenin yapısı içinde yer alan niteliğe (içeriğe, ç.) ilişkin unsurları da belirler, saf formel mantığın zorunlu olarak gözden kaçırdığı unsurlara da imada bulunur. Aynı formel mantık kurallarına, mesela aynı çelişme yasası veya kıyas (*sylogism*) formülüne başvurdukları halde, iki kişinin nesneyi farklı değerlendirmesinin nedeni, onların perspektiflerinin farklılığıdır.”³¹ Dolayısıyla düşünme form ve içeriklerinin farklılığı perspektiflerinin farklılığıdır; perspektifleri belirleyen şey ait oldukları grubun tarihi-sosyolojik konumudur.

Mannheim, kelimenin mutlak anlamıyla tam bir rölativisttir.³² Ona göre tek bir mutlak doğru (*hakikat*) vardır; bu biricik mutlak doğru (hakikat), bütün doğrunun rölatif olduğudur. Mesela insan bilinci, bir manzarayı farklı bakış açılarından (*perspectives*), farklı tarihi konumlardan bir “manzara” olarak algılayabilir ve bu algılama farklılığına rağmen

30 *a.g.e.* ss. 240-42.

31 *a.g.e.* s. 244.

32 *Rölativizm* (izafiye, görecilik): Algılama eyleminin, dolayısıyla bilginin, zihnin sınırlı yapısına ve algılama şartlarına bağlı bulunduğunu ve o nedenle bağımsız gerçekliğin doğasına tıpatıp uygun bilginin olamayacağını ve algılama şartlarındaki farklılıklardan dolayı imkânsızlığını öne süren teori: epistemik rölativizm. *Absolutism* (mutlakçılık)ın ve *universalism* (evrenselcilik)in tersi. *Webster's Third New International Dictionary*, Merriam-Webster Inc. 1986.

“manzara”nın kendisi ilgili bakış açıları içinde eriyerek kaybolmayabilir. Gerçekliğin her mümkün resmi, gerçek bir karşılığa sahiptir. Gerçekliğin her mümkün resminin doğruluğu, yalnızca diğer bakış açılarıyla kontrol edilebilir. Bu durumda “doğru”ya farklı birden fazla bakış açısının varlığında yaklaştığımızdan söz edebiliriz. Tarih ancak yine tarih içinde bir noktadan algılanabilir; tarihin dışında ve ötesinde sabit bir algılama noktası yoktur. Gerçekliği algılayan özne (grup) daima tarih içinde bir öznedir; dolayısıyla tarihin olduğu kadar toplumun da dışında ve ötesinde bir algılama noktasının varlığı imkânsızdır. İnsanın algılama eylemine mahkûmiyeti, aynı zamanda tarihe ve topluma mahkûmiyetidir. Tarihi konum rölativizmle bir arada ortaya çıkar ve sonunda mutlak rölativizm noktasına ulaşır. Belirli bir grubun entelektüel motivasyonu ve düşünme biçimiyle, bir taraftan grubun entelektüel konumu, diğer taraftan sosyal gerçeklik arasında güçlü bir bağ vardır. Her düşünme biçimi bir grupta birlikte varlık kazanabilir yalnızca. Mesela modern rasyonalizm burjuvaziyle birlikte gündeme gelen dünya varsayımları ve entelektüel isteklerle ilişkilidir. Düşünme tarzları ve bakış açıları belirli bir dünya görüşü içinde düşünme tarzları ve bakış açılarıdır. Kendinde doğru (*truth in itself*) yoktur; kendi bağlamı içinde doğru vardır. Mannheim’ın ana hatlarını çizdiğimiz bu mutlak rölativizminin, rölatif doğru’nun da sözünün edilemeyeceği kaotik bir anarşizme yol açacağı açıktır. Mannheim bunun farkındadır ve mutlak rölativizmin “anarşizm” demek olduğunu bilir.³³ Gerçekten de rölativizmin mantığı mutlaklaştırıldığında şu anarşist konum ortaya çıkmaktadır: Mutlak doğrular yoksa yanlışlar da yok demektir. Buysa yalnızca bir kaos olabilir.

33 Mannheim, K., *Essays on the Sociology of the Knowledge*, Ed.: Paul Kecskemeti, Routledge and Kegan Paul, London 1952, 172, 184, 188 ve keza *Ideology and Utopia*, s. 225-26, 276.

Mannheim, “mutlak rölativizm”ini “anarşizm” çıkmazından kurtarmak amacıyla bir teşebbüste bulunur ve rölativizm kavramı yerine, bağlantılı, ilişkili olma anlamına gelen “relational” kavramını yerleştirerek, bu kavramı “rö-lative” kavramına tercih ettiğini öne sürer.³⁴ Fakat buna rağmen “rölativist” konumdan kurtulmayı başaramaz; aslında Mannheim’ın “rölativizm (görecilik)” ile “relationism (ilişkisellik)” arasında yaptığı ayırım “bir kelime oyunundan başka bir şey değildir.”³⁵

Özel olarak bilgi sosyolojisinin, genel olarak sosyoloji disiplininin bizatihi kendisinin varlığını rölativist bakış açılarına borçlu olduğu tartışma götürmez bir şeydir. “Bilgi sosyolojisi”, der sosyolog Remmling, “muhtemelen şüpheli rölativizmin en özgül ifadesidir.”³⁶

Klasik sosyoloji Batı’da 1789 Devrimi yıllarının bir rölativiteler kaosu içinde anlamlı hale gelen bir “düzen” arayışından doğmuştur ve cevabını aradığı temel problem şudur: Toplum niçin ve nasıl mümkündür?³⁷

Karl Mannheim, bir Macar Yahudi’sinin oğluydu. 1912 yılında Budapeşte’den Almanya’ya gitmiş ve ünlü Alman sosyoloğu Simmel (1858-1918)’in derslerine katılmıştı. Simmel de “Toplum nasıl mümkündür?” probleminin altını çiziyordu ve Mannheim bundan etkilenmişti. O nedenle

34 Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, s.76 ve ayrıca s. 70-71, 253-54.

35 Stark, W., *The Sociology of Knowledge*, s.338-39.

36 Remmling, G. W., *Road to Suspicion*, s. 42 ve ayrıca s.4-10.

37 Turner, Jonathan H., *The Structure of Sociological Theory*, The Dorsey, Home Wood, Illinois w1974, s. vii, 103. Nisbet, Robert, A., “The French Revolution and the Rise of Sociology in France”, *The Phenomenon of Sociology / A Reader in The Sociology of Sociology*, Ed.: Edward Tiryakian, Appleton-Century-Crofts, New York 1971, s. 27-36. Bilgi Sosyolojisinin Aydınlanma Çağı’na uzanan temelleri için özellikle, Hamilton, P., *Knowledge and Social Structure/ An Introduction to the Classical Argument in the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London and Boston 1974, s. 1-15.

Mannheim'in çalışmaları her aşamasında Batı toplumunun kültürel, siyasi, sosyal ve zihni bunalımlarının çözümü için girişilmiş bir çabayı yansıtır. Gayet tabii onun ilgisinin odağında Weimar Almanya'sının bunalımları vardı. Toplumun bunalımlarına duyduğu ilgi onun çeşitli entelektüel sistemler ve gruplarla yoğun bir ilişkiye girmesini sağladı. İlgili entelektüel sistemler arasında Marxizm, fenomenoloji, Hegel felsefesi ve egzistansiyalizm; gruplar arasında ise genç Yahudi entelektüeller, Marxistler, reformist Katolikler vardı.³⁸

Mannheim rölativizmi kavramlaştırırken fenomenolojinin kurucusu ünlü filozof Edmund Husserl'den (1859-1938) yararlanmıştı. Husserl, nesnelerin özelliklerini gözlemciye yalnızca tek yanlı profiller ve kısmi perspektif varyasyonları içinde sunduklarını, dolayısıyla nesnelere, kendilerini sundukları belirli mevzi konumlardan bakılabileceğini öne sürmüştü. Husserl'in fen bilimleriyle ilgili olarak öne sürdüğü bu görüşle benzerlikler kurarak Mannheim aynı şeyin kültürel ve psikişik nesneler için de geçerli olduklarını öne sürdü. Bu görüş rölativizmden başka bir şey değildi.³⁹

Merton, Mannheim ve diğer klasik sosyoloji düşünürlerinin etkisi altında kaldığı ve sosyolojinin kendisini borçlu olduğu bu tarihi gelişme anını şöyle özetler:

Artan sosyal çatışma, gruplarının değerlerinde, vaziyet alış-
larında ve düşünce tarzlarındaki farklılıklarla birlikte, söz

³⁸ Remmling, G. W., *The Sociology of Karl Mannheim*, s. 12, 15, 18, 9, 4142.: Hinsaw, Virgil G., "The Epistemological Relevance of Mannheim's Sociology of Knowledge", *Towards The Sociology of Knowledge*, Ed.: Remmling, s.220-24. Hamilton, P., a.g.e., s.120-121.

³⁹ Remmling, G. W., *The Sociology of Karl Mannheim*. 30, Husserl ve onun sosyolojik düşünceye etkisi konusunda, Wolf, Kurt H., "Fenomenoloji ve Sosyoloji", Çev. Harun Rızatepe, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Dr.: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Türkçeye çevirileri derleyen ve denetleyenler: Mete Tunçay ve Aydın Uğur, V Yayınları, Ankara 1990, s. 509-571.

konusu grupların daha önceleri müştereken sahip oldukları ortak anlamını kaybettiği birbirleriyle uzlaşmaz farklılıkların önem kazandığı bir noktaya gelindi. Bu tarihi aşamada yalnızca farklı söylem evrenleri gelişmedi; aynı zamanda herhangi bir söylem evreninin varlığı, diğerlerinin geçerlilik ve meşruiyetlerine de meydan okumaya başladı. Aynı toplum içindeki bu çatışan perspektiflerin ve yorumların bir aradalığı, gruplar arasında fiili ve karşılıklı bir güvensizliğe yol açtı. Bu güvensizlik bağlamı içinde artık kimse inançlarının ve bu inançlarının geçerli olup olmadıklarını belirleyecek iddiaların içeriğini sorgulayamazdı, fakat tam anlamıyla yeni bir soru yöneltilebilirdi: Bu görüşlerin idamesi nasıl gerçekleşmektedir? Düşünce fonksiyonelleşti; psikolojik veya ekonomik ya da sosyal veya ırki kaynak ve fonksiyonlarına göre yorumlanmaya başlandı.⁴⁰

Merton'un sözünü ettiği gelişmelerin kaynaklarından biri, belki de en önemlisi Batılıların kolonyalizmin sunduğu imkânlarla birlikte dünyanın diğer uygarlıklarını tanıyarak, Batı'nın değer ve doğruları dışında doğru ve değerlerin, Batı toplumu dışında farklı özelliklere sahip toplumların da var olduğunun farkına varmalarıydı. Bunu sağlayan antropolog ve seyyahların raporlarıydı. Diğer toplumları Batı standartlarına göre yorumluyorlardı, ancak söz konusu toplumların farklı oldukları da bir hakikatti. İlave olarak rölativizm Batı düşüncesinin toleranstan mahrum eğilimlerine bir tepki olarak doğdu. Bunlardan biri 19. yüzyılın sonlarında antropolojiye egemen olan evrimcilikti. Evrim ilerleme demekti ve sosyal kurumların doğal türlerin evrilmesi gibi evrildiği dogmasını savunuyordu. Buna göre, farklı toplumların kurumlarını, en gelişmiş kurumlar (modern Batı kurumları) örneğinde düzenlemek mümkündü.

⁴⁰ Merton, R. K., "The Sociology of Knowledge", *Social Theory and Social Structure*, s. 457.

Evrım merdiveninin tepesinde Batı Uygarlığı vardı. Bu şartlar altında Batılılar kendilerinden daha şanssız Batılı olmayan “kardeşlerini” değıştirme ve yükseltme çağrısı aldıklarına inanıyorlardı. Emperyalisttiler. Evrım yasaları, en güçlü olanın hayatta kalmasını öngörüyordu ve dolayısıyla Batılıların daha güçsüz toplumları sömürmeye hakları vardı. Bu toleranstan yoksunluk rölativizmin doğuşunu körükledi. Epistemik ve kültürel açıdan rölativizm, insanın bilme-kavrama eyleminin arkasında yer alan standartların bütün toplumlarda aynı ve mutlak standartlar olmadığı, bilme ve kavrama standartlarının, bilginin ve bilginin doğruluğunun standartları dâhil kültürel olarak belirlendiği görüşüdür.⁴¹ Sosyolojiye ve bilgi sosyolojisine kaynaklık eden bu akım sosyolojinin yalnızca farklı toplumlarının varlığında bir disiplin olarak varlığını idame ettirebileceği gibi açık bir imaya da sahiptir.

Böylece söz konusu gelişmelerle birlikte, 18. yüzyıl nihai dayanağını Akıl veya Doğada, 19. yüzyıl entelektüel güvenini tarihin Tanrı’nın inayetine bağlı işleyişinde bulurken, yirminci yüzyıl çözüme kavuşturulamamış bir rölativizm probleminden rahatsızdır. İnsan düşüncesinin ve teorilerin, matematiğin, fiziğin, etik ve teolojinin kategorileri, “saf aklın” evrensel ve “değişmez” kategorileri değildiler artık; tarihi bir dönemin kültürel ürünleriydiler. Bu rölatife yalnızca mesafece birbirinden ayrı kültür ve toplumlar arasında da değildi. Bir tek şehirdeki farklı cemaatler ve bireyler için de geçerliydi. Rölativizm aynı zamanda insanları ve dönemleri de birbirinden ayırıyordu. Onlar da rölativist bir konumdaydılar. Fizik gibi sarsılmaz bir kale içinde. Klasik Öklid ve Newton sistemleri, bu rölativist ortam içinde

41 Hanson, F. Allan. “Relativism”, *The Sociology Science Encyclopedia*, Eds.: Adam Cuper and Jessica Cuper, Routledge and Kegan Paul, London-Boston-Hanley 1985, s. 698-700.

19. yüzyıl boyunca sürdürdükleri otoritelerini sürdüremezlerdi artık. Dolayısıyla rölativizmle bilimin ve bilimsel doğruların evrenselliği de sarsıntıya uğruyordu.⁴²

Bu sarsıntıdan hiç şüphesiz bilgi sosyolojisi de nasibini aldı. Rölativizm bilgi sosyolojisinin hem başlangıcını hem de sınırlarını nereye kadar genişletebileceğim belirler. Bir sosyolog tarafından bu nokta şu şekilde dile getirilmiştir:

Eğer (bütün) düşünce sosyal olarak belirleniyorsa ve keza belirli bir sosyokültürel çevreye göre belirleniyorsa, o zaman bilgi sosyolojisinin kendisi, belirli bir zaman içinde işleyen belirli sosyokültürel faktörlerin ürünüdür, bu nedenle de mevcut durum dışında geçersiz değil midir? Bilgi sosyolojisinde daha sonra ortaya konulan çalışmalar, bu problemi görmezlikten gelmişlerdir.⁴³

Bilgi sosyologlarının hiçbiri, disiplinin temel yönelimini, bizatihi kendisiyle yargılamak isteyen bu soruya makul bir cevap verememişlerdir. Eğer bütün bilginin rölatif olduğu doğru ise, “bilgi sosyolojisi”nin temel perspektifi de rölatiftir ve bu nedenle, nihai doğruluk talebinde bulunamaz. Bu durumda “rölativizm”, bilgi sosyolojisinin hem başladığı hem de durduğu nokta haline gelir. Fakat “rölativizm” problemi, yalnızca bilgi sosyolojisine özgü bir problem değildir, bilgi ile ilgili bütün bilimsel faaliyet

42 Toulmin, Stephen, *Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1972, s. 49-50.

43 Curtis, J. E. and Petras, J. W. (Eds.), *The Sociology of Knowledge/ A Reader*, s.12.: rölativist bakış açısının bir eleştirisi için, Grünwald E.; “The Sociology of Knowledge and Episteology,” *a.g.e.*, s. 237-43.; rölativizmin rasyonalist açıdan eleştirisi için Popper, R. K., “The Sociology of Knowledge,” *a.g.e.*, s. 649-60; Popper’in bu makalesinin Türkçesi için, Popper R.K., *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev.: Harun Rızatepe, Sevinç Matbaası, Ankara 1968, cilt: 2, s. 220-32. Mannheim ve rölativizm için ayrıca Merton, R.K., “Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge,” *Social Theory and Social Structure*, s. 498-508.

alanlarının problemidir ve bu alanlara mensup düşünürlerce halen tartışılan ancak üzerinde uzlaşma sağlanamayan bir problemidir.

Rölativizm'in zıddı olan "mutlakçılık" veya "evrenselcilik" benzerlikler üzerinde durur; rölativizm bir strateji olarak farklılıkların altını çizmeyi tercih eder. Bizim bu çalışmamızın temel stratejisi rölativist bir stratejidir ve evrensel doğruların bulunabileceği tezini reddeder. Evrensellik veya üniversalizm "güçlü"nün tercih edebileceği bir stratejidir; çünkü entelektüel statükonun korunabilmesi için başvurulabilecek biricik stratejidir. İleriki bölümlerde tekrar ele alacağımız üzere, bilgi meşrulaştırılmış güçtür ve bu durumda "üniversalizm" gücün fonksiyonudur, "hakikat" değil.

Mevcut şartlar açısından bakıldığında, "bilimsel bilginin evrenselliği" tezi, yalnızca, epistemik statükoyu elinde bulunduran Batı'nın gücünün meşrulaştırılmasına hizmet eder. Bu statükoya karşı direnmenin tek bir yolu vardır: rölativist stratejiyi benimseyerek, Batı dışında kalan toplumların da kendi gerçeklerini yansıtan doğrularının bulunabileceğini öne sürmek. Böylece, bilgi sistemleri arasındaki farklılıklar vurgulanmalıdır, benzerlikler değil. Rölativizm, entelektüel güce ve entelektüel statükoya karşı başvurulabilecek biricik silahtır, biricik stratejidir. Bilgi sosyolojisinin handikaplarından birinin, belki de en önemlisinin "rölativizm" problemi oluşunun, "rölativizm"e bir strateji olarak başvurulduğunda hiçbir önemi yoktur.

1.2. Dil ve Kategoriler

Bilginin dille ilişkisi bulunduğunu öne sürmek, bilginin toplumla ilişkisi bulunduğunu öne sürmektir. Burada bizi ilgilendiren konu, eğer bilgiyle dil arasındaki gerçekten çok

yakın bir ilişki var ise, bu ilişkinin, “bilimsel bilgi” söz konusu olduğunda nasıl bir görünüm kazandığıdır. Epistemik cemaati bir “lingüistik cemaat” olarak ele almak mümkün müdür?

Bu sorulara anlamlı cevaplar bulabilmek için burada, çeşitli düşünürlerin, dille düşünce, dille kategoriler, dille toplum arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldıklarına bakacağız. Farklı toplumlar farklı dillere sahiptirler; toplumların ve dillerin farklılığı, düşüncelerin, dünya görüşlerinin, bilgi sistemlerinin farklılığına tekabül eder. Daha da alt düzeyde aynı toplumda yaşayan farklı gruplara ya da cemaatlere ait diller yer alırlar. Mitin diliyle dinin dili, dinin diliyle bilimin dili birbirinden farklı dillerdir. Mitin tasvirini yaptığı evrenle dinin tasvirini yaptığı evren, dinin tasvirini yaptığı evrenle bilimin tanımladığı evren aynı evrenler değildirler. İster mitik, ister dini, ister bilimsel kültür olsun, bütün kültürler evreni sınırlı sayıda kelimeyle dile getirmek zorundadırlar. Nihayet, modern bilimin çerçevesi içinde yer almalarına rağmen farklı bilimsel teoriler ve dahası farklı bilimsel disiplinler farklı dillere sahiptirler. Bu genel açıklamalardan sonra, dille toplum, dille düşünce arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğu konusuna geçebiliriz.

Sosyolojik dil incelemeleri, şu temel hatlar üzerinde ilerlemektedir: Kim, nerede, hangi vesilelerle ve kimler konuşuyor? Dille etkileşim, dille sosyalizasyon, dille sosyal değişme, dille bilgi ve düşünce arasındaki ilişki nedir?⁴⁴ Bu sorulardan da anlaşılacağı üzere sosyolojik dil incelemelerin altını çizdiği şey, dilden çok dili konuşan insanlar, toplum ve cemaatler ya da gruplardır. Dil toplumsal bir fenomendir ve kendisini kullananlara göre açıklanmalıdır.

44 Giglioli, P. Paolo (Ed.), *Language and Social Context*, Penguin Books, London 1975, s. 13.

Dil toplumu oluşturan kurumlar içinde en önemli ve en stratejik konuma sahip kurumlardan biridir. Toplum ve onu oluşturan kurumlar, bireylerden önce mevcuttur.

İnsan yalnızca toplum bireyi öncelediği için toplumsal bir varlık değildir; dil ya da kavramlar sistemi dediğimiz şey bireyi öncelediği için de toplumsal bir varlıktır. Dil düşünmeyi, dil bilgiyi önceler; bir kavramlar sistemi bulunmadığında düşünce imkânsızdır, dolayısıyla bilgi de imkânsızdır; çünkü kavramlar bilgidен önce gelirler. “Her kavram” der Toulmin, “entelektüel bir mikro-kurumdur.”⁴⁵

Klasik sosyoloji geleneği içinde dille düşünce arasındaki ilişkiyi ilk ele alan sosyolog olan Durkheim’e göre,

Dil ve dilin naklettiği kavramlar sistemi, kolektif bir inceden inceye işlemenin ürünüdür. Dilin ifade ettiği şey bir bütün olarak, toplumun tecrübesiyle alakalı olguları nakletme tarzıdır. Dilin farklı unsurlarına tekabül eden düşünceler kolektif tasavvurlardır.⁴⁶

Durkheim’e göre dil topluma, düşünceyse dile bağlıdır. Başka bir deyişle, düşüncenin belirleyicisi dil, dilin belirleyicisi ise toplumdur. Dil toplumun ürünüdür. Toplum onu, tecrübesini dile getirmek için bir araç olarak kullanır. Dil düşünmenin ve düşüncenin aracıdır. Durkheim’in genel toplum açıklaması içinde dilin kaynağı din, ya da dünya görüşü, dünya görüşünün nihai belirleyicisi ise toplumdur.⁴⁷

Antropolog Benjamin Lee Whorf, Durkheim’in bu dil açıklamasını tersine çeviren bir yorum geliştirmiştir. Bu

⁴⁵ Toulmin, S., *Human Understanding*, s. 166.

⁴⁶ Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trc.: J. Swain, The Free Press, Glencoc 1947’den zikreden, Landar, Herbert, *Language and Culture*, Second Printing, Oxford University Press, Oxford 1966, s. 149 50.

⁴⁷ Goody, J. and Watt, I. “The Consequences of Literacy,” *Language and Social Context*, Ed.: Pier Paolo Giglioli, s. 313.

yorumu göre dil düşüncenin yalnızca aracı değildir, dil düşüncenin yoğrulduğu, şekillendiği teknedir. Düşünceyi belirleyen şey toplumun yapısı değildir, dilin yapısıdır:

...dil'in lingüistik arka plan sistemi (başka bir deyişle grameri) yalnızca düşünceleri yeniden üretmenin aracı değildir; daha çok düşüncenin bizatihi kendisinin şekillendiricisidir; dil bireyin zihinsel faaliyetlerinin ve izlenimlerinin analizini; mevcut zihinsel statükonun oluşmasını sağlayan bir program ve kılavuzdur. Düşüncelerin formülasyonu, eski anlamda tam rasyonel bağımsız bir süreç değildir; düşüncelerin formülasyonu belirli bir gramerin parçasıdır ve gramerler arasındaki farklılıklar, önemsiz olandan önemli olana doğru ortaya çıkarlar. Biz doğayı, ana dillerimizde bulunan hatlar boyunca parçalara ayırırız (*sınıflandırırız*, ç.) Fenomenler dünyasından izole ettiğimiz kategorilerle tipleri doğada bulamayız; çünkü bu kategoriler ve tipler her gözlemcinin emrine amade önceden mevcutturlar; tersine, dünya zihinlerimizce organize edilmiş bulunan kaleydoskopik bir izlenimler akışı içinde takdim edilir; bu takdim işlemini gerçekleştirense büyük ölçüde, zihinlerimizde bulunan lingüistik sistemlerdir. Doğayı parçalara ayırır, kavramlarla organize ederiz ve bunu yaparken de ona anlamlar yükleriz; çünkü biz bu şekilde bir organize etme işleminin taraflarıyızdır; konuşma cemaatimiz (*speech community*) içinde kabul ettiğimiz dil kalıpları bünyesinde kodlanan bir uzlaşmanın tarafları... Pek tabii bu uzlaşma zımni ve dile getirilmemiş bir uzlaşmadır; ancak bu uzlaşmanın kavramları mutlak biçimde zorunlu kavramlardır.⁴⁸

Doğayı mutlak bir tarafsızlıkla yorumlamakta özgür bir birey yoktur; gerçekte, kendisinin çok özgür olduğunu düşünürken

48 Carrol, J. B. (Ed.), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1956, s. 212-14'den zikreden, Black, Max, *The Labyrinth of Language*, Frederick A. Preager, Publishers, New York-Washington-London 1968, s. 73. (Whorf'un makalelerinden oluşan bu kitabı elde edemediğimi üzümlere belirteyim).

bile, belirli yorumlama modelleriyle sınıflandırılmış birey vardır. Böylece, yeni bir rölativite ilkesini ortaya koymuş bulunuyoruz; bu ilke, bütün gözlemcilerin lingüistik arka planları aynı olmadıkça aynı fiziksel delille, evrenin aynı resmini elde edemeyeceklerini öne sürer.⁴⁹

Hangisi önce gelir? Dil kalıpları mı, kültürel normlar mı? Temelde kültürel normlar ve dil kalıpları, sürekli birbirlerini etkileyerek müştereken gelişirler. Ancak bu ortaklıkta, dilin yapısı özgür elastikiyeti sınırlayarak gelişme kanallarını çok otokratik bir biçimde belirler.⁵⁰

Whorf'un yukarıdaki ifadeleri “lingüistik rölativizm”in iyi bir anlatımıdır. Bu görüş literatürde Sapir-Whorf hipotezi diye anılır. Sapir aynı görüşü şöyle dile getirmiştir:

Dil sosyal gerçekliğin kılavuzudur. Dil, genellikle sosyal bilim öğrencilerinin temel ilgi alanlarında sayılmıyor ise de sosyal problemler ve süreçler hakkındaki bütün düşüncelerimizi kuvvetle belirler. İnsanlar gerçekte, yalnızca ne nesnel bir dünyada yaşarlar, ne de sosyal bir faaliyetler dünyası içinde yaşarlar; insanlar daha çok toplumlarının ifade ortamı olan dil içinde yaşarlar. İnsanın gerçekliğe, bir dili kullanmaksızın tam anlamıyla adapte olabileceğini, dilin sadece spesifik iletişim ve düşünme problemlerinin çözümünde kullanılan bir araç olduğunu düşünmek bir illüzyondur. Doğrusu, “reel dünya”nın, büyük ölçüde bilinçsiz bir biçimde, grubun dil alışkanlıkları üzerine inşa edildiğidir. Aynı sosyal gerçekliğin temsili sayılabilecek, birbirlerine yeterli ölçüde benzer

49 Carrol, J. B. (Ed.), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin*, s. 212-13'ten zikreden, Cooper, D. E., *Philosophy and The Nature of Language*, Third Impression, Longman, London 1979, s. 101, Cooper kitabında Sapir-Whorf hipotezinin bir eleştirisini sunmaktadır. Aksine ben bu çalışmada ülkemizde egemen pozitivism'in ilgili tezi görmezlikten geldiğine ve onun doğru olduğuna inanıyorum.

50 Cooper, D.E., *a.g.e.*, s. 101-102.

iki dil gösterilemez. Farklı toplumların yaşadıkları dünyalar yalnızca farklı şekilde etiketlenmiş aynı dünya değildirler; arklı şekilde etiketlenmiş farklı dünyalardır.⁵¹

Sapir-Whroff hipotezinin imaları açıktır: diller arasındaki farklılıklar, üst düzeyde farklılıklar değil, kökten farklılıklardır. Farklı dilleri kullanan toplum ya da gruplar farklı dünya görüşlerine sahiptirler; tek bir fiziksel dünya yoktur, farklı dillerin tanımladığı ve sunduğu çok sayıda dünya vardır. Dillerin farklılığı, dünya görüşleri ve bilgi sistemlerinin farklılığına tekabül eder. Düşüncenin nihai belirleyicisi dildir. Bu görüş aralarındaki radikal farklılıklardan dolayı, dillerin birbirlerine tercüme edilemezliğini öne sürer. Eğer bu doğruysa, birbirlerine tercümesi imkânsız diller, yalnızca farklı grupların dilleri değildir, mitin diliyle bilimin dili, bilimin diliyle dinin dili, farklı bilimsel teorilerin dilleri de birbirine tercümesi imkânsız dillerdir.⁵²

Sosyolog Basil Brenstein, Durkheim ve Whroff'un relativistik konumlarıyla birbirine benzeyen, fakat temelde farklı olan görüşlerini makro düzeyde Durkheim ve Marx'a mikro düzeyde M. Mead'e başvurarak uzlaştırmayı denemiştir.⁵³ Brenstein bu teşebbüsüyle, öncelikle dil (*language*) ve konuşma (*speech*)yı birbirinden ayırır. Dil konuşma kod ya da formlarının (*speech code*) kendisine boyun eğdiği bir kurallar takımıdır; oysa konuşma kodları belirli bağlamlar içinde yer alan kültürün bir fonksiyonu olarak ortaya çıkarlar. Dil dışında bir kurallar sistemi daha vardır ki bu kültürel sistemdir. Bu nokta kültürel kurallar sistemiyle lingüistik kurallar sistemi arasındaki ilişkinin gündeme

51 *a.g.e.*, s. 101.

52 Bu konuya çalışmamızın daha sonraki bölümlerinde tekrar temas edeceğiz.

53 Brenstein, Basil, "Social Class, Language and Socialization," *Language and Social Context*, Ed.: P.P. Giglioli, s. 160.

geldiği noktadır. Lingüistik kurallar sistemi kültürel sistemin bir parçasıdır ve kültürel sistemi farklı birçok tarzda belirleyebilir. Dil kodu, sınırsız sayıda konuşma kodu üretilbilmesine elverişlidir; bu noktada herhangi bir dilin bir başkasına üstünlüğünden söz edilemez. Farklı konuşma kod ya da formları sosyal ilişkinin biçimini sembolize eder, karşılıklı konuşmanın yapısını şekillendirir ve konuşucular için farklı ilişki düzenleri yaratır. Konuşucuların tecrübeleri böylece konuşma formunu anlamlı kılan sosyal ilişki tarafından yönlendirilir. Konuşma formu sosyal yapının bir niteliğidir ya da başka bir söyleyişle sosyal ilişkinin bir boyutudur. Konuşma formu bir sosyal düzenlemenin sonucudur; fakat bu konuşma formunun yapısını değiştiremeyeceği anlamına gelmez. Sosyal ilişkilerin tipi lingüistik kuralları doğrudan doğruya etkilemez; konuşmaya belirli sınırlamalar koyarak etkiler. Böylece, kültürel kurallar sistemiyle lingüistik kurallar sistemi arasında, birbirini takviye eden bir karşılıklı ilişki vardır. Bir insan, sosyalizasyon süreci içinde ana dilini öğrenirken yalnızca o dilin kurallarını öğrenmez, dilin kurallarının bir sosyal yapının normlarına ve ihtiyaçlarına göre nasıl kullanılması gerektiğini de öğrenir.⁵⁴ Brenstein'in yukarıdaki görüşlerinin çalışmamızı ilgilendiren yanı sosyal yapının, dilin kullanımını belirlediğini öne sürmesidir. Bu sosyal yapı, genelde toplumun, mitik, dini ya da bilimsel bir cemaatin sosyal yapısı olabilir.

Dille düşünce ve dünya görüşü (*Whorf*), dille toplumsal yapı (Durkheim ve Brenstein) arasındaki ilişki konusundaki tartışmalar her ne kadar devam ediyorsa da, bu ilişkinin varlığı tartışma götürmez bir şeydir. Böylece dil şu tür fonksiyonlara sahiptir:

54 Brenstein, B. "A.g.m." Language and social Context", s. 160-163.

- a) Dil düşüncenin muhtevasının, dili konuşan kişinin bilincinin iç dünyası dâhil reel dünya ile ilgili tecrübesinin ifade edilmesini sağlar. Bu anlamıyla dil düşüncenin aracıdır. Fakat dil bu araçsal fonksiyonu yerine getirirken tecrübeyi bir yapıya kavuşturur ve nesnelere bakış tarzımızın belirlenmesine yardım eder.
- b) Dil sosyal ilişkilerin tesisini ve sürdürülmesini sağlar, insanın sosyalizasyon süreci içinde öğrendiği sosyal roller dille ifadesini bulur. Dil konuşmada kök salar ve bu nedenle sosyal bir faaliyettir. Bir söyleyeni ve bir de söylenileni gerektirir. İnsan konuşurken kendi sesini de duyar ve bu sırada bir “feed back” sürecine maruz kalır. Her dil sistematiktir. “İlkel” dil yoktur. Her dil konuşucusunun bildiği kendisine has bir yapıya sahiptir. İnsanlar dilde kural haline getirilmiş bir unsura dayandıkları için birbirlerini anlayabilir ve böylece “anlama cemaati”nin bir üyesi olurlar. Bu, iletişimin temelidir.⁵⁵ Dilin bu özelliği filozof Wittgenstein tarafından şöyle yorumlanmıştır: Her dil birçok “dil oyunu”nu içine alır; dilin kullanımının (*dil oyunu*) anlamı, dilin konuşulduğu, öğretildiği ve pratikte kullanıldığı cemaatin hayat tarzından doğar. Paylaşılmış hayat tarzlarının yokluğunda, lingüistik iletişim gerçekleşemez:

Böylece insani uzlaşmanın, neyin yanlış neyin doğru olduğunu kararlaştırdığını söylüyorsunuz. Bu, insanların doğru ve yanlış olduklarını söyledikleri şeydir; onlar kullandıkları dilde uzlaşırlar, bu düşüncelerde uzlaşma değildir; hayat tarzında uzlaşmadır.⁵⁶

55 Halliday, M.A.K., “Language Structure and Language Function”, *Next Horizons in Linguistic*, Ed.: John Lyons, Penguin Books, New York 1980, s. 141.

56 Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Trs.: G.E.M. Ancombe, Basil Blackwell, Oxford 1983, Paragraf: 242, s. 88.

Eğer dil bir iletişim aracı ise, konuşmanın gerçekleştiği yerde bir uzlaşma var demektir; yalnızca tanımlarda uzlaşma değil, aynı zamanda (açıkça dile getirilebildiği durumlarda yadırganır) hükümlerde (*yargılarda*, ç.) bir uzlaşmadır. Bu, mantığı iptal ediyor gibidir; fakat gerçekte böyle değildir. Ölçümün yöntemlerini tanımlamak bir şey, ölçümün sonuçlarını elde ederek ifade etmek başka bir şeydir. Fakat “ölçüm” dediğimiz şey kısmen ölçümün sonuçlarıyla belirli bir uyumla birlikte belirlenir.⁵⁷

..... kabul edilen, mevcut olan bir hayat tarzıdır.⁵⁸

..... dilin konuşulması, bir faaliyetin parçası veya bir hayat tarzıdır.⁵⁹

Wardhaugh, “konuşan iki insanı seyretmek, dans eden iki insanı seyretmek gibidir”⁶⁰ der. Birbirleriyle uzlaşan insanların paylaştıkları şey, dilin iletişimdeki kullanım tarzı değildir sadece, bu kullanım tarzına sınırlamalar getiren ve bu kullanım tarzının arka planında yer alan lingüistik kurallar sistemidir de. Aynı dili konuşmak, ortak bir hayat tarzına sahip olmak demektir. İleride dilin, iletişimin temeli olması dolayısıyla “epistemik cemaati” “cemaat” yapan özelliklerden biri olduğunu göreceğiz. Dil bir kurumdur. Birey konuşucunun arka planında daima geleneğin devasa kaynaklarınca paylaşılmış hayat tarzlarıyla birlikte bir “dil cemaati” (*linguistic community*) vardır. Her insan gelenekler (*conventions*) ve kurallarla örülmüş bir sosyal pratiğin varisidir. Bu pratikten sapılabilir; fakat görmezlikten gelinemez. İnsan konuşarak doğmaz. Üstelik dil, dünyanın nötr bir yansıtıcısı değildir; “kusursuz bir

57 *a.g.e.* Paragraf: 242, s. 88.

58 *a.g.e.* s. 226.

59 *a.g.e.* Paragraf: 206, s. 82.

60 Wardhaugh, Ronald, *The Contexts of Language*, Newbury House Inc. Rowley, Massachusetts 1976, s. 93-94.

ayna değildir; daha çok tahrif eden bir aynadır”⁶¹. Dil bir gelenekler sistemidir; bir dili öğrenmek, geleneklerin belirlediği bir yaşama tarzını öğrenmektir. “Dil, kültür denilen makro-kozmos içinde bir mikro-kozmostur.”⁶² Bu mikro-kozmos lingüistik kurallardan oluşur. Lingüistik kurallar geleneklerdir.

Her toplum, her cemaat ya da grup, bilimsel dünya görüşü dâhil her dünya görüşü nesne türleri, olay türleri, özellik türleri vb. ayrıntıları bir araya getirerek gruplandırmak için kavramlar kullanır. Kavramlar dilin öğeleridir ve bu sınırlandırıcı kavramlara kategoriler denir. Sınıflandırma ile yapılan, genelde farklılıkların ve benzerliklerin bir araya getirilerek “kategoriler” çerçevesi içine yerleştirilmesidir. Klasik sosyoloji geleneği içinde sınıflandırma sistemleri ile toplum arasındaki ilişki ilk kez E. Durkheim ve Marcel Mauss tarafından 1903 yılında formüle edilmiştir. Bu formülasyona göre, “...nesnelerin sınıflandırılması, insanların

61 Black, Max. *The Labyrinth of Language*, s. 71-72.

62 Landar, H., *Language and Culture*, s. 7. “Dil beni kendi kalıpları içine girmeye zorlar. İngilizce konuşurken Alman sentaksının kurallarını kullanmam; eğer ailemin dışındakilerle ilişki kurmak istiyorsam, üç yaşındaki oğlumun uydurduğu kelimeleri kullanmam; çeşitli vesilelerle, uygun konuşmanın hâkim kurallarını dikkate almak gerekir. (...) Dil bana, benim gerçekleşen tecrübemin sürekli nesnelleştirilmesine (objectivation) hazır imkânlar sunar. (...) Dil tecrübemi aynı zamanda, onun kendimce anlamlarına göre değil, aynı şekilde hemcinslerimce anlamlarına göre de geniş kategoriler altında sınıflandırmama imkân vererek hipotezini kurar. O bu tasnifi yaparken aynı zamanda tecrübeyi anonimleştirir de; çünkü tasnif edilmiş tecrübe, ilkece, sözkonusu kategoriye girmeyi başaramayan herhangi bir kişi tarafından tekrarlanabilir.” “Dil, gündelik hayatın gerçekliği içindeki farklı bölgeleri birleştirir ve anlamlı bir bütüne entegre eder”. Berger, P. and Luckman, T., *The Social Construction of Reality*, s. 53-54. Farklı dilleri değerlendirerek onlar arasında bir yargıda bulunmamızı sağlayacak herhangi bir üst dil yoktur. Cooper, A., *Philosophy and the Nature of Language*, s. 103.

sınıflandırılmasını yeniden üretir.”⁶³ Sınıflandırma ve kategoriler konusunu şimdi, Durkheim’in nasıl ele aldığını göstermeye çalışalım.

Durkheim temelde iki soruya cevap arar: Dini düşünceyle dini pratiğin temel formları nelerdir? Algılama kategorilerinin dini ve dolayısıyla sosyal bir kökene sahip oldukları gösterilebilir mi? Durkheim, ampirik bir epistemoloji ile *a priori* bir epistemoloji arasındaki tartışmaya son vermeyi düşünmektedir. O, yargılarımızın, entelektüel faaliyetimizin yapısını ve formunu belirleyen belirli temel idea'lara dayandığını düşünür ki bu düşüncenin Aristo'ya kadar uzanan kökleri vardır,⁶⁴ ancak Durkheim'i doğrudan etkileyen filozof Kant'tır.⁶⁵

Kant'ın bilgi teorisi (*epistemoloji*) alanında yaptığı şey, genellikle Kopernik'in astronomide yaptığı devrime benzetilir. Kopernik'ten önce astronomi olayları yer merkezli bir evrene göre açıklanıyordu. Kopernik bu teoriyi tersine çevirdi ve gök cisimlerinin dünya çevresinde değil, dünyanın, başka bir söyleyişle gözlemcinin kendisinin güneş çevresinde döndüğünü öne sürdü. Kant'tan önce Batı entelektüel dünyasında iki gelenek vardı: Rasyonalizme göre bizi yalnızca akıl hakikate götürür; ampirizme göre ise bizi yalnızca deney ve gözlem doğru bilgiye götürür. Rasyonalizmin

63 Durkheim, Emile and Mauss, Marcel, *Primitive Classification*, Fifth Impression, Trs.: from the French and Edited with an Introduction by Rodney Needham, The University of Chicago Press, Chicago 1975, s. 11.

64 Remmling, G. W., *Road to Suspicion*, s. 12-13.

65 Durkheim Lise öğrenimi sırasında Kant'a özel bir önem veriyordu. Durkheim, “ne zaman felsefi biçimde düşünse, Kant'la ömür boyu bir diyaloga girmiş gibidir. Durkheim'in zihninin toplumsal yaşamın kurucu özellikleri olarak ahlakilik ve ahlak ile ahlak bilimi ile meşgul olması Kant'ın etkisinin göstergesidir.” Tiryakian, E.A., “Emile Durkheim”, Çev.: Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Dr.: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, s. 220-21.

vurgusu akla ya da zihne, ampirizmin vurgusu dış dünyaya, nesneye ya da olguyadır. Kant yeni bir merkez teklif etti: Zihnin bizatihi kendisi. Ona göre, insan düşüncesi nesnelerini biçimsel olarak (ontolojik olarak değil) kendisi yaratır. Zihin kendi özelliklerini nesneye yükler ve dolayısıyla doğada açıkladığı nesneler, zihnin doğaya yüklediği nesnelerin özellikleridir. Akıl nesneleri *a priori* olarak algılar ve bu bilgiyi universal ve zorunlu önermelerle dile getirir. Kant'a göre dış dünya hakkındaki bilğimiz, yalnızca dış dünyanın bir yansıması değildir, çünkü dünyada gördüğümüz birlik, ilkin zihnin ona *a priori* sezgi formları (uzay, zaman), sonra da anlama yetisinin şemaları ve kategorilerle verdiği bir şeydir. Böylece insan zihni kendisini kuşatan dünyaya bir form verir ve onu kendisi için bilinebilir kılar. *A priori* bilgi, deney ve duyu izlenimlerinden bağımsız bilgidir. Kategoriler zihnin *a priori* kavramlarıdır ve zihinde içkin-dirler. Onlar salt aklın *a priori* yapılarıdır.⁶⁶

66 Remmling, G. W., *a.g.e.*, s.53-62. Kant ve kategoriler için ayrıca, Kant, I., *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkacak Her Metafizığe Prolegomena*, çev.: Lonna kuçuradi ve Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Meteksan Ltd. Şti. Basımevi, Ankara 1983, s.32-85. Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev.: Takıyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 85-103. assirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev.: Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Ofset Basımevi, İzmir 1988, s. 107-130; Körner, S., Kant, Penguin Books, London 1987, s. 43-91. "Kant'ın kategoriler tablosu, yalnızca Avrupalı zihnin kategoriler tablosudur". Scheler, M. "The Sociology of Knowledge: Formal Problems", *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, s. 178. Kant'ın felsefesi çeşitli boyutlarda ideal bir uyum gösteriyordu. Kant'ın epistemolojisi ilkin "saf aklın" sağladığı mutlak kesinliğin sınırlarını yeniden ayağa dikmeyi amaçlıyordu, ikinci olarak, eylemin ahlaki temellerini oluşturma konusunda, önemli bir "pratik" tarafı vardı; bu noktada Tanrı'ya doğrudan başvurmuyordu ve ideal olarak bir "laik ahlak" için gereken Cumhuriyetçi mizacı inceliyordu. Kant'ta bu dünyaya ait Protestan çileciliği (*asceticism*)nin ifadesi sözkonusudur". Tiryakian, E. A., *a.g.m.*, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 219.

Durkheim’la Kant arasındaki ilişki, Marx’la Hegel arasındaki ilişki gibidir. Durkheim Kant’ın “kategoriler” yorumundan etkilenmiş ve onu büyük ölçüde değiştirmiştir. Marx Hegel’in “diyalektik” yorumundan etkilenmiş ve onu büyük ölçüde değişikliğe uğratmıştır. “Marx” kafasının üzerinde duran Hegel’i nasıl ters çevirerek düzeltmişse Durkheim da aynı şekilde kafasının üzerinde duran Kant’ı ters çevirerek düzeltme teşebbüsünde bulunmuştur.”⁶⁷ Durkheim bu ters çevirerek düzeltme işini “kategoriler”in sosyolojik bir yorumunu vererek yapmıştır.

Prolegomena’da Kant, “Anlama yetisi (*a priori*) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur”⁶⁸ der. Burada Kant’ın “anlama yetisi”nin *a priori* yasaları” ifadesinde dile getirmeye çalıştığı şey “kategoriler”dir. Durkheim’in Kant’tan ayrıldığı ve ayrılmadığı noktaları anlamamanın en iyi yolu, yukarıdaki ifadeyi Durkheim’in bakış açısı içinde tekrar ifade etmektir. Toplum kategorileri doğadan almaz, onları doğaya buyurur.

Onun Kant’ın düşüncesinde karşı çıktığı şey, Kant’ın kategorilerin kaynağını gösterememiş olmasıdır. Kategorilerin kaynağı nedir? Durkheim bu soruya tek kelimeyle “Toplum” diye cevap verir.⁶⁹ Ancak yine de Durkheim’i

67 Brenstein, B., “Social Class, Language and Socialization”, *Language and Social Context*, Ed.: P.P. Giglioli, S. 158.

68 Kant, I., *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prelegomena*, s. 72.

69 “O nedenle bu, bir taraftan bilim, diğer taraftan ahlak ve din arasında genellikle varolduğu kabul edilen bu türde bir antinominin bulunduğu hiçbir şekilde doğru değildir; çünkü insan faaliyetinin bu iki formu gerçekte aynı ve tek bir kaynaktan doğarlar. Kant bunu çok iyi biliyordu ve bu nedenle *teorik akıl* ile *pratik akıl*’ı aynı melekeden (*faculty*) iki farklı veçhesi olarak gördü. Ona göre bu iki veçhe birliğini sağlayan şey, ikisinin de üniversal olana doğru yöneltilmiş bulunması gerçeğiydi. Rasyonel düşünme, akla sahip bütün varlıklara verilmiş yasalara göre düşünmektir; ahlaki hareket etmek,

anlamak için, bu cevapla ne demek istediğini açıklamaya çalışmalıyız.

Durkheim'e göre mantıki düşünce, bireylerden bağımsız bir varlığa sahiptir. İnsanlar onu, bütün insanlar ve zamanlar, bütün durumlar için geçerli genel-geçer bir hakikatmiş gibi algırlar. Daha açık bir söyleyişle insanlar, toplumdan bağımsız bir "hakikat"ın varlığına inanırlar. Fakat insanlar bu kanaate nasıl ulaşmışlardır? Önemli olan bu soruya verilecek cevaptır. İnsan doğduğunda, bu genel-geçer hakikat kendisine sunuluyor gibidir. Aslında o, kolektif tecrübenin ürünüdür. Bireylerden bağımsız hakikat insanlığa ilk kez kolektif düşünceyle verilmiştir. "Toplumsal olgu" tanımından da anlaşılacağı üzere Durkheim, bu kolektif düşüncenin ya da toplumsal olgunun insanlar üzerinde bir dış baskı uygulayarak kendisini onlara kabul ettirdiğini öne sürer. İnsan kavramlar, kategoriler ve

diğer bütün iradelerle çelişmeksizin genişletilebilen maksimlere göre hareket etmektir. Başka bir deyişle bilim ve ahlak, bireyin kendisini kendine ait görüş noktasının üzerine yükseltmeye ve bireyler üstü bir hayatı yaşamaya muktedir olduğunu ima eder. Gerçekten, bunun yüksek düşünme ve eylem formlarına has bir genel bir nitelik olduğu şüphe götürmez bir şeydir. Bununla birlikte, Kant'ın açıklayamadığı şey, insanda gerçekleşen bu tür çelişkinin kaynağıdır. Birey kendisini neden bireyselliğinden vazgeçmeye zorlamaktadır; aksi durumda bireyler üstü yasa neden kendisini bireylerde cisimleştirerek dağılmaya zorlamaktadır? Bu soruya eşit şekilde iştirak ettiğimiz iki antagonistik dünya; bir yanda madde ve his dünyası, diğer yanda teorik (*saf*, ç.) ve kişiler üstü aklın dünyası bulunduğu söylenerek cevap verilebilir mi? (...) Neden bu iki dünya -ki bunlar birbirleriyle çelişiyor gibi görünüyorlar- birbirlerinin dışında yer almıyorlar ve neden antagonizmalarına rağmen karşılıklı birbirlerine nüfuz ediyorlar? (Gerçekte bireyler üstü akıl kolektif düşüncedir) (...) Bir cümleyle, biz de bireyler üstü bir şey vardır; çünkü hepimizin içinde sosyal bir şey vardır, çünkü toplumsal hayat hem tasavvurları hem de pratikleri kuşatır; bu bireyler üstülük, doğal olarak düşünceler kadar eylemlere de yayılır". Durkheim, E. "Elementary Forms of Religious Life", *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, s. 158-159, Parentez içi benim.

düşüncelerle ilk kez yüz yüze geldiğinde, onları bir eleştiri süzgecinden geçirerek benimsemez; daha çok, içinde yaşadığı toplumun kendisine sunduğu biçimde kabul eder. Bilginin kolektivitesini sağlayan şey kolektif olanın insan üzerindeki otoritesidir.⁷⁰

Kavramlarla düşünmeyen insan insan değildir, der Durkheim. Kavramlar ve kategoriler toplumsal olgulardır; insan insan olması dolayısıyla kavram ve kategorilere mahkûmdur, çünkü dile mahkûmdur. Kadim Yunan'dan beri bilindiği ve Kant'ın yeniden açık bir biçimde ortaya koyduğu üzere insan düşüncesi zorunlu olarak kategorilere dayanır; Kategoriler yoksa düşünce de yok demektir. Kategoriler düşüncenin bir tür Arşimed noktasıdır. İnsanın doğal ve sosyal çevresi bir kaos andırır; bu kaos kavram ve kategorilerle bir düzene sokulur ve anlamlı kılınır. Evreni kolektif bilincin bize sunduğu kategorilerle algılarız. Algılama genelleme değildir. Kategorilerle ya da kavramlarla düşünmek, der Durkheim, “nesnelerin belirli sayıdaki genel niteliklerini tecrit ederek ya da bir araya getirerek gruplandırmak değildir sadece, aynı zamanda değişebilir

70 Durkheim, E., *a.g.m.*, *The Sociology of Knowledge / Reader*, Eds: Curtis and Petras, s. 150, 152, 159. “Bu durumda özetle genellikle kabul edildiği üzere, toplumun mantıksız (illogical) veya mantık dışı (*alogical*), tutarsız ve fantastik bir varlık olmadığını belirtmemiz şarttır. Tam tersine kolektif bilinç, psişik hayatın en yüksek formudur; çünkü kolektif bilinç, bilincin bilincidir. Bireyin ve lokal şartların (*contingencies*) dışına ve üstüne yerleşen kolektif bilinç, nesneleri daima temel sabit boyutlarıyla görür ve bu özelliği ile, ilgili daimi ve temel boyutları insanlar arasında komünike edilebilir düşünceler halinde kristalize eder. Kolektif bilinç aynı zamanda bilinen bütün gerçekliği kuşatır; bu onun tek başına zihni, bütün nesnelere uygulanabilir ve nesneleri düşünebilir kılan kalıplarla teçhiz ettiğini gösterir. Kolektif bilinç bu kalıpları suni olarak üretmez; kendi içinde bulur...” Durkheim, E., *a.g.m.*, *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, s. 157.

olanı sürekli, bireysel olanı toplumsal kılmaktır.”⁷¹ Kant’ın aksine kategoriler saf aklın ürünleri değil, toplumun doğaya buyurduğu kalıplardır; kolektif emeğin ürünüdürler ve nesnelerin genel niteliklerini dile getirirler.⁷²

Durkheim yukarıdaki yorumu yaparken üç noktadan yola çıkıyordu:

- (a) Kategoriler ve mantık kurallarındaki değişiklikler ya da bunların farklı kültürlerde farklı olmaları olgusu, tarihi ve dolayısıyla sosyal faktörlere bağlıdır;
- (b) bireylerin öğrendikleri dilde formülünü buldukları ya bazıları bireylerce tecrübe edilmemiş nesnelere atıfta bulundukları için kavramlar ve kategoriler toplumun ürünüdürler;
- (c) kavramların reddini veya kabulünü sağlayan şey, sadece objektiviteleri değildir; aynı zamanda diğer hâkim inançlara uygunluklarıdır da.⁷³

71 Durkheim, E., *a.g.e.*, s. 152-53. Arthur Child, kategorilerin bilginin sosyal determinasyonunun araçları olduğunu öne sürer. Bazı yazarlar bunları, bakış açısı, konum, dünya görüşü gibi kavramlarla dile getirmişlerdir. Kant’a göre düşünce bütün insanlarda aynı süreçle şekillenir, fakat o, takdimini yaptığı kategorilerin zorunluluğunu ve üniversalliğini ispat edememiştir. Bu dilemmadan kurtulmanın yolu iki tip kategori olduğunu öne sürmektir: (1) Ana kategoriler; (2) Tali kategoriler. Ana kategoriler biyotiktir ve Kant’ın kategorilerine tekabül ederler; tali kategoriler sosyetiktir ve Durkheim’in kategorilerine tekabül ederler. Bkz. Wolf, K., *Beyond the Sociology of Knowledge/ An Introduction and A Development*, University Press of America, New York/London 1983, s. 163 vd. Kategorilerin bu kategorizasyonunda sunulan şemanın Durkheimci bakış açısından kabul edilebilir olmadığı açıktır. Çünkü “doğal” ya da “ana”, “Sosyal” ya da “tali” kategorilerinin kendileri de sosyal birer kategoridirler. Lukacs, “Doğa sosyal bir kategoridir” der. Bkz. Stark, W. *The Sociology of Knowledge*, s. 176. Child’ın görüşleri için keza, Child, A. “Theoretical Possibility of The Sociology of Knowledge”, *Towards the Sociology of Knowledge*, Ed: Remmling, s. 81-101.

72 Durkheim, E. “A.g.m.”, *a.g.e.*, s. 152-153.

73 Merton, R. K., “The Sociology of Knowledge”, *Social Theory and Social Structure*, s. 473.

Kategoriler diğer bütün kavramları kuşatırlar; onlar nesneler arasındaki en genel ilişkilere tekabül ederler; kolektif tecrübenin ürünüdürler. Bireyler için *a priori* bir gerçeklikleri vardır; fakat kökleri Kant'ın öne sürdüğü gibi bireyin içinde değil dışındadır.⁷⁴ Kategorilerin kaynağı nedir? Tarihi gelişimi göz önünde bulundurarak Durkheim bu soruya “Dindir” diye cevap verir. Kategorilerin kaynağı dindir, dinin kaynağı toplum. Dolayısıyla kategorilerin kaynağı toplumdur. Kategorilerin kaynağı dindir, çünkü toplum Tanrı'dır.⁷⁵ Kategoriler, uzun tarihi süreçlerden geçmiş bulunan ve insanların en değerli entelektüel varlıklarının birikimini sembolize eden “düşüncenin paha biçilmez araçlarıdır.”⁷⁶

Dahası kategoriler, yalnızca toplumun ürünü oldukları için toplumsal değildirler; dile getirdikleri nesnelerin doğası toplumsal olduğu için de toplumsaldırlar. Onlar içerikleriyle sosyal varlığın farklı boyutlarını dile getirirler. Mesela “sınıf kategorisi”, başlangıçta insan grubu kavramından ayırt edilemeyen bir kategoriydi; zaman kategorisinin temelinde

74 Remmling, G. W., *Road to Suspicion*, s. 14; Hamilton, P., *Knowledge and-Social Structure*, s. 109 vd. Schaub, E. L., “A Sociological Theory of Knowledge”, *Towards the Sociology of*, Ed.: Remmling, s. 167-83.

75 Fenton, Steve (With Robert Reiner and Ian Hammett/), *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge University Press, London 1984, s. 202208; Zeitlin, O. M., *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1968, s. 276-80.

76 Remmling, G. W., *Road to Suspicion*, s. 14. Kant'çı kategori anlayışı, sosyologların eleştirilerine maruz kalmıştır: “Biz aydınlanma ve Kant idolünü (*putunu*, ç.) aklın “doğuştan” cihazlarının ta başlangıcından itibaren bütün insanlara verildiği varsayımını tamamen reddediyoruz. Sadece zihnin muhtevası değil, “doğru” ve “yanlış”, “mutlak olarak doğru” ve “mutlak olarak yanlış” indeksini uygulayan muhtevalar da çağdan çağa, ülkeden ülkeye, toplumdan topluma farklılıklar gösterir; dahası muhtevalarca düzenlenen kategoriler ve formların bizzat kendileri de değişirler. Grup ve kültür formları çokluğu, bütün bir sosyolojinin başlangıç noktasıdır”. Stark, W., *The Sociology of Knowledge*, s. 329.

yatan şey hayatın ritmidir; toplumun işgal ettiği toprak, uzay kategorisi için materyal sağlamıştır; kolektif güç yeterli güç kavramının - ki bu nedensellik kavramının temel bir ögesidir -pratiğidir. Bununla birlikte kategoriler yalnızca toplumu değil, bütün gerçekliği kuşatırlar. (...) Kategorilerin fonksiyonu diğer bütün kavramlara egemen olmak ve onları kuşatmaktır: “Onlar zihinsel hayatın daimi cihazlarıdır.”⁷⁷

Bütünlük (*totality*) kavramını ele alalım; bütün kategorisi mevcut kategorilerin tümünün temelinde yer alan kategoridir.

Bütün bu kavramlar sistemince dile getirilen dünya, toplumun kabul ettiği dünya olduğundan, toplum yalnız başına tasarlanması gereken en genel kavramları sağlayabilir. Böyle bir nesne yalnızca bir özne tarafından içselleştirilebilir ki bu nesne, içinde bütün birey özneleri ihtiva eder. Hakkında düşünülmediği sürece evren var olamayacağından, toplum içinde yer bulur; toplumun iç hayatının bir parçası olur; bu bütünlük var olduğu sürece onun dışında hiçbir şey var olamaz. Bütünlük (*totality*) kavramı, toplum kavramının biricik soyut formudur; o bütün nesneleri içine alan bütündür, bütün diğer sınıfları kuşatan en yüksek sınıftır. Bu her alandan varlıkların, tıpkı insanlar gibi, sosyal formlar içine yerleştirilerek tasnif edildiği bütün primitif sınıflandırmaların dayandırıldığı temel nihai ilkedir. Fakat eğer dünya toplumun içindeyse, toplumun meskûn bulunduğu uzay, genel uzayla karışmış olur. (...) Aynı sebeple, kolektif hayatın ritmi, onun sonucu olan bütün temel hayatların değişik ritimlerine egemendir ve onları kuşatır; neticede onun ifade ettiği zaman, muayyen bütün sürelerle egemen olarak, onları kucaklar. O, genel zamandır. Uzun süredir, dünyanın tarihi, toplumun tarihinin yalnızca bir vechesi olmuştur. Biri diğeriyle başlar, birincisinin devirleri ikincisinin devirlerince belirlenir.⁷⁸

⁷⁷ Durkheim, E., *a.g.m., The Sociology of Knowledge / A Reader*, s. 155.

⁷⁸ Durkheim, E., *a.g.m., a.g.e.*, s. 155.

Biliminki dâhil insan düşüncesi zorunlu olarak kategorilere dayanır. Hem Kant'çı hem de Durkheim'ci anlamda kategoriler bireyin tecrübe ya da deney alanının dışında yer alan inanç formlarıdır. İnsan bir kaos halindeki evreni anlamlı kılabilmek için onu bir düzen içinde algılamak zorundadır. Her algılama eylemi zarureten *a priori* kategorilere ya da inanç formlarına dayanır. Her algılama kategorilerle organize edilir. İnsan evreni, sınıflandırmaya tâbi tutmaksızın bir düzen içinde kavrayamaz; kategoriler, sınıflandırma zorunlu olduğu için zorunludur. Sınıflandırma nesneleri ve olayların ortak ya da farklı özelliklerine göre yapılır. Sınıflandırmanın amacı, “enformasyonu organize ederek hafızaya yardım etmek” ve her şeyden önce nesnelerin ve olayların yapısını ve ilişkilerini, onlar hakkında genel önermeler oluşturabilecek şekilde tanımlamaktır.⁷⁹

Sınıflandırma ve kategoriler konusunda Durkheim'i ilgilendiren soru şuydu: Mantıki sınıflandırma formları ile bilme ve kavrayışın temel kategorileri toplum tarafından nasıl belirlenmektedir? Yukarda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Durkheim bu soruya, sınıflandırma sisteminin yapısı, toplum yapısının ya da örgütlenme biçiminin bir yansımasıdır, diye cevap vermiştir ve bununla ilgili

79 Kneller, G.F., *Science as a Human Endeavor*, Columbia University Press, New York 1978, s. 127. Kant'tan etkilenen tek düşünür Durkheim değildir. Mannheim da Kant'ın etkisi altında kalmıştır. “Her algılama kategoriler içinde düzenlenerek organize edilmiş olmalıdır. Bununla birlikte, tecrübelerimizi bu tür kavramlara dayalı formlar içinde organize ederek dile getirmemizin ölçüsü, mevcut tarihi andaki referans çerçevelerimize bağlıdır. Sahip olduğumuz kavramlarla, bu kavramların kendi kendilerini genişletme eğiliminde bulundukları istikametlerle beraber içinde hareket ettiğimiz söylem evreni, grubun entelektüel bakımdan aktif ve mesul üyelerinin büyük ölçüde bağlı bulundukları tarihi sosyal duruma bağlıdır”. Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, s. 91; “Farklı sosyal kurumlardaki insanlar farklı tarzlarda düşünmezler yalnızca, tecrübenin sağladığı materyali düzenlerken de farklı kategoriler kullanırlar.” *a.g.e.*, s. 246.

olarak öne sürdüğü ilke şudur: Nesnelerin sınıflandırılması insanların sınıflandırılmasını yeniden üretir.⁸⁰

Durkheim bu görüşünü, Mauss'la birlikte, Avustralya kabilelerinin sınıflandırma ve toplum yapısına dayandırır. Buna göre “primitif” insanların mantıki sınıflandırma sistemleri kabilenin sosyal organizasyonunu yansıtır; mantıki sınıflandırmanın hiyerarşik yapısı, kabilenin sosyal yapısının “primitif” formlarının hiyerarşik düzenini yansıtır. Kabilenin çevresinde yer alan bütün nesneler ve hayvanlar, akrabalık gruplarına ait şeyler olarak sınıflandırılmakta ve dolayısıyla, kabilenin örgütsel yapısıyla nesne ve olayların örgütsel yapısında paralellik doğmakta ve böylece nesnelerle olayların her sınıflandırılması insanların sınıflandırılmasını yeniden üretmektedir. Kabile türün, boy türlerin atasıdır. Nesneler ve olaylar evreninin birliği (insanların birliği olan kabile ya da toplum), toplumun birliğidir; toplum nesneler ve olaylar evreninin birliği olarak en yüksek mantıki bütündür (*totality*).⁸¹

Toplum sınıflandırıcı düşüncenin takip ettiği basit bir model değildir; toplumun sınıflandırma sistemine ayrımlar olarak hizmet veren kendi ayrımları vardır. İlk mantıki kategoriler sosyal kategorilerdir; ilk nesne sınıfları, nesnelerle entegre edilen insan sınıflarıdır (...) Moiety, ilk sınıftır (*genera*), klanlar ilk türlerdir.⁸²

Evrenin tasnifi ile toplumun yapısı arasındaki bu paralellik, Durkheim'in modern bilimin açıklanmasında günümüz sosyologlarına yaptığı esaslı bir katkı olarak görülmektedir. Bilim sosyologlarının ondan yola çıkarak sordukları soru şudur: Modern bilimin sınıflandırma sistemi ya da

80 Durkheim, E. and Mauss, M., *Primitive Classification*, s. 11.

81 *a.g.e.*, s. 2.

82 *a.g.e.*, s.62-83.

kategorileriyle modern toplumun yapısı arasındaki paralellik kurmak mümkün müdür?⁸³ Bunu çalışmamızın daha sonraki bölümlerine erteleyerek, klasik sosyolojinin düşünce babalarının, modern bilim hakkındaki düşüncelerine bakmalıyız. Çünkü klasik sosyoloji geleneği ülkemizde çok etkili olmuştur ve entelektüellerimizin bilgi ve bilimsel bilgi konusundaki düşünce ve kanaatleri büyük ölçüde söz konusu geleneğin yorumuna dayanmaktadır.

1.3. Bilgi Sosyolojisi ve Doğa Bilimleri

Klasik sosyoloji geleneği içinde yer alan düşünürlerin bilgi ile toplum, kategoriler ile düşünce arasındaki ilişki, sınıflandırma sistemleri vb. hakkındaki görüşlerinden doğa bilimlerinin payına düşen nedir? Başka bir deyişle, modern bilimin ya da doğa bilimlerinin klasik sosyoloji geleneği içindeki yeri nedir ve Marx (1818-1883), Durkheim (1858-1917), Weber (1864-1920), Scheler (1874-1928) ve Mannheim (1893-1947) doğa bilimleri hakkında neler düşünmektedirler? Çalışmanın bir sonraki bölümü olan “Epistemik Cemaat” başlıklı ve bilimsel bilginin sosyolojisini ihtiva eden bölüme kapı aralamak için bu sorulara kısaca da olsa cevaplar bulmalıyız.

Bu düşünürlerin hemen tamamı, genelde modern bilimin özel olarak da fizik biliminin, bilimler hiyerarşisinde zirveye ulaştığı - ki fizik bilimlerinin kraliçesi olarak selamlanıyordu - ve altın çağını yaşadığı bir dönemin ürünüydüler. Aynı dönemde (19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başları) hem

⁸³ İlk projemizi tamamlayamadığımızdan kitapta bu konuya yer veremedik; ancak Durkheim’ci yaklaşımın bir örneği şu makalede bulunmaktadır: Bloor, David, “Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Knowledge,” *Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, Ed.: Stehr and Meja, Transaction Books, New Brunswick and London 1984, s.51-77.

doğa bilimlerinde, hem sosyal bilimlerde ve hem de genel olarak Batı entelektüel hayatında egemen akım pozitivizmdi. Pozitivizmin temelinde, bütün doğru bilginin bilimsel bilgi olduğu inancı yatıyordu. Auguste Comte (1798-1857) tarafından modern bilimleri göstermek üzere kullanılmış bulunan ‘positive’ sıfatı, doğa bilimlerinden önceki ve doğa bilimleri dışındaki bütün bilgi formlarının olumsuzluğunu göstermek için kullanılmıştı.⁸⁴ Pozitivist anlayışa göre bütün bilgi formlarının ölçüsü doğa bilimleriydiler ve doğa bilimlerine göre ele alınmalıydılar.⁸⁵

Marx ‘doğa’nın birincil, ‘düşünce’nin ikincil gerçeklik olduğunu düşünüyor ve doğa bilimlerinin bilgisine önemli bir rol yüklüyordu. Doğa bilimleri üretim araçlarının gelişimini kolaylaştıran ilerlemeler kaydettiği sürece, toplumsal değişme faktörlerinden biriydi. Bilimin desteğindeki üretim araçları ya da endüstri, her ne kadar insanı emeğine ve kendisine yabancılaştırıcı bir faktör idiyse de insani kurtuluşun nihai aktörüydü. Kendi öngördüğü sosyal değişimle birlikte doğa bilimlerinin yapısı da değişecek, komünizm doğa bilimlerinin idealistik eğilimlerini kaybetmelerini sağlayacak ve ileride ‘insani bir bilimin temeli’ olacaktı.⁸⁶ Engels bu konuda şunları öne sürüyordu:

84 Abercrombie, N., Hill S., Turner, B. S., *Dictionary of Sociology*, Penguin Books Ltd, London, 1984, s. 163-164.: Kaplan, Abraham, “Positivism”, *International Encycloedia of The Social Sciences*, Vol. 12, The Macmillan Company and the Free Press, U.S.A. 1968, s. 389.: Alexander J. C., “Positivism”, *The Social Science Encyclopedia*, Eds.: A. Kuper an J. Kuper, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley 1985, s. 631-633.

85 Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde “pozitivizm” daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı için burada kısaca temas etmekle yetiniyoruz.

86 Hamilton, P., *Knowledge and Social Structure*, s. 23.”Marx ve Engels zihnî ve toplumsal liberasyon maceralarında, bilimin işçilere yardım edeceğine kaniydiler” Feyerabend, P., *Science in A Free Society*, Forth Impression, Verso, London 1987, s. 75.

Ve gerçekten de, yaşadığımız her günle birlikte bu yasaların daha iyi bir kavrayışını ele ediyoruz. (...) özellikle doğa bilimlerinin yüzyılımızda sağladığı büyük gelişmelerden sonra, hiç değilse gündelik üretim faaliyetlerimizin gerçekleştirilmesini ve gelecekteki sonuçlarını dahi kontrol etmemizi sağlayacak her zamankinden daha iyi bir konuma sahibiz. Fakat bu ilerleme devam ettikçe, insanlar doğayı yalnızca daha çok hissetmeyecekler, aynı zamanda doğa ile aynılıklarının da bilincine ulaşacaklar ve Avrupa’da klasik antikitenin çöküşünden sonra doğarak Hristiyanlıkla en yüksek ayrıntılarına ulaştığı üzere, zihin ve madde, insan ve doğa, ruh ve beden arasındaki anlamsız ve doğa-dışı arasındaki çelişki imkânsızlaşacaktır.⁸⁷

Hamilton’a göre Marxist düşüncenin gelişimindeki pozitivist ögeyi açıkça göstermek mümkündür: İnsan doğa bilimlerinin nesnesidir, doğa, insan bilimlerinin nesnesidir. Böylece bilimlerin birliği ideali - ki bu pozitivistimin ideallerinden biridir - mümkün kılınmış olmaktadır.⁸⁸ Marx ve Engels, doğa bilimlerinin özünde ve dilinde politik görüşlerini teminat altına alacak bir araç bulmuşlar ve doğa bilimlerini tahrif etmeksizin kendi “anti metafizik metafiziklerini” söz konusu bilimlerin diliyle inşa etmişlerdir. Çünkü doğa, yaşadıkları yüzyılın ortalarından itibaren hareket halindeki maddeydi. Mesela Pozitivizmin ikinci merhalesini gösteren Viyana Ekolü pozitivistimle (mantıksal ampirizm) arasındaki

87 Marx, K. and Engels, F., *Selected Works*, Progress Publisher, Moscow 1975, s. 362.

88 Hamilton, P., *Knowledge an Social Structure*, s.23. Marx bir yanıyla Amerikan pragmatistlerine yakındı. Ona göre bilgede doğruluğun garantisi proletaryaydı. Bir düşüncenin doğruluğunun testi, o düşüncenin uygulanmasıydı. Uygulamayla doğrulanamayan her bilginin doğma olduğuna inanıyordu. Bkz. Remmling, G. W., *Road to Suspicion*, s. 162. Marxizmin pragmatist yanı için ayrıca, Gouldner, A., *Coming Crisis in Western Sociological Thought*, Heinemann Educational Books Ltd. b, London 1972, s. 110-11.

ortaklık apaçıktır. Lenin'in Viyana Ekolü'nün öncülerinden Mach'a karşı çıktığı doğrudur; ancak onun karşı çıkışı temelden bir karşı çıkış değil, taktik icabı bir karşı çıkıştır. Marxizmin ile mantıksal pozitivizm, ekolün temsilcilerinden P. Frank'a göre aynı epistemik temeli paylaşıyorlardı: Bilim materyalistiktir; bir önermenin doğruluğunun ölçüleri araçsal bir mantık içinde yer alır; bilimin önermelerinin kendileri de bilimsel terimlerle yorumlanmalıdırlar. Bentham ve Marx bilimin yönteminin, toplumun açıklanmasının anahtarı olduğu yolunda bir görüşe sahiptiler. Marx Hobbes'u, Engels, Bacon ve Locke'u entelektüel cedleri arasında zikreder. Bu düşünürlerse pozitivizmin düşünce babalarıdır.⁸⁹ Özetle, klasik sosyolojinin kurucularından Marx ve genelde Marxizmin, pozitivisttir.

Scheler dindar bir Katolik, bir Yeni Eflatuncu olmasına ve pozitivizmi yazılarında eleştirmiş bulunmasına rağmen, modern bilimi, bilme ve kavrayışımızın artık zamanı geçmiş formlarını koruyan felsefe, metafizik ve dine mantıksal bakımdan üstün ve en gelişmiş bilgi formu olarak görüyordu. Amacı, kendi bilgi sosyolojisini hem klasik epistemolojinin, hem de Comte ve Spencer'ın bilgi teorilerinin yerine ikame etmektir. Comte ve Spencer için olduğu kadar kendisi için de bilim ya da doğa bilimleri diğer bilgi formlarının değerlendirilmesinde başvurulabilecek biricik ölçü ve paradigmaydı. Ona göre Comte, bilimin modern kapitalist toplumdaki egemen bilme-kavrama tarzı olduğunu kabul etmesine rağmen, doğa bilimlerinin, metafiziğin ve dinin birbirinden bağımsız, eşit ölçüde geçerli bilme formları olduğunu görememişti. Fakat onun bu Comte değerlendirmesi bilim hakkındaki görüşünü değiştirmiyordu. Çünkü o da Comte gibi, insanlığın entelektüel tarihinin (bizce Batı'nın

89 Friedrichs, R. W., *A Sociology of Sociology*, The Free Press, New York 1970, s. 263.

entelektüel tarihinin), mit ve menkıbe, doğal folk dili, dini bilgi, mistik bilgi, felsefi metafizik bilgi, matematiğin ve doğal bilimlerinin pozitif bilgisi ve nihayet teknoloji bilgisi olmak üzere evrimci, dolayısıyla “ilerlemeci” bir şemasını çıkarmıştı. Comte’da olduğu gibi doğa bilimlerinin bilgisi ve teknoloji bilgisi nihai aşamayı sembolize ediyordu. Scheler’a göre insana özgü üç bilme formu vardı ve bu üç bilme formu bütün toplumlarda her zaman bir arada yer alabiliyorlardı: Dini, metafizik ve bilimsel. Bu üç bilme formu, bilginin taşıyıcıları olan üç insan tipine tekabül ediyordu: *Homo religious* (kâhin veya aziz), düşünür veya filozof, bilim adamı veya araştırmacı. Bu üç insan tipiye üç işbirliği formuna tekabül ediyordu: Kilise ve mezhep, kadim anlamıyla bilgi okulu, okul veya araştırma enstitüsü.⁹⁰ Scheler’in evrim şemasında sonuncuların insanlığın (aslında Batı’nın) nihai ve en yüksek aşamasını temsil ettikleri çok açıktır.

Durkheim’in düşünce kategorilerinin ve düşünce sistemlerinin toplumun yapısının bir ürünü ve yansıması olduğunu öne sürdüğünü belirtmiştik. Peki, ama bu durumda doğa bilimlerinin ya da modern bilimin yeri nedir? Aynı tez, doğa bilimlerinin kategorileri ve sınıflandırma sistemi için de geçerli midir? Bilim, diyordu Durkheim, günümüzde çok büyük bir güvenilirlik ve geçerlilik kazanmıştır; çünkü topyekûn hepimiz bilime inanıyoruz. Kategorileri dilden, yani kolektif tecrübeden alırız; ancak onları herhangi bir eleştiriye tâbi tutmadan kullanırız. Bilimsel olarak işlenmiş

90 Scheler, M., “On the Positivistic Philosophy of the History Knowledge and Its Law of Three Stages,” *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, s. 161-69.; ve keza, Scheler, M., “The Sociology of Knowledge: Formal Problems”, *The Sociology of Knowledge / A Reader*, s. 170-86.; Hamilton, P., *Knowledge and Social Structure*, s. 7887.; Becker, H. and Dhalke, H. O., “Max Scheler’s Sociology of Knowledge”, *Towards the Sociology of Knowledge*, Ed.: Remmling, s. 212-13.

ve eleştiri süzgecinden geçirilmiş kavramlar, çok küçük bir azınlığa aittirler. Onlar da otorite ya da güvenilirliklerini kolektif olmalarından alırlar. Diğer sağduyu kategorilerinden farkları, kökten bir farklılık değildir; sadece bir derece farklılığıdır.⁹¹ “Bilime duyulan inanç” diye devam etmektedir Durkheim, dini inançtan temelde farklı değildir. Son tahlilde bilime atfettiğimiz değer, onun yapısını ve hayattaki rolünü, kolektif biçimde şekillendirmemize bağlıdır. (...) Sosyal hayatın bütünü içinde bilim düşünceye (*opinion*) dayanır. Bu düşüncenin bir inceleme konusu olarak ele alınabileceği ve onun hakkında bilim yapılabileceği şüphesiz bir hakikattir; bu ilkece, sosyolojinin içerdiği bir şeydir. Fakat düşüncenin bilimi düşünceler üretmez; onları yalnızca gözlemler ve kendi kendilerinin bilincine daha çok varmalarını sağlar. Bu yolla onları değiştireceği bir gerçektir; fakat bilim, kendi yasalarını kuruyor görüldüğü sırada düşünceye bağlı olmayı sürdürür; çünkü yukarda belirttiğimiz gibi onu düşünce üzerinde işlemeye mecbur bir güç halinde tutan düşünceden doğar.⁹²

Durkheim, yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı üzere, doğa bilimlerinin düşüncesinin, doğa bilimlerinin kategorilerinin ve sınıflandırma sistemlerinin de toplum yapısının bir yansıması ve toplumun ürünü olduğunu düşünmektedir. O, sosyal *a priori* kategorilerin varlığının bilim için de geçerli olduklarını öne süren bu görüşleriyle pozitivist çizgiden ayrılır.⁹³ Fakat sosyoloji için öngördüğü ünlü ilkesinden de anlaşılacağı gibi, bilimin diğer bilgi türlerine üstünlüğünü kabul ediyor ve en güvenilir bilginin bilimsel bilgi olduğuna inanıyordu.

91 Durkheim, E., “Elementary Forms of Religious Life”, *The Sociology of Knowledge / A Reader*, s. 151.

92 Durkheim, E., *a.g.m., a.g.e.*, s. 152.; Durkheim and Mauss, *Primitive Classification*, s. 88.

93 Tiryakian, E., “Emile Durkheim”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Dr.: Bottomore ve Nisbet, s. 222.

Onu pozitivist kılan ünlü ilkesi şuydu: “Sosyal olguları nesneler gibi ele alın.”⁹⁴ Bununla birlikte, Durkheim’in pozitivistizmden ayrıldığı nokta diye sunduğumuz görüşü, modern bilgi ve bilim sosyolojisi için paradigmatik bir kaynak fonksiyonu görmüş ve yine modern bilgi sosyologları için bir ilham kaynağı olmuştur. Bunu daha sonra göreceğiz.

Klasik sosyoloji geleneği içinde değerlerin belirleyici rolünün, doğa bilimlerinin yöntemleriyle sosyal bilimlerin yöntemlerinin aynı yöntemler olamayacağının altını çizmiş bir sosyolog diye ün sağlamasına rağmen Weber, bilim konusunda pozitivistizmin görüşleriyle uzlaşıyordu. Onun modern bilimler ya da doğa bilimleriyle ilgili düşünce ve kanaatlerini en iyi sosyal bilimler ve sosyoloji için öngördüğü idealin ne olduğuna bakarak anlayabiliriz. Weber de döneminin diğer bütün sosyolog ve düşünürleri gibi sosyal bilimlerin doğa bilimlerini örnek almaları gerektiğini düşünüyordu. Sosyal bilimler de doğa bilimleri gibi ampirik olandan yola çıkmalıydılar:

Bizi alakadar eden sosyal bilim tipi, somut gerçekliğin ampirik bilimidir (*Wirklichkeitswissenschaft*). Amacımız, içinde hareket ettiğimiz gerçekliğin karakteristik biricikliğinin anlatılmasıdır.⁹⁵

Diğer taraftan biz, rasyonel şekilde icra ettiğimiz bilincinde olduğumuz eylemlerle - yani fiziki ve psişik ‘baskı’, hissi ‘te-sir’ ve yargının açıklığı ile ilgili “arızı” müdahalelerin yokluğunda - en yüksek değerde ampirik bir ‘özgürlük hissini’ birleştirir ve böylece bilgimizin genişlemesi için en elverişli ‘araçlar’la, yani ampirik kurallara en elverişli ‘araçlarla’ tasarlanan amacı açık seçik takip ederiz.⁹⁶

94 Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, s. 14.

95 Weber, Max, *The Methodology of the Social Sciences*, Trs.: and Ed.; Edward E. Shils and H. A. Finch, The Free Press, New York 1949, s. 72.

96 *a.g.e.*, s. 124-125.

Weber kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, toplumsal olayların ve olguların biricikliğini kabul etmekte, fakat yine de bunun “ampirik” olandan, yani Durkheim’in “olguları şeyler gibi algılayın” ilkesinde kast edilen somut ve maddi olandan yola çıkılmasını önermektedir. Gerçekten de pozitivistizmin temel özelliklerinden biri, belki de en önde geleni ‘ampirik olana’ yaptığı vurgudur.

Bununla birlikte Weber’i pozitivist geleneğin içinde saymamızı sağlayan tek veri bu değildir. Weber’in pozitivistizminin önemli başka bir göstergesi de “olan” ile “olması gereken” yani, “olgu” ile “değer” arasına örmek istediği kalın duvardır. Bu ayırım pozitivistçe bir ayırımdır, çünkü “değerler”le “olgular”, “olan” ile “olması gereken” arasına her sınır çekme teşebbüsü pozitivistçe bir tutumdur. Bu ayırımdan yola çıkarak Weber, bilimin insana ne yapması gerektiğini söylemeyeceğini, ne yapabileceğini söyleyeceğini öne sürer;⁹⁷ fakat bu yine de pozitivist bir tutumdur; çünkü “olan” “olması gerekeni” daima içerir. Dahası, bu ayırımı yapmakla Weber, bilim adamından çok bir ahlakçı rolünü üstlenir; çünkü kendi bilim ideallerini tekzip edecek bir işe teşebbüs etmekte ve norm koymaktadır.

Onun bu ahlakçı tutumuyla sosyal bilimler için koyduğu norm şudur: Bilim değerlerden tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi arınmış olmalıdır. Sosyolojik gelenek içinde Weber’in ardıllarını çok etkilemiş bir unsur olan “objektif” (*nesnel*) bilim ideali, sosyolog Alvin Gouldner tarafından şöyle dile getirilmiştir:

97 Weber, M., *Sosyoloji Yazıları*, İngilizce baskıyı hazırlayanlar: H. H. Gerth ve C. W. Mills, Türkçesi: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1986, s. 138 vd. Doğan Özlem, Weber’in pozitivist olmadığını öne sürmektedir. Pek tabii biz bu yargıya katılmıyoruz. Özlem, Doğan, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 58-65, 202-210.

...değerlerden bağımsız sosyoloji miti, Weber'in, yaşayan iki Batı geleneği - akılla inanç, bilgi ve his, klasizm ve romantizm, kafa ve kalp - arasındaki gerilimlere son vermek için benimsediği yoldu. Freud gibi Weber de gerçekte hiçbir zaman bu çatışmanın nihai bir çözümüne veya bu iki gelenek arasında sürekli bir barışa inanmadı.⁹⁸

Gouldner, yukarıdaki paragrafın son cümlesinde neyi kastediyor olursa olsun, Weber'in döneminin fizik biliminin ezici otoritesi karşısında doğa bilimlerinin bilgisinin, en üstün ve geçerli bilgi türü olduğuna inanmadığını düşünmek gerçekten abes olur. Kalple kafa arasında sürekli barış inşa edilemeyeceğine inanmak bir şey, değerlerden bağımsız bir sosyoloji öngörmek başka bir şeydir ve bu da Weber'in pozitivist ideali, "bir değer" olarak benimsediğini gösterir.

Karl Mannheim bir ölçüde pozitivism karşısında takındığı eleştirel tavrı ile Marx, Durkheim ve Weber'den ayrılıyor gibidir. Ona göre, pozitivism, felsefeye hiçbir şekilde yer tanımayan bir felsefeden başka bir şey değildir; pozitivism insan bilgisinin felsefe ve ontoloji olmaksızın da elde edilebileceğini ve tamamlanabileceğini savunur. Kültür ya da beşeri bilimler doğa bilimlerinin yöntemleriyle çalışmalıdır; toplumsal olaylar doğa bilimlerinin yöntemleriyle kavranabilir. Mannheim'a göre bu onaylanması imkânsız bir şeydir; çünkü pozitivism, liberal burjuva düşüncesinin ruhu içinde ortaya çıkmış bir düşünce akımıdır.⁹⁹

Mannheim'ın pozitivism saldırısının kaynağında Kantçı *a priori* kategoriler teorisi vardır. Kant ve ardılları bütün bilginin bilgideki subjektif bir faktörün, başka bir

98 Friedrichs, R. W., *A Sociology of Sociology*, s. 131.

99 Mannheim, Karl, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Ed.: Paul Kecskemeti, Routledge and Kegan Paul, London 1952, s. 150 vd. Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, s. 147-148.

deyişle insan zihninin *a priori* yasalarının yansıması olarak görürler. Zihnin bu *a priori* bilgisi zihinde içkindir. Bütün insanlar için genel geçer, evrime ve değişmeye kapalı, saf ve sabit özlerden ibarettir. Kant, temelde doğa bilimleri nasıl mümkündür, sorusuyla meşgul olmuştur. Dilthey, Kant'ın *a priori* kategoriler paradigmasını insan bilimleri yönünde genişleterek tarihselleştirir, Kategoriler, insani düşünce ve eylemi motive eden düşünce formlarıdır. İnsan zihni tarih içinde işler; kategoriler evrensel tarihi akışa egemen olan dünya görüşleridir. Mannheim Dilthey'in bu kategoriler anlayışını benimser ve bu anlayışa tarihi, rölativist bir anlam yükler. Kant'ın değişmeye ve evrime kapalı kategoriler anlayışının aksine Mannheim'ın kategorileri ya da dünya görüşleri, değişmeye ve evrime açık perspektiflerdir.¹⁰⁰

Her ne kadar Kantçı yönüyle pozitivist geleneğin dışında yer alıyor gibi görünüyorsa da Mannheim fiziksel-matematiksel bilimlerin statüsü konusunda bu gelenekle uzlaşma içindedir. Onun pozitivizme itirazı, toplum biliminin doğa biliminin yöntemlerini taklit etmeleri konusundaki tezinedir. Ona göre kültür veya insan bilimleri, doğa bilimleri ve matematik dışındaki bütün düşünce sistemleri ya da biçimleri sosyo-tarihi konumlarına ve içinde doğdukları toplumsal faktörlere bağlıdırlar. Beşeri bilimlerin bilgisi varoluşsal olarak belirlenmiş (*existantially determined*) bilgidir; çünkü beşeri bilimlerin her teşhisi gözlemcinin değerlendirmesi ve bilinçsiz eylemleriyle çok yakın bir

100 Kecskemeti. P., (Ed.), "Introduction", *Essays on the Sociology of Knowledge*, Written by Karl Mannheim, s., 8-10; Remling, G. W., *The Sociology of Karl Mannheim: With a Bibliographical Guide to the Sociology of Knowledge / Ideological Analysis, and Social Planning*, Routledge and Kegan Paul, London 1975, s. 27-28, 49-50.; Remmling, *Road to suspicion*, s. 75-81.

bağlantı içindedir.¹⁰¹ Oysa fiziksel matematiksel bilimlerin bilgisi varoluşsal olarak belirlenmiş bilgi değildir.¹⁰²

‘Bilimsel’ dönemle ‘bilim-öncesi’ dönem arasındaki fark, bilimin sınırlarının ne olduğu konusundaki ön varsayımlarımıza bağlıdır. Bugüne kadar - ki bugüne kadar ki geçerli tanım fazlasıyla dar bir tanımdır - tarihi sebeplerle belirli bilimlerin, bilimin ne olduğu konusunda bir model teşkil ettikleri açıktır. Mesela modern entelektüel gelişmenin matematiğin egemen rolünü nasıl yansıttığı çok iyi bilinmektedir. Tam olarak ifade etmek gerekirse bu görüş noktasından yalnızca ölçülebilir olan şey bilim sayılmalıdır. Bu, son dönemde bilimin ideali matematiksel ve geometrik olarak ispatlanabilir bilgidir; kalitatif her şey, kantitatifin bir türevi olarak kabul edilmiştir.¹⁰³

Mannheim’a göre matematiksel-fiziksel bilimlerin bilgisiyle insan bilimlerinin bilgisi arasında temelde iki fark vardır:

a) Varoluşsal olarak bilinen bilgiyi düşünen öznenin yapısı belirler.

b) Matematiksel-fiziksel bilimlerde icra edilen düşünce bilim adamlarında bulunan soyut bir ‘bilinç,’ en azından bir ‘idea’ca belirlenir. Eğer bir düşüncenin form ve muhtevasının oluşmasında sosyal şartların hiçbir tesiri yoksa doğruluk veya geçerliliği üzerinde de hiçbir etkisi yok demektir. Matematiksel-fiziksel bilimler iki döneme ayrılarak ele

101 Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, s. 148-48.; Bu konuda ve genel olarak Mannheim için Merton, R.K., “Karl Mannheim and Sociology of Knowledge”, *Social Theory and Social Structure*, s. 497 vd.; Hamilton, P., *Knowledge and Social Structure*, s. 128 vd.; Remmling, G. W., “The Significance and development of Karl Mannheim’s Sociology”, *Towards the Sociology of Knowledge*, s. 217-28.; Hinshaw, Jun. Virgil, G., “The Epistemological Relevance of Mannheim’s Sociology of Knowledge 3, a.g.e., Ed. Remmling, s. 229-44 ve özellikle 234 vd.

102 Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, s. 148.

103 Mannheim, K., *a.g.e.*, s. 147.

alınabilir: Birinci dönemde birçok şey bilinir, ancak çok sayıda hata da vardır. Bu hatalar ikinci dönemde düzeltilerek eksiksiz bilgiye ulaşılır. İki dönem arasında bir süreklilik vardır. Mannheim burada bir noktayı paranteze alır ve ‘günümüzde’ doğa bilimlerinin kategorik değişmezliği anlayışı, klasik fiziğin mantığıyla mukayese edildiğinde sarılmış gibi görünüyorsa da iki dönem arasındaki süreklilik apaçıktır, der. Buna karşılık kültür ya da insan bilimlerinin ilk dönemlerinin kategorik yapısı ikinci döneme tevarüs etmez. Burada bir kopuş söz konusudur; insan bilimlerinde her dönem yeni bir bakış açısına tekabül eder. Ancak doğa bilimlerinin öznenin konumundan bağımsızlığı ne anlama gelmektedir? Mannheim basit bir örnekle bu soruyu şöyle cevaplandırır: $2+2=4$ düşüncesinde düşünene atıfta bulunan hiçbir işaret yoktur. Oysa kültür bilimleri dâhil bütün düşünce biçimlerinde öznenin konumu açıkça belirlenebilir (mesela pozitivistizmde).¹⁰⁴ Mannheim, pozitivistizm yaptığı eleştiride, pozitivistizmin mit-din-felsefe ve bilim şeklinde yaptığı doğrusal “ilerleme” şemasını reddederek, Scheler gibi bu bilgi türlerinin bir arada bulunabileceklerini öne sürer.¹⁰⁵

O, Dilthey ve Weber’i izleyerek, doğa bilimleri ile kültür bilimlerini birbirinden ayırır ve bunların, araştırma nesneleri farklı bilimler oldukları için farklı yöntemlerle çalışmaları

104 Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, s.243.; Mannheim, K., *Essays...*, s. 184. vd.

105 Mannheim, K., *Essays ...*, s. 150. 73, Ancak Dilthey, Weber ve son olarak Mannheim’ın yaptığı doğa bilimleri insan bilimleri ayrımı, pozitivist bilim ideolojisinin farklı bir tezahürü olarak görülebilir. Çünkü bu ayrım, doğa bilimlerini insanların faaliyet alanları dışına itmekte ve tam anlamıyla insansız (*objektif*) bir bilim öngörmektedir. Beşeri faaliyetin ürünlerini, insan ve toplumdan tecrid etmeyi deneyen her yaklaşım eninde sonunda pozitivisttir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde, bilimin ve bilimsel bilginin, toplumdan tecrit edilerek ele alınamayacağını ayrıntılı şekilde ele almayı deneyeceğiz.

gerektiğini söyler. Bu düşünce Mannheim'ı pozitivist gelenekten kısmen de olsa ayıran bir düşüncedir:

Bildiğimiz üzere Kant ve Kant -sonrası bütün epistemoloji bir sözde epistemolojik özne kavramıyla işler. Tersine, Dilthey'in "insanı" (the whole person) epistemolojik analizin ön planına yerleştirdiğini görmüştük. (...) Eğer doğa bilimlerinin bilgisi prototipini başlangıç noktası olarak ele alan düşünce modeli bir epistemolojik özneye ulaşıyor ise ve eğer öncelikle tarihi bilgiye yöneltilmiş epistemoloji daha somut ve çok sayıda (insandan oluşan) bir özneye ulaşıyorsa, ilgili özneleri elde eden bu metodolojilerden her birinin öznelerini, psişik hayatın doğrudan psikolojik analizi vasıtasıyla ortaya koyduklarını düşünme yanlısına düşülmemelidir. Bunun yerine her iki özne de farklı yapılara sahip, bilme ve kavramaya dayalı ürünlere göre yapılmış yeniden inşalar olarak doğarlar. İlk metodolojinin öznesi universal olarak geçerli bilme ve kavrama ürünleriyle yapısal ilişki halindeki bir özne, ikinci metodolojinin öznesi, antropomorfik olarak daha derin bir yönleme bağlı bir bilgi ürünüyle ilişki içinde bir öznedir. Herkes sözde epistemolojik öznenin, dünya içinde herhangi bir yerde izole durumunda mevcut somut bir gerçeklik olarak görülemeyeceğini kabul etmelidir. Epistemolojik özne kavramı, bir inşa edici kavramdan başka bir şey değildir. Gerçekte bu bakımdan bir anlamı ve değeri vardır ve biz onu bir metafizik gerçeklik olarak ele almaya veya onu pozitif ampirik dünyada aramaya kalkıştığımızda bu inşa edici örneği yanlış anlarız. Daha kesin şekilde dile getirelim: Epistemolojik özne, belirli tipte bir bilme ve kavrama ürününe göre inşa edilen bir öznenin başka bir şey değildir; zamanlar, kişiler ve bağlantılar ötesi bir gerçekliğe sahip bulunan bir özne; yani matematik ve teorik fiziğin sonuçlarına göre inşa edilmiş bir özne.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Mannheim, K., *Structures of Thinking*, Text and Translation Eds.: Walker Meja, David Kettler and Nico Stehr; Translation: S. Shapiro and Shierr Weber Nicholson, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley 1982, s. 214 ve keza aynı konuda s. 182 vd.

Sık sık altını çizdiğimiz gibi Mannheim, matematik ve doğa bilimlerine kültür bilimleri karşısında ayrıcalıklı bir statü vermesi bakımından klasik sosyolojinin diğer kurucu babalarıyla fikir birliği içindedir. Klasik sosyolojinin kurucularının hemen tamamı, “rölativist”tirler; fakat buna rağmen doğa bilimlerinin tartışma götürmez bir “objektivite”ye ve “evrensel doğruluğa” sahip bulunduğu inanırlar. Açık-
tır ki, bu inanç dönemin fizik biliminin devasa başarılarının baskısıyla doğan bir inançtı ve pozitivist bilim ideolojisinin belkemiğini teşkil eden bir dogmaydı.

Sosyolojinin bir alt disiplini olarak bilgi sosyolojisi genelinde iki döneme ayrılır:

- a) Klasik bilgi sosyolojisi (Bacon, Montesque, Comte, Marx, Pareto, Nietzsche, Freud, Max Scheler, Durkheim) ve
- b) Modern dönem. Bu iki dönem arasında 1950’li yıllara tekabül eden bir çöküş dönemi yer alır.¹⁰⁷ Bazı sosyologlar, kabaca 1960’larda başlayan ikinci döneme bilgi sosyolojisinde ‘normalizasyon’ dönemi diye de atıfta bulunurlar. Buradaki ‘normalizasyon’ kavramı, bilgi sosyolojisinin disipline edilmesi, normlarının belirlenmesi faaliyetini dile getirir. Yukarıda da kısaca ifade ettiğimiz gibi klasik bilgi sosyolojisi bilime, has kavrama ve anlama süreçlerini sosyo-tarihi bir bakış açısı içinde değil, daha çok mantıki bir bakış açısı içinde ele alıyor ve bilimsel bilgiye ayrıcalıklı

107 Law, John, (Ed.) ‘Editor’s Introduction: Power / Knowledge and the Dissolution of the Sociology of Knowledge’, *Power, Action and Belief / A New Sociology of Knowledge?* Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley, 1986, s. 1-19; Stehr, Nicso, and Meja, Walker (Eds), “Introduction: The Development of the Sociology of Knowledge”, *Society and Knowledge / Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, Transaction Books, New Brunwicks (U.S.A.) and London (U.K.) 1984, s. 1-18 ve özellikle s. 6-11.

bir epistemolojik statü tanıyordu. Bilgi sosyolojisinin ikinci döneminde radikal bir yönelimle geleneksel “bilimsel bilgi” kavramıyla “ilerleme” fikrinin eleştirisine girildi. Bu radikal dönüşümün nedeni, bir disiplin olarak bilgi sosyolojisinin kendi iç dinamiklerinin ürünü olarak ortaya çıkan bir dönüşüm değildi. Disiplindeki radikal dönüşüm varlığını öncelikle bilim felsefesi, daha sonra da bilim tarihi konusunda yapılan çalışmalara borçluydu. Normalizasyon döneminde bilim felsefesi ve tarihinin etkisiyle klasik bilgi sosyolojisinin mirası yeniden ele alındı ve felsefe kökenli “epistemik vokabüler” ilgi odağına çekilerek sosyolojize edildi. Söz konusu gelişmeyi bilgi sosyolojisinin iki dönemi arasındaki ‘geçiş’ aşamasında yer alan Merton’ın çalışmalarından izleyebiliriz.¹⁰⁸

1. Bilme ve kavrama ürünlerinin mevzilendiği varoluşsal temel neresidir?

a) Toplumsal temeller: Toplumsal konum, mesleki rol, grup, tarihi konum, çıkarlar, ilgiler, sosyal süreçler (rekabet, çatışma vb.).

b) Kültürel temeller: Değerler, düşünce iklimi, dünya görüşü, kültür.

2. Zihinsel ürünleri sosyolojik açıdan incelenebilir kılan nedir?

a) Ahlaki inançlar, ideolojiler, düşünce kategorileri ve biçimleri, dini inançlar, doğa bilimleri, teknoloji, felsefe, toplumsal normlar.

108 Stehr, N. and Meja, W., *a.g.m.*, *Society and Knowledge*, s. 9. Aynı dönemde bilim felsefesinin sosyolojize edilmiş bulunması ile çekici bir olaydır. Gellner, Emesi, “Bilim Teorileri ve Sosyal Bilimlerin Bilimsel Statüsü,” Terc. Hüsamettin Arslan, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 12 Güz 1990, s. 41-53, Durum felsefe ve sosyoloji arasındaki yoğun etkileşimi açıklıyor gibidir.

- b) İncelenebilecek veçheler: (a) şıkkında sayılan öğelerin seleksiyonu, soyutlama düzeyleri, ön varsayımları, kavramsal muhtevaları, doğrulama modelleri, entelektüel faaliyetin amaçları vb.
3. Zihni ürünlerin varoluşsal temelle bağlantıları nasıl kurulur?
- a) Nedensel ya da fonksiyonel ilişkiler, belirlenme, mütekabiliyet, zorunlu şart, etkileşim vb.
- b) Sembolik veya anlamlı ilişkiler, armoni, tutarlılık, bütünlük, sembolik ifade, iç bağlantılar, mantıki tutarlılık.
- c) İlişkileri belirleyen müphem terimler: Mütekabiliyet, düşünme vb.
4. Varoluşsal olarak belirlenen bu zihni ürünlere neden gizli veya açık fonksiyonlar yüklenir?
- a) Güç, denge, yönelim, doğayı kontrol, sosyal ilişkileri koordine etme vb.
5. Varoluşsal temele ve bilgiye yüklenen ilişkiler ne sağlar?
- a) Tarihsel teoriler,
- b) Genel analitik teoriler.¹⁰⁹

Bilgi sosyolojisindeki dönüşümün varlığını veya epistemoloji literatürünün sosyolojize edilmesi ya da bilgi sosyolojisinin metafizik temellerinin sorgulanması süreci bir başka sosyolog tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

Bilgi sosyolojisi tarihinin ilk dönemlerinde bir devasa hipotetik şemalar inşa etme eğilimiyle ortaya çıktı. Bu devasa hipotetik şemalar, çok sayıda ziyadesiyle anlamlı başlangıç noktaları sağladı. Pratisyenleri, son zamanlarda büyük çaba

¹⁰⁹ Merton, R. K., "The Sociology of Knowledge", *Social Theory and Social Structure*, s. 460-462.

gerektiren bu tür teşebbüslerden çekilme ve kendilerini bir ölçüde daha kolay üstesinden gelinebilir araştırmalarla sınırlandırma eğilimine girdi. Bu eğilim, her ne kadar ilk dönemin vaktinden önce ortaya çıkan genellemelerine bir panzehir olmuşsa da, aynı zamanda bir basitleşme tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Geleceğin bilgi sosyolojisi, muhtemelen, kurucularının cüretkâr ilgilerine dönecektir.¹¹⁰

Bilgi sosyolojisinde ortaya çıkan son gelişmeler, bilimin ve bilimsel bilginin sosyolojik araştırmanın bilgi odağına alınması teşebbüsünü yansıtmaktadır. Bu ise, klasik sosyoloji geleneği içinde yer alan düşünürlerin hemen hiçbirinin, kendi “bilimsel ideolojileri” yüzünden üzerinde çok az durdukları bir konudur. Bilimsel bilginin, klasik sosyoloji geleneğince pek ele alınmamış olmasının bir nedeni de, “bilimsel ilerleme” fikrinden kuşku duyulmaya başlanmasını sağlayacak şartların özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkmasıdır. Modern bilim eleştirilerini ve bilimsel bilginin araştırma odağına alınmasını motive eden güç aslında budur. Türkiye’de durum biraz daha değişiktir. Entelektüel hayatımızdaki egemen akım hâlâ pozitivistdir ve bilim, Batı’dakinden çok daha büyük bir itibar görmektedir. Bu konuyu paranteze alarak şimdi Batı’da yapılan bilim incelemelerinin ışığında bilimsel bilginin ele alınması işine geçebiliriz.

¹¹⁰ Coser Lewis, “Knowledge, Sociology of”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, cilt: 7-8, s. 433.

2. Epistemik Cemaat (Bilimsel Bilginin Sosyolojisi)

Önceki bölümde klasik sosyologların “toplum”u, “bilgi”nin varoluşunun temel şartı saydıklarını, dille düşünce arasında çok sıkı bir ilişki bulunduğunu, yine klasik sosyoloji geleneği içinde yer alan düşünürlerden hemen hemen hiçbirinin, “bilimi” ve “bilimsel bilgi”yi “sosyolojik” bir olgu olarak incelemelerinin odağına almadıklarını, dönemin fizik biliminin göz kamaştırıcı başarılarının etkisiyle “pozitivist” bilim anlayışını benimsemiş bulunduklarını görmüş bulunuyoruz.

Bu bölümde, bu çalışmada öne sürülen hipoteze, yani, “bilimsel bilgi dahil bütün bilgi türlerinin varoluş temeli epistemik cemaattir, eğer epistemik cemaat varlık kazanamamışsa, bilgi de var olamaz; epistemik cemaat genelde bütün bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin *sine qua non*’udur,” şeklindeki hipotezimize makul bir açıklama bulmayı deneyeceğiz.

Bir ön belirleme olarak, “epistemik cemaat” (*epistemic community*)in, bir “lingüistik cemaat”, bir “norm cemaati”,

bir “dogmalar cemaati” olduğunu ifade edelim. Epistemik cemaat iki düzeyde var olur. Dar anlamda, bilgiyi inşa eden, işleyen ve taşıyan uzmanlar düzeyinde epistemik cemaat ve geniş anlamda, uzmanlar düzeyinde epistemik cemaatin icra ettiği faaliyete inanan, bu faaliyete yüksek bir değer atfederek bulgularını kullanan bütün insanlar düzeyinde global epistemik cemaat. Bilimsel bilginin sosyolojisiyle ilgili bu bölümde biz, “bilimsel epistemik cemaati” ele alarak, diğer bütün epistemik cemaatleri de kapsayacak bir açıklama yapmayı deneyeceğiz. Bunu yaparken, şu soruya anlamlı karşılıklar bulmaya çalışacağız: Bilimsel bilgi nasıl inşa edilmekte, işlenmekte, nasıl meşrulaştırılarak daha sonraki kuşaklara aktarılmaktadır? Eğer bu soruya tatmin edici bir cevap bulabilirsek, bilimsel bilginin ne olduğu sorusuna da tatmin edici bir cevap bulabileceğiz demektir. Yine bizi bu bölümde ilgilendiren şey, “Giriş” bölümünde ifade etmiş bulduğumuz üzere, hazır-bilim (*ready made-science*) değil, fiiliyatta bilimdir (*science in action*). Başka bir söyleyişle fiiliyatta epistemik cemaat (*epistemic community in action*)tir. Fiiliyatta bilime veya fiiliyatta epistemik cemaate tekabül eden ve cevaplandırmamız gereken soru şudur: Bilimsel epistemik cemaat gerçekte bilimsel faaliyet dediğimiz faaliyeti nasıl icra etmektedir?

Bilim ve bilimsel bilgi, eğer tutarlı bir açıklamalarının yapılması gerekiyorsa, kendi kendilerine işleyen süreçler olarak değil, icracılarının ürünleri olarak ele alınmalıdır. Bilim ürünleriyle değil, bu ürünleri ortaya koyan icracıları göz önünde bulundurularak değerlendirmelidir. O nedenle, başvurulması gereken kavram, “epistemik cemaat” kavramıdır.

“Bilim”i ve “bilimsel bilgi”yi sosyolojik araştırmanın odağına almak şerefi, başka bir söyleyişle “bilim sosyolojisi”nin

öncüsü ya da kurucu babası olmak şerefi, 1938 yılında yayınlanan *17. Yüzyıl İngiltere'sinde, Bilim, Teknoloji ve Toplum*, adlı kitabıyla R. K. Merton'a aittir.¹¹¹ Fakat bizim klasik bilgi sosyolojisiyle modern bilgi sosyolojisi arasındaki geçiş döneminin düşünürü saydığımız Merton, çoğu sosyolog tarafından klasik sosyologlar arasında zikredilir ve dolayısıyla bir önceki bölümde ele aldığımız klasik sosyologların teorilerine ve dolayısıyla “bilim” görüşlerine bağlıdır. Sözün gelişi Merton, bilime tanınan yüksek statüyü onaylamakta ve bilimde etik tarafsızlığın mümkün olduğunu düşünmektedir (tıpkı klasik sosyologlar gibi).¹¹²

111 Kaplan, Norman, “Sociology of Science”, *Handbook of Modern Sociology*, Ed.: Robert E. L. Faris, Second Printing, Rand Mc Nally and Company, Chicago 1966, s. 852.; Cole J. R. and Zuckerman H., “The Emergence of A Scientific Speciality- The Self-Exemplifying Case of the Sociology of Science”, *The Idea of Social Structure / Papers in Honour of Robert K. Merton*, Ed.: Lewis A. Coser, Harcourt Brace Wovanovich, New York 1975, s. 139-174.; Friedrichs R. W., *A Sociology of Sociology*, s. 87, 209, 218. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde her yeri geldiğinde Merton'ın düşüncelerine temas etme fırsatı bulacağız. Adı geçen kitabı temin edemedim, ancak bu kitapta öne sürülen düşünceler Merton tarafından şu iki makalede özetlenmiş bulunuyor: Merton R. K., “Puritanism, Pietism and Science,”; ve “Science and Economy o Seventeen-Century England,” *The Sociology of Science*, (Eds.: Bernard Barber and Walter Hirsch), The Free Press, New York 1962, s. 33-88.

112 Barnes, B. and Edge, D. (Eds.), *Science in Context / Readings in the Sociology of Science*, The Open University Press, Milton Keynes, England 1982, s. 4 vd. Kuhn'un sosyologlar üzerinde böylesine etkili olmasının nedeni, bilime sosyolojik yaklaşımıdır. Kuhn birçok yazısında bunu belirtmiştir. Bkz. Kuhn, T. S., “Reflections on My Critics,” *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds: Imre Lakatos and Alan Musgrave, Cambridge University Press, London-New York-New Rochelle 1970, s.239 [*Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Terc. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 1992]. Kuhn'u Avrupa Sosyoloji geleneğine bağlayan eser, L. Fleck'in *Genesis and Development of A Scientific Fact (Bilimsel Olgunun Doğuşu Gelişimi)* (1935) adlı Almanca'dan İngilizceye 1970 yılında tercüme edilen kitabıdır. Bkz. Barnes, B., “Thomas Kuhn”, *The Return*

Genel olarak “bilgi”nin, özel olarak da “bilimsel bilgi”nin sosyolojisindeki köklü dönüşümler Kuhn’un 1960’lı yılların başlarında yayınlanan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın etkisi o kadar belirleyici olmuştur ki bazı sosyologlar, disiplinin tarihini “Kuhn öncesi” ve “Kuhn sonrası” dönem olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Elinizdeki çalışmada bilim ve bilimsel bilgi hakkında sergilenecek görüşler Kuhn sonrası dönemde ortaya konulan çalışmalara dayanıyor. Türkiye’de durum daha değişiktir: Ne bilim sosyolojisi konusunda Batı’da yapılan çalışmalar bilinmektedir ne de ülkemizde yürütülen bilim faaliyeti hakkında sistemli araştırmalar yapılmıştır. Bilim hakkındaki egemen görüş halen, Kuhn öncesi dönemde egemen olan “pozitivist” görüştür ve o nedenle aşağıda vereceğimiz yorumun ayrı bir önemi vardır.

Temel hipotezimizi tekrarlayalım: Bilimsel olsun ya da olmasın bilginin varlık temeli epistemik cemaattir (*epistemic community*). Cemaat bilgiyi önceler ve bilginin zorunlu şartıdır; çünkü bilginin hem kaynağı ve yaratıcısı, hem inşa edicisi ve taşıyıcısı, hem de daha sonraki kuşaklara intikal ettiricisidir. Bilginin varoluş şartı cemaattir; çünkü bir öne süreni ve bir alıcısı ya da kabul edeni bulunmadığı sürece bir hiçtir.

of Grand Theory in the Human Sciences, Ed.: Quentin Skinner, Cambridge University Press, New York 1985, s. 100.; Keza, Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayıncılık, Ankara 1990, s. 193-194. Burada Kuhn’la Merton arasındaki ilişki kaydedilmeye değer. Kuhn *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* yayınlanmadan önce bilimde ölçme ile ilgili bir makalesini Merton’a gönderir. Söz konusu makale *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nın bölümlerinden biridir. Bu el yazması makale Merton’u büyüler. Kuhn, Merton’dan aldığı cesaret üzerine kitabını yayınevine gönderir. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, yayınlanır yayınlanmaz Merton kitabı okur ve Kuhn’a şunları yazar: “Yeni kitabınızın baskısı henüz elime geçti. Bütünüyle okudum. (...) Çok mükemmel bulduğumu söylemeliyim. Cole, J. R. and Zuckerman, H., *a.g.m.*, *The Idea of Social Structure*, s. 159.

En basit biçimiyle cemaat en az iki kişiden oluşur.¹¹³ Bilgi

113 Burada kullandığım “cemaat (community)” teriminin, Herbert Spencer’in “militar ve endüstriyel” toplum, F. Tönnies’in “Cemaat-Cemiyet”, E. Durkheim’in “mekanik ve Organik” toplum, M. Weber’in “gelenekselcilik ve rasyonalizm”, H. Becker’in “dini ve seküler” toplum vb. (Bkz. Wolf, Kurt H., “The Sociology of Knowledge and Sociological Theory,” *The Sociology of Sociology / Analysis and Criticism of the Thought, Research, and Ethical Folkways o Sociology and Its Practitioners*, Eds.: Larry T. Reynolds and Janice M. Reynolds, David McKay Company INC., New York 1970, s.50) dikatomileriyle hiçbir ilgisi yoktur. Kaldı ki günümüz sosyolojisinde bu tür dikatomiler terkedilmiştir ve mesela, bütün toplumların hem “mekanik” hem “organik” hem “seküler” hem “dini”, hem “geleneksel” hem “rasyonel” öğeleri bünyelerinde bir arada barındırabildikleri görüşü yaygın bir kabul görmeye başlamıştır. İlâveten bu dikatomiler, Batı toplumlarının tarihsel pratiğini yansıtmaktadır ve Darwin’ci evrim şemasına dayanmaktadır. Bkz., Azarya, Victor, “Community”, *The Social Science Encyclopedia*, eds.: A. Kuper and J. Kuper, s. 135-137.; keza, Miner, Horace M., “Community-Society Continua”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Ed.: David L. Sills, *The McMillan Company and the Free Press*, U.S.A. 1968, Volume: 3-4, s. 174-180. Genel anlamıyla cemaat bir gruptur. Bütün gruplar şu temel özelliklere sahiptirler: a) Bir veya daha fazla müşterek özelliğe sahip iki veya daha fazla sayıda insan, b) Kendilerini toplumun genelinden ayırt edilebilir varlıklar olarak gören iki veya daha fazla sayıda insan, c) Amaç ve çıkarlarının birbirlerine bağlı bulunduğu farkında iki veya daha fazla insan, d) Amaçlarına ulaşmak için birbirleriyle iletişimde bulunan iki veya daha fazla insan, e) Bütün bu özelliklerin belirli bir zaman süresi boyunca devam ediyor olması, f) üyeler arası ilişkileri ve etkileşimi belirleyen bir normlar takımı, g) Herbiri belirli faaliyetlere ve zaruretlere ve bunlara eşlik eden haklara sahip bir roller takımı. Bkz. Deutsch, Merton, “Groups: Group Behavior”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Volume:5-6, s. 265-75 ve özellikle s. 265. Sosyologların birçoğu grubun üzerinde yaşadığı mekânı, grubu oluşturan faktörler arasında saymama, bazıları ise mekânı hesaba katma eğilimindedir. Ben bu çalışmada, ne türden bir grup olursa olsun, bir mekân üzerinde, başka bir deyişle, iziksel, toplumsal ve teknik bir çevre içinde grup olabileceğinde ısrar ettim. Bu ısrarım, çalışmamın stratejisine uygundu, çünkü bu çalışmanın daha sonraki bölümlerinde açıkça görüleceği üzere, düşünce ya da bilgi ile mekân arasında bir bağlantı bulunduğunu, düşüncenin daha da önemlisi, düşüncenin taşıyıcısı “epistemik cemaatin” boşlukta varolmayacağını öne sürdüm. Grup ve mekân ilişkisi

açısından bakıldığında bu iki kişi, bilgiyi öne süren ve bunu onaylayan ya da kabul edendir; en az iki kişinin birbiriyle uzlaşmadığı ya da uzlaşamadığı yerde ne cemaat mümkündür ne de bilgi mümkündür. Bir iddianın bilgi sayılıp sayılamayacağı, onun bilgi olduğu ya da olmadığı yerde ne cemaat mümkündür ne de bilgi mümkündür. Bir iddianın bilgi sayılıp sayılamayacağı, onun bilgi olduğu ya da olmadığı konusunda en az iki kişinin aralarında uzlaşmış bulunmasına bağlıdır. Bu uzlaşma her şeyden önce dilde uzlaşmadır. Dilde uzlaşma ise Wittgenstein'in öne sürdüğü anlamda bir hayat tarzında uzlaşmadır. Böylece cemaatin varoluşunu sağlayan başlıca faktör üyeler arasında ortak bir dille gerçekleşen iletişimdir. Bilginin temeli cemaat, cemaatin temeli ise iletişimdir. Bilginin cemaatin ürünü olması onun bireye, daha uygun bir deyişle sosyal bağlarından tecrit edilmiş doğa durumundaki bir bireye indirgenemeyeceğini gösterir. Gerçekte, epistemolojinin varsaydığı üzere "doğa durumunda" birey yoktur; o yalnızca bir kurgu (*fiction*) olabilir.

Bilginin varlık şartı cemaattir; çünkü:

İnsanlar diğer insanlarla işbirliği yapmaksızın yaşayamazlar; insan düşüncesi - ki temelde semboliktir -bir yüksek işbirliği

konusunda, Homans, G.C., *The Human Group*, Harcourt, Brace and World, Inc., New York and Burlingame 1950, s. 10, 64, 84-86.; Homans, G.C., "Groups:The Study of Groups," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, volume: 5-6, s. 259-64. Anlaşılacağı üzere yine bu çalışmada "grup" yerine "cemaat" kavramını tercih ettim; çünkü daha zengin bir kavramdı; üstelik bilim sosyolojisi literatüründe de "cemaat (*community*)" yaygın bir şekilde kullanılıyordu. Grubun ya da "cemaat"ın (*community*) yaygın şekilde oluşmasının temel şartı, ortak faaliyetlerin yürümesi için bir statünün, bir rol ve normlar takımının organizasyonudur. Paylaşılmış norm ya da standartlar bir "biz" duygu yaratarak, cemaat üyelerini birbirine bağlar. Sherif, M. and Carolyn, W. Sherif, "Groups: Group Formation", *International Encyclopedia of the Social Science*. Volume:5-6, s. 276-283.

derecesi bulunmaksızın var olamaz. Bütün insani bilgi zorunlu olarak paylaşılmış bilgidir. Kaldı ki, aynı şekilde hayattaki amaçlarımızın pek çoğu sosyal amaçlar olduğu için bilginin en faydalı niteliklerinden biri, hiç şüphesiz paylaşılabılır olmasıdır.”¹¹⁴

Bilimsel olsun ya da olmasın, bu paylaşma ögesinin yokluğunda cemaat ve dolayısıyla bilgi de ortaya çıkmaz. Fakat cemaat bilinçli eylemler sonucu doğan bir sosyal varoluş biçimi değildir. Ne bir doğum anı vardır ne de bir ölüm anı; başka herhangi bir kurumdan daha fazla kendiliğinden, daha fazla kapsayıcıdır. Klasik sosyolojinin öne sürdüğü üzere cemaat üyelerinin toplamından daha fazla bir şeyi dile getirir.¹¹⁵ Birey daima cemaat içinde bireydir. Bu sebeple, bilgiyi açıklamamanın biricik yolu, ona kaynaklık eden, taşıyan ve intikalini sağlayan cemaati incelemektir.

2.1. Bilimsel Epistemik Cemaat

Epistemik cemaat (*epistemic community*), başka herhangi bir insani kolektivite gibi bir kolektivitedir. Bu kavram çifti, bilim tarihi, sosyolojisi ve felsefesi literatüründe sık sık sözü edilen şu kavramla tekabül eder: “görünmeyen kolej” (*invisible college*), “entelektüel cemaat” (*intellectual community*), “bilimsel cemaat ya da araştırma cemaati” (*scientific community veya research community*), “sosyal çevre” (*social circle*), “şebeke” (*network*), “tutarlı sosyal grup” (*coherent social group*), “güvenilirlik çevresi” (*cycle of credibility*).¹¹⁶ Bu adlandırma

114 Douglas, J. D., “Understanding Everyday Life,” *Understanding Everyday Life / Towards the Reconstruction of Sociological Knowledge*, Ed.: Jack Douglass, Routledge and Kegan Paul, London 1973, s. 27.

115 Maciver, R. M., *The elements of Social Science*, Seventh Edition, Methuen and Co. Ltd., London 1944, s. 8-9.

116 Kavramların yakın anlamlar taşıdıklarının tesbiti için bkz. Barnes, B. and Edge, D., (Eds.), “The Organization of Academic Science: Communication and Control,”; *Science in Context / Readings in the Sociology of Science*, s. 19.

formları, yalnızca ayrıntılarda birbirinden farklıdır, temelde hepsi de, bilim faaliyetinin bir grup ya da bu çalışmada benimsediğimiz kavramla cemaat faaliyeti, bilginin bir cemaatin ürünü olduğuna imada bulunurlar. Biz bu çalışmada hem yukarıdaki kavramlaştırma denemelerinin hepsini kapsadığı hem de diğer bütün bilgi formları dâhil bilimsel bilgiyi kuşatabildiği için epistemik cemaat terimini kullanacağız.¹¹⁷

Bilimsel bilgi dâhil bilgiyi ve bilimsel araştırmayı sosyolojik bir olgu olarak ele alan her yaklaşım grup ya da “cemaat” kavramına başvurmak zorundadır. Diğer taraftan, bilgiyi bireyin ürünü olarak ele alan ve bireyle açıklayan her yaklaşım, eğer insanın irrasyonel yanına atıfta bulunmuyorsa pozitivist bir yaklaşımdır.¹¹⁸ Bilim felsefesi, tarihi ve sosyolojisi literatürüne “bilimsel cemaat” kavramını armağan edenler 1935’te Almanca olarak yayınlanan *Bilimsel Olgunun Doğuşu ve Gelişimi* adlı kitabıyla sosyolog Ludwig Fleck¹¹⁹ ile yazılmasını 1950’li yıllarda yayınlamış bulunan fizikçi ve bilim felsefecisi Michael Polanyi’dır.¹²⁰ Fleck ve Polanyi tarafından

117 Bu çalışmada çok sık bir biçimde başvurduğum “epistemik cemaat” terimini, her ne kadar kitabını elde edememişsem de şu eser vasıtasıyla Burkhart Holzner’den aldım: Tudor, Andrew, *Beyond Empiricism / Philosophy of Science in the Sociology of Science*, Roudtledge and Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Hanle, 1982, s. 187.: ve Keza Heeren J., “Alfred Schutz and Common-Sense Knowledge,” *Understanding of Everyday Life*, Ed.: Jack D. Douglas, s. 49. Kavramın orijinal kullanılışı şu kitapta yer alıyor: Holzner, B, *Reality Construction in Society*, Schenkman Publishing Co., Cambridge, Massb, 1968.

118 Krahn, Roger G., “The Secularization of Science and sociology,” *The Sociology of Sociology*, Eds.: J. T. Reynodls and J. M. Reynolds, s. 87.

119 Fleck, “Bilimsel cemaati”, “düşünceleri karşılıklı mübadele eden veya entelektüel etkileşimi idame ettiren kişiler cemaati” diye tanımlar. Fleck, L., *The Genesis and Development of a Scientific Fact* University of Chicago Press, Chicago 1979, s. 39’dan zikreden Heelan, P.A., *Space-Perception and the Piholosophy of Science*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles-London, 1983, s. 347.

120 Polanyi’nin görüşleri için, Polanyi, M., *Knowing and Being*, Ed.: Marjorirre Grane, The University of Chicago Press, Chicago 1969, s. 85.,

araştırmanın odağına alınan bilimsel cemaat ya da grup yine 1950'li yıllarda ünlü sosyolog E. Shils tarafından geliştirilmiş ve 1960'tan sonra sosyolojinin klasik kavramlarından biri haline gelmiştir.¹²¹ Bu anlayışa göre ne bilginin ne de özel olarak bilimsel bilginin bir Robinson Crusoe'si vardır; toplumsal bağlarından arınmışlık lüksüne sahip birey bilim adamı yalnızca bir illüzyondur.¹²² Bilimsel bilgi de diğer bilgi türleri gibi, diğer bili türleri kadar bir cemaatin ürünüdür.

Kavrama sosyolojik bir içerik kazandıran Shils, bilginin sözünü ettiği her noktada “akademik cemaat” ya da “bilimsel cemaat” ya da “entelektüel cemaat” terimlerini kullanır.¹²³

keza Polanyi'nin hayatı ve diğer kitaplarında sergilediği görüşler için, Ignotus P., Polanyi, John ve diğerleri (Eds), *The Logie of Personal Knowledge / Essays Presented to Michael Polanyi on his Seventieth Birthday 11th March 1961*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.

121 Storer, Norman W.(Ed.), “Introduction,” *The Sociology of Science / Theoretical and empirical Investigations*, Written by R. K. Merton, Thee University of Chicago Press, Chicago and London 1973, xi-xxxi ve özellikle xvi-xvii.

122 Merton, R. K., *The Sociology of Science*, Ed.: Norman W. Storer, s. 37475. Daha önce klasik sosyolojisinin “geleneksel” ile “modern” gibi dikatomilerine başvurmadığını ifade etmişim. Burada “cemaat” konusunda bir noktayı belirtmekte fayda var. Sosyolog K. J. Downey (*Sociological Quarterly*, X4, 1969, s.458-54'te yer alan) “The Scientific Community: Organic or Mechanical?” adlı yazısında “bilimsel cemaat”ın Durkheim’in “mekanik toplumlar” kategorisinin özelliklerini sergilediğini öne sürmüştür. Bkz. Mulkay, M. J., *The Social Process Of Innovation / A Study in the Sociology of Sciene*, The Mac Millan Press Ltd, London and Basingstoke 1972, s. 60 Bilindiği üzere Durkheim’in “mekanik-organik” ayırımında, “mekanik” kategorisinde yer alan toplumlar modern toplumlar değildir; mekanik dayanışma, tarihî önceliğe sahip “primitif” ve “geleneksel” toplumların özelliğidir. Bkz Fenton, S., *Durkheim and Modern Sociology*, s. 51. Ben Downey’in görüşünün doğru olduğuna inanıyorum ve bu çalışmada bu yönde açıklamalara başvurdum. Söz konusu vurguya, klasik sosyologların dikatomilerini çürüten bir delil olarak da bakılabilir.

123 Shils, Edward A., “The Autonomy of Science”, *The Sociology of Science*, Eds.: Bernard Barber and Walter Hirsch, The Free Press, New York 1967, s. 610-622.; Shils, E. A. *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, The University Of Chicago Press, Chicago and London 1972, s. 204-212.

Ona göre “cemaat” terimi yalnızca bir mecaz değildir. “Entelektüel cemaat”i “cemaat” yapan unsur, cemaati oluşturan bireylerin ortak standartlara sahip olmalarıdır. Cemaatin her üyesi, faaliyeti boyunca bu komünal standartları kullanır; içinde yer aldığı kurum tarafından bu standartlara göre değerlendirmeye tâbi tutularak kabul ya da reddedilir. Entelektüel cemaatler standart ve kurallarını yazılı hukuk metinleri haline getirmezler. İlgili standart ve kuralların bir hukuk sistemi görevini yerine getirdikleri apaçık bir şeydir; fakat bu, metinler haline getirildikleri için böyle değildir, sürekli uygulandıkları ve işlendikleri için böyledir.¹²⁴

Bununla birlikte biz yine de “cemaat” kavramının yeterli bir açıklamasını elde etmek için Shils’in “merkez-çevre” teorisine bakmalıyız. Çünkü onun “entelektüel cemaat” kavramı, söz konusu teori içinde daha anlaşılabilir ve anlamlı hale geliyor. Ayrıca, merkez-çevre teorisi, bu çalışmada daha sonra öne süreceğimiz düşüncelerin anlaşılması için sağlam bir zemin elde etmemizi de kolaylaştıracak. Shils’e göre,

Her toplumun bir merkezi vardır, toplumun yapısında bir merkezi kuşak vardır. Bu merkezi kuşak toplumun üzerinde yer aldığı ekolojik bölgede yaşayanları etkiler. Topluma üyelik - ki bu belli bir bölgede meskûn bulunmak ve aynı bölgede meskûn diğer insanların etkilediği bir çevreye adapte olmaktan daha fazla bir şeyi dile getirir - bu merkezi kuşakla kurulan ilişkilerle belirlenir.¹²⁵

Merkezi kuşak, mekân bakımından yeri belirli bir şey değildir. O her zaman, toplumun yaşadığı sınırları belirli bir

¹²⁴ Shils, E. A., “The Intellectuals and..,” s. 14.

¹²⁵ Shils, Edward A., “Centre and Periphery,” *The Logic of Personal Knowledge / Essays Presented to Michael Polanyi*, eds., Paul Ignatus and John Polanyi, s. 117.

bölgede takribi bir mevkie sahiptir. Yine de merkeziliğinin geometri ve coğrafya ile çok az ilgisi vardır.

Merkez ya da merkezi kuşak, değer ve inanç alanlarından oluşan bir fenomendir. O, toplumu yöneten inançlar, semboller ve değerler düzeninin merkezidir; merkezdir, çünkü daha fazla küçültülemeyen ve nihai birim olma özelliğine sahip bir ünedir. Merkezi kuşak kutsal'ın (*sacred*) doğasına sahiptir. Bir anlamda her toplumun “resmi” bir dini vardır; toplum veya toplumun temsilcileri ve yorumcuları onu üç aşağı beş yukarı seküler, plüralistik ve hoşgörüyeye dayalı bir toplum olarak algıladıklarında bile bir resmi dini vardır. Karşı reformasyon ilkesi *Cluis regio, ejus religio* (*Hâkimiyet kimin hâkimiyeti ise din de onun dinidir*) ilkesinin katılığı yumuşasa ve haşinliği dinse bile genel-geçer hakikatin çekirdeği olarak kalır. Merkez aynı zamanda bir eylem fenomenidir. Merkez, kurumlar içinde bir faaliyetler, roller ve şahsiyetler yapısıdır. Değerlerin ve inançların merkeziliği bu rollerle ci-simleşerek doğar.¹²⁶

Shils'in, genel olarak düşünce ve bilimsel düşünce ile onların icracıları ve taşıyıcılarından söz ederken gündeme getirdiği şey, evrensel çapta bir entelektüel cemaattir. Her toplumun olduğu gibi entelektüel cemaatin de bir merkezi, bir de çevresi vardır. Fakat entelektüel sistem yalnızca bir düşünceler sistemi değildir; insanların içlerinde entelektüel roller için eğitildikleri ve edindikleri bu rolleri icra ettikleri bir kurumlar sistemidir. Merkez entelektüel yaratıcılığın teminat altına alındığı yerdir; bir ülke, bir şehir ve hatta bir kıta bile olabilir.¹²⁷

¹²⁶ Shils, E., “Centre and Periphery,” *a.g.e.*, s. 117.

¹²⁷ Shils, E., *The Intellectuals and teh Powers*, s. 335, 355, 360-63. Entelektüel cemaat universalistiktir; çünkü üniversal bir geçerlilik kriteri vardır. Entelektüel cemaatin bütün üyeleri kendilerine eğitim ve öğretimle verilmiş bulunan aynı kriterleri kullanırlar. *a.g.e.*, s. 473. s. 473. Shils, “merkez-çevre” teorisinin insanın zihinsel süreçlerini

Sosyoloğun “merkez” ile “çevre”yi içine alan “entelektüel sistem”i birkaç “merkez”le, çok sayıda “eyalet ve eyalet merkezini, yani çevre”yi dile getiren devasa bir entelektüel imparatorluktur. İmparatorluğun beyni, merkezdeki bir avuç yaratıcı bilim adamı ya da entelektüeldir. Onlar, yöneten azınlıktırlar. Eyaletlerde ya da çevrede yaşayanlar, merkezdeki yaratıcıların ya da yönetici azınlığın sınırlarını çizdiği ve kurallarını koyduğu bir oyunu, yine onların hakemliğinde oynayan ve tekrar tekrar oynayan “tekrarlayıcılar” ya da yeniden üreticilerdir. Önemli olan merkezdir; çevre değil. Çevredekiler, müşteriler, tüketiciler, edilgin olanlar, yani asalaklardır.

Toplum-içi ve toplumlararası entelektüel cemaat, başka herhangi bir cemaatten daha fazla eşitlikler cemaati değildir. Mevcut herhangi bir toplumda, entelektüel cemaattaki eşitsizlik, yaratıcılarla tüketiciler arasındaki eşitsizliktir. Yaratıcılar çevresindeki en yüksek yaratıcılık düzeyleri ile en yaratıcı kişiler tarafından ortaya konulan çerçeve içinde entelektüel ürünler veren kişilerin yaratıcılık düzeyleri ve nihayet yeniden üreticilerin (tekrarlayıcıların) yaratıcılık düzeyleri

temel alan bir açıklamasını daha verir: “Her ihsanın zihinde bir “harita” vardır. Bu o insana göre, anlamlı olan dünyanın müphem bir imajıdır. İlgili harita onun kendisini bu dünya içine yerleştirme yollarından biridir; çevredeki varlıklara tezat kendi niteliğini ve çevresindeki nesnelerin kimliğini tesbitte ona yardım eder. O bir bilme-kavrama haritasıdır; ancak duygusal bakımdan nötr değildir. Yalnızca mekânı sınıflandıran bir harita değil; mekân duygusunu veren bir haritadır da. İçeriği toplumdaki bireylere ve sınıflara göre değişir. Bazı zihinlerde hacim bakımından dünya çapında, başka zihinlerde sınırlı olabilir. Çoğu insanın, özellikle de duyarlı ve tecrübeli insanların zihinlerindeki haritanın en önemli özelliği, metropole (*merkez*, ç.) yakınlığı ya da uzaklığıdır” *a.g.e.*, s. 356. Shils’in “entelektüel sistem” kavramına benzer bir kavramlaştırma da Polanyi tarafından yapılmıştır. Fakat Polanyi yalnızca “bilim”e atıfta bulunur ve bilim adamları cemaati için “bilim cumhuriyeti” (*Republic of Science*) terimini kullanır. Bkz. Polanyi, Michael, *Knowing and Being*, s. 49-72.

arasında, yukarıdan aşağıya keskin bir hiyerarşi vardır. Her ülkede belirli yaratıcılık noktaları bulunur; bu bir yerde, tek bir laboratuvarı, üniversite veya araştırma kurumunda keşafet kazanmış olabilir. Merkezler yalnızca nisbi olarak merkezdir; merkezlerin bizatihi kendileri metropolitan merkezlerden türemiş olabilirler. Aynı şekilde iki anlamda taşra (çevre ya da eyalet), hem evrensel metropolitan merkeze göre, hem de kendi ulusal metropolüne göre eyalet/taşra durumunda, eyaletler/taşralar olabilir.

Herhangi bir alanda sınırlı, ancak nadiren yekpare bir işçiler çevresi, uygun ve doğru kabul edilen konuları ve problem modellerini ortaya koyar. Aynı şekilde başarıların değerlendirildiği standartları da sınırlı bir çevre şekillendirir ve yayar.¹²⁸

Entelektüel cemaat içindeki eşitsizlikler, diye devam eder Shils, yalnızca birey üyeleri arasındaki eşitsizlikler değildir; gerçekte, üniversiteler, araştırma enstitüleri, laboratuvarlar, dergiler, yayın şirketleri ve araştırma alanları (*disiplinler*) arasındaki eşitsizliklerdir. Gerçekte eşitsizlikler, kurumlar arası eşitsizliklerdir. Güç, otorite ve yaratıcılık merkezin; edilgenlik, boyun eğme ve tekrarlama çevrenin özelliğidir. Merkezi otorite standartları koyar, temel bazı dogmaları teyit eder; statü, para, yayın fırsatları ve diğer ödüller yoluyla üyelerini ödüllendirir.¹²⁹ Böylece merkez, cemaatin birey üyesinin “entelektüel niteliğinin” tecil edildiği yerdir. Entelektüel cemaatin norm ve standartlarına bağlılık merkeze bağlılıktır.

128 Shils, E., *The Intellectuals and the Powers*, s. 360. Belirli ülkelerdeki bazı merkezlerin hegemonyası, evrensel entelektüel cemaatin takribi bir mikrokosmosudur. Birkaç ülkenin metropolleri bütünüyle dünyanın merkezi haline gelir. Üstelik bu, modern emperyalizmle bağlantı içinde gelişen yeni bir fenomen değildir. *a.g.e.*, s. 362.

129 Shils, E., *a.g.e.*, s. 359-62.

Shils'in "merkezi", Price¹³⁰ ve Crane'¹³¹ın "görünmeyen kolej (*invisible college*)"ine tekabül eder.¹³² "Görünmeyen kolej", herhangi bir araştırma alanı ya da bilimsel disiplinin varlığını kendisine borçlu olduğu çekirdek bilimsel

130 Price, Derek J. De Solla, *Little Science, Big Science*, Columbia University Press, New York and London 1963; Price D. J. De Solla, *Science Since Babylon*, enlarged Edition, Yale University Press, New Haven and London 1975.

131 Crane, Diana, "Social Structure in a Group of Scientist: A Test of the "Invisible College Hypothesis," *The Sociology of Sociology*, Eds.: L. T. Reynolds and J. M. Reynolds, s. 295-320.

132 Shils tasvirini yaptığı entelektüel cemaatin varlığının somut biçimde gösterilmesinin zorluğunun farkındadır. Entelektüel cemaat varlığı farkedilemez bir şey ve gerçekte bir "cemaatlar yumağı"dır. Entelektüel cemaatin varlığı yalnızca küçük araştırma alanlarına bakılarak somut biçimde görülebilir. Shils, E., *a.g.e.*, s. 473. Bilim tarihçileri ve sosyologlarının dilini kullanırsak, küçük araştırma alanlarından kastedilen şey "görünmeyen kolej"ın ortaya çıktığı yerdir. "Görünmeyen Kolej (*invisible college*)" ilk kez ünlü izikçi Boyle (1626-1691) tarafından 1645 yılında Londra'da kurulan Gersham College'da bir araya gelen bir bilim adamları grubunu tanımlamak için bir mektupta kullanılmıştır. Bilim tarihçilerine göre de bilim tarihinin ilk görünmeyen koleji Gersham College'dır ve bu kolej sık sık "görünmeyen kolej" diye atıfta bulunulan ve 1669'da Londra'da kurulan Royal Society (Kraliyet Akademisi)'nin atasıdır. Bkz. Johnson, Francis R., "Gersham College: Precursor of the Royal Society," *Roots of Scientific Thought / A Cultural Perspective*, eds., Philip P. Wiener and Aaron Noland, Basic Books Publishers, New York 1957, s. 330-31. Bir bilim tarihçisine göre İngiltere'de 17. yüzyılın ortalarında üç ana grup vardı ve bu üç ana grubu oluşturan ve birbirini yakından tanıyan otuz kırk kişi yoğun bir etkileşim içindeydiler. Bunlardan biri, kendisini sosyal ve ahlaki reformlara adanmış bulunan Samuel Hartlib (ÖVI. 1662) çevresi; ikincisi Gersham College'daki matematikçiler, astronomlar ve fizikçiler kulübüydü; üçüncüsü daha çok politik sorunlarla ilgilenen Oxford Felsefe Cemiyeti idi. Bu üç grup arasında yoğun bir ilişki vardı ve ilk bilimsel toplantılar Gersham College'da yapıyordu. Kolej'in kurucusu Elizabeth döneminin tüccar prensi Sir Thomas Gersham (1519?-1579)'dı. 1660'da kurulan Royal Society'nin bütün kurucuları bu kolejın üyeleriydiler. Robert Boyle "Görünmeyen Kolej" adını Hartlib çevresi için kullanmıştı. Hall, a. Rupert. *From Galileo to Newton / 1630-1720*, Fontana-Collins, London 1970, s. 141-44.

gruptur. Belirli bir araştırma alanının problemlerine entelektüel ilgi duyan ve sayıları on ile yüz kişi arasında değişen bilim adamından oluşur. Onu “görünmez” kılan şey, az sayıda bilim adamı arasında gerçekleşen sürekli ve etkili kuraldışı, yüz yüze etkileşim ve bu yüz yüze etkileşimi yüzünden bir kurum olarak varlığının tespitindeki zorluktur. Görünmeyen kolej, araştırma alanı ya da bilimsel disiplinin kalbidir; çünkü o mevcut bulunmaksızın ne herhangi bir araştırma alanının doğması mümkündür ne de araştırma faaliyetinin bizatihi kendisinin icrası mümkündür. Faaliyetin temeli kuraldışı, yüz yüze etkileşimdir; çünkü yalnızca görünmeyen kolej değil, başka herhangi bir cemaatin temeli de iletişime dayalı etkileşimdir. En azından bilim adamlarının ortak bir iletişim diline sahip bulunmadıkları yerde, bilimsel cemaat ve dolayısıyla bilimsel faaliyet gerçekleşemez. Böylece, görünmeyen kolej bir iletişim cemaati ya da çevresidir.¹³³ Tarihsel olarak, günümüze kadar ayakta kalmayı başarabilenler dâhil bütün bilimsel disiplin ya da araştırma alanları bir görünmeyen kolejle birlikte doğmuşlardır. Modern bilimin kaynağında bu tür bir kolej vardır ve modern fiziğin doğuşunu sağlamış bulunan bu kolej, bilim tarihçilerinin üzerinde ittifakla birleştikleri üzere Gersham College'dir. Kimi araştırmacılar ise “Royal Society”yi ilk örnek olarak göstermektedirler.¹³⁴

¹³³ Price, Derek J. De Solla, *Little Science, Big Science*, s.62-91; Price, D. J. De Solla, *Science Since Babylon*, s. 102, 126-27, 168; Crane, D., *Social Structure in a Group of Scientist A Test of the “Invisible College”*, *The Sociology of Sociology*, s. 295-97, 300, 314, Konunun genel bir değerlendirmesi için bkz. Stewart, Richards, *Philosophy and the Sociology of Science / An Introduction*, Basil Blackwel Ltd., London 1987, s. 100-101, 110.

¹³⁴ Price, “görünmeyen kolej”e bağlı bilim adamları arasında doğuş aşamasını müteakip, yüz yüze etkileşim ya da iletişim kanalları dışında başka kurumlaşmış iletişim kanalları bulunduğunu, bu kanallardan en önemli olanının bilimsel bir yayın organı olduğunu söylemektedir.

Bilim ve bilimsel araştırmanın bir grup faaliyeti, bilimsel bilginin bir grup faaliyetinin ürünü olduğunu ampirik açıdan gösteren bir çalışma, Merton'cu geleneğe bağlı bir

Yayın organı, görünmeyen kolejin varlığının bir tür tescilidir. Bu tür yayın organlarının bilinen örnekleri arasında en başta geleni ve ilki 1660 yılında Londra'da kurulan Royal Society'nin 1665'ten itibaren yayınlanmaya başladığı *Philosophical Transactions of the Royal Society*'dir. Aslında tarihin ilk bilim cemiyeti İtalya'da Roma'da 1600-1630 yılları arasında faaliyette bulunmuş olan Lincei Akademisi (Accademia de Lincei), ikincisi ise Floransa'da 1651-1667 yılları arasında yayınlanmış bulunan Cimento Akademisi (Accademia del Cimento)'dir. Ancak, bilim tarihi içinde bir model fonksiyonu gören Royal Society'dir. O dönemde Batı'da kurulan bilim cemiyetleri arasında Fransa'da Paris'te 1666 yılında kurulan Kraliyet Bilimler Akademisi (Académie Royale des Sciences), Almanya'da 1700 yılında faaliyete başlayan Berlin Bilimler akademisi (Berlin Academy of Sciences), Rusya'da Petersburg'da 1724'de kurulan Rus Bilimler Akademisi (Russian Academy of Sciences), zikredilebilir. Price, *Little Science, Big Science*, s. 63,73.; Price, *Science Since Babylon*, s. 164.; Bernal, J. D., *Science in History / Volume 2: The Scientific and Industrial Revolutions*, Penguin Books, London 1969, s. 447-58. Westfal, R. S., *Modern Bilimin Oluşumu*, Çev.: İsmail Hakkı Duru, V Yayınları, Ankara 1987, s. 117-32., Hankins, T. L., *Science and the Enlightenment*, Cambridge University Press, London-New York 1985, s.171. "Görünmeyen Kolej" terimi artık klasik bir terime dönüşmüştür. Bkz.: Kuhn, T. S., "Mathematical Versus Experimental Traditions in the Development of Physical Science," *The Essential Tension / selected Studies in the Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago and London 1977, s. 58. "Zamanla problemler ve entelektüel yaklaşım - ki bunlar görünmeyen kolejin ilk kristalizasyonu için bir araç olarak hizmet görürler - normalde destekleyici yayınlar, kongreler ve öğrenilmiş bir mesleğin diğer bütün hünerleriyle güç kazanarak daha formel bir organizasyonun gelişimine neden teşkil ederler ve zamanla bu yeni eğitim görmüş toplum kendisini, "kurulu" bir bilimsel kuruma dönüştürür...". Toulmin, S., *Human Understanding*, s. 274. Görünmeyen Kolej belirli bir araştırma programını icra eden bilim adamları grubudur. Bu araştırma programı genelde, çözülmesi gereken ana problem ya da problemlerin, sonuçlara ulaştıracak bir varsayımlar takımıyla, çözümlerin elde edilmesinde kullanılacak teknik ve modellerin kavranmasından ibarettir. Bu konuda ve modern örnekler konusunda Bkz.: Kneller, George F., *Science as A Human endeavor*, Columbia University Press, New York 1978, s. 191-194.

sosyolog olan Warren O. Hagstrom tarafından yapılmıştır.¹³⁵ Kuhn'un eserlerinde bir veri olarak kabul ettiği¹³⁶ çalışmasında Hagstrom bilimsel araştırma sırasında sosyal kontrolün önemi üzerinde durmuş ve "bilimsel cemaat"ın (*scientific community*) özelliklerini doğa bilimlerinde çalışan bilim adamı grupları üzerinde göstermiştir:

Birkaç istisna ile birlikte tartışma iyi tesis edilmiş teorilere sahip deneysel bilimlerdeki temel araştırmalarla sınırlıdır. Bu araştırma tipinde bilimsel cemaat nisbeten özerktir ve meslektaşlar grubu, araştırma üzerindeki sosyal etkinin en önemli kaynağıdır. Meslektaşlar, problem ve teknikleri seçmek, araştırma sonuçlarını yayınlamak ve teoriler arasında tercihte bulunmak üzere verilecek kararları etkilerler. (...) Bu tür kararlar bilimsel cemaatin merkezi karar ve değerlerini içerirler.¹³⁷

Bilimsel cemaat Kuhn için paradigmatik gruptur. "Paradigma, bir bilimsel cemaatin üyelerinin paylaştığı şeydir ve başka bir şekilde ifade etmek gerekirse bilimsel cemaat bir paradigmayı paylaşan insanlardan oluşur."¹³⁸ Kuhn'un bu tanımında *Primitive Classification*'ın yazarı sosyolog Emile Durkheim konuşuyor gibidir. Kuhn'daki paradigma bilimsel cemaat ilişkisi, Durkheim'daki din-toplum arasındaki ilişkiyle aynı türden bir ilişkidir. Bu ilişki Durkheim'in daha önce ifade ettiğimiz formülasyonu ile bir arada şöyle okunabilir: "Nesnelerin tasnifi" (Kuhn'un terimleriyle paradigma) "İnsanların tasnifini" (yine Kuhn'un terimleriyle "bilimsel

¹³⁵ Hagstrom, W. O., *The Scientific Community*, Basic Books, Inc. Publishers, New York and London 1965, s. I. İlerde bu kitapta sergilenen görüşlerden bazılarına eğilme fırsatı bulacağız.

¹³⁶ Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Second edition, Enlarged, University of Chicago Press, Chicago 1972, s. 176.

¹³⁷ Hagstrom, W. O., *Scientific Community*, s. 1.

¹³⁸ Kuhn, T. S., *a.g.e.*, s. 176.

cemaat”i) yeniden üretir.”¹³⁹ Daha açık bir ifadeyle, Doğanın tasnifi (*paradigma*), bilimsel cemaatin örgütlenme biçimini (Durkheim’da toplumun) yansıtır veya tersi.

Kuhn paradigmayı, yani bilimi ya da bilimsel bilgiyi anlayanın biricik şartının, bilimsel bilgiyi üreten bilim adamları topluluğunun anlaşılması olduğunda ısrar eder. Kuhn yazılarından hiçbirinde ona atıfta bulunmuyorsa da tezi klasik sosyoloji geleneğinde Durkheim’dan sonra en iyi ifadesini Zinaniecki’de bulmuştur. Zinaniecki’ye göre bir tek sosyoloji mümkündür o da bilgiyi taşıyan, işleyen, idame ettiren ve

139 Durkheim, E. and Mauss, M, *Primitive Classification*, s. II. Ben bu çalışmada genellikle filozof Kuhn’a değil, daha çok “sosyolog ve tarihçi” Kuhn’a başvurdum. Kuhn yazılarının bir çoğunda klasik sosyoloji geleneğine olan borcunu itiraf eder. Tarih incelemelerinde “sosyolojik perspektifi tarih-dışı bir kaynak olarak kullanmıştır. Kuhn’un bu tür tarih-dışı kaynakları arasında gelişme psikologu Piaget ve filozof Wittgenstein’da vardır. Bkz. Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayıncılık, Ankara 1990, s. 65-67. “Kuhn, Durkheim gibi bilim kavramının kendisinin bir fonksiyonunun bulunduğu - ki bu fonksiyon onun başarılarına katkıda bulunur - (...) inanır”. Krohn, R. G., “The Secularization of Science and Sociology,” *The Sociology of Sociology*, Ed.: Reynolds and Reynolds, s. 87. Şu ifadesinde Kuhn’daki sosyolojik perspektif apaçıktır: “...Çok elverişli motivasyonlarla yüklü, çok yetenekli bir insan grubu alın ve bu grupta yer alan insanları bir bilimde ve sözü edilen tercihle ilgili uzmanlık alanlarında eğitime tâbi tutun; disiplinlerin değerler sistemini ve ideolojisini verin onlara (...) ve bırakın tercihte bulunsunlar. Eğer bu teknik bildiğimiz bilimsel gelişmeyi açıklamıyorsa, gerçekten, başka hiçbir teknik de açıklayamaz demektir. Meslek hayatları sırasında bilim adamlarının karşılaşacakları somut durumlarda, istenen bireysel davranışı dikte ettirmeye yeterli hiçbir tercih kuralları takımı yoktur. Bilimsel ilerleme her ne olursa olsun, onu bilimsel cemaatin yapısını inceleyerek açıklamalıyız”. Kuhn, T. S., “Reflections on My Critics,” *Criticism and the Growth of Knowledge*, eds.: Imre Lakatos and Alan Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge - London - New York, 1972, s. 238. “Benim yönelimim münhasıran sosyal psikolojiye (‘sosyoloji’yi tercih ederim) oluşturur.” *a.g.m.*, s. 240.; Kuhn L. Fleck’e entelektüel borcunu açıkça belirtir. Bkz. Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, s. vii.

öğreten insanların sosyolojisidir. Bu insanlar, “bilgi adamları” (*men of knowledge*)dırlar.¹⁴⁰

Herhangi bir bilgi adamı sosyal çevresinin ihtiyaç duyduğu türde bir şahsiyettir. Bilgi ile sosyal çevre arasında iki tür bağ vardır. İlk bir bilgi sistemine iştirak, bir sosyal sisteme iştirak etmek, bir sosyal sistemin içinde yer almaktır. İkincisi, belirli bir eğitimden geçmek, belirli bir rolün icrasına, belirli bir grubun üyeliğine hazırlanmaktır. Dini bilgi geleneğine sahip bir insan, seküler bilgi geleneğine sahip bir insandan daha farklı bir tavır sergiler ve daha farklı bir rolü yerine getirir. İnsan hangi sosyal sistem içinde yer alıyorsa, o sisteme uygun bilgi sistemine bağlanır.¹⁴¹

Kuhn’daki sosyolojik unsur, bilim felsefecileri tarafından “filozof-sosyolog”¹⁴² diye adlandırılmasına yol açmıştır. Sosyolojik bakış açısıyla Kuhn, bilgiyi bireyle açıklayan geleneksel bilim yöntemi tartışmalarını (pozitivizmin bilgi anlayışına atıfta bulunuyor) “yanlış” bilgi yorumları olarak nitilemekte ve bilginin üretilmesinde “cemaat”in rolüne dikkat çekmektedir:

Geleneksel bilimsel yöntem tartışmaları, kendilerini kullanan herhangi bir bireyin bilgiyi üretmesine imkân veren bu kurallar takımı üzerinde durdular. Ben bunun yerine, bilim bireyler tarafından icra ediliyor olsa bile, bilimsel bilginin bir grup ürünü olduğunda ve onu üreten grubun özel yapısına

140 Stark, W. *The Sociology of Knowledge*, s. 28 vd.

141 Znaiecki, Florian, “Sociology and Theory of Knowledge,” *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, s. 311-18. Aslında bu makale, yazarın 1940 yılında yayınlanmış bulunan *The Social Role of the Man of Knowledge* (Columbia University Press, New York) adlı kitabının 1-22 sayfalarında yer almaktadır. Bu kitap Kuhn’un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabının yayınlanışından yirmi yıl önceye tekabül eder. Burada sözünü etmemiz, bu çalışmada Kuhn’a yaptığımız atıflara sosyolojik bir meşruiyet sağlamak içindir.

142 Toulmin, S., *Human Understanding*, s. 105.

atıfta bulunulmaksızın bilimsel bilginin etkilerinin ve gelişim tarzının anlaşılamayacağına ısrar etmeyi denedim.¹⁴³

Her şeyden önce bilimsel cemaat bir icracılar, uygulayıcılar cemaatidir. Bilim adamları grubunu “cemaat” yapan şey, üyelerinin ortak konular, varsayımlar, problemler üzerinde çalışmaları ve daha da önemlisi, ortak değerlere, normlara, inançlara, ilgi ve çıkarlara, ortak temel inançlara sahip bulunmalarıdır.¹⁴⁴

Bu durumda “bilimsel cemaat” nasıl tanımlanabilir? Bilimsel cemaat, bir bilimsel uzmanlık alanının uzmanlarından oluşur. Onlar diğer birçok alanın pratisyenleriyle mukayese edilemeyecek ölçüde aynı eğitim ve çıraklık tecrübesini geçirmiş; bu süreç içerisinde aynı teknik literatürü içselleştirmiş ve söz konusu literatürden genellikle aynı dersleri çıkarmışlardır. Bu standart literatürün sınırları genellikle bilimsel bir konunun sınırlarını gösterir ve her cemaatin kendine has bir araştırma konusu vardır. Bilimlerde aynı konuya, birbiriyle bağdaşmayan görüş noktalarından yaklaşan okullar, başka bir deyişle cemaatler vardır. Fakat bu okul ya da cemaatler, diğer alanlardaki okul ya da cemaatlerden daha az sayıdadırlar ve aralarındaki rekabet genellikle çabuk son bulur. Bir sonuç olarak, herhangi bir bilimsel cemaatin üyeleri bizatihi kendilerini ardıllarının eğitimi dâhil paylaşılmış bir ortak amaçlar serisinin takibinin bir-cik sorumlusu insanlar olarak görürler. Bu tür gruplarda

143 Kuhn, T. S., *The Essential Tension*, s. xx.

144 Tipik bilimsel cemaat, demektedir Kuhn, çağdaş bilimde yüz ve bazen çok az sayıda bilim adamından oluşur. Bu bilim adamlarından çok yetenekli olanlar birçok gruba ait olabilir. Bilimsel cemaati bilimlerin gelişiminin son aşamalarında ayırdetmek daha kolaydır; çünkü diğer alanlardaki cemaatler ve toplum karşısında kendi kendine daha yeterli hale gelmiş ve nisbi bir özerklik kazanmıştır. Kuhn, T. S., “Reflections on my Critics,” *Criticism and the Growth of Knowledge*, s. 253. Keza, Kuhn, T. S., “The Relations Between History and the Philosophy of Science,” *Essential Tension*, s. 160.

iletişim nispeten tamdır ve mesleki kararlar nispeten oy birliğiyle ulaşılmış kararlardır (...)

Bu anlamda cemaatler gayet tabii çeşitli düzeylerde var olurlar. En evrensel olanı, bütün bir doğa bilimcileri cemaatidir. Daha aşağı düzeydeki ana bilimsel gruplar şu cemaatlerden oluşurlar: Fizikçiler, kimyacılar, astronomlar, zoologlar ve diğerleri. Bu büyük gruplarda cemaat üyeliği, marjinal konumlarda yer alan bilim adamları hariç, kolayca belirlenebilir (...) keza (...) şu büyük alt gruplar da ayırt edilebilir: Organik kimyacılar, hatta onlar arasında belki de protein kimyacıları, katı madde ve yüksek enerji fizikçileri, radyo astronomları vs.¹⁴⁵

Her olağan bilim, hem de bilimsel devrimler (...) cemaat tabanlı faaliyetlerdir.¹⁴⁶

... bir bilimsel cemaat, paradigmaların belirlediği problemleri veya bulmacaları çözecek çok etkili bir araçtır.¹⁴⁷

Kuhn'un paradigmatik-cemaat tezi bilim sosyolojisinde yaygın bir kabul görmüş ve işlenmiştir. Merton'cı bilim sosyolojisi geleneği içinde yer alan bir sosyolog olan Mulkay, ana araştırma cemaatinin sosyal yapısının kompleks bir "problem şebekeleri" ağından oluştuğunu öne sürmüştür. Bu problem şebekelerinin başlıca özelliklerinden biri, şebeke üyelerinin sınırlı sayıda araştırma problemiyle meşgul olmaları; ikincisi belirli bilme-kavrama normlarıyla belirli teknik normları paylaşıyor olmaları; üçüncüsü şebeke üyelerinin kendi aralarında, belirli iletişim araçları vasıtasıyla, şebeke dışında yer alan insanlarla girdikleri iletişimden daha yoğun bir etkileşim içinde olmalarıdır. Araştırma şebekeleri ya da bilimsel şebekeler iletişim şebekeleridir.

145 Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 177.

146 a.g.e., s. 179.

147 a.g.e., s. 166.

Bu şebekelerde bir ya da birkaç bilim adamının şebekede yer alan diğer bilim adamları üzerinde çok büyük bir etkisi vardır. İlkece, bütün bilim adamları, iletişim ve eleştiri sürecine katılmakta eşittirler; fakat pratikte önder ya da lider bilim adamlarının yer aldığı bir itibar hiyerarşisi vardır. Buradan elde edilen sonuç, bilimsel cemaatin eşitliğe dayalı olmadığıdır. “Görünmeyen kolej”i bilim sosyolojisi ve felsefesi literatürüne kazandıran Price’a göre de, bilimsel bazı araştırmalar diğer araştırmalardan daha iyi ve bazı bilim adamları diğerlerinden daha güçlü ve yeteneklidirler. “Nobel ödülü kazanmış bir bilim adamı ile sıradan bir bilim adamı arasındaki eşitsizlik, Olimpik altın madalya kazanmış bir sporcu ile sıradan bir sporcu arasındaki eşitsizlikten daha büyük bir eşitsizliktir.”¹⁴⁸ Bu itibar ve güç hiyerarşisinin zirvesinde ikamet eden bir kaç bilim adamı görünmeyen kolej’in “bilimsel eliti”ni ya da çekirdeğini teşkil eder. Bilim adamları nüfusunun %6’sına tekabül eden güçlü bir elit tabaka, bütün bir yayımlanmış bilimin yarısını ürettiyor-ken, zirvedeki %1’lik elit %15’ini üretir ki bu %1’lik grup birkaç bilim adamından oluşur.¹⁴⁹

Her “paradigmatik-cemaat”, her “araştırma şebekesi”, her “görünmeyen kolej” bir sosyal çevredir. Bir sosyal çevrenin ayırıcı vasfı nedir? Mulkay ve Price gibi bilim sosyoloğu Collins de bu soruya üyeler arasındaki etkileşimin yoğunluğudur, diye cevap verir. Bir sosyal çevrenin üyeleri

¹⁴⁸ Price, D. J. De Solla, “The Paralel Structures of Science and Technology,” *Science in Context*, Eds.: B. Barnes and D. Edge, s. 166.; Price, D. J. De Solla, *Little Science, Big Science*, s. 90.; Mulkay, M. J., *The Social Process of Innovation / A Study of the Sociology of Science*, The Macmillan Press, London 1972, s. 35. Richards, S., *Philosophy and sociology of Science*, s. 100-101.; Ziman, John F. R., S., *Teaching and Learning about Science and Society*, Cambridge University Press, Cambridge-London- New York 1980, s. 62.; Toulmin, S., *Human Understanding*, s. 262-89.

¹⁴⁹ Price, D. J. De S., *a.g.e.*, s. 41-48.; Richards, S., *a.g.e.*, s. 100-101.

arasındaki ilişkiler, sosyal çevrenin dışında bulunanlarla girilen ilişkilerden daha yoğundur. Doğal olarak bir sosyal çevrenin ilişkileri, o sosyal çevre dışındaki ilişkilerden çok daha önemli ve anlamlıdır.¹⁵⁰

Bilim sosyolojisi incelemeleri, disiplinin doğuşundan itibaren, bilginin gelişimi ile bilimsel cemaatin sosyal organizasyonu arasında çok sıkı bir ilişki bulunduğunu varsaymış ve bu ilişkileri sosyolojik araştırmanın odağına almıştır. İlk kez Merton ve ardılları tarafından vurgulanan bu husus, Merton'cu gelenek içinde çok büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. İlgili geleneğe göre, bilimin ideallerinin ve pratiklerinin cisimleştiği yer ve bilimin bilme-kavrama otoritesinin nihai kaynağı akademik kurumlardır. Akademik bilim cemaati bir iletişim, ödül dağıtım sistemini de içine alan kurumlaşmış bir sosyal sistemdir. Bilimsel bilgi bu sosyal sistem içinde elde edilir.¹⁵¹

Aynı şekilde bilim sosyolojisinde iletişime yapılan vurgunun kaynağında da bu sosyal sistem anlayışı yatar. Böylece bilimsel bilginin nasıl üretildiğinin anlaşılabilmesi için bu genel sosyal sistem içinde bir alt-sistem olan iletişim sistemine bakılmalıdır. Bu sosyal sistem içinde, bilim adamları arasında gerçekleşen yoğun ilişkiler çeşitli iletişim kanalları vasıtasıyla gerçekleşir. Çok genelde iki tür iletişim kanalı vardır: a) Kuraldışı (*informal*) ya da yüz yüze iletişim ve b) Biçimsel (*formal*) ya da kurala dayalı iletişim. Merton'cu bilim sosyolojisi geleneğine bağlı bir sosyolog olan Hagstrom, akademik kurumlar içinde gerçekleşen belli başlı iletişim

150 Collins, H. M., "Tacit Knowledge and Scientific Networks," *Science in Context*, s. 44-45.

151 Barnes, B. and Edge, D. (Eds), "The Organisation of Academic Science: Communication and Control," *Science in Context*, s. 13-15. Keza, Barber, B., *Science and the Social Order*, The Free Press, Publishers, Glencoe, Illinois 1952, s. 4-5.

kanallarının bir listesini vermiştir. Bu listeye göre bilimdeki belli başlı iletişim kanalları şunlardır:

1) Makaleler, kitaplar, dergiler ve bildiriler. Bu iletişim kanalı kurala dayalı iletişim kapsamına girer ve öylesine büyük bir öneme sahiptir ki bilime bu kanalla katkıda bulunmayan hiç kimse “bilim adamı” statüsü kazanamaz.

2) Bilimsel toplantılar ve konferanslar. Bu iletişim kanalıyla hem kurala dayalı hem de kuraldışı, yüz yüze iletişim gerçekleştirilir.

3) Aynı uzmanlık alanında çalışan, ancak farklı kurum ya da mekânlarda yer alan bilim adamlarının mektup, özel ziyaretler ve bilimsel toplantılar yoluyla girdikleri kuraldışı ilişkiler.

4) Aynı idari bölümlerde yer alan bilim adamları arasındaki ilişkiler.

5) Bilim adamları ile öğrencileri arasındaki ilişkiler.

6) Bilim adamlarının bilimsel cemaatin dışında yer alan insanlarla girdikleri ilişkiler.¹⁵²

Bilimsel cemaat ya da epistemik cemaat varlığını bir iç sosyal kontrol sistemiyle yürütür. Bu iç sosyal kontrol sistemi, sürekliliğin ve etkinin korunabilmesinin ön şartıdır. Ayrıca bilimsel cemaat kendinde özerk bir varoluş biçimi değildir ve o nedenle toplum karşısında özerkliğini koruması gerekir. Bilimsel cemaatin sürekliliğinin sağlanması ve özerkliğinin korunması, bilim adamlarının bilimsel cemaatin normlarına uymasına bağlıdır. İç sosyal kontrolün fonksiyonu burada ortaya çıkar. Bilim adamları cemaatin normlarına uydukları sürece onun bir üyesi olarak kalabileceklerdir.¹⁵³ Bilimsel araştırma genellikle cemaat içinde

¹⁵² Hagstrom, W. O., *The Scientific Community*, s. 43 ve keza s. 23-24.

¹⁵³ a.g.e., s. 53, 312.

yer alan küçük ve birbiriyle iç içe sosyal şebekeler içinde icra edilir; bilimin norm ve değerlerine göre entelektüel kontrol bu şebekeler içinde gerçekleşir. Bilimsel cemaatin normları araştırmaya rehberlik eder ve bilginin sistemli birikimini kolaylaştırır. Bu normlar, bilim adamlarının paylaştıkları bilme-kavrama teknik ya da yöntemleriyle, diğer teknik standartlardan oluşurlar.¹⁵⁴ Bilim adamı üyesi bulunduğu epistemik cemaatin normlarına şartlandırılmış veya şartlanmış kişidir.¹⁵⁵

2.2. Normlar Cemaati Olarak Bilimsel Epistemik Cemaat

Epistemik cemaat veya başka bir söyleyişle bilimsel cemaat norma dayalı bir cemaattir, bir normlar cemaatidir. Epistemik, bilimsel ya da entelektüel normlar bilim adamlarının faaliyetine rehberlik eden paylaşılmış talimatlardır. Sınırlayıcıdır ve epistemik cemaatin varlığını sürdürmesi, üyelerinin bu normları içselleştirmiş olmalarına bağlıdır. Bu normlar, cemaatin temel değerlerini teşkil ederler.

Bilim sosyolojisinde bilimsel cemaatin norma dayalı bir cemaat olduğu yolunda bir fikir birliği varsa da, bu normların ne olduğu tartışmalı bir konu halinde durmaktadır. Bilim sosyolojisinin kurucu babası Merton, doğanın hakikatlerini bulma faaliyetinde bilim adamlarına sınırlamalar getiren bir dizi norm öne sürmüştü ve bu normları “bilimin ethosu” diye nitelendirmiştir. Daha sonra Merton’cı gelenek içinde yer alan sosyologlar bu normlara yenilerini ilave ederek açıklama yoluna gitmişlerdir. Söz konusu geleneğin öne sürdüğü normlar listesinde şu normlar yer alır:

¹⁵⁴ Mulkay, M. j., *The Social Proces of Innovation*, s. 45.

¹⁵⁵ Ziman, J.M.F.R.S., *Public Knowledge / An essay Concerning the Social Dimension of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, s. 77.

- a) *Üniversalizm*: Herhangi bir bilgi iddiası onu öne süren bilim adamının statüsüne bakılmaksızın değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. Bu normun ima ettiği şey bilginin “objektifliği/tarafsızlığı”dır/dır. Normu ihlal eden şey ise ırk-merkezcilik ve milliyetçiliktir. Bilimin doğruları bu yüzden “evrensel doğrular” olmalıdır;
- b) *Komünalite* (communality): Bilimin ürünleri özel kişilerin, kurumların ya da grupların değil, kamunun mülküdürler. Bilimsel bilgi insanlığın müşterek mülküdür ve gizlenemez;
- c) *Özel çıkar ve ilgilerden bağımsızlık* (disinterestedness): Bilim adamı dünyanın ve evrenin işleyişine kendisinin ve içinde yaşadığı toplumun çıkar ve ilgilerinden bağımsız derin bir entelektüel ilgi duymalıdır. Bu normun ima ettiği şey şudur: bilgi bilgi içindir;
- d) *Organize edilmiş şüphecilik*: Bu norm bilimsel yöntemin can alıcı unsurudur ve bilim adamının kendi ürettiği bilgi dâhil bilgiye sistemli bir şüpheyle bakmasını gerektirir;¹⁵⁶
- e) *Orijinallik/özgünlük*;
- f) *Tevazu*;
- g) *Rasyonellik*;
- h) *Bireycilik*.¹⁵⁷

Merton ve ardıllarının vurguladıkları bilimsel normlar takımı, bilimsel cemaati bilim-dışı etkilerden koruyan bir savunma duvarı özelliği gösterir. Bilginin geçerliliğinin ve meşruiyetinin önceden düşünülmüş ve kesin olarak

¹⁵⁶ Merton, R. K., “The Normative Structure of Science,” *The Sociology of Science / Theoretical and Empirical Investigations*, Edb: N. W. Storer, University of Chicago Press, Chicago and London 1972, s. 270-78.

¹⁵⁷ Barber, Barber, *Science and the Social Order*, The Free Press Glencoe-Illionois 1972, s. 621-65, 86-95. Keza toplu bir değerlendirme için Barnes, B. and Edge, D. (Eds.), “The Organization of Academic Science: Communication and Control,” *Science in Context*, s. 17.

belirlenmiş bu kriterlere göre tespit edildiğini ya da edilmesi gerektiğini ima ederler. İlgili anlayışa göre, yukarıda ifade ettiğimiz normlar bilimin ve bilimsel faaliyetin kendi içinde zaten mevcuttur. Bu normlar sayesinde bilimin içeriği bilim dışı etkilerden kurtulur. Eğer bu normlar gerçekten mevcut ve etkili iseler bilimsel bilginin belirleyicisinin toplum ya da sosyal şartlar değil, Doğanın bizatihi kendisi olduğu öne sürülebilir. Doğanın evrensel bilgisine, ancak ve ancak bu normlara uyulduğunda ulaşılabilir. Bu görüş, tıpkı klasik sosyoloji geleneğinde olduğu gibi, bilimsel bilginin sosyolojik analize uygun bir zemin teşkil etmediği gibi bir zımni varsayımın ifadesidir;¹⁵⁸ o nedenle de bilimsel bilginin gelişiminden çok, pozitivist bilim ve bilgi anlayışının ideallerini yansıtır.

Merton sonrası bilim incelemeleri bilimin fiiliyatta Merton'cı "*bilim ethosu*"na göre işlemediğini göstermiştir. Buna göre bilim adamları fiiliyatta tarafsızlık ya da özel çıkar ve ilgilerinden bağımsızlık (*disinterestedness*) normuna uymazlar; yüksek düzeyde bir rekabet ortamı içinde yer aldıklarından, kendilerinin üyesi bulundukları cemaatin ve toplumun çıkarlarını dikkate alırlar. Orijinalite normunun aksine, bilimin en özgün teorileri ya da buluşları ilk ortaya çıktıklarında diğer bilim adamlarınca ya hor görülür ya da görmezlikten gelinir. Kopernik'in güneş-merkezli evren teorisi ölümünden bir yüzyıl sonrasına kadar genel kabul elde edememiştir. William Gilbert'in manyetizm ve elektrik konusundaki çalışmaları modern bilimin kurucu babalarından sayılan Francis Bacon tarafından

158 Mulkay, Michael, J., "Knowledge and Utility: Implications for the Sociology of Knowledge," *Society and Knowledge / Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, Eds: Nico Stehr and Volker Meja, Transaction Books, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.) 1984, s. 78-79.

reddedilmiştir. Dahası Merton'un normlarını ihlal edenler, sıradan bilim adamları değil genellikle en yaratıcı bilim adamlarıdır. Kuhn'un "olağan/normal bilim" diye nitelediği bilimsel faaliyet yaratıcılığa dayanmadığı gibi "olağan/normal bilim adamı" da yaratıcı değildir. Bilimsel faaliyet sırasında en çok ihlal edilen normlardan biri de komünalite normudur. Normun, bilimin ürünlerinin herkesin mülkü olması gerektiğini öne sürmesine rağmen, birçok bilimsel ürün ya askeri, ya ticari ya da endüstriyel sebeplerle gizli tutulur. Faaliyetleri sırasında bilim adamları Merton'cu normlara uymaktan ziyade bağlı bulundukları entelektüel geleneklere ve dolayısıyla söz konusu geleneklerin entelektüel normlarına uyarlar. Bu normlar ise dönemden döneme, gelenekten geleneğe ya da daha düzgün bir söyleyişle bilimsel cemaatten bilimsel cemaate farklılıklar gösterirler.¹⁵⁹

Diğer taratan Ian I. Mitroff, *The Subjective Side of Science* (Bilimin Subjektif Yanı) (1974) adlı eserinde, gerçekte bilim adamlarının birbiriyle çatışan normlara göre hareket ettiklerini, bu birbiriyle çatışan normların bilim adamlarının yaratıcılıklarını teşvik ettiğini öne sürmüştür. Bu görüşten yola çıkarak Mitroff, Merton'cu normlarla çatışan bir dizi norm öne sürmüştür: Rasyonaliteye inanç - irrasyonaliteye inanç (mesela hissi bağlılık, disiplinine bağlılık, bilime bağlılık); hissi tarafsızlık - hissi bağlılık; universalizm -belirli bir düşünceye bağlılık (mesela yüksek seviyede yaratıcı bilim adamları özel tezler öne sürerler); bireycilik -topluma bağlılık; kendisinin ve toplumun çıkarlarını düşünmeme (*disinterestedness*) - kendi çıkarlarını düşünme (bilim

159 Sklair, Leslie, *Organized Knowledge / A Sociological View of Science and Technology*, Hart-Davis, Mac Gibbon Ltd., London 1973, s. 102-121 ve özellikle 160; Kneller, G. F.; *Science as A Human Endeavor*, s.292-293.

adamları prestijlerine ve entelektüel tatminlerine büyük önem verirler vb.).¹⁶⁰

Merton'un "bilimin ethosu" diye öne sürdüğü normların, eğer bu konudaki makalesini 1940'lı yılların başlarında yazdığı düşünülürse, "Nazi bilimi"ne bir tepki olduğu apaçıktır. Ayrıca bu normlar, fiiliyatta bilim adamlarının nasıl çalıştıklarını göstermekten çok, nasıl çalışmalarını gerektiğini gösterirler. Merton "olanı" tanımlamamıştır, "olması gereken"i öne sürmüştür; söz konusu normlar, gerçekte mevcut bulunan normlar değildirler, onlar daha çok Merton'un bakış açısı içinde bilimin ideallerini yansıtır.

Fakat Merton'a yapılan eleştiri bilimsel cemaatin ya da epistemik cemaatin normlarının bulunmadığını göstermez. Epistemik cemaat normlara dayalı cemaatin ve her epistemik cemaat bağlı bulunduğu entelektüel geleneğin normlarına uyar. Bunlar, bilimsel faaliyetlerde kullanılan teknikler, yöntemler vb. olabilir. Fakat bu normlar nihai noktada yalnızca, modern epistemik cemaatin genelde toplum içinde yer aldığı bağlama atıfla anlaşılabilirler. Evrensel bilimsel normlar yoktur, epistemik cemaatten epistemik cemaate, dönemden döneme, bağlamdan bağlama değişen normlar vardır.

2.3. Lingüistik Cemaat Olarak Bilimsel Epistemik Cemaat

Bilimsel cemaat ya da modern epistemik cemaat her epistemik cemaat gibi "dile" dayalı bir cemaattir. Çalışmanın birinci bölümünde ele aldığımız üzere, o, Durkheim, Whorf, Wittgenstein ve Brenstein'in sözünü ettikleri anlamda lingüistik cemaattir. Doğanın bize kendisini anlatabileceği bir dili yoktur; onun sözcülüğünü üstlenmiş olan ve onun adına konuşan bilimsel cemaatin dili vardır. Bilimin dili yoktur;

¹⁶⁰ Kneller, G. F., *a.g.e.*, s. 293-94.

bilimsel cemaatin dili vardır. Bilimsel kategorilerde, kavramlarda, genelleme, yasa ve teorilerde konuşan Doğa değildir; Doğanın sözcülüğünü üstlenmiş bulunan ve her durumda bir cemaatin üyesi olan bilim adamıdır.

“Bilimsel dil” denilen dil, bilimsel cemaatin en temel unsurlarından biridir, çünkü bu ortak dil olmadığında ne bilim adamlarının birbirleriyle anlaşabilmeleri mümkündür ne de cemaatin ayakta kalabilmesi mümkündür. Ancak Bilimsel dilin fonksiyonu yalnızca bu kadar da değildir; bilimsel cemaatin dili aynı zamanda bilimsel cemaati diğer cemaatlerden (mesela mitik ve dini cemaatten) ayırır ve onun kişiliğinin oluşmasına katkıda bulunur. Burada çok önemli bir hususu vurgulamak gerekir: Farklı epistemik cemaatleri farklı kılan şey, Whorf’un öne sürdüğü anlamda dillerinin farklılığı değildir; farklı epistemik cemaatlerin dillerini farklı kılan şey, Durkheim’in öne sürdüğü anlamda, onların örgütlenme tarzlarının, norm ve değerlerinin, amaç ve çıkarlarının, toplum içindeki bağlamlarının farklılığıdır.

Bilimsel bilgi de diğer bütün bilgi formları gibi dile dayanır.¹⁶¹ Düşünce dile, dil topluma ya da cemaate ve yine cemaat veya toplum dile mahkûmdur. Bu bilimin, daha doğru bir söyleyişle bilimsel dil ya da modern epistemik cemaatin dili için de geçerlidir. Doğada “elektron”, “kütle”, “madde”, “enerji”, “güç” ve hatta “doğa” yoktur. Bütün bunlar ve diğerleri toplumsal kategorilerdir; bu etiketleri duyularını ve dillerini kullanarak doğaya armağan edenler insanlardır. Bunlar ve diğerleri, “doğal nesneler” değildirler; modern epistemik cemaat tarafından yüzyılları içine alan bir süreçte entelektüel olarak inşa edilmiş varlıklardır.

¹⁶¹ Hanson, V. R., *Patterns of Discovery / An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1958, s. 25-26.

Doğa bize bir filtre görev yapan epistemik cemaatin dilinden geçerek ulaşır. Bilgiyle doğa, doğa ile insan arasında daima belirli bir cemaatin dili vardır. Genellikle inanılanın tersine, bilimde teorik kavram ve önermelerle olgusal önermeler arasında hiçbir fark yoktur; her iki kavram türü de bizim kendi icadımızdır.¹⁶²

Modern epistemik cemaate bağlı bilim adamları “kavram-kullanıcılar (*concept-users*)”dır. Kavramlar entelektüel mikro kurumlardır ve hepsinin uzun bir tarihleri vardır. Bunlar, kolektif olarak inşa edilirler ve kolektif olarak kullanılırlar. Onlar ve onlarla oluşturulan genellemeler, önermeler, yasa ve teoriler bilimin içeriğini teşkil ederler. Modern epistemik cemaate katılacak her aday, cemaatle birlikte çalışacağı için, uzun bir çıraklık dönemi sonunda, bilimsel dille tam analizi yapılamayan bir bilme-kavrama bağlantıları serisi edinir. Bu bağlantılar, kavramların doğaya tatbik edilmelerinin öğrenilmesi esnasında içselleştirilirler. Bu süreç her noktada kolektiftir. Aynı dili kullanmak, Wittgenstein’in öne sürdüğü anlamda aynı hayat tarzını paylaşmaktır ve bu kavramların anlamlarını belirleyen şey onların kolektif kullanım tarzlarıdır. Bu kolektivite sayesinde ki, bilim adamları arasında iletişim gerçekleşir.¹⁶³

162 Rawetz, J. R., *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Clarendon Press, Oxford 1972, s. 72-73., Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 203.; Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, s. 125. Teorik ve olgusal kavramlar konusunda bkz., Achinstein, Peter, “The Problem of Theoretical Terms,” *Readings in the Philosophy of Science*, Ed.: Baruch, A. Brody Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970, s. 234-250.

163 Toulmin, S., *Human Understanding*, s. 67-8, 159-63; Bloor, D., “Professor Campbell on models of Language Learning and Their Implications for Social Constructionist Analyses of Scientific Belief,” *The Cognitive Turn / Sociological and Psychological Perspectives on Science*, Eds.: Steve Fuller, Marc De Mey, Terry Shinn and Steve Wollar, Kluwer, Academic Publishers, Dordrecht-London-Boston 1989, s. 159-166.; Bilimin içeriğini teşkil eden kavramlardaki tarihsel değişimler için

Modern epistemik cemaat ya da bilimsel cemaat “bilimsel dil” dediğimiz dili kullanırken, terimlerini pek doğal olarak gündelik dille paylaşır; bir anlamda bilimsel dil gündelik dil içinde bir dildir. Ancak gündelik dil ve terimleri “bilimsel dil” içinde kullanılırken genellikle hem anlamları hem de kullanım tarzları değişir; gündelik dilin kavramları bilimsel dil içinde özel anlamlar kazanırlar ve bilimsel bir eğitimden geçmeyen insanın bu kavramları ve dolayısıyla bilimsel cemaatin dilini anlaması zordur.¹⁶⁴ Daha alt düzeyde, genel bilimsel cemaatin içinde yer alan daha alt epistemik cemaatlerin dili vardır. Bu alt diller aynı epistemik cemaat içinde yer alan farklı teorilerin ve disiplinlerin dillerine tekabül ederler. Newton fiziğinin dili, Einstein fiziğinin diliyle aynı dil değildir. Sosyal bilimlerden bir örnek vermek gerekirse Weberist teoriyle Marxist teorinin dilleri aynı diller değildir. Farklı epistemik cemaatlerin dilleri farklı dünyalardan söz eden dillerdir. Ne mitin dilinin tanımladığı dünya dinin dilinin tanımladığı dünyadır ne de dinin dilinin tanımladığı dünya bilimin dilinin tanımladığı dünyadır. Dahası, klasik fizik teorilerinin tanımladıkları dünya ile modern fiziğin tanımladığı dünyalar da farklı dünyalardır. Bu nokta Whorf’un dille ilgili görüşlerinin hatırlanmasının tam yeridir ve bu durum Kuhn tarafından şöyle dile getirilmiştir:

Farklı teorilerin ya da paradigmaların taraftarları farklı dilleri konuşurlar; farklı bilme ve kavrama bağlılıklarına sahip diller, farklı dünyalara uygun dillerdir.¹⁶⁵

özellikle şu kitaba bakılmalıdır: Holton, Gerald, *Thematic Origins, of Scientific Thought / Kepler to Einstein*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1973.

164 Tudor, A., *Beyond empiricism / Philosophy of Science in Sociology*, s. 79-80.

165 Kuhn, T. S., “Preface,” *The Essential Tension*, s. xxii. Ayrıca yine bkz. Kuhn, T. S., “A Function for Thought Experiments,” *The Essential*

Bunu bilimsel cemaatin kendi tarihi iç gelişiminde de gözlemek mümkündür. Bu günkü “hız” kavramına ulaşmak için, antikiteden bu yana birçok köklü değişiklikler gerekmiştir. “Dünya bize kavramlarla sunulan şeydir,” der Winch, “kavramlar değiştikleri zaman doğayı kavrayış tarzımız ve dolayısıyla dünya da değişir.”¹⁶⁶

Rölativite teorisinde “zaman” klasik mekanikteki anlamından farklı bir anlama sahiptir... (ve).. biz, tek ve aynı, hiç değişmeyen bir olgular takımını açıklayacak yeni ve daha iyi teoriler inşa ettiğimiz görüşüne göre düşünersek, “zaman”ın anlamındaki bu değişmeyi gözden kaçırmış oluruz; bu olguların bizzat kendileri bağımsızca değiştiklerinden dolayı böyle değildir; bilim adamlarının olgularla ilgili kriterleri değiştiği için böyledir. Üstelik bu, daha önceki bilim adamlarının olgularının ne oldukları konusunda yanlış düşüncelere bağlı bulundukları anlamına gelmez; onlar icra ettikleri araştırmaya uygun düşüncelere sahiptirler.¹⁶⁷

Günümüzde yaygın kabul gören bir dogma vardır. Genellikle, bilimsel cemaatin dili daha teknik biçimlere dönüştükçe, bilimlerin toplumsal etkilerden giderek kurtulduklarına ya da daha az toplumla ilişkili hale geldiklerine inanılır ve bu, dogmaya inananlara göre bilimin evrenselliğini gösterir. Fakat gerçekte durum böyle değildir. Daha ayrıntılı teknik bir makina üretmek, daha teknik bir teori ya da dil, daha fazla toplumsal unsur, daha fazla insani çaba

Tension, s. 243-60. Bilimin dili ve Whorf'un bilimin diliyle ilişkisi konusunda daha ayrıntılı bilgi için, Martin, G. Dunstan Language, *Truth and Poetry*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1975, s. 117-126.

166 Winch, Peter, *The Idea of A Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1984, s. 15.

167 Winch, P., “Nature and Convention,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60 (May 1960), s. 231-52’den zikreden, Collins, H. M., “Tacit Knowledge and Scientific Network,” *Science in Context*, eds.: Barnes, and Edge, s. 62.

demektir. Bilimsel dilin giderek daha sofistike bir dil olması yalnızca onun daha fazla toplumsallaşması anlamına gelebilir. Daha fazla insani emek, daha fazla toplumsallaşmadır.¹⁶⁸

Bilimsel dil ya da modern epistemik cemaat dilini öğrenmek, bir insanın bir yabancı dili öğrenmesi gibidir ve belki de ondan daha zordur. İnsan yalnızca, uzun bir eğitim sürecinden geçerek bu cemaatin bir üyesi ya da bilim adamı olabilir.

Bilimsel dil, pozitivist ideallerin öngördüğü şekilde doğayı ve doğal olayları bire bir yansıtan bir dil değildir ve aslında böyle bir dil mümkün de değildir. Bilimsel dil de bütün diğer diller gibi konvansiyonlara (*geleneklere*) dayalıdır. Durkheim'in öne sürdüğü anlamda kategoriler, bilimsel cemaatin diliyle bilimsel kavramlar, önermeler, genelleme ve yasalar, bilimsel teoriler, kendilerini üreten cemaatin belirli bir süreç içinde mutabakatı (konsensüs) sonucu ulaşılmış konvansiyonlardır.¹⁶⁹ Çıraklık aşamasındaki bir bilim adamı adayı ya da cemaate üyeliğe hazırlanan insan, üyesi olacağı cemaatin dilini öğrenirken, yalnızca kavramları, kategorileri, genelleme, yasa ve teorileri, bunları doğaya ve doğal olaylara nasıl bağlayacağını, nasıl kullanacağını öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda Brenstein'in öne sürdüğü anlamda onları söz konusu cemaatin amaçlarına, çıkarlarına, değerlerine ve normlarına, pratiğine uygun tarzda nasıl kullanması gerektiğini de öğrenir. Bilimin dilini ya da modern epistemik cemaatin dilini, başka herhangi bir dilden ayıran temel unsur budur.

168 Latour, Bruno, *Science in Action / How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Open University Press, Milton Keynes 1987, s. 30-31.

169 "Bilgi bütünüyle konvansiyoneldir". Bkz. Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, s. 98 ve ayrıca "Değerlendirme" başlıklı bölüm s. 185-206.

Gayet tabii modern epistemik cemaatin dili boşlukta yer almaz. İçinde başka cemaatlerin de dillerinin yer aldığı bir diller evreninde yer alır ve bu dil, bir arada var olduğu diğer dillere atıfta bulunulmaksızın anlaşılamaz. Bu hiç değilse bilimsel dilin tarihi gelişme bağlamı dikkate alındığında böyledir. Birinci bölümde belirttiğimiz üzere, bir arada yaşayan bu farklı diller arasından birinin diğerlerine üstün olduğu iddia edilemez. Farklı cemaatlerin dillerinin üstünlüğünü belirleyecek, bilimsel cemaat, dini ya da mitik cemaatin dışında, hakem konumunu üstlenebilecek başka herhangi bir cemaat yoktur; dolayısıyla diller arasında tercihte bulunmamızı sağlayacak bir üst dil de yoktur.

2.4. Dogmalar Cemaati Olarak Bilimsel Epistemik Cemaat

Modern epistemik cemaat ya da bilimsel cemaat yalnızca bir normlar cemaati ve lingüistik bir cemaat değildir; aynı zamanda diğer herhangi bir cemaat gibi bir inançlar ya da dogmalar cemaatidir de. Pozitivist gelenek, inançla bilimsel bilgi arasına bir sınır çizgisi çekmeyi ve onları birbirinden ayırmayı denemiştir ve bu sınır çizgisi çekme amacı, pozitivizmin ideallerinden biridir.¹⁷⁰ Bilgiyle inancın, daha yerinde bir söyleyişle bilimsel bilgi ile inancın birbirlerine zıt kutuplar oldukları miti, günümüzde de pek yaygın bir mittir ve bu dogma büyük ölçüde kabul görmektedir. Bu ayırım çizgisinin var olması gerektiğine inananlar, söz konusu çizginin bir tarafına dini, miti ve genelde inancı, diğer tarafına ise inançlardan arınmış ve bilimin sınırları içindeki bilimsel bilgiyi yerleştirirler. Bilim adamı “inanan” insan

¹⁷⁰ Bilimde sınır çizgisi çekme problemine, çalışmanın daha sonraki bölümlerinde yeri geldiğinde tekrar temas edeceğiz. Burada, bilgi ile inanç arasına her sınır çizgisi çekme eyleminin pozitivist bir tutum olduğunu kaydetmekle yetinelim.

değil, “gözleyen, deneyler yapan” ve “doğal” olanla meşgul bulunan insandır.

Fakat bu dogma ya da inanç günümüzde büyük ölçüde eleştiriye uğramış ve anlamını yitirmiştir. Bilgi ile inancı birbirinden ayırmamızı sağlayacak hiç bir kriter yoktur. Bu görüş bizatihi bilim adamlarının kendileri tarafından şöyle dile getirilmiştir:

Biz de Tertullian'ın (Latin kilise yazarı) eski çağdaki sorusunu öne sürebiliriz: “Kudüs'ün Atina ile ne ilgisi bulunmuş olabilir? “Eğer inançla, yalnızca geleneksel dinlere ait inançları değil, bütün inanç formlarını kastediyorsak, o zaman cevap açıktır. Bütün insanların hem metafizik hem de fiziksel dünya ile ilgili inançları vardır ve birçok insan, yaptığı işi veya aradığı şeyi etkisi altında bulunduran bu tür inançlara sahiptir. Bilimin, insanların inançlarından, sanata, edebiyata ve politikaya göre diyelim, daha az etkilendiğini gösterecek hiç bir *a priori* nedenimizin bulunmadığını öne sürüyoruz.¹⁷¹

Bilmek özel türde bir inanç formudur. İnsan bilmeden de inanabilir. Fakat her şeyi bilmek, inanılan şey doğru olmadıkça bilmek anlamına gelmez. Dahası, inanılan şeyin doğru olduğu durumlarda bile, bilen ya da inanan kişi eğer inancının temellerinin farkında değil ise, söz konusu eylem bilmek'in kapsamı içinde yer almayacaktır. İnanmakla ilgili şu üç kavrama açıklık getirmek bilme eyleminin veya bilmenin bir inanç formu olduğunu daha iyi anlamamıza katkıda bulunabilir: İnanç (*belief*), inançsızlık ya da inanmama (*dis-belief*) ve hiçbir inancı olmama (*non-belief*). Bir önermenin yanlış olduğuna inanmak, doğru olmadığına inanmaktır. Bu noktada inançsızlık (*dis-belief*) bir inanma

171 Coley, N. G. and Hall, Wance, M. D. (Edsz.), *Darwin to Einstein / Primary Sources on Science and Belief*, The Open University Press, Lancashire 1980, s. 2.

ve inanç durumudur. Üçüncü kavram, yani hiçbir inancı bulunmama (*non-belief*) önerme hakkında hiçbir yargısı olmama durumunu, bir boşlukta kalma durumunu dile getirir. Dolayısıyla böyle bir konumdan yola çıkıldığında bilim her durumda inançla iç içedir ve daha yerinde bir deyişle bir inançlar-şebekesi (*web of beliefs*)dir.¹⁷²

Ampirik bilgi bir inanç formudur ve genellikle bu inanç formu bilim literatüründe “doğru inanç” (*true belief*) diye adlandırılır.¹⁷³ Ancak bilimde “doğruluk” bilim felsefesi ve sosyolojisi literatüründe tartışması hâlâ devam eden bir konudur ve sosyolojik bakış açısı bir önerme ya da bilgi iddiasının doğruluğunun nihai ölçüsünün, söz konusu bilgi iddiasının değerlendirildiği epistemik cemaat olduğu yolunda genel bir eğilime sahiptir. Bilimde doğruluğun ölçüsü, mantık, akıl ya da başka bilimsel kriterler değildir; çünkü bilimsel bilginin doğruluğunu tayin edecek bütün kriterlerin, epistemik cemaat içinde varılan bir mutabakat (*konsensus*) sonucu “kriterler” oldukları kolektif şekilde belirlenmiş bulunmalıdır. Bilgilerimizin - bilimsel bilgi dâhil - doğruluğunu tayin etmemizi sağlayacak evrensel bilimsel kriterler yoktur; epistemik cemaatten epistemik cemaate değişen kriterler vardır.

Öte yandan Kuhn, bilimsel cemaatin ne kadar köklü inançlara sahip olduğunu, bir başka açıdan göstermeyi denemiştir. Buna göre bilimsel cemaat bir inançlar ağı içinde yaşar ve bu inançlar olmaksızın bilimsel araştırmanın başlaması mümkün değildir. Kuhn’un terimleriyle bu inançlar şebekesi “paradigma”dır. Masterman, “paradigmalar”la ilgili araştırmasında, bilgiyi önceleyen bu inançlar takımını “paradigma ötesi paradigmalar” veya “meta-paradigmalar

172 Quine, W. V. and Ullian, J. S., *The Web of Belief*, Random House, New York 1970, s. 5-6.

173 Tudor, A., *Beyond Empiricism...*, s. 40-42.

(*meta paradigms*)” olarak adlandırılmıştır.¹⁷⁴ Her epistemik cemaat, entelektüel cetlerinden devraldığı bir paradigmayla birlikte doğar. Bu meta-paradigma, şu türden sorulara verilmiş cevapları kapsar ki bunlar cemaatin en temel inançlarıdır: Evreni kompoze eden temel unsurlar nelerdir? Bu unsurlar birbirleriyle ve duyularımızla nasıl bir ilişki içindedirler?¹⁷⁵ İnanç bilgiyi hem Quine’ın yukarda belirttiğimiz görüşleri anlamında, hem Kuhn’un öne sürdüğü anlamda hem de din ve mit tarihsel açıdan modern bilimden önce geldiği için bilgiyi önceler.

Genelde zannedildiği gibi, bilimsel bilgiyle, dogma ya da inanç (burada iki kavramı eş anlamlı kullanıyoruz) birbirine zıt şeyler değildir. İster din adamı, ister sıradan insan, ister bilim adamı olsun, insan dogmaya mahkûmdur. Fakat bu dogmalar her durumda, pozitivist ideolojinin öngördüğü üzere, “evrensel bir bireyin” değil, bireyin içinde yer aldığı epistemik cemaatin dogmalarıdır. Dogmasız epistemik cemaat yoktur ve olamaz. İki türlü dogma vardır: Herhangi bir epistemik cemaatin genelde müminlerinin sahip olduğu şekliyle naif (*işlenmemiş, analizi yapılmamış*) dogmalar ve yine herhangi bir epistemik cemaatin yaratıcı önderlerinin sahip bulundukları (*bilimsel cemaat içindeki bilim adamlarının*) sofistike (*işlenmiş ve analizi yapılmış ya da işlenmekte olan*) dogmalar. Tarihi gelişim içinde, dini cemaatten bilimsel cemaate geçilirken ya da daha düzgün bir söyleyişle, bilimsel cemaat dini cemaatin yerini alırken dogmalar alanından, dogmalardan arınılmış bir alana geçilmemiştir; dini dogmalar alanından bilimsel dogmalar alanına geçilmiştir. Her cemaat eninde sonunda bir inançlar şebekesine bağlıdır ve kendi varlığının devamı için bu inançları işlemek, kuşaktan kuşağa intikal ettirmek ve savunmak zorundadır.

174 Masterman, M., “The Nature of A Paradigm,” *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds. Lakatos and Musgrave, s. 65.

175 Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 4-5.

2.5. Bilimsel Eğitim

Çok doğaldır ki herhangi bir epistemik cemaatin ya da bilimsel cemaatin kaderi haleflerinin cemaatin bilgisini, normlarını, çıkarlarını, değerlerini ve amaçlarını sürdürmesine bağlıdır. Bu anlamda epistemik cemaatin kaderi haleflerinin elindedir. Bilimsel cemaatin ya da genel olarak herhangi bir epistemik cemaatin varlığını idame ettirmesi ve sürekliliği “eğitim” dediğimiz çok kapsamlı bir sosyalizasyon süreciyle gerçekleşir. Bunu anlamamanın en iyi yolu “bilim antropoloğu” Latour’un bilimsel bilgiyi anlamamanın *a priori* ilk ilkesi dediği ilkeye bakmaktır. Bu temel ilke şudur: “Söylediğimiz ve yaptığımız şeylerin kaderi, onların daha sonraki kullanıcılarının elindedir.”¹⁷⁶

Tekno-bilimde, der Latour, bir önermenin, bir genellemenin, bir formülün, bir makinanın kaderi, onun daha sonra başka insanlar tarafından ele alınıp alınmamasına veya nasıl ele alınacağına bağlıdır. Ay yüzeyinin yeşil çimlerden oluştuğunu öne süren bir bilimsel makale yazabilirsiniz. Yazınız, daha sonra başkaları tarafından araştırma konusu ya da bir bilimsel problem olarak ele alınmayacaksa, hiçbir şekilde belirleyici bir unsur konumuna geçemeyecektir. Yazınızı kesinleştirmek, geçerli kılmak için başkalarının onayına ihtiyaç duyarsınız. Fakat eğer başkaları yazınıza gülüp geçiyor ve onu görmezlikten geliyorlarsa, bu, yazınızı, tezinizi, önermenizin veya makinanızın sonu demektir. Herhangi bir bilgi iddiasının ya da makinanın konumu Amerikan futbolundaki topun konumu gibidir. Topa ilk oyuncunun vuruşundan sonra, onu tekrar harekete geçirecek ikinci bir oyuncu yoksa veya tekrar harekete geçmesi için diğer oyuncular bir eylemde bulunmamışsa, top çimlerin üzerinde kalacak ve ölü bir topa dönüşecektir. “Oyun”

¹⁷⁶ Latour, B., *Science in Action*, s. 29.

dediğimiz şeyin gerçekleşmesi için ilk vuruştan sonra, bir ikinci, üçüncü vs. oyuncunun eylemi şarttır. Böylece bir topun bir önermenin, bir genellemenin, yazının ve makinanın kaderi bir ölçüde ilk hareket ettiricisinin elinde, ancak büyük ölçüde ilk hareketi sağlayanın irade ve kontrolü altında bulunmayan meslektaşlardan, seyircilerden, okuyuculardan, tüketicilerden oluşan bir kalabalığın elindedir.¹⁷⁷ Bir makina satın almak veya bir önermeye ya da bilimsel olguya inanmak, inanılan şey her ne olursa olsun, inanılan şeyin durumunu güçlendirir. Tersini satın alınmama veya inanılmamalıdır ve bu durumda satın alınmayan veya inanılmayan şeyin durumu zayıflar ve ölü bir ürüne dönüşür.¹⁷⁸

Her epistemik cemaat kendi varlığını, standart ve normlarını, amaçlarını ve çıkarlarını / ilgilerini, cemaatin entelektüel ürünlerini bir eğitim mekanizmasıyla sürekli kılar. Epistemik cemaatin ürünlerinin, yani bilginin kaderi daha sonraki kullanıcılarının elindedir. Bilimsel cemaat dâhil, bütün epistemik cemaatlerin kaderi varislerinin elindedir. Bir epistemik cemaatin varlığını koruması gerekiyorsa öncelikle entelektüel olarak inşa ettiği ürünleri ve bu ürünleri geçerli kılan normları, kriterleri, ilgi ve amaçları korumak zorundadır. Bu varlığını idame ettirme faaliyetinin çekirdeğini eğitim mekanizması oluşturur. Bilimsel eğitim, bilimin sürekli kılındığı mekanizmadır. Eğitim sürecinde sürekli kılınan şey, öncelikle Latour'un hazır-bilim (*ready-made science*) dediği şeydir. Böylece bilimsel cemaatin ayakta kalabilmesi daha sonraki kuşaklara intikal ettirilmesine bağlıdır. Bilimin sürekliliği bilimsel cemaatin sürekliliğidir.

Hepimiz, bize pozitivist bilim ideolojisinin miras bıraktığı “özgür, hakikat arayıcısı, önyargıları laboratuvarın eşliğinden

¹⁷⁷a.g.e., s. 104.

¹⁷⁸a.g.e., s. 29.

kapı dışarı etmiş, çıplak ve nesnel (*objektive*) olguları toplayarak teste tâbi tutan, bu türde, evet yalnızca bu türde olgulara bağlılık duyan”¹⁷⁹ bilim adamı dogmasına inanırız. Fakat fiiliyatta durum hiç de böyle değildir. Dogmatizmin yalnızca beşeri bilimler alanında yer aldığı, doğa bilimlerinin her türlü dogmatizmin dışında yer aldıkları ikri bir başka katıksız dogmadır ve kolayca anlaşılacağı üzere pozitivist ideolojinin kaynağıdır.¹⁸⁰ Bilimin ve bilim adamlarının gerçekte nasıl olduklarını anlamanın sağlam yollarından biri bilimsel eğitime bakmaktır.

Bilimsel eğitim bilim adamı ve genelde bilimin herhangi bir “mümini” olmanın ya da daha açık bir söyleyişle bilimsel cemaate üye olmanın eşiğidir. Hiç kimse doğuştan bilim adamı değildir; bunu edinmenin temel yolu, bilimsel cemaatin eğitiminden geçmektir. İnsan bilim adamı ya da bilimsel cemaatin üyesi olmaya hak kazanırken, evrene bilimin norm ve standartlarıyla, bilimin amaçları ve çıkarlarıyla/ ilgileriyle (aslında bunlar bilimsel cemaatindir) bakmak denilen “bilimsel tutum veya vaziyet alış”ı öğrenir. Bilimsel tutum doğuştan getirilen bir erdem değildir; bilimsel cemaatin cemaat adayına empoze ettiği ve adayın da içselleştirdiği tavidir. Hiç kimse bilimsel eğitim sürecine formel mantık okuyarak girmez; taklit ve tecrübe yoluyla, bilimsel cemaatin sosyal ilişkilerine vücut veren çok sayıda bilimsel konvansiyonu (*gelenegi*) öğrenerek başlar. Bilimsel eğitimle öğrenilerek içselleştirilen bilim adamı rolü veya daha genelde bilimsel cemaatin üyesi, “mümini” olma rolüdür.¹⁸¹

179 Kuhn, T. S., “The Function of Dogma in Scientific Research,” *Readings in the Philosophy of Science*, Ed.: Brodury, s. 356.

180 Ziman, J. M. F. R. S., *Public Knowledge*, s. 72.

181 *a.g.e.*, s. 10, 93, 116. 131., 146. Ayrıca, Kneller., F., *Science as A Human Endeavor*, s. 198-200.

Bilimsel eğitim çok kapsamlı bir sosyalizasyon sürecidir ve esasen daha sonraki kuşaklara aktardığı ya da öğrettiği şey bilimsel ortodoksi, başka bir söyleyişle hazır bilimdir. “İyi tesis edilmiş bilgi” der Ziman, “akademik bir ortodoksi formudur.”¹⁸² Bilimsel cemaatin üyesi olmanın veya bilim adamı olmanın temel şartı bu ortodoksiye boyun eğmek, onu kabul etmektir. Ortodoksiye boyun eğmek, statükoya boyun eğmektir. Statüko her durumda epistemik cemaatin statükosudur. Her türlü eğitim gibi bilimsel eğitim de muhafazakâr (*conservative*)dır; konformist tutumu teşvik eder. Kuhn bir makalesinde bunu şöyle dile getirir:

Tipik olarak kimya, fizik, jeoloji veya biyolojideki lisans ve lisansüstü öğrencileri kendi alanlarının özünü, özellikle öğrenciler için yazılmış ders kitaplarından öğrenirler. Kendi tezlerine başlamalarını sağlayacak yeterliliği kazanıncaya (...) kadar ne araştırma projelerini deneme teşebbüsünde bulunmayı isteyebilirler ne de başka bilim adamlarınca yapılmış son araştırmaların sonuçlarıyla karşı karşıya gelmeyi isteyebilirler. Yani onlar profesyonel iletişim sisteminde düşünce alışverişinde bulunamazlar. (...) Bilimsel ders kitapları profesyonel bilim adamlarının çözmeyi ve bu çözümler için farklı teknikler geliştirmeyi tasarladıkları problemler sunmazlar; daha çok, bilimsel mesleğin paradigmlar olarak kabul ettiği somut problem çözümlerini sunarlar. Ve sonra öğrenciden, sınıfta ya da laboratuvarında, ona gösterilen yöntemle bu problemleri çözmesi istenir. Öğrenci bilimsel eğitimle bilineni öğrenir. Kurulu bilimsel geleneğe girişi, dogmatik bir başlangıçtır.¹⁸³

Bu noktada bilimsel eğitimin bir diğer temel özelliğini gözden kaçırmamak önemlidir. Herhangi bir epistemik

¹⁸² Ziman, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁸³ Kuhn, T. S., “The essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research,” *The Essential Tension*, s. 228-30.

cemaate özgü eğitim süreci gibi bilimsel cemaate has eğitim süreci de öylesine etkili ve kapsamlı bir süreçtir ki söz konusu eğitimle yalnızca cemaatin ürünü hazır-bilim ya da Kuhn’cu terimlerle paradigmaların bir kuşaktan diğerine intikali sağlanmakla sınırlı kalmaz, aynı zamanda cemaatin algılama ve düşünme tarzlarının intikali de sağlanır. İlgili süreç içinde, öğrencinin doğuştan getirdiği epistemik yeteneklerine sınırlamalar konur ve belli bir yönde kanalize edilir. Bu süreçte biçim verilen, yoğrulan ve kanalize edilen şey temelde evreni “görme, algılama ve akıl yürütme tarzı, hafızası ve diğer yetenekleridir.”¹⁸⁴

Kuhn, eğitim sürecinin nesnesi olan öğrencinin sinir mekanizmasının işleyiş tarzının bile eğitim sürecinde şekillendiğini öne sürmüştür.¹⁸⁵ Bu kapsamlı sosyalizasyon süreciyle

184 Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, s. 82.

185 Kuhn, T. S., “Second Thoughts on Paradigms,” *The Essential Tension*, s. 310. bilim felsefesinde eğitimin bu özelliğini ilk vurgulayan düşünür hiç şüphesiz Polanyi’dır: “Akciğer kanserinin röntgenle teşhisi konusunda kursa katılan bir tıp öğrencisi düşünün. O, karanlık bir odada hastanın göğsünün karşısında yerleştirilen ekrandaki gölgeli izleri seyreder; bu gölgelerin önemli özellikleri konusunda asistanlarına radyologun yaptığı açıklamaları duyar. Önceleri öğrenci tam anlamıyla şaşkınlık içindedir. Çünkü o göğüs röntgeninde sadece, aralarındaki birkaç ince lekeyle birlikte kaburgaların ve kalbin gölgelerini görmektedir. Uzmanların, muhayyilelerindeki hayallerinden söz ettiklerini zanneder; uzmanların konuştukları şeyler dışında hiçbir şey göremeyebilir. Sonra, farklı durumların tam anlamıyla yeni resimlerine dikkatle bakarak birkaç hafta boyunca dinleme işlemini sürdürürken, onda, tecrübe kabilinden bir kavrayış ortaya çıkacaktır; tedricen kaburga kemiklerini unutacak ve akciğerleri görmeye başlayacaktır. Ve sonunda, eğer önceden zekice ayırdedebilirse ona, önemli detaylarla dolu zengin bir panorama görünecektir. (...) O artık yeni bir dünyaya girmiştir.” Polanyi, M., *Personal Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1973, s. 101’den zikreden Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri / Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayıncılık, Ankara 1990, s. 66-67. Öğrencinin doğuştan getirdiği yeteneklerin eğitim sürecinde nasıl değiştiğinin ve yeniden biçimlendiğinin

insanın doğuştan getirdiği bütün yetenekleri, eğitildiği epistemik cemaatin çıkarları / ilgileri, normları, değerleri, amaçları çerçevesinde biçimlendirilerek bir yapıya kavuşturulur. Bilimsel eğitimin bilimsel sosyalizasyon yöntemlerini içerir. Bilimsel cemaate adaylığa ya da üyeliğe hazırlanan öğrenci, cemaate ve onun statükosuna uyum gösterecek şekilde programlanır. Bilme ve kavramanın “standardizasyonu, iletişimi, organizasyonu karşılıklı dayanışmayı ve iş bölümünü kolaylaştırır; eğitimleri (*öğrencilerin eğitimleri*, ç.) ne kadar dogmatikse, (öğrenciler) bu dogmatizmin tesiriyle benzer çıkarlardan / ilgilere dolay komünal bir işletmede bir araya gelirler.” Bu dogmatik eğitim profesyonel üyeler olan bilim adamlarını ve bilimsel cemaatin “müminler” konumundaki üyelerini birbirine bağlamakla kalmaz; aynı zamanda onları Doğaya da bağlar. Doğa systemsiz araştırma tarzı ve yaklaşımlarla ele alınamayacak ölçüde karmaşıktır. Dogmatik eğitim nedeni olduğu bağlılıklarla bir noktada yoğunlaştırılmış, daraltılmış, sınırları çizilmiş ve böylece verimli kılınmış bir araştırma tarzı doğurur. Sosyalize edilmemiş araştırma tarzı, sosyalize edilmemiş yaklaşım yoktur. Bu sosyalizasyon hocanın otoritesi altında gerçekleşir ve bilimsel eğitim o nedenle otoriteryendir. Eğitim süreci içinde öğrencinin öğrendiği bilginin doğruluğuna duyduğu güven, hocaya duyduğu güvendir. Bilginin güvenilirliği bilgide içkin özelliklerden doğmaz; daha çok hocanın otoritesinden doğar. Hocanın da otoritesinin

iyi bir tasviri Kuhn tarafından şöyle yapılmıştır: “Topoğrafya (*yüksekti*, ç.) haritasına bakan bir öğrenci kâğıt üzerinde çizgiler, harita-cıysa aynı kâğıt üzerinde resmedilmiş bir arazi şekli görür. Bir kabarcık odasının fotoğrafına bakan bir öğrenci belli-belirsiz, kırık-dökük çizgiler görür; bir fizikçiye ilgili fotoğrafta aşına olduğu ikinci dereceden nükleer olayların kaydını görür. Öğrenci yalnızca bu tür bir görme (vision) dönüşümünden geçtikten sonra bilim adamları dünyasının bir sakini; bilim adamlarının gördüklerini gören, bilim adamlarının gösterdiği tepkileri gösteren bir sakini olabilir.” Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, s. III.

üzerinde ders kitaplarının otoritesi yer alır. Bilimsel cemaatin entelektüel olarak inşa ettiği ders kitabı bilgisi öğrencisi tarafından doğru ve güvenilir bilgi olarak dikkate alınır. Aslında ders kitabının otoritesi, genelde bir tür entelektüel statüko göstergesidir ve sunduğu bilgilerin doğruluk ve güvenilirliğini sağlayan şey epistemik ya da bilimsel cemaatin otoritesidir. Bilimsel eğitim bu otoriteyi reddeden bilgileri nakletmez; onları cemaatin hiyerarşi ve uyumunu bozacakları için elimine eder ve otoriteye veya statükoya uyum gösteren, boyun eğen bilgileri nakleder. Bunlar gelenek (*convention*) oluşturu bilgilerdir. Çünkü her türlü sosyalizasyon statükoya boyun eğilmesine bağlıdır; hocanın ve ders kitabının otoritesi son çözümlemede bilimsel cemaatin otoritesidir.¹⁸⁶

Bilimsel araştırmanın “objektif”, “nötr”, toplumsal etkilerden bağımsız olduğu düşüncesi yanlış bir düşüncedir; o kapsamlı ve sıkı bir sosyalizasyon süreci içinde ortaya çıktığı için daha fazla toplumsaldır. Bir doğa bilimcisi daha fazla toplumdan bağımsız insan değildir; eğitimi gereği daha fazla sosyalleşmiş insandır. Doğa bilimlerinde çalışan bilim adamları, der Hagstrom, çok yüksek düzeyde sosyalleşmiş bir grup teşkil ederler.¹⁸⁷ Bu açıdan bakıldığında bilimsel cemaat insanlık tarihin günümüze kadar tanınan olduğu en kapsamlı ve katı sosyalleşme tiplerinden birinin simgesi sayılabilir.

2.6. Zımni Bilgi (*Tacit Knowledge*)

Her epistemik cemaate özgü eğitim gibi bilimsel eğitim de büyük ölçüde zımni öğrenme süreçlerini içerir. Bunun nedeni bilginin, söze ya da yazıya dökülebilen formülasyonlardan

186 Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, s. 82-89. Keza, Stewart, R., *Philosophy and Sociology of Science*, s. 106-107.

187 Hagstrom, W. O., *The Scientific Community*, s. 11 ve keza s. 12.

çok daha fazla bir şeyi içermesidir. İki tür bilgi vardır. Birincisi, söze dökülebilir ve bizim için apaçık olan, ikincisi ise söze dökülemeyen, yani zımni bilgi (*tacit knowledge*)’dır. “Söylediğimizden daha fazla şeyi biliriz.”¹⁸⁸ Söyleyemediğimiz, dile getiremediğimiz, ama yine de bildiğimiz şey zımni bilgidir. Bilgi daima sözlü formülasyonlarının ötesine uzanır. Saf ya da teorik bilgi dâhil bütün bilgi türleri, açıkça formüle edilmesi imkânsız zımni kurallar içerirler.¹⁸⁹ Bütün olarak bilgi bir aysberg gibidir; görünen, su yüzeyindeki kısmı açık bilgi, söze dökülebilir bilgi, görünmeyen, su altındaki büyük parça zımni bilgidir. Zımni bilgiyle açık bilgiyi kavramanın bir yolu, bilim incelemeleri literatüründeki şu ayrıma başvurmaktır: “Bir şeyi bilmek” (*knowing that*) ve “bir şeyin nasıl yapılacağını ya da uygulanacağını bilmek” (*knowing how*).” Bilgi bu iki unsuru da içeriyor olmalıdır; fakat bunlar birbirleriyle aynı şeyler değildirler. Ayrıca, gerçekte, bu iki ögeyi birbirinden ayırmak imkânsızdır ve başvurduğumuz ayırım analitik bir ayırımdan başka bir şey değildir. Söze ya da yazıya dökülebilir bilgi “bir şeyi bilmek”in kapsamı, “bir şeyin nasıl yapılacağını veya uygulanacağını bilmek” zımni bilginin kapsamı içinde yer alır. Polanyi bunu şöyle formüle etmiştir: “Bütün bilgi şu iki türden biri içinde yer alır: ya zımnidir; ya da kökleri zımni bilgi içindedir.”¹⁹⁰

188 Polanyi’den zikreden, Turner, Stephen P., “Tacit Knowledge and the Problem of Computer Modelling Cognitive Processes in Science,” *The Cognitive turn / Sociological and Psychological Perspectives in Science*, eds.: Fuller ve diğerleri, s. 85.

189 Collins, H. M., “Tacit Knowledge and Scientific Networks,” *Science in Context*, Eds.: Barnez, and Edge, s. 46. Mantıksal Pozitivizm bilgiyi duyu verileri arasındaki apaçık ilişkilere göre yorumlamıştır. Polanyi’ye göre bu yanlıştır. Çünkü yapısal mantık problemleri mantıksal değil psikolojiktirler ve irrasyonel ögelere atıfta bulunulmaksızın anlaşılamazlar. Polanyi, Michael, *Knowing and Being*, Ed.: M. Grene, s. 156.

190 Polanyi, M., *a.g.e.*, s. 195.

Zımnı bilgiyi bir hünerin edinilmesiyle ilgili şu örneklerle açıklayabiliriz. Bisiklete nasıl binileceğini veya nasıl yüzüleceğini biliyor olmam, bisiklet üzerinde dengemi nasıl sağlayabildiğimi, su yüzeyinde nasıl durabildiğimi, söze ya da yazıya nasıl dökebileceğini biliyor olmam ya da bunların söze dökebileceğim anlamına gelmez. Onları söze veya yazıya dökerek açık bilgi halinde ortaya koyamam, ancak yine de bisiklete binebilir, suda yüzebilirim. Yine de bu eylemleri gerçekleştirdiğim sırada kompleks kas yapımın nasıl işlediğini söze dökmem. Bununla birlikte dile getirmediğim bu unsur zımnı bilgidir. Zımnı bilgi akıl veya mantıkla ifade edemediğim bilgidir; dolayısıyla rasyonel değil, irrasyoneldir. Onun bilimdeki konumu da tıpkı yukarıdaki örneklerdeki gibidir. Mesela uygulama sınıflarında doğa bilimi öğrencilerine hastalıkları, taşları, bitkileri ve hayvanları nasıl teşhis edecekleri öğretilir. Bu, doğa bilimleri öğretimine temel teşkil eden algılama eğitimidir. Öğrenciler hastalıkları, bitkileri ve hayvanları nasıl teşhis edeceklerini bilirler ancak bunları nasıl teşhis ettiklerini dile getiremezler. Tanıma, teşhis etme hüneri zımnı kavranan bir unsurdur.¹⁹¹

Bu, öğrenci ya da bilimsel cemaate girmeye hazırlanan bilim adamı adayı bilimsel cemaatinin dilini öğrenirken de böyledir. Bilimsel dil, daha uygun bir söyleyişle bilimsel cemaatin dili, doğa ile bilimsel cemaat ve onun üyeleri arasındaki perdedir; o nedenle doğa ile ilişki daima dolaylı bir ilişkidir.¹⁹² Bu dil, başka bütün diller gibi zımnı öğrenme kanalları içinde kavranır; bilimsel kavramları biliriz; fakat bu kavramları birbirleriyle ve doğayla nasıl ilişkiye sokacağımızın bilgisi daima zımnı kavradığımız ve bu yüzden

191 Polanyi, M., *Knowing and Being*, s. 141-142.

192 Rawetz, J. R., *Scientific Knowledge and its Social Problems*, s. 149-141.

söze dökemediğimiz bilgi kapsamında yer alır.¹⁹³ Zımnen kavrama söze dökülebilir bilginin kaynağı ve insan zihninin en temel gücüdür ve zımni bilgi sözlü bilgiyi daima kontrolü altında bulundurur. Zımni bilgi sözlü bilginin anasıdır; sözlü bilginin onsuz var olabileceğini düşünmek imkânsızdır.¹⁹⁴

Zımni bilgi de açık ya da sözlü bilgi gibi öğrenilen bir şeydir. Fakat diğer bütün bilgi türlerindeki gibi bilimsel bilgi türünde de zımni bilgi yazılı metinlerden öğrenilmez. Onun öğrenilmesi daima bir aracıyı gerektirir; aracı ya bir hoca ya da öğrenilen alanın bilgisi konusunda usta bir kişidir. Rawetz bu yüzden bilimde zımni bilgi, der, ders, kitaplarından öğrenilemez; tecrübe ve taklit yoluyla bir hocadan öğrenilir.¹⁹⁵

Zımni öğrenme veya zımni bilginin genellikle bilimin değerleri, normları, standartları, amaçları vb. denilen, bizim bu çalışmada “bilime” değil de “bilimsel cemaate” atfettiğimiz unsurları da içeriyor olabilir mi? Rawetz, içerdiği kanaatindedir.¹⁹⁶ Eğer bu doğruysa, bilimsel cemaatin değer ve normlarının, ilgilerini/ çıkarlarının, amaçlarının standartlarının ve inançlarının (*dogmalarının*) büyük ölçüde taklit ve tecrübe yoluyla zımnen öğrenildiği de doğru demektir. Eğer bütünüyle bilimsel bilgi ya da herhangi türden bir bilgi, bir kuşaktan diğerine bir otoritenin aracılığıyla - hoca, ebeveyn, usta - intikal ettiriliyorsa, bu durumda aktarılan şey daima günümüzde genellikle kabul edilen “bilgi” fikrinin sınırlarını da aşıyor demektir: Herhangi bir türde “bilgi”yi öğ-

193 Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, s. 103-105. “Dilin kullanım tarzı zımnîdir”. Polanyi M., *a.g.e.*, s. 145.

194 Polanyi, M., *a.g.e.*, s. 156.

195 Rawetz, J. R., *a.g.e.*, s. 103, 140. Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 191-98. Kuhn, T. S., “Second Thoughts on Paradigms,” *The Essential Tension*, s. 308 vd.; Barnes, B., *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, s. 169 vd.

196 Rawetz, J., R., *Scientific Knowledge and its Social Problems*, s. 103-107.

renmek, bir yaşama tarzını öğrenmektir. Bilimsel bilgi söz konusu olduğunda bu yaşama tarzı bilimsel yaşama tarzı değildir; her durumda bilimsel cemaatin yaşama tarzıdır. Bilimsel eğitimin, cemaatin üyesi olmanın eşiği olan eğitim süreciyle öğrenciye verdiği şey de budur.

2.7. Epistemik Monopol

Her epistemik cemaat bir geçerlilik ve güvenilirlik monopolidir. Her epistemik cemaat gibi bilimsel cemaat de hem “entelektüel merkez”, “paradigmatik grup”, “görünmeyen kolej”, “araştırma cemaati”, “sosyal çevre” hem de bilime inanan “müminler topluluğu” anlamında neye “bilgi” denilip denilmeyeceğini, bilginin standart ve yöntemlerinin neler olduğunu, bilginin doğruluk ve geçerliliğini, güvenilirliğini tescil eden bir tekeldir. Merton’dan günümüze bilim sosyolojisi şu temel soru üzerinde durmuştur: Bilim modern dünyada eğer diğer kurumların giderek daha fazla itibar gösterdiği öncelikli bilgi ve otorite kaynağı ise, bu bilgi nasıl işlenmekte, geçerli kılınmakta ve nasıl meşruiyet kazanmaktadır?¹⁹⁷ Bilim sosyologları bu sorunun cevabını bilimin, bilimsel bilginin ve onun yöntemlerinin doğasında değil, onu üreten cemaatin yapısında ve işleyiş tarzında aramayı denemiştir. Bilimin meşruiyetinin ve otoritesinin kaynağı “bilimin” bizi kendinde içkin bir kısım özellikleri değil, onu üreten cemaattir. Bilimsel cemaat her epistemik cemaat gibi bir meşruiyet temelidir.

Her epistemik cemaat toplumda var olma, bilgiyi üretme ve işletme hakkı elde eder etmez, bilgiye meşruiyetini armağan eden bir güç haline gelir. Bilginin gücü, bilginin meşruiyeti onu üreten cemaatin gücü ve meşruiyetidir. Fakat bilgi

¹⁹⁷ Barnes, B. and Edge, D. (Eds.), “The Organization of Academic Science: Communication and Control,” *Science in Context*, s. 13.

gündelik hayatta anlaşıla geldiği üzere “çıplak güç” değildir. Bilgi meşruiyet armağan edilmiş güçtür; yani bilgi, kavrama, anlama gücü anlamında güç + otoritedir. Bilimsel bilginin gücü, onu üreten bilimsel cemaatin gücüdür. Epistemik cemaatle onun meşrulaştırma gücü bir arada doğarlar ve meşruiyet elde etme sosyal bir ihtiyaca dönüşür. Epistemik cemaatin var olma ve bilgiyi üretme hakkı elde etmesiyle birlikte “bilgi” adına öne sürülen her şey epistemik otoritenin ya da monopolün onayını almak zorundadır. Epistemik otoritenin onayını alamayan hiçbir unsur, “bilgi” ya da “bilimsel bilgi” statüsü kazanamaz. Epistemik bir cemaatin var olduğu her durumda “epistemik bir statüko”da vardır. Her epistemik cemaat gibi bilimsel cemaat de bir güç, otorite ve statüko temeli üzerinde durur. Bu statükonun ortaya çıkmadığı durumlarda, ne cemaatten ne de süreklilik kazanmış bir bilgi türünden bahsetmek mümkündür; epistemik statükonun olmadığı yerde epistemik anarşiden söz edilebilir sadece. Bir şeyin “bilimsel bilgi” statüsü kazanabilmesinin biricik şartı epistemik statükoya, epistemik güce ya da otoriteye boyun eğmesidir. Bilginin meşruiyet kazanması süreci bir değerlendirme sürecidir. Epistemik monopol, bilimsel araştırma faaliyetinin ürünlerine ilgili değerlendirme süreciyle bir doğruluk, orijinallik ve güvenilirlik değeri vererek onları teminat altına alır. Bilimin tarihi gelişimine baktığımızda, toplum bir epistemik monopolü yıkarak ya da terk ederek epistemik monopolün bulunmadığı dünyaya girmemiştir; bir epistemik monopolün - dinin ya da kilisenin - kanatları altından çıkıp bir başka monopolün - bilimsel cemaatin ya da bilim monopolünün - kanatları altına girmiştir. Bu değişimin başlangıcı ise, daha önce sözünü ettiğimiz “görünmeyen kolej”in veya modern epistemik cemaatin doğuşudur.¹⁹⁸

198 Hagstrom, W. O., *The Scientific Community*, s. 35. “Bilgi güçtür” özdeyişiyle dile getirilen Bacon’cu anlayışın “kavrama ve anlama gücü”

Bilimsel cemaatin bir monopol olma özelliğini anlayabilmek için öncelikle, bilimsel bilginin üretim sürecinin başlangıcından, “bilimsel bilgi” statüsü elde ettiği aşamaya kadar izlediği “sosyal yola” bakmalıyız. Bilgi, üretim süreci aşamasında bilimsel cemaat içinde nasıl bir yol izlemekte ve nasıl meşruiyet kazanmaktadır. Bilimsel bilgiye güvenilirlik ve meşruiyetini armağan eden süreç nasıl bir süreçtir?

Bilimin iki yüzü vardır: Bilen yüzü ve henüz bilmeyen veya bilmeye çalışan yüzü.¹⁹⁹ Bilimin ne olduğuna ilişkin yaygın anlayış daha çok birinci yüzüne başka bir deyişle “hazır-bilim”e (*ready-made science*), bilimsel faaliyetin tamamlandığı düşünülen ürünlerine atıfta bulunur. Oysa bilimin ne olduğunu anlamak için ikinci yüzüne, yani fiiliyatta bilime (*science in action*) bakılmalıdır. Bilimi anlamak için ona, işleyiş halinde iken bakılmalıdır. Öncelik sıralamasında da fiiliyatta bilim hazır bilimden önce gelir; çünkü ikincisi birincisinin ürünüdür. Hazır bilim bir sonuçtur. Bilim hiçbir zaman kendi kendine işlemez; fiiliyatta bilime dikkat çekmek, gerçekte, bilimsel faaliyetin aktörü durumundaki insanlara dikkat çekmektir. Fiiliyatta bilim, eylem halindeki bilim adamı demektir. Bilim kolektif bir faaliyetin ürünüdür; fiiliyatta bilim bilimsel araştırma faaliyeti içindeki bilimsel cemaat demektir.

şeklindeki bir yorumu için, Willer, Judith, *The Social Determination of Knowledge*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1971, s. 17-38. Bilgi güç+otoritedir; otorite bir rıza unsurunu içerir. Epistemik cemaat epistemik otoritenin de kaynağıdır. Bilgi ile otorite arasındaki ilişki için, Barnes, B., “On Authority and Its Relationship to Power,” *Power Action and Belief/ A New Sociology of Knowledge*, Ed.: John Law, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley 1986, s. 180. Epistemik tekel konusunda keza, Namer, Gerard, “The Triple Legitimation: A Model For the Sociology of Knowledge,” *Society and Knowledge / Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, eds.: N. Stehr and V. Meja, s. 210-212.

199 Latour, B., *Science in Action*, s. 4, 7.

Bilimsel araştırma, Popper'in öne sürdüğü gibi "problemler"le, Kuhn'un öne sürdüğü gibi "bulmacalar"la başlamaz; bilimsel araştırma ihtilaflarla (*controversies*) başlar. Bilim adamı öncelikle bir problem çözücü, öncelikle bulmaca-çözücü değildir; bilim adamı öncelikle bir cemaatin üyesi, ikinci olarak da bilimsel bir ihtilafın "taraf"larından biridir. "Problemler", "bulmacalar", "ürünler" veya "sonuçlar"dır; nedenler değil. Bilimde hazır problemler yoktur; problemler inşa edilirler. Bir problemin inşa edilebilmesi, ihtilafların varlığına ya da yokluğuna bağlıdır. Bilimsel araştırma cemaatinin üyesi durumundaki bilim adamlarının, belirli bir konuda ihtilafa düşmedikleri yerde, bilimsel problemler doğmazlar. Bir bilimsel ihtilaf başka türden ihtilaflar gibi en az iki kişinin varlığını gerektirir. En az iki kişinin ihtilafa düşmedikleri yerde problem yoktur. Bilimsel araştırma nesneleri üzerinde bilim adamlarının ihtilaflara düşmedikleri yerde bilimsel problemler de yoktur. Bilimsel ihtilaflar, bilimsel araştırma cemaatinin üyeleri arasındaki ihtilaflardır. Peki, ama ilkin bilimsel ihtilafların, ikinci olarak da bilimsel problemlerin doğuşunda "doğa"nın yeri nerededir? Bu soruya verilecek cevap önemlidir. Doğa bilim adamlarına, "doğası gereği" "ihtilaflar", "problemler", "bulmacalar" sunmaz; ihtilafa düşmüş insanlar inşa etmedikleri sürece Doğada problemler yoktur; Doğa "doğası gereği" kendi kendine ihtilaflar ve problemler üretmez. Bilimsel ihtilaflar öncelikle insanla Doğa arasındaki ilişkinin göstergeleri sayılamazlar; bilimsel ihtilaflar öncelikle bilim adamları arasındaki ilişkiye atıfta bulunurlar; Doğa bu ilişkide dolaylı olarak yer alır; edilgendir ve ikinci dereceden bir konuma sahiptir; bilimsel ihtilafların doğması için varlığı şarttır, ancak ihtilafların kaynağı değildir. İhtilafların kaynağı epistemik cemaat ya da bilimsel araştırma cemaatidir. Problemler Doğadan gelmez, ihtilaflardan doğarlar. "Doğa" edilgin olanı simgeler,

etkin olanı değil. Bilimde ihtilafların bilimsel araştırma cemaatinin üyeleri arasında ulaşılan bir uzlaşma sonucu çözüldüğü yerde bir “kara-kutu (*black-box*)” kapatılmış, yeni ihtilafların ortaya çıktığı yerde yeni bir “kara-kutu” açılmış olur. Kapatılmış kara kutular hazır bilimi sembolize ederler, bilimin anlaşılabilmesi için açılan kara-kutulara (*fiiliyatta bilime*) bakılmalıdır.²⁰⁰

Bilimsel araştırma faaliyetinin temeli bilimsel ihtilaflardır. Bu önerme, açıkça dile getirmek gerekirse, bilginin nihai belirleyicisinin “madde” ya da “doğa” olduğunu söyleyen materyalist anlayış ile bilginin nihai belirleyicisinin “idealar” olduğunu söyleyen idealist anlayışın eksikliğine veya yanlışlığına imada bulunur. Bilginin nihai belirleyicisi insanlardır; daha uygun bir söyleyişle epistemik cemaattir. Epistemik cemaatin üyeleri arasında bilimsel ihtilafların doğmadığı yerde, bilgi arayışını ya da bilimsel araştırmayı motive edebilecek başka hiçbir şey de yok demektir. Başka nedenlerin yanı sıra, bilimsel bilgi ihtilaflara dayandığı için de toplumsaldır.

Epistemik ya da bilimsel cemaatin monopol oluşunun nedenini kavrayabilmek için “ihtilaflar” konusuna daha fazla yer vermeli ve Latour’u izlemeliyiz. Fiiliyatta bilime daha yakından baktığımızda, der Latour, kendimizi ihtilafların arasında buluruz. Gündelik hayattan bilimsel hayata, sokaktaki adamdan laboratuvardaki bilim adamına, popüler siyasi düşüncelere sahip sade vatandaştan uzmanlara geçtiğimizde, “gürültüden sessizliğe, tutkulardan akla,

200 İhtilaflara yapılan vurgu için bkz. Latour, B., *Science in Action*, s. 4-9, 141-142. İhtilafların laboratuvar çalışmasındaki yeri için özellikle s. 22-26. Bilimsel problemler kolektif olarak inşa edilmiş sosyal varoluşlardır. Bilimsel problem inşa edilen birşeydir. Bu konuda daha ayrıntılı ve geniş açıklamalar için Rawetz, J. R., *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, s.109-145.

harareten sükûna geçmeyiz”; bir ihtilaflar ortamından, daha şiddetli başka bir ihtilaflar ortamına geçeriz. Durum, bir hukuk kitabı okuduktan sonra, bir mahkeme jürisinin sunulan çelişkili deliller arasında karar verilmekte bocalanan bir duruşma salonuna girmek, bir anayasa kitabı okuduktan sonra, kanun tasarılarının tescilli tartışmalarının yapıldığı bir parlamentoya girmek gibidir: daha fazla ihtilaf ve dolayısıyla daha fazla gürültü.²⁰¹

Bu gürültülü sözlü tartışma ortamı, bilimsel bilginin epistemik cemaat içinde izlediği sosyal yolun ilk aşamasını simgeler; bilimsel problemlerin doğuş aşamasıdır. İhtilaflar problemlerden önce gelirler. Bir bilimsel problem genelde, bir bilimsel önerme ya da bilgi iddiası, bir bilimsel tezdır. Bilimsel cemaatin, bir tez ya da iddiayı, “bilimsel” etiketiyle meşrulaştırmadığı, “bilimsel” saymadığı yerde, öne sürülen problem, tartışmaya veya araştırılmaya değer bulunmayacaktır. Bu nokta, bilimsel cemaatin monopolünün bilginin üretimindeki ilk müdahale noktasıdır. Bilim adamları ne tür problemleri araştırması gerektiği konusunda cemaatinin diğer üyelerinin onayını almış bulunmalıdır.

Bilimsel araştırmayı motive eden şey ihtilaflar, bilim adamını motive eden şey “güvenilirlik” (*credibility*) kazanma tutkusudur. Bilim adamı, ancak güvenilirlik elde ettikten sonra Cemaatinin üyesi durumundaki meslektaşları tarafından kabul görebilecektir. Bilim adamının bilgi iddiası ya da tezi karşısında diğer bilim adamları için önemli olan, “o inanılmaya yetecek ölçüde güvenilir mi? Ona ve iddiasına güvenebilir miyim, o bana sağlam olgular (*hard facts*) temin ediyor mu?” sorularıdır.²⁰² Bu sorular bilim adamı

201 Latour, B., *Science in Action*, s. 30.

202 Latour B. and Woolgar, S., “The Cycle of Credibility,” *Science in Context*, eds.: Barnes, and Edge, s. 36-37 Merton’cı geleneğe bağlı bilim sosyologu olan Hagstrom, Bilim adamını motive eden şeyin,

ile meslektaşları arasındaki ilişkinin niteliğine imada bulunurlar. Bilim adamı için önemli olan meslektaşlarının güvenini kazanmaktır. Güvenilir ya da “bilimsel” bilgi, araştırma cemaatinin güvenilir veya “bilimsel” saydığı bilgidir. Güvenilirlik elde etme süreci, cemaat içindeki meslektaşlar tarafından yapılan bir değerlendirme sürecidir. Bu değerlendirme sürecinde kullanılan bütün kriterler, araştırma cemaatinin kriterleridir. Bilim adamının çalışması veya tezi cemaatin diline, dogmalarına, normlarına vb. uygun olmalıdır. Cemaatin epistemik statükosuna uygun bulunmayan hiçbir bilimsel iddia “bilimsel” statüsü kazanamaz.

Güvenilirliğin kaynağı araştırma cemaatidir ve o nedenle epistemik cemaat bir güvenilirlik monopolüdür. Latour ve Woolgar, güvenilirlik elde etme sürecinin Laboratuvar şartlarında nasıl işlediğini ampirik bir çalışmada göstermiş bulunmaktadır. Buna göre, bilim adamları, bir bilim adamının tezini değerlendirirken, bilim adamı ile öne sürdüğü tez arasında hiçbir ayırım yapmamaktadır. Bir bilimsel tezin ya da iddianın güvenilirliği ile o tezi öne sürenin güvenilirliği özdeştir. Bilim adamı ile öne sürdüğü tez birbirinden ayrılamaz. Keza, bir bilim adamının güvenilirliği, öne sürdüğü tezin güvenilirliğidir de.²⁰³ Güvenilirliğin kaynağı

Merton’la birlikte “kabul görme (recognition)” tutkusu olduğunu öne sürmüştü. “Bilimsel cemaat bilimsel kabul görmenin kaynağı olarak katı bir tekeldir; çünkü kabul görmenin kaynağı birçok bakımdan araştırmanın yönü üzerindeki kontrolün de kaynağıdır.” Hagstrom, *The Scientific Community*, s. 35, 36, 72. Keza Merton, R. K., “Recognition” and “Excellence”: Instructive Ambiguities,” *The Sociology of Science*, Ed.: N. W. Storer, s. 419-438. Hagstrom’un, söylediği şey “güvenilirlik” için de geçerlidir.

²⁰³ Latour, B., and Woolgar, S., “The Cycle of Credibility,” *Science in Context*, s. 36, 40, 41. Latour ve Woolgar laboratuvarı dikkate alarak bir güvenilirlik elde etme süreci şeması geliştirmişlerdir.

Bu şemada epistemik kapital, ekonomik kapitale atıfla açıklanmakta ve bir kapital tipinden diğerine dönüşümün yönü gösterilmektedir. Bu dönüşümün bir bilim adamının faaliyetini sürdürmesi için

epistemik cemaat olduğu için, bir bilgi iddiasının güvenilirliği onu üreten epistemik cemaatin güvenilirliğidir. Bilimsel bilgi “bilimsel bilgi” statüsüne, kolektif bir değerlendirme süreciyle ulaşabildiği için, bilimsel bilginin güvenilirliği bilimsel cemaatin güvenilirliğidir.

Güvenilirlik elde etme süreci, bir ihtilafları çözme, bir ihtilafları sona erdirmeye sürecidir. İhtilafları sona erdirmenin yolu, retoriğe başvurmadır. Bu bilimsel ihtilaflar için de geçerlidir. Retorik bir jüri önünde haklı çıkmak, bir ihtilafları sona erdirmek, başka bir söyleyişle başkalarını ikna etmek ve inandırmak için kullanılan yöntemin adıdır. Bilimsel ihtilafların doğurduğu tartışma ortamında, bilim adamları da retoriğe başvururlar. Bilim adamı öncelikle meslektaşlarını ikna etmiş bulunmalıdır. Sözlü bir tartışma başladığında bilim adamları, henüz ham durumda bulunan bilgi iddialarını ya da düşüncelerini bir “olgu” (*fact*)ya dönüştürmek üzere, meslektaşlarını ikna etmek ve güvenilirlik kazanmak için ilkin lokal kaynakları, laboratuvar kayıtlarını, bilimsel metinleri, raporları, belgeleri, makaleleri kullanırlar. Kaynaklara başvuru bilim adamlarının muhaliflerini ikna etmek, ihtilafları sona erdirmek, kendi bilgi iddialarına meşruiyet ve güvenilirlik sağlamak için başka müttefiklere başvurması demektir. Kaynaklar, muhalif bilim adamları arasındaki tartışmada, müttefiklerdir. Başka kaynaklara başvuran bilim adamı bundan böyle yalnızca bir araştırmacı

zorunludur. Mali kapital, dönüşümü hacmi ve hızı için gerekli en önemli unsurdur ve bilimsel faaliyet bu unsurla yeterlilik kazanır. Ekonomik ve epistemolojik yaklaşımların bu şemada bir arada kullanıldığı kaydedilmelidir. Bu şemadaki kalemlerin birbirine dönüşümünü motive eden şey güvenilirlik (*credibility*) kavramıdır. Bu dönüşüm süreci sonu gelmez bir yatırım ve dönüşüm dairesidir. Bu süreç içinde bilim adamını motive eden şey güvenilirlik'tir ve bu faktör dönüşüme hareketini armağan eden şeydir. Şema, bir laboratuvarın, büyük bir mali yatırım olduğu dikkate alınarak incelenmelidir. Şema ve açıklamalar için bkz., Latour and Woolgar, *a.g.m., a.g.e.*, s. 35.

değildir; o aynı zamanda başvurduğu kaynakların, bilimsel belgelerin, metinlerin ve raporların bir okuyucusudur da. Tartışma kızıştıkça başvurulacak kaynak ya da müttefik sayısı artar; müttefik sayısı arttıkça tartışma şiddetlenir ve retoriğin dili veya bilimsel cemaatin literatürü daha teknik biçimlere dönüşür. Daha teknik bir literatür daha bilimsel bir literatürdür. Başvurulacak kaynaklar veya müttefikler, garantileyici unsurlardır. Daha fazla sayıda müttefike başvuru, ikna işlemini güçlendirir ve kolaylaştırır. Bilim adamı, ihtilafların yol açtığı tartışmada yalnız değildir artık; çok sayıda müttefiki vardır; bir guruptur; bir kişi değil, çok kişidir ve bu nedenle meslektaşlarınca ciddiye alınır. İkna sürecinin nesnesi durumundaki okuyucu (okuyucu durumundaki bilim adamı) tek kişiyle karşı karşıya değildir; bir grupta karşı karşıyadır.²⁰⁴

Bilimsel tartışmalarda, başkalarını ikna etme, bir ihtilafı sona erdirmeye veya güvenilirlik elde etme sürecinde, lokal kaynakların yeterli olmadığı bir aşama vardır. Bu yüzden, diğer mekân ve zamanlarda başkaları tarafından yapılmış çalışmalar devreye sokulmalı ve onlara atıfta bulunulmalıdır. Bunlar yeni müttefiklerdir. Bu müttefikler bir bilimsel dergi, Nobel ödüllü bir yazar, altı ortak-yazar olabilir. Fakat muhalifleri ikna etmek, güvenilirlik ve meşruiyet elde etmek için sözlü tartışma yeterli değildir; tartışma yazılı metinlere dönüştürülmelidir.²⁰⁵ Bu aşama, bilginin bilimsel cemaat içindeki üretim sürecinin ikinci aşamasıdır; bilimsel makale bu aşamada doğar.

İhtilaflara yaptığımız vurgu bilimsel makalenin boşlukta doğmadığını gösterir. İlâveten bir bilimsel yazı her şeyden önce konusunun literatürü, araştırma cemaatinin dili ve üslubu

204 Latour, B., *Science in Action*, s. 30-31.

205 Latour, B., *Science in Action*, s. 30, 33.

içinde şekillenir. Bilim adamı araştırması sırasında yalnızca kendi gözlerine ve mantığına dayanmaz, yukarda başka bir bağlamda da dile getirdiğimiz gibi, daha önceki bilim adamı kuşaklarınca geliştirilmiş tekniklere, yöntemlere, teorilere ve çalışmalara da dayanır. Bu entelektüel ya da epistemik bağlar, bilginin bir bilim adamları kuşağından diğerine intikalini sağlayan “ölü” unsurlar değildirler. Bir kaynağa başvurmak, ona güvenmek, onu unutulmaktan kurtarmaktır. Başkalarının yaptığı çalışmalara başvurmaksızın bilimsel çalışma yapmak imkânsızdır. Diğer taraftan bir bilimsel yazı, bilimsel cemaatin diğer üyelerinden meşruiyet ve güvenilirlik talebinde bulunacağı için, yazılma aşamasının her anında, meslektaşlarının düşünce ve beklentilerini, epistemik cemaatin değerlerini, normlarını, amaçlarını, çıkarlarını / ilgilerini ve dünya görüşünü dikkate almak zorundadır.²⁰⁶

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bilgi, güç + otoritedir; bilgi meşrulaştırılmış güçtür. Güvenilirlik elde etme süreci, bir ihtilafları sona erdirmeye ve meşrulaştırma sürecidir de. Bu süreç epistemik cemaat içinde gerçekleşir; çünkü güvenilirliğin ve meşruiyetin kaynağı epistemik cemaattir. İlgili süreçle bilim adamı güvenilirlik elde eder ve bunun sonucu olarak da bilimsel cemaat tarafından kabul görür. Güvenilirlik elde etme bilimsel cemaatin statükosuna katılma veya bilimsel cemaatin epistemik statükosuna boyun eğmedir; epistemik monopole iştiraktır, epistemik monopolün gücünün meşruiyetini onaylamaktır. Kaldı ki bilim adamı, eğitim süreci sırasında katı bir sosyalizasyon tecrübesi yaşadığı için epistemik statükoya boyun eğmek ve ona katılmak için zaten hazır durumdadır.

Bilimde meşruiyet ve güvenilirlik elde etme veya ihtilafları sona erdirmeye sürecinde bilim adamı, muhaliflerini

206 Ziman, J. M. F. R. S., *Public Knowledge*, s. 58-59, 109, 118.

ikna etmek için başkalarının yardımına ihtiyaç duyar. Hiçbir bilimsel iddia veya tez, kendi doğası gereği güvenilir, meşru veya geçerli değildir; bunları ona armağan eden meslektaşları veya başka bir deyişle bilimsel cemaattir. Başkalarının yardımı olmaksızın güvenilirlik elde edilemez. Bilimsel cemaat içinde başkalarının yardımına başvurunun en açık biçimde görüldüğü yer, bilimsel cemaatin törelerinin en önemlilerinden biri durumundaki iktibas (*citation*: alıntı, referans, dipnot, zikretme) kurumudur. Latour'u izleyerek, iktibas formuyla ortaya çıkan başkalarının yardımına başvurma işlemine burada, otoriteden doğan argüman (*delil*)²⁰⁷ diyeceğiz.

Fiiiliyatta bilimde iktibasın fonksiyonu nedir? İktibas, epistemik monopolün gücünün tescilini gösterir. Fonksiyonları içinde en önemlisi, başkalarını ikna ve inandırma işlemini kolaylaştırmaktır; iktibas bilim adamının metninin okuyucusu durumundaki bilim adamını tezine inanması konusunda zorlar ve onun üzerinde bir baskı ortaya koyar. Çünkü referanslar otoritelerdir; otoriteler muhaliflere karşı yardıma çağrılan müttefiklerdir. Otorite meşruiyet atfedilmiş güçtür. Tanrı'ya inanırız çünkü güçlüdür; bilimsel cemaat içinde otoritesi tescil edilmiş müttefiklere inanırız, çünkü güçlüdürler. Müttefiklere başvuran bilim adamı artık yalnız değildir; dolayısıyla öne sürdüğü bilgi iddiası artık yalnızca kendi iddiası değildir; yardımına başvurduğu müttefiklerinin (*otoritelerin*) de iddiasıdır. Müttefikleri yardıma çağırıldığı için artık tek başına değildir, tek kişi değil çok kişidir. Oysa yazdığı metnin okuyucusu durumundaki bilim adamı tek başınadır, yalnızdır. Okuyucu bilim adamı eğer referansları bulunmayan bir metnin okuyucusu olsaydı bir tek kişiyle karşı karşıya olacaktı ve böylece yazarla

207 Latour, B., *Science in Action*, s. 31.

okuyucu arasındaki ilişki eşit güçlere dayalı bir ilişki olacaktı. Tersine referansları bulunan bir yazının durumu çok farklıdır. Burada okuyucu bilim adamı bir çoğunluk karşısındadır. Bu ilişkide tek kişiden ibaret bir azınlığın müttefiklerden oluşan bir çoğunlukla karşı karşıya kalması söz konusudur. İktibas ya da başka bir deyişle referans sorunu bir sayılar sorunudur. Çok sayıda müttefikten nasıl daha güçlü olunabilir mi? Çok sayıda düşünür ya da bilim adamından nasıl daha haklı olunabilir?²⁰⁸ Meşru, güvenilir ve geçerli bilgi, çoğunluğun tescil ettiği bilgidir. Kimse bin düşünürden veya müttefikten daha güçlü olamaz; eğer referanslar sorunu bir sayılar sorunuysa, hiçbir azınlık çoğunluktan daha haklı olamaz. Bilimde, güvenilirlik elde etme, ikna etme ve inandırma veya meşruiyet elde etme süreci böylece, çoğunlukla azınlık arasındaki bir tür güç mücadelesini sergiler; bilimsel bilgi “bilimsel” statü armağan edilmiş veya meşrulaştırılmış güçtür.

Bilimde referansları bulunmayan bir yazı zayıf yazıdır; referanslar ciddiyet göstergesidir. İkna, inandırma ve güvenilirlik elde etme sürecinde referanslar “prestij” göstergesi olmaktan daha fazla bir şeyi dile getirirler. Referansları bulunmayan bir yazı, bilmediği büyük bir şehirde geceleyin kılavuzsuz veya arkadaşsız dolaşan bir çocuk gibidir; tecrit olmuştur, kayıptır ve dolayısıyla başına her şey gelebilir. Dipnotlu ya da referanslı bir yazıyla karşı karşıya olmak, yalnızca yazarla değil, yazarın yardımına başvurduğu bir müttefikler çoğunluğu ile karşı karşıya kalmaktır. İhtilafların taraflarından biri durumundaki muhalif bilim adamının tek bir kişinin tezini değil, başvuru kaynakların veya müttefiklerin görüşlerini de zayıflatması ya da çürütmesi gerekecektir. Referansları bulunmayan bir yazı okuyan

²⁰⁸ Latour, B., *Science in Action*, s. 31, 33.

bilim adamının gücüyle, yazının gücü eşit olacaktır. Özetle, iktibas, bilimsel metinlerin konumlarının güçlendirilmesini, karşıt tezlerin çürütülmesini sağlar ve bilim adamına güvenilirlik armağan eder.²⁰⁹

Fakat hepsi bu kadar değildir; iktibasın süreklilik sağlamak gibi bir fonksiyonu daha vardır. Daha önce de belirtildiği üzere, bir bilgi iddiasının, bir olgunun ya da makinanın kaderi başkalarının elindedir. Topun ragbi futbolundaki konumunu hatırlayalım. Daha önce başkaları tarafından öne sürülen bir düşünceyi yer aldığı yazıya atıfta bulunarak zikretmek, topun çimlerin üzerinde hareketsiz ölü bir topa dönüşmesini önlemek üzere yapılan bir ikinci, üçüncü ve dördüncü hareketi yapmak gibidir. Bir yazıya atıfta bulunmak, yalnızca yazının sahibine güvenmek, onu bir otorite, bir müttefik olarak yardıma çağırmak demek değildir; bir yazıya atıfta bulunmak aynı zamanda, iktibas edilen yazıyı ve sahibini tarihin hırdavat deposunda ölü bir malzemeye dönüştürerek unutulmaktan kurtarmak ve sürekliliğini sağlamaktır. Referans gösterilmiş bir bilim adamı ödüllendirilmiş bir bilim adamıdır; iktibas bir ödüldür.²¹⁰

Dahası, eğer Rawetz, araştırma raporunun ya da bilimsel yazının, bilim adamının ve özellikle onun mensubu bulunduğu bilimsel cemaatin entelektüel mülkü olduğu yolundaki tezinde haklı ise, iktibas, entelektüel mülkiyet hakkının tescilini dile getirir. İktibas, bir tapu senedi, bir mülkiyet belgesidir.²¹¹

209 Latour, B., *Science in Action*, s. 32-36; Ziman, J.M.F.R.S., *Public Knowledge*, s. 58.

210 Latour, B., *Science in Action*, s.33; İktibasla ödül arasındaki ilişki için, Hagstrom, *The Scientific Community*, s. 23-25.

211 Rawetz, J. R., *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, s. 244-45, 255-257. İktibas bazen politik nedenlerle ya da bazen hatır vb. için de yapılır; incelediğimiz konuyla pek ilgisi bulunmadığından bu tür durumlara temas etmiyoruz.

Bilimde ihtilafların sona erdirilmesinde, bilimsel yazıların inşasında ya da bilimsel bilginin meşruiyet kazanmasında yardımına başvurulmuş tek otorite meslektaşlar değildirler; ikinci ve en az birincisi kadar önemli bir başka otorite daha vardır. Bu ikinci müttetik ya da otorite Doğadır. Bilimsel ihtilafların sona erdirilmesinde, güvenilirlik ya da meşruiyet elde etme sürecinde Doğaya nihai otorite olarak başvurulur. Bilimsel cemaat açısından Doğanın önemi, dini cemaat için Tanrı'nın önemine göre açıklanabilir. Dini cemaatin nihai otoritesi Tanrı; bilimsel cemaatinki Doğadır. Eğer benzetme mazur görülecekse nihai otorite ve doğrulayıcı olarak Doğa Tanrı'dır. Fakat bilimsel bilgi Doğa hakkındaki bilgi olduğu halde, Doğa popüler dogmanın aksine bilimsel düşünce ve metinlerde doğrudan değil, dolaylı olarak yer alır.²¹² Bu nokta, daha önce ele aldığımız “bilimsel dil” konusunun hatırlanmasının tam yeridir. Ayrıca Kuhn'un “paradigma” kavramı da hatırlanmalıdır. Doğa bize doğrudan doğruya ulaşan bir şey değildir veya doğa ile aramızda dolaysız bir ilişki yoktur. Doğa ile aramızda daima bilimsel cemaatin dili vardır; Doğa bilimsel cemaatin dili içinde “tahrif” olduktan sonra bize ulaşır. Doğa bize paradigmalarda kırılarak ulaşan varlıktır.

Bununla birlikte Doğanın bilimsel metinlerde dolaylı olarak yer almasının başka ve daha ikna edici bir nedeni vardır. Bu, Doğanın bize Laboratuvar vasıtasıyla dolaylı bir şekilde ulaşmasıdır. Laboratuvar bilimsel metinlerin arkasında yatan şeydir; ihtilafların çözümünde “görsel” malzemeyi sağlayan bir diğer kaynaklar ya da müttetikler takımıdır.²¹³ Yaygın dogmanın aksine laboratuvar ‘doğal’ ve ‘evrensel’ olanı değil, rölatif ve ‘toplumsal’ olanı simgeler. Bilim adamının çalıştığı yerdir ve buradaki her şey; masalar, sandalyeler,

²¹² Latour, B., *Science in Action*, s. 67.

²¹³ Latour, B., *Science in Action*, s. 67-68.

deney ve gözlem araçları, doğadan alınan fiziksel ve kimyasal madde ‘örnekleri’ ‘toplumsal’ kategorisi içinde yer alırlar. Laboratuvarı toplumsal kılan, onu teşkil eden araçların tarihsel bir sürecin ürünleri, incelenen fiziksel ve kimyasal madde örneklerinin ‘doğal’ zaman ve mekânlarından tecrit edilerek seçilen ve insanileştirilen “toplumsallaştırılmış” ürünler olmalarıdır. Laboratuvarı toplumsal kılan bilim adamları tarafından düzenlenmiş ve tertip edilmiş olmasıdır.²¹⁴ Böylece bilimsel cemaatin üyesi durumundaki bilim adamı ile doğa arasında yalnızca bilimsel cemaatin dili ya da paradigma yer almaz, laboratuvar da yer alır. Doğa laboratuvar aracılığıyla bize ulaşan şeydir.

Doğa bilimlerinin yazı ve metinlerin arkasında dolaylı olarak yer alır. Bilimsel metinlerin arkasında bilimsel metinler; bilimsel metinlerin arkasında daha fazla sayıda bilimsel metin; bilimsel metinlerin arkasında laboratuvar kayıtları, grafikler, tablolar ve haritalar vardır. Bunlar laboratuvar araçları kullanılarak elde edilir. Laboratuvar kayıtlarının arkasında araçlar; araçların arkasında bilim adamları ya da Doğanın sözcüleri yer alırlar. Laboratuvar araçları “nötr” ve “üniversal” olanı temsil etmezler; zamana aittir ve dolayısıyla rölatiftirler. Termometreler 18. yüzyılda çok önemli laboratuvar araçlarıydılar. Günümüzde ise devasa laboratuvar aygıtının yalnızca bir parçasını oluşturuyorlar. Bir laboratuvar cihazı ile yüz yüze geldiğimizde bir kulak-göz (*audio-visual*) manzarasına katılırız. Laboratuvarda araçların sağladığı “görsel” kayıtlar takımı ve bilim adamlarınca dile getirilen sözlü bir yorum vardır. Kaydedilen nesneden gelen şeyle bilim adamından gelen şey birbirinden

214 Knor-Cetina, Karin D., “The Fabrication of Facts: Toward a Microsociology of Scientific Knowledge,” *Society and Knowledge/Contemporary Perspectives in the Sociology Knowledge*, Eds.: Stehr and Meja, s. 226 vd.

ayrılmayacak ölçüde iç içedir. Bunun ikna süreci üzerinde çarpıcı etkisi vardır. Ancak, cihazdan gelen şey tek başına bir doğa parçası imajı oluşturmaz; söz konusu imajın oluşması için bilim adamının yorumu gerekir. Bilim adamı laboratuvarı kaydedilen nesnenin “ağız”ıymişçasına konuşur; o bir sözcü’dür. Sözcü konuşmayan şeyler adına konuşan kişidir ve durum grev halindeki işçilerin durumuna benzer. İşçiler haklarını isterken hep bir ağızdan konuşurlarsa bir kakafoni ortaya çıkacaktır; onlar adına biri konuşmalıdır. Bu sözcüdür. Pratikte, sözcü açısından insanlarla nesneler arasında bir fark yoktur; çünkü sözcü her iki durumda da konuşmayan şeyler adına konuşmaktadır. Fakat hem laboratuvar hem de grevdeki işçiler durumunda, sözcü tek başına değildir: Sözcü + nesneler, sözcü + işçilerdir. Tek kişi değil çok kişidir; gücü temsil ettiklerinden gelir. Tek kişiden kuşku duyulabilir, ancak çok kişi inandırıcıdır. Laboratuvarı konuşan Doğa değildir; Doğanın sözcüsü durumundaki bilim adamıdır.²¹⁵

Doğa bilimsel metinlerde, laboratuvarı “tahrif” olduktan sonra yer alır; çünkü laboratuvar kayıtlarının arkasında bilimsel cemaatin üyesi durumundaki bilim adamı vardır. Bilim adamı bilimsel cemaat ve Doğa adına konuşan sözcüdür. Sözcünün arkasında bilimsel ya da modern epistemik cemaatin normları, değerleri, amaçları, çıkarları ve bilimsel cemaatin dili ve inançları vardır. Doğa laboratuvarı “tahrif” olduktan sonra bize ulaşır; çünkü “Doğa”yı bizim için görünür kılan, onun bizatihi kendisinden doğmayan bilimsel ihtilaflardır. İhtilaflar çözülmediği veya sona erdirilmediği sürece “Doğa” görünmez bir şeydir. Doğa “doğası” gereği ihtilaflar sunmaz; ihtilaflar her durumda Doğa dışında bir varoluş biçimine, bilimsel ya da

215 Latour, B., *Science in Action*, s. 67-73.

epistemik cemaate aittirler. Burada Galileo ile çağdaşlarının Ay'ın özellikleri konusunda karşılaştıkları ihtilafları düşünelim. Galileo, Ay yüzeyinin pürüzsüz değil, krater, dağ ve vadilerden oluştuğunu öne sürmüştü. O dönemde büyük ve uzun tartışmalara yol açan bu ihtilaf çözülmediği sürece Ay belirsiz bir şeydi. Çünkü Ay'ın doğasının nasıl olduğu konusunda dönemin bilim adamları arasında bir uzlaşma sağlanamamıştı. Doğa Galileo'nun açıkladığı varlık mıydı yoksa çağdaşlarının öne sürdüğü varlık mıydı? Galileo, bu ihtilafı sona erdirmek, hasımlarının tezini çürütmek için bir müttefike, bir laboratuvar aracına, yani teleskoba başvurdu. Bu yeni müttefik mucizevi bir şekilde Galileo'nun inandırıcılığını ve ikna yeteneğini güçlendiriyordu. Uzun süren çalışmalar sonunda Galileo teleskop kayıtlarını yorumlayarak dağ ve vadilerden oluşan yeni bir ay resmi sundu. Doğa, artık Galileo'nun sunduğu şeydi. Böylece bir ihtilaf sona ermişti. Ancak bu noktada, popüler bilim yorumlarının gözden kaçırdığı bir şeyin, laboratuvar aracının, ele aldığımız olayda “teleskobun” altı çizilmelidir. Teleskopla Ay'a bakan Galileo için teleskop görünmez bir şeydir. Laboratuvar aracını kullanarak Doğayı inceleyen bilim adamı, o sırada aracın kendisini görmez. Fakat araç önemlidir. En ilkelinden en gelişmişine her laboratuvar aracı tarihsel bir sürecin ürünüdür; rölatif ve dolayısıyla toplumsal bir şeydir; “üniversal” ve “nesnel” değildir. Teleskop, Galileo için Ay'a bakılan penceredir; eninde sonunda sınırları belirli bir pencere. Daha geniş bir pencere, daha gelişmiş bir teleskop, daha büyük ve gelişmiş bir laboratuvar daha “üniversal”, daha “nesnel” değildir, daha fazla entelektüel emek, daha fazla insan işe karıştığı için daha “toplumsal”dır. O nedenle, araç ya da laboratuvar, bilimsel bilginin oluşumunda, doğa tarafında yer almaz. Ne teleskop ne de doğa konuşur; konuşan her durumda

konuşamayan şeyler adına konuşan sözcü, yani Galileo'dur. Bilimsel bilgi gerçekten Doğa hakkında bilgidir; ama bilimsel bilginin oluşumunda Doğa ikinci dereceden bir konuma sahiptir; onun varlığı şarttır; fakat yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere, hiçbir şekilde nihai belirleyici değildir. Bilimde iki tür doğa vardır: birincisi popüler bilimin veya hazır-bilimin (*ready-made science*) sunduğu bilimsel cemaatin var olduğuna inandığı Doğadır; ihtilafların nedenidir, nihai belirleyicisidir. Bilimsel ortodoksinin katı çekirdeğidir, meşruiyet kazanmış bilginin sunduğu şeydir; epistemik monopolün onayından geçmiş varlıktır, statükoyu temsil eder. O, yukarıda "Tanrı" analojisiyle tanımladığımız Doğadır. İkinci Doğa ihtilafların nedeni değil sonucudur. Bu, fiiliyatta bilimde yer alan doğadır; rölatiftir, değişebilir. Bilimsel cemaat onu hazır bulmaz, daha çok inşa eder. Bu durumda doğa, modern epistemik cemaatin veya bilimsel cemaatin inşa ettiği şeydir.²¹⁶

Özetlemek gerekirse, bilimsel yazıların inşasında bilim adamları iki otoriteye ya da müttefike başvururlar: Epistemik cemaatin üyesi durumundaki meslektaşlar ve laboratuvar (*doğa*). Birincisinde daha fazla otoriteye başvuru daha fazla güvenilirlik armağan eder; ikincisinde bilimsel ihtilafların sona erdirilmesinde daha inandırıcı olan daha gelişmiş ve daha büyük bir laboratuvara sahip olan taraftır. Daha büyük ve gelişmiş bir laboratuvar daha fazla lojistik kaynaktır ve dolayısıyla daha güçlü bir müttefik veya otorite teşkil eder.

Bilimsel cemaat içinde bilimsel bilginin meşruiyet ve güvenilirlik elde etme sürecinin üçüncü aşamasında mesleki bilimsel dergiler yer alırlar. Bilimsel yazı ya da makalenin nasıl inşa edildiğine yukarıda temas etmiştik: Bir düşüncenin

216 Latour, B., *Science in Action*, s. 69-70, 96-99.

“bilimsel” sıfatını hak edebilmesinin veya “bilimsel” statüsü kazanabilmesinin temel şartlarından biri onun yazıya dökülmesidir. Yazıya dökülmemiş hiçbir düşünce bilimsel değildir; çünkü bir düşünce ancak yazılı formla bilimsel cemaatin diğer üyelerinin görüş ve değerlendirmelerine açık hale gelebilir.

Bilimsel dergi, bir güvenilirlik elde etme, bir meşruiyet kazanma aracıdır. Bir bilimsel disiplinin, bir bilimsel geleneğin, bir bilimsel cemaatin en iyi göstergesi, mesleki bir derginin varlığıdır. Bilimsel ya da modern epistemik cemaat bağlı bulunduğu geleneğin düşünce formlarını, norm ve değerlerini, amaç ve çıkarlarını, kelimenin en geniş anlamıyla kültürünü bir bilimsel dergiyle meşrulaştırır. Bilimsel dergisi olmayan bir bilimsel cemaat düşünmek hemen hemen imkânsız bir şeydir. Bilimsel dergi, bir iletişim aracıdır ve iletişime konu edilemeyen hiç bir düşünce genelde bilgi, özelde bilimsel bilgi olamaz. Bilimsel dergi meslektaşlar veya cemaatin üyeleri arasında bir yardımlaşma ve dayanışma duygusu doğurur ve araştırma faaliyetinin belirli bir yönde kanalize olmasını sağlar.²¹⁷ Bilimsel dergi, bilginin, bilimsel cemaatler arasında iletişimini sağlar. O nedenle, bilimde, birbirinden izole edilmiş cemaatler yoktur; bilimsel dergilerin sağladığı iletişim ortamı içinde birbirleriyle iç içe geçmiş cemaatler vardır.²¹⁸ Dergi, geleneğin göstergesidir; o yoksa düşünce geleneği de yoktur. Eğer bilimsel bilginin bilimsel cemaatin entelektüel mülkü olduğu yolundaki tez doğruysa, bilimsel dergi, bu entelektüel mülkü belgeleyen şeydir.

²¹⁷ Ziman, J.M.F.R.S., *Public Knowledge*, s. 104-105.

²¹⁸ Namer, G., “The Triple Legitimation: A Model For the Sociology of Knowledge,” *Society and Knowledge/Contemporary perspectives in the Sociology of Knowledge*, Eds.: Stehr and Meja, s. 213.

Güvenilirlik elde etme veya kabul görme arzusu, bilim adamlarını, kendi epistemik cemaatlerinde ulaştıkları sonuçları, onları yayınlamaları konusunda tahrik eder.²¹⁹

Bilim adamı ulaştığı bilimsel sonuçları yayınlamadığında, bu sonuçların hiç bir anlam ifade etmeyeceğini bilir. Çalışmalarının değerini tespit ve ulaştığı sonuçların öncelik hakkını tescil ettirmek için onları, mesleki veya bilimsel bir dergide yayınlamalıdır.²²⁰ Çünkü bu görüşler bilimsel cemaatin diğer üyeleri ve diğer cemaate mensup bilim adamları tarafından değerlendirilmediği, eleştiriye tâbi tutulmadığı sürece “bilimsel” bilgi statüsü ve dolayısıyla güvenilirlik ve meşruiyet elde edemeyecektir. Öne sürdüğümüz herhangi bir bilgi iddiasının kadere başkalarının elindedir; bir kabul ya da reddedeni bulunmadığında bilgi bir hiçtir.

Bilimsel derginin işleyiş biçimi aynı zamanda, epistemik monopolün etkisinin ve öneminin en açık biçimiyle ortaya çıktığı yerdir. Bilim adamı çalışmasını yayınlamak zorundadır, fakat bu yayınlama işlemi rastgele gerçekleşmez; “bilimsel dergi” dediğimiz kurumun işleyiş mekanizmasının kuralları içinde gerçekleşir. Burada önemli olan, dergi editörünün varlığı ve icra ettiği görevdir. Editörler genellikle, uzmanlık alanındaki bilim adamlarından biridirler; görevleri yayınlamaları için kendilerine verilen yazıları bir değerlendirmeye tâbi tutarak yayınlanıp yayınlanmayacaklarına karar vermektir. Editörlük kurumu ve editör, bütün bir bilim işletmesinin, etrafından döndüğü dingil çivisidir.²²¹ Editörler, bilim sosyolojisinde yaygın kabul görmüş bir adlandırmayla “bilimin eşik bekçileri” (*gatekeepers of science*)dirler.²²²

219 Hagstrom, W. O., *The Scientific Community*, s. 16.

220 Kneller, G. F., *Science as a Human Endeavor*, s. 202-204.

221 Ziman, J.M.F.R.S., *Public Knowledge*, s. 111-112.

222 Crane, Diana, “The Gatekeepers of Science: Some Factors Affecting the Selection of Articles for Scientific Journals,” *The Sociology*

Editörler, bilimsel ya da epistemik monopolün ajanlarıdır; bilimsel cemaatin ortodoksisinden veya statükosundan yanadırlar ve onun temsilcisidirler. Editörün görevi yalnızca diğer bir kısım kurumsal kontrolleri yapmak değildir; aynı zamanda daha da önemli bir görevi yerine getirir ve epistemik kontrolü de gerçekleştirirler. Bilimin eşik bekçileri, yaptıkları işle, bilimsel enformasyonu kontrolleri altında tutarlar. O nedenle, çok doğal olarak, epistemik ortodoksiye veya statükoya uymayan metinler, bilimsel dergiye giriş hakkı elde edemezler. Bilim adamının yazısının, içinde yer aldığı cemaatin dergisinde yayınlanmaması, onun epistemik cemaatin inançlarına, norm ve değerlerine, amaç ve çıkarlarına uymadığı anlamına gelir.

Bununla birlikte, bilimde eşik bekçiliği görevi, yalnızca editörlük kurumuyla sınırlı değildir. Bütün bir bilim işletmesi içinde editörlerin fonksiyonlarına benzer fonksiyonları dile getiren çok sayıda rol vardır ve bunlar da eşik bekçisi kategorisi altında ele alınabilir. Kimse, bilimsel cemaate giriş hakkı kazanmadan cemaatin bir üyesi ya da bilim adamı statüsü kazanamaz; hiçbir bilgi iddiası, epistemik statükoya boyun eğmeden, “bilimsel bilgi” statüsü elde edemez. O nedenle, fiiliyatta bilimde, bilimsel cemaate girişi kontrol altında bulunduran her kurum eşik bekçiliği rolünü üstlenir. Bu çerçevede içinde, eğitim kurumlarına girişten araştırma alanlarının belirlenmesine, eğitim kurumlarına ayrılan mali desteğin belirlenmesinden, bilimsel araştırma alanlarının belirlenmesine kadar birçok şey, epistemik monopolün kontrolünü, dolayısıyla eşik bekçiliğini gerektirir. Akademik bilimde kürsü başkanları, üniversite yöneticileri, hükümet ya da devletle bilim işletmesi arasındaki kompleks ilişkileri

of Knowledge/A Reader, Eds.: Curtis and Petras, s. 489. Konuyla ilgili olarak keza, Rawetz, J. R., *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, s. 250 vd.

düzenleyen bilim adamı danışmanlar; bütün bunların hepsi bilimin eşik bekçiliği görevini icra ederler.²²³

Bilimsel bilginin izlediği “sosyal yolun” son aşamasında kitle iletişim araçları yer alır. Bu iletişim araçlarıyla bilgi üretildiği araştırma cemaatinden, geniş anlamıyla bilime inanan müminlerin oluşturduğu bilimsel epistemik cemaate intikal eder. Söz konusu cemaatin kabulünü elde etmiş her bilgi unsuru artık “bilimsel” statüsü kazanmış ve böylece güvenilirlik ve meşruiyet süreci tamamlanmış olur. Bilimsel cemaat içinde, belirli bir bilgi iddiası konusunda bir konsensüs gerçekleştiğinde, bir bilimsel ihtilaf da sona ermiş demektir. Bir bilimsel ihtilaf sona ermiş ve dolayısıyla bundan böyle bir kara kutu kapanmıştır.²²⁴

223 Konu, bu araştırmanın çerçevesini aştığı için burada yalnızca kısaca temas etmekle yetindik. Bu konuda bkz., Kaplan, Norman, “The Role Of the Research Administrator,” *Science and Society*, Ed.: Norman Kaplan, Rand McNally and Company, Chicago 1965, s. 211-228. Bu kitap Kaplan’ın makalesi dışında konuyla ilgili başka birçok çalışmayı da ihtiva etmektedir. Kidd, Charless V., “American Universities and Federal Research,” *The Sociology of Science*, Eds.: Bernard Barber, and Walter Hirsch, The Free Press, New York 1967, s. 394-416. Bilim Hükümet, bilim politika ilişkileri konusunda ayrıntılı bir çalışma için, Blume, Stuart S, *Toward A Political Sociology of Science*, The Free Press, New York 1974. Bilimle eğitim kurumları arasındaki ilişki için Ziman, John, F.R.S., *Teaching and Learning about Science and Society*, Cambridge University Press, Combridge 1980. Bilimin ve Bilimsel bilginin ve dolayısıyla bilimsel cemaatin, bilim ve bilim kurumları dışındaki müttefikleri için Latour, B., *Science in Action*, s. 145-76; ve keza bilim endüstri ilişkileri için, Rawetz, J. R. *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, s. 11-68, 317 vd. Bilim ve savaş teknolojisi arasındaki ilişki için empirik yazılardan oluşan şu iki ciltlik derlemeye bkz. Mendelshon, Everett and Smith, M.R. and Weingart, P. (Eds). *Science, Technology and the Military*, Culvar Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1988.

224 Namer, G., “The Triple Legitimation: A Model For the Sociology of Knowledge,” *Society and Knowledge*, eds.: Stehr and Meja, s. 218-219. Yukarda bilginin izlediği, “toplumsal yol”un aşamaları şeklinde çizdiğimiz çerçeve gayet tabii idealize edilmiş bir çerçevedir. Zaten amacımız söz konusu toplumsal yolun ayrıntılı bir haritasını sunmak değil, epistemik monopolün herhangi bir nosyonunun “bilimsel bilgi” statüsü kazanmaktaki etkin rolüne dikkat çekmekti.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere, birey bilim adamının bilgi iddiası, epistemik monopolün onayından veya güvenilirlik sürecinden geçmeksizin “bilimsel bilgi”, “güvenilir bilgi” statüsü kazanamaz. Bilgi kolektif tarzda işleyen bir sürecin ürünüdür. “Doğru” veya “güvenilir” bilgi, epistemik cemaatin, epistemik monopolün onayladığı bilgidir; “Doğru” veya “güvenilir” bilgi, epistemik statükoyu boyun eğen bilim adamının ortaya koyduğu bilgidir. Bilgi iddiaları, bilgiyi üreten bilim adamlarının daha önceden içselleştirilmiş bulundukları bir kısım ön varsayımlarla, dogma ya da inançlarla zaten uyum içindedir; Bu ön varsayımlar ve daha birçok unsur epistemik cemaatin “ortak alt-kültürel matriksi”ni, başka bir söyleyişle “kurulu bilgi”yi oluştururlar.²²⁵ Her epistemik cemaat gibi bilimsel cemaat de bu matriksten sapmalara karşı hassastır;²²⁶ bilgi “tutucu” (*conservative*) dur. Bunun nedeni, bilginin doğasında ya da yapısında “tutucu” herhangi bir ögenin bulunması değildir; bilgi, üretildiği epistemik cemaat tutucu olduğu için tutucudur.

Bir epistemik cemaatin varlığından söz etmek, bir epistemik statükonun, bir epistemik geleneğin, bir epistemik monopolün varlığından söz etmektir. Bilgi, meşruiyet armağan edilmiş güçtür. Bilginin meşruiyeti, bilgiyi üreten kişinin, bilgiyi üreten cemaatin meşruiyetidir. Bilimsel bilginin güvenilirlik veya meşruiyeti, bilimsel cemaatin güvenilirliği ve meşruiyetidir. Bilgi, meşruiyet armağan edilmiş güçtür; bilginin gücü, bilimsel cemaatin gücüdür. Burada,

225 Tudor, A., *Beyond Empiricism/Philosophy of Science in Sociology*, s. 187.

226 Namer, G., “The Triple Legitimation: A Model For the Sociology of Knowledge,” *Society and Knowledge*, eds. Stehr and Meja, s. 218-19. Yukarıda bilginin izlediği “toplumsal yolun”, aşamaları şeklinde çizdiğimiz çerçeve gayet tabii idealize edilmiş bir çerçevedir. Zaten amacımız, söz konusu sosyal yolun ayrıntılı bir haritasını sunmak değil, epistemik monopolün herhangi bir nosyonun “bilimsel bilgi” statüsü kazanmaktaki etkin rolüne dikkat çekmektir.

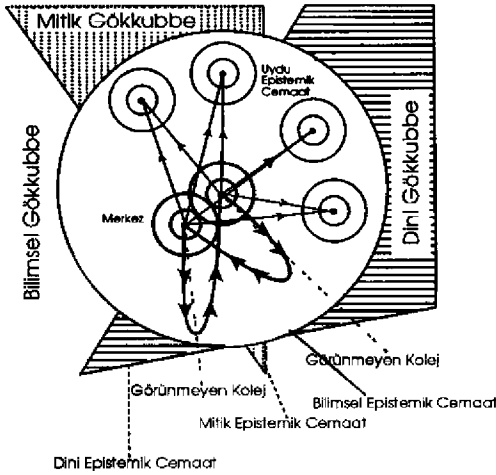
günümüzde de varlığını sürdüren epistemik cemaatler arasında, en güvenilir bilginin veya en meşru bilginin “bilimsel bilgi” olduğu, dolayısıyla bilimsel cemaatin en güçlü cemaat konumunda yer aldığı kaydedilmelidir.

Daha önce bir vesileyle belirttiğimiz üzere, bilimsel ya da modern epistemik cemaat iki düzeyde var olur: Dar anlamda fazlasıyla sosyalle olmuş birey bilim adamlarından oluşan araştırma cemaatleri ve geniş anlamda bilime inanmış “müminler”den oluşan global bilimsel cemaat düzeyinde. Böylece, global bilimsel cemaat, birbiriyle iç içe geçmiş araştırma cemaatleri ve şebekelerinden oluşur. Farklı gelenekleri temsil eden bu cemaatler arasında genellikle bir rekabet söz konusudur ve bu rekabete yön veren şey, Darwin’ci “doğal seleksiyon” ilkesidir. Ancak yine de söz konusu araştırma cemaatleri, onları “bilimsel cemaat yapan” en genel esaslar konusunda orta özelliklere sahiptirler.

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere dar anlamda epistemik cemaatler veya araştırma cemaatleri toplumsal bir boşluk içinde yer almazlar; çok sayıda küçük epistemik cemaatle bir arada yer alırlar. Yorumun bu aşamasında, global düzeyde bilimsel cemaatin de boşlukta yer almadığı vurgulanmalıdır. Bilimsel cemaat, bir referans çerçevesi içinde anlaşılmalıdır ve onu ayırt etmemizi sağlayan şey, “mitik”, “dini” vb. bilimin dışında yer alan cemaatlerin varlığıdır. Günümüzde, bilimsel cemaati anlamlı kılan cemaat özellikle dini cemaattir. Tarihi gelişimi içinde ele alındığında, bilimsel cemaatin, dini cemaate rağmen doğduğu ve geliştiği apaçık bir şeydir.

Bilgi meşrulaştırılmış güçtür; bilimsel bilginin gücü bilimsel cemaatin gücüdür, demiştik. Bilimsel bilginin “evrenselligi”, bilimsel bilginin bir kısım “kendinde içkin” özelliklerine atıfla açıklanamaz; bilimsel bilgi “doğasında” evrensel

öğeler bulunduğu için evrensel değildir; onu üreten ve meşrulaştıran epistemik cemaat güçlü olduğu ve bu gücün meşruiyeti yaygın kabul gördüğü için evrenseldir. Bu çalışmada o nedenle, yanlış ve yaygın “üniversallık” dogmasına karşı çıkmıştır. Daha önce güvenilirlik bahsinde “mali kapital”in “epistemik” kapitale nasıl dönüştüğünü hatırlayalım; bilimsel cemaatin gücü, bilimsel bilginin gücü ve meşruiyeti, bilimsel bilginin evrenselliği ve güvenilirliği, arkasındaki müttefik hesaba katılmadan değerlendirilemez. Bu müttefik modern anlamıyla “devlet”tir.



Şekil 1 - Epistemik Cemaat

Epistemik cemaat konusunda yukarıda sergilediğimiz görüşlerin ışığında, bilimsel epistemik cemaatin konumu, şu idealize edilmiş şemayla daha açık ve net bir biçimde gösterilebilir:

Şemadan da anlaşılacağı üzere bütün bilimsel epistemik cemaatleri içine alan ve (O) işaretiyle gösterdiğimiz bilimsel gök kubbe Shils’in sözünü ettiği evrensel bilimsel cemaatin, başka bir söyleyişle bilimsel epistemik

imparatorluğun sınırlarını işaret etmektedir. Merkezde “görünmeyen kolej” yer alır ve burada ilgili epistemik imparatorluğun önderleri ikamet ederler. Görünmeyen kolej Kuhn’cu terimlerle “paradigmatik cemaat”, Shils’in terimiyle “merkez”dir. Görünmeyen kolej “yaratıcılar”ın, diğer epistemik cemaatler ise “tekrarlayıcılar”ın ikamet ettiği yer, yani “çevre”dir. İkinciler, fiiliyatta bilimde edilgin olanlardır: Onlar “uydu” cemaatlerdir. Görünmeyen kolej, bilimsel bilginin üretildiği veya inşa edildiği yer değildir sadece; aynı zamanda, bilimsel cemaatin değerlerinin, norm ve inançlarının, ilgi, amaç ve çıkarlarının, araştırma ve inceleme nesnelerinin ya da olgularının, Doğanın bizzatı kendisinin inşa edildiği yerdir. Tablodaki okların yönü, iletişim ve etkileşimin yönünü de göstermektedir. Önemli olan ‘merkez’dir. Bilimin evrenselliği, “epistemik merkez”in evrenselliğidir epistemik cemaat; bilimin ve bilimsel bilginin evrenselliği, bilimsel cemaatin norm ve değerlerinin, dogma ve geleneklerinin, bilimsel cemaatin dilinin, amaç ve çıkarlarının evrenselliğidir. Evrenselliğin kaynağı merkezdir. Çevre ile ilişkisi göz önünde bulundurulurken ele alındığında “epistemik merkez”, ilgili evrensellik skalası üzerinde tam bir otorite ve monopoldür.

Evrensellik; pek yaygın kabul görmeye devam eden bu dogma, bilimsel bir hakikat değildir; epistemik merkezle epistemik çevre arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkmış bulunan bir değerdir; epistemik çevrenin merkeze atfettiği bir değer. Evrensellik, epistemik çevre tarafından meşru sayılan bir gücü, epistemik merkezin gücünü dile getirir daha çok; “hakikat”ın değil, gücün fonksiyonudur. Bir analogiyle açıklamak gerekirse, epistemik merkezin, epistemik çevre üzerindeki güç ve etkisi, Katolik kilisesinin Hristiyan müminler üzerindeki güç ve etkisi gibidir.

Bilimin evrenselliği, bilimsel epistemik cemaatin evrenselliğidir; bilimin evrenselliği, bilimsel epistemik merkezin gücünün, yeryüzündeki diğer türde epistemik cemaatlere oranla, daha fazla sayıda insan ve toplum tarafından meşru sayılmış bulunmasını dile getirir. Bilimsel bilgi, diğer bilgi türleri karşısında, daha “doğru”, daha “nesnel” (*objective*) olduğu için evrensel değildir; bilimsel bilginin, kendi doğasında bir evrensellik kodu bulunduğu varsayılarak da evrenselliği iddia edilemez. Hiçbir bilgi türü, doğasında bu tür özel kod’lar taşımaz. Bilimsel bilgi bilimsel epistemik merkez, diğer türden epistemik cemaatlerden daha güçlü bir epistemik cemaat olduğu, bilimsel epistemik cemaat, diğer epistemik cemaatlerden daha fazla lojistik desteğe, daha fazla sayıda müttefike (ekonomi, devlet vb.) sahip bulunduğu için evrenseldir.

Epistemik çevrede yer alan uydu epistemik cemaatler, kuralları, standartları, sınırları epistemik merkezce belirlenmiş bulunan bir oyun ya da faaliyeti icra ederler. Uydu epistemik cemaatler tarafından inşa edilen bilgi, epistemik merkezin norm, dil, standart, dogma, gelenek, amaç ve çıkarlarına uygun olmalıdır; aksi durumda hiçbir şekilde “bilimsel bilgi” statüsü kazanamayacaktır. Dahası, çevrede yer alan uydu epistemik cemaatler, epistemik merkezin ve dolayısıyla, global düzeyde epistemik cemaatin temel norm, değer, standart, amaç, dil ve değerlerini de sorgulayamazlar; çünkü bu eleştiri veya sorgulama işleminin üstesinden gelmelerini sağlayacak lojistik destekten mahrumdurlar. Bu bir “güç” sorunudur; daha güçlü olmak daha fazla lojistik desteğe sahip bulunmak, daha fazla müttefike sahip olmaktır. O nedenle, epistemik cemaatin temel normlarını, değerlerini, dilini, standartlarını, amaç ve dogmalarını sorgulama ve değişikliğe uğratma hakkı, epistemik merkezin üstesinden gelebileceği bir iştir.

Daha önce belirtmiş bulduğumuz ve tablodan da anlaşılacağı üzere, epistemik cemaat iki düzeyde var olur. Epistemik cemaat dar anlamda, bilgiyi inşa eden uzmanların oluşturduğu “araştırma cemaati”, “paradigmatik grup”, “sosyal çevre”, “görünmeyen kolej”; geniş anlamda epistemik merkeze ve dolayısıyla epistemik merkezin norm, dil, gelenek, amaç, çıkar ve standartlarına bağlı bir “müminler” topluluğudur. Epistemik cemaatler “toplumsal bir boşluk”ta var olamazlar. İlk global düzeyde epistemik cemaat, aynı temel epistemik norm, değer ve dogmalara, aynı dile, aynı amaç ve çıkarlara, aynı temel standartlara bağlı çok sayıda birbiriyle iç içe ve dolayısıyla birbiriyle etkileşim halinde cemaatten oluşur. Bu alt epistemik cemaatlerin kendilerine has gelenek, dil, norm ve değerleri, amaçları ve dogmaları bulunabilir; ancak bu farklılıklar ikinci düzeyde farklılıklardır ve onların global düzeyde epistemik cemaatten kopmalarına yol açmaz. Global düzeyde epistemik cemaat, en genel ve en temel normları, değerleri, standartları, amaç ve çıkarları sembolize eder. Alt epistemik cemaatler arası farklılıklar radikal farklılıklar değildir ve bu nedenle alt epistemik cemaatler epistemik imparatorluk içinde yer almaya devam ederler. Çünkü burada belirleyici olan epistemik cemaatlerin bizatihi kendileri değildir yalnızca; aynı zamanda radikal farklılıklar taşıyan başka türde epistemik cemaatlerin veya epistemik imparatorlukların varlığıdır da. İkinci olarak, epistemik cemaatler fiiliyatta, mitik epistemik cemaat, dini epistemik cemaat, bilimsel epistemik cemaat gibi farklı epistemik cemaatler toplumda aynı zamanda ve yan yana var olabildikleri için de toplumsal bir boşlukta yer almazlar. Bilimsel epistemik cemaate “bilimsel” anlamını veren ve bu suretle onu anlamlı kılan, kendinden radikal biçimde farklı başka epistemik cemaatlerin varlığıdır. Tarihi açıdan bakıldığında bilimsel epistemik cemaat daima mitik

ve dini epistemik cemaatlerle yan yana var olagelmıştır. “Bilimsel bilgi”, “mitik” ve “dini” diye kendisinden farklı bilgi türleri bulunduğu için “bilimsel” bilgidir, bilimsel epistemik cemaat, mitik epistemik cemaat ve dini epistemik cemaat gibi farklı türde epistemik cemaatler bulunduğu için “bilimsel” epistemik cemaattir; bilimsel bilgi ve bilimsel epistemik cemaat doğasında bir “bilimsellik” kodu taşıdığı için değil. Öteki epistemik cemaatler ve öteki bilgi türleri, bilimsel bilgiyi, bilimi ve bilimsel epistemik cemaati kendilerine atıfla anlayabileceğimiz bir referans çerçevesi teşkil ederler. Diğer epistemik cemaatler ve bilgi türleri bize, bilimin sınırlarını ve anlamını kavrayabileceğimiz referans noktaları verirler.

Yukarıda ele aldığımız husus, meta-bilimler alanında akademik dünyada uzun süredir tartışıl原因en bilimde “sınır çizgisi çekme problemi” (*the problem of demarcation*)ne tekabül etmektedir ve burada altı çizilmelidir. Kısaca dile getirmek gerekirse bilimde sınır çizgisi problemi şudur: Bilimsel bilgiyi, sahte bilgidен, bilimsel bilgiyi metafizikten, bilimsel bilgiyi dini, mitik ve ideolojik bilgidен, bilimi sahte bilim, metafizik, mit, din ve ideolojiden ayırmamızı sağlayacak evrensel kriterler var mıdır ve eğer varsa bu kriterler nelerdir, neler olmalıdır?²²⁷ Bilim felsefesi alanında hâlâ

227 Bilimde sınır çizgisi çekme problemi için, Popper, Karl R., *The Logic of Scientific Discovery*, Sixth Impression, Hutchinson and Co. Ltd., London 1972, s. 34-48, Popper, K. R., *Conjectures and Refutations/The Growth of Scientific Knowledge*, Fourth Edition (Revised), Routledge and Kegan Paul, London 1972, s. 253-280; Miller, David (Ed.), *A Pocket Popper*, Second Impression, Fontana Press, Glasgow 1987. s. 118130. Problem en iyi şu makalede tartışılmaktadır: Lakatos, Imre, “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes,” *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds.: Imre Lakatos and Alan Musgrave, s. 197-203. Pozitivizm, sınır belirleme işleminde “ölçü”nün “doğrulama olduğunu savunur. Bkz. Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe/Bilimde ve Felsefe de Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

tartışılacağı, ancak, bize göre, yalnızca “mantık” düzeyinde bir tartışma olduğu için bir sonuç alınamayan sınır çizgisi çekme problemine burada, yalnızca epistemik cemaat konusunu ilgilendirdiği ölçüde yer vermeliyiz.

Bilimsel bilgi ile bilimsel olmayan bilgi türleri, bilim ile bilim dışı arasındaki ayırım veya sınır çizgisi, bilimsel epistemik bilgi, bilimsel bilgiyle dini bilgi, dolayısıyla bilimsel epistemik cemaatle, mitik ve dini epistemik cemaat arasındaki sınır çizgisidir. Bilimsel, mitik ve dini bilgi, kendilerini “bilimsel”, “mitik” ve “dini” bilgi diye teşhis etmemizi sağlayacak tür belirten kendilerinde içkin doğal kodlar taşımazlar. Hiçbir bilgi türü, kendi doğası gereği “bilimsel”, “mitik” ve “dini” değildir; onlara türlerini armağan eden ve kendilerini belirli türden bilgiler olarak teşhis ederek etiketlememizi sağlayan şey, bilgiyi inşa eden, işleyen ve akredite eden insanlardır. Yani epistemik cemaattir. Önemli olan, bilginin ne türde bir epistemik cemaat tarafından inşa edildiğidir. Bilgi kolektif bir inşa faaliyetinin ürünüdür; dolayısıyla bilginin ne türden bir bilgi olduğu, onu inşa eden, işleyen, idame ettiren, kullanan epistemik cemaatin kimliğine bağlıdır. Mitik, dini ve bilimsel bilgi, onları inşa eden toplumsal varoluş biçimleri, farklı toplumsal varoluş biçimleri oldukları, onları inşa eden işleyen ve akredite eden ve intikal ettiren epistemik cemaatler, farklı otoritelere, dillere, dogmalara, geleneklere, amaç ve çıkarlara bağlı bulundukları için farklıdırlar. Bilimin sınırları, dini epistemik cemaatin otoritesinin gücünün etkisini kaybettiği yerde aranmalıdır. Bilgi türleri, onları inşa eden epistemik cemaatler farklı oldukları için farklıdırlar; bilgi türleri farklı bilgi türleri oldukları için epistemik cemaatler farklı değil. Nihai belirleyici “bilgi” değildir; epistemik cemaattir; çünkü bilgi neden değil bir sonuçtur.

Bilginin sınırları onu inşa eden epistemik cemaatin sınırlarıdır; bilimin ve bilimsel bilginin sınırları onları inşa eden, işleyen, akredite ederek gelecek kuşaklara aktaran epistemik cemaatin sınırlarıdır. Bu, diğer bilgi türleri için de geçerlidir.

Bilimde sınır çizgisi probleminin, tarihi süreç içinde yalnızca bilimsel epistemik cemaat içinde ortaya çıkmış bir problem olduğunu ve yalnızca bilimsel epistemik cemaate özgü bir problem olduğunu vurgulamak önemlidir. Dolayısıyla, bilimle bilim-dışı arasındaki sınır çizgisini belirleme misyonu, bilimsel epistemik cemaatin misyonudur. Neden? Bu çalışmada benimsediğimiz stratejiyle bu soruya bir cevap vermek mümkündür: Sınır belirleme misyonu veya faaliyeti bir imtiyazdır; bir şeyin sınırlarını belirlemek, onun ve onun dışındakilerin haklarını, faaliyet alanını belirlemektir. Sınır belirleme misyonu, başka herhangi bir şey tarafından verilmiş bir imtiyaz değildir; güçten doğan bir imtiyazdır. Bu hayatın diğer alanlarında da böyledir. Sınır belirleme faaliyetinde “hakem” rolünü kim üstleniyor? Önemli olan, bu soruda zımnen içerilmiş bulunan cevaptır. Hakem rolünü kim üstleniyor demek, daha güçlü olan kimdir demekle aynı şeydir. Böylece bilimle bilim-dışı arasındaki hudut tayini bilimsel epistemik cemaate ait bir misyondur; çünkü bilimsel epistemik cemaat, diğer epistemik cemaatlerden daha güçlüdür; çünkü diğer epistemik cemaatlerden daha fazla lojistik desteğe ve müttefike (devlet ve ekonomi gibi) sahiptir. Diğer taraftan mantıksal açıdan bakıldığında, bu güçlü olma durumu dışında, bilimsel bilgi ile bilimsel olmayan bilgi türleri, bilim ile bilim-dışı arasındaki sınırları belirleyebilecek universal hakem konumunda mitik, dini ve bilimsel epistemik cemaatler dışında dördüncü bir cemaat, daha yerinde bir söyleyişle, bir hâkimler cemaati, bir üst mercii yoktur.

Bütün bir insanlık tarihi içinde epistemik cemaatler, içinde yer aldıkları toplumlarda, çok can alıcı, çok önemli bir konuma sahip olagelmışlerdir. O nedenle epistemik cemaat, diğer herhangi bir varoluş biçiminden çok daha “stratejik” bir varoluş biçimidir. Stratejiden söz etmek, toplumsal ilişkilerden söz etmektir. İzole edilmiş, tecrit edilmiş, yalıtılmış olanın sözünün edildiği yerde stratejinin de sözü edilemez. Daha stratejik bir konum demek, daha yoğun ilişkiler demektir.

Epistemik cemaati stratejik kılan ilkin, global düzeyde epistemik cemaatin, birbiriyle rekabet halinde ve yoğun ilişki içinde çok sayıda epistemik cemaatten oluşması; ikincisi, toplumda birbirinden radikal şekilde farklı, yine yoğun ilişki içinde ve rekabet halinde, birden fazla global epistemik cemaatin bir arada yer almasıdır. Sözü gelişi, tarihi açıdan bakıldığında, bilimsel epistemik cemaat dini epistemik cemaate rağmen doğarak gelişmiş bir cemaattir. Epistemik cemaati stratejik kılan faktörlerin üçüncüsü ve belki de en önemlisi, bilgiyi ve epistemik cemaati, gayet tabii bu arada bilimsel bilgiyi ve bilimsel epistemik cemaati motive eden şeyin, daha önce önemini belirttiğim üzere, “ihtilaflar” olmasıdır. İhtilaflar üç düzeyde yer alırlar: global epistemik cemaatte yer alan alt-epistemik cemaatler arası ihtilaflar, global epistemik cemaatler arasındaki ihtilaflar ve alt-epistemik cemaatlerin mensubu cemaat üyeleri arasındaki ihtilaflar. İşte epistemik cemaatler, rekabet ortamında yer aldıkları için stratejik toplumsal varoluş biçimleridir. Hiçbir epistemik cemaat, yaşamasını, ayakta kalmasını sağlayacak bir stratejiye başvurmaksızın var olmayı sürdüremez.

Eğer Hanson’ın ve Kuhn’un²²⁸ dile getirdikleri gibi bilimsel keşfin “mantığı”ndan değil yalnızca “psikolojisinden

228 Popper’in bilimsel keşfin mantığının bulunduğu yolundaki tezine önce Hanson daha sonra da Kuhn karşı çıkmışlardır. Buna göre, bilimsel keşfin mantığı yoktur, psikolojisi ve sosyolojisi vardır. Bakınız,

söz edebileceğimiz tezi doğruysa ve eğer, bilimsel keşif bir kısım apaçık “kurallara” dayanmıyorsa ve bu nedenle de bilimsel faaliyet temelde “irrasyonel” bir faaliyet ise; eğer bilimsel araştırmayı ve bilimsel cemaati ihtilafların motive ettiği iddiası haklı ise; eğer bilimsel faaliyet diğer bütün insani faaliyetler gibi geleneğe dayanıyorsa, bilimsel araştırma ve bilimin strateji ve taktiklere dayalı bir faaliyet olduğu da doğru demektir. Yöntemler yoktur, strateji ve taktikler vardır. Bilimin, bilimsel araştırmanın ve bilimsel bilginin, kendine özgü universal yöntemleri bulunduğu dogması, yalnızca bir dogma olmasının ötesinde de hiçbir anlam ifade etmez. O bir mittir.²²⁹ Evrensel bilimsel yöntemler yoktur; strateji ve bu stratejiye uygun şekilde kullanılan taktikler vardır. Kimyacı James B. Conant bunu şöyle dile getirmiştir: Bilimsel araştırmayı strateji ve taktikler olmaksızın yürütülebilen bir şey olarak düşünmek, savaşta, strateji ve taktik kullanmaksızın muharebe eden bir ordu düşünmek gibidir.²³⁰

Hanson, Norwood Russell, “Is There A Logic of Scientific Discovery?” *Readings in the Philosophy of Science*, Ed.: Baruch, A. Brody, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970, s. 620-632; Kuhn, T. S., “Logic of Discovery or Psychology of Research?” *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds: Lakatos and Musgrave, s. 1-23. Bu yaklaşımı destekleyen ve empirismin deneye yaptığı vurgunun bir eleştirisi için Feyerabend P.K., “On the Improvement of the Sciences and the arts, and the Possible Identity of the two,” *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Volume: III (*In the Memory of Norwood Russell Hanson*), Ed.: Robert, S. Cohen, and Marx, W. Wortofsky, D., Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland 1967, s. 387-715. Feyerabend’in bilimde “yöntem” fikrini reddeden diğer düşünceleri için, Feyerabend, P.K., *Against Method/Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Third Impression. Verso, London 1976; Feyerabend, P.K., *Science in a Free Society*, Fourth Impression, Verso, London 1987.

229 Beveridge, W.I.B., *Seeds of Discovery/a Sequel to The Art of Scientific Investigation*, Heinemann Educational Books, London 1980, s. 54-67. Bu konu çalışmamızı doğrudan ilgilendirmedığı için kısaca, temas etmekle yetiniyoruz.

230 Rowetz, Jerome R., *Scientific Knowledge and its Social Problems*, s. 161, 224-225, 266-270.

Üniversal bilimsel yöntemler yoktur, stratejiler ve taktikler vardır. Diğer faaliyet alanlarında olduğu gibi bilimde de araştırma sırasında, “bilimsel yöntem” adı altında bir kısım prosedürlerin izlendiği doğrudur, ancak bunlar “yöntemler” değildirler. Epistemik cemaatin ortak mülkü olan bu prosedürler, stratejilerden sonra gelirler ve ikinci derecede bir konuma sahiptirler. Bu prosedürler, kendilerinin ne zaman ve nasıl kullanılacakları konusunda doğaları gereği “doğal talimat”lar taşımazlar; onların nasıl ve ne zaman kullanılacakları, en genelde global epistemik cemaat, daha tâli düzeyde “alt-epistemik cemaat” içinde yer alan bilim adamının kullanacağı strateji ve taktiklere bağlıdır.

Epistemik cemaatler, kendilerini ayakta tutacak ve sürekliliklerini sağlayacak strateji ve taktikler üzerinde var olurlar. Strateji, bir düşmanı zayıflatma taktiğidir.²³¹ Bir stratejiye başvurmaksızın iki ayağınızın üzerinde duramaz, evinizin merdivenlerinden inerek diğer insanların da yürüdükleri bir sokakta yüz metre yürüyemezsiniz. Bir strateji kullanmaksızın üç kelimeyi anlamlı bir bütün halinde yan yana getiremez, insanlarla, Doğa ile ilişki kuramazsınız. Strateji bilgide zımnen var olan bir şeydir; strateji zımnen öğrenilen şeydir. Strateji gelenektir (tersi de doğrudur: gelenek, süreklilik arz eden stratejidir). Strateji, İstanbul’u payitaht edinin, Aden’de, Basra’da, Süveyş’te donanma bulundurmaktır. Uzun ömürlü bir düşünce ve araştırma geleneği, uzun ömürlü bir epistemik cemaat, uzun ömürlü bir stratejidir. Ve nihayet eğer bilginin meşruiyet kazanmış güç olduğu doğru ise hiçbir epistemik cemaatin, strateji ve taktiklere başvurmaksızın ayakta kalamayacağı da doğrudur, demektir.

231 Latour, B., *Science in Action*, s. 49-62.

3. Sonuç

Bu kitapta, klasik sosyoloji geleneğinin “bilimsel bilgi”ye verdiği ayrıcalıklı konum reddedilerek, bilimsel bilginin sosyolojisi veya bilim sosyolojisi alanında Batı’da yapılan incelemelerin ışığında, bilimsel bilgi dahil bütün bilginin varoluş temelini toplum veya daha uygun bir ifadeyle “epistemik cemaat” olduğu öne sürülmüştür. Bütün diğer bilgi türleri gibi, bilimsel bilginin varoluş temeli de epistemik cemaattir; epistemik cemaat bilginin *sine qua non*’udur; o varlık kazanmadığında bilgi de varlık kazanamaz.

Bilgi inşa edilen bir şeydir. Bütün diğer bilgi türleri gibi bilimsel bilgi de kolektif tarzda inşa edilen bir şeydir; bilgi bir neden olmaktan çok bir sonuç, bir üründür. Bilimsel bilgi, bilimsel epistemik cemaatin üyesi bilim adamları tarafından kolektif tarzda inşa edilen, işlenen ve “bilimsel” etiketiyle akredite edilerek gelecek kuşaklara aktarılan bilgidir. Bilim sadece, bilimsel epistemik cemaatin üyesi durumundaki bilim adamlarının kolektif faaliyetleri sonucu oluşturulan “bitirilmiş” bilimsel ürünlere (*hazır bilime*) atıfla açıklanamaz. Bilim, bitirilmiş ürünlerin, yani, bilimsel metinlerin,

makalelerin, raporların ve bilimsel faaliyetin diğer ürünlerinin bir koleksiyonu olarak görülemez. Bunlar, “bilimsel” etiketini taşıyan faaliyetin nedeni değil, sonucudur. Bilim, her durumda bir bilimsel epistemik cemaat içinde yer alan bilim adamlarının kolektif tarzda yürüttükleri faaliyetin (*filiyatta bilim*) adıdır.

Bilimsel bilginin varoluş temeli bilimsel epistemik cemaattir. Epistemik cemaat, onu oluşturan insanların benzerliklerine veya “aynılıkları”na dayalı bir toplumsal varoluş biçimidir. Bilimsel epistemik cemaat da böyledir. Diğer epistemik cemaatler gibi bilimsel epistemik cemaat de bir normlar cemaati, bir lingüistik cemaat, bir gelenekler ve dogmalar cemaati, bir standartlar, amaçlar, çıkarlar ve ilgiler cemaatidir. Bilimin normları (*bilimsel normlar*), bilimin dili (*bilimsel dil*), bilimin gelenek ve dogmaları (*bilimsel gelenek ve dogmalar*), bilimin standartları (*bilimsel standartlar*), bilimin amaçları, çıkarları ve ilgileri, gerçekte, bilimsel epistemik cemaatin normları, gelenek ve dogmaları, kriterleri, amaç, çıkar ve ilgileridir.

Diğer bütün epistemik cemaatler gibi bilimsel epistemik cemaat de iki düzeyde var olur: dar anlamda, bir bilimsel disiplinin uzmanlarının oluşturduğu araştırma cemaati veya paradigmatik cemaat; geniş anlamda, bilime ve bilgiye (gerçekte bilim adamı ve bilimsel epistemik cemaate) güvenen ve bel bağlayan “müminler”den oluşan global bilimsel epistemik cemaat. Global epistemik cemaat, kendisini oluşturan alt-epistemik cemaatlerin matematiksel toplamı değildir; daima ondan daha fazla bir şeydir. Her toplum gibi, bilimsel epistemik cemaatin de bir merkezi vardır. Merkez, bilimin en temel değer ve normlarının, dilinin, standart, amaç ve çıkarlarının, gelenek ve dogmalarının inşa edildiği ve tesvil edildiği yerdir. Çevrede yer alan epistemik cemaatler

merkezin otoritesine boyun eğmek durumundadırlar. Bilimsel dil, bilimsel gelenek ve dogmalar, bilimsel standartlar, amaçlar ve ilgiler, bilimsel “doğru”lar, bilimsel epistemik cemaatin entelektüel mülküdür. Dar anlamda bilimsel epistemik cemaatin üyeleri bunlara sofistike düzeyde sahip iken, global düzeyde bilimsel epistemik cemaat içinde yer alan “müminler” “pop” düzeyde sahip olurlar. Çevrede yer alan “uydu” epistemik cemaatler, bilimsel epistemik merkezin bulunduğu bir evren içinde yaşarlar; onların evreni epistemik merkezin evrenidir. Dar anlamda bilimsel epistemik cemaatler kısa ömürlü olabilirler; ancak global düzeyde epistemik cemaatler uzun ömürlüdür. Mesela global bilimsel epistemik cemaat, 17. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere’de doğmuştur ve bugünkü epistemik cemaatler arasında (dini, mitik vb.) halen en güçlü epistemik cemaat olmaya devam etmektedir.

Bilimsel araştırmayı motive eden şey ihtilaflar, bilim adamını motive eden şey güvenilirlik elde etme tutkusudur. Çalışmanın ikinci bölümünde yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, bilimsel ihtilaflar üç düzeyde var olurlar; dar anlamda epistemik cemaatin, bilimsel araştırma cemaati veya paradigmatik cemaatin üyesi durumundaki bilim adamları arasında doğan ihtilaflar; global bilimsel epistemik cemaat içinde yer alan çok sayıda ve birbirleriyle etkileşim halindeki alt bilimsel epistemik cemaatler arasında ortaya çıkan ihtilaflar ve birbirinden radikal biçimde farklı global epistemik cemaatler (mitik, dini ve bilimsel vb.) arasında ortaya çıkan ihtilaflar. Doğanın bizatihi kendisinde içkin, hazır ihtilaflar yoktur; Doğa bize doğası gereği ihtilaflar sunmaz. İhtilaflar insanlar arası ilişkilerin ürünüdürler. Bilimsel ihtilafların kaynağı Doğa değil, bilimsel epistemik cemaatin üyesi bilim adamları arasındaki ilişkilerdir.

Bilimsel araştırma zannedildiği gibi problemlerle başlamaz, ihtilaflarla başlar. Problemler, bilimsel araştırmada ikinci dereceden bir konuma sahiptir ve varlıklarını bilim adamları arasında ortaya çıkan ihtilaflara borçludur. Bilimsel bilgi Doğa hakkında bilgidir. Doğanın bir veçhesi üzerinde çalışan bilim adamları arasında, o veçhe konusunda ihtilaflar doğmadıkça bilimsel problemler var olamaz. Doğa, bilim adamına kendiliğinden, kendi yapısı gereği hazır problemler sunmaz. Doğada hazır problemler yoktur. Bilginin diğer unsurları (olgular, teoriler, önermeler, genellemeler vb.) gibi, bilimsel problemler de, bir ihtilafları sona erdirmeye, bir ihtilafları çözme süreci içinde bilim adamları tarafından inşa edilirler. Bilim bir ihtilafları çözme, bir ihtilafları sona erdirmeye faaliyetidir. Bir ihtilaflın çözüldüğü yerde, bir uzlaşma tesis edilmiş, dolayısıyla bir bilimsel problem çözülmüş olur. Doğa, bize bir bilimsel ihtilaflar ortamından kırılmalara uğrayarak gelen şeydir.

Evrensel bilimsel yöntemler yoktur; stratejiler ve taktikler vardır. İhtilafları sona erdirmeye sürecinde bilim adamlarının kullanabilecekleri bütün zamanlar ve mekânlar için geçerli “evrensel” bilimsel yöntemler yoktur, stratejiler vardır; çünkü bilimsel araştırmayı motive eden şey ihtilaflardır. Evrensel bilimsel yöntemlerin bulunduğu ve o nedenle bilimsel bilginin “objektif” ve “evrensel” bilgi olduğu iddiası, pozitivist bilim ideolojisinin dünyamıza armağanıdır ve bir mittir. Bilimsel araştırma faaliyeti sırasında bir kısım prosedürlerin kullanıldığı doğrudur; ancak bu prosedürler “yöntemler” değildirler. Onların nerede, ne zaman ve nasıl kullanılacakları, bilim adamlarının stratejilerine bağlıdır. Bilimsel ihtilaflar, araştırma faaliyeti içinde bir rekabet ortamı doğururlar. Bu ortam içinde bir bilgi iddiasını savunmanın biricik yolu, ona en uygun stratejiye başvurmaktır. Strateji, bir rakibi veya düşmanı zayıflatma, zayıf düşürme

taktiğidir. Formüle edilmesi, açıkça dile getirilmesi çok zor bir şeydir; çünkü strateji ve taktikler, bu çalışmanın terminolojisini kullanmak gerekirse, formüle edilebilir veya dile getirilebilir “açık bilgi” alanında değil, aysbergin suyun altında kalan ve görünmeyen kısmında, yani “zımni bilgi” alanında yer alırlar. Bir şeyi bilmek (*Knowing that*)’in kapsamı içinde değil, bir şeyin nasıl yapılacağını, nasıl uygulanacağını bilmek (*knowing how*)’in kapsamı içinde yer alırlar. Bu yüzden, stratejiler bilimsel araştırmayı belirleyen “irrasyonel” faktörler arasında yer alırlar. Bir strateji veya bir stratejiler takımı uzun ömürlü olduğunda, “geleneğe” dönüşür. O, bilimsel eğitim kurumlarının sağladığı kapsamlı sosyalizasyon süreciyle zımnen öğrenilen şeydir. Süreklilik kazanmış bulunan strateji, artık gelenektir; gelenek, süreklilik kazanmış bulunan stratejidir. Bilimsel geleneklerden söz etmek, bilimsel stratejilerden söz etmektir. Evrensel bilimsel yöntemler yoktur, bağlamdan bağlama, epistemik cemaatten epistemik cemaate değişen strateji ve taktikler vardır.

Bilgi güçtür; bilgi kavrama, anlama, yorumlama ve değerlendirme gücü anlamında güçtür. Bilgi, meşruiyet armağan edilmiş güçtür. Bilimsel bilgi, gücünü öteden beri düşünüle geldiği üzere Doğadan almaz; bilimsel bilgiyi inşa eden ve işleyen epistemik cemaatin konumunda alır. Bili-min araştırma ve inceleme nesnesi gerçekten Doğadır ve bilimsel bilgi gerçekten de Doğa hakkında bilgidir. Fakat ona meşruiyetini Doğa vermez. Çünkü bilimsel bilginin inşasında Doğanın rolü birinci dereceden bir rol değildir; Doğa bilimsel metinlerde doğrudan doğruya yer almaz, dolaylı olarak yer alır. Doğa ile aramızda, doğa ile bilimsel metinler arasında bilimsel faaliyeti icra eden, bilimsel bilgiyi inşa eden epistemik cemaat vardır. Doğa bize ve bilimsel metinlere bilimsel cemaatte “kırıldıktan ve tahrif olduktan” sonra ulaşan varlıktır. Doğa bilimsel epistemik cemaat

içinde “tahrif oluyor” demek, Doğa bilimsel cemaatin normlarında, standartlarında, gelenek ve dogmalarında, dilinde, amaç, ilgi, çıkar ve en önemlisi bilimsel cemaatin ihtilaflarında “kırılmaya uğradıktan” sonra bize ve bilimsel metinlere yansıyor demektir. Bize ve bilimsel metinlere yansıyan Doğa, “gerçek” Doğa değildir; inşa edilen Doğadır. Bu sebeple iki Doğa vardır; bilimsel epistemik cemaatin ihtilafları sona erdirmeye süreci içinde inşa edildikten sonra bize ulaşan “inşa edilmiş” Doğa (hazır bilimin Doğası veya bilimsel ortodoksinin Doğası) ve bilimsel epistemik cemaatin üyesi bilim adamlarının ihtilafları sona erdirmeye faaliyetleri sırasında halen bilfiil üzerinde çalıştıkları Doğa. Birincisi hazır bilimin bilimsel ortodoksinin veya bilimsel statükunun Doğası, yani “evrensel (*veya objektif*) Doğa”; İkincisi fiiliyatta bilimin doğası, yani ihtilaflı Doğa, “rölatif (*veya subjektif*) Doğa”dır. Birincisi açılmış ve sırları çözülmüş kara kutu, ikincisi açılmakta veya sırları çözülmekte olan kara kutu’dur.

Bilimsel bilgi güç ve meşruiyetini Doğadan almaz, onu inşa eden epistemik cemaatten alır. Bilimsel bilginin gücü, bilimsel epistemik cemaatin gücü, bilimsel bilginin güvenilirliği, bilimsel epistemik cemaatin güvenilirliği, bilimsel bilginin meşruiyeti bilimsel epistemik cemaatin meşruiyetidir. Bunun nedeni açıktır: Bir bilgi iddiasının gücü, geçerliliği, meşruiyeti ve güvenilirliği, o bilgi iddiasını ileri sürenin güvenilirliği, gücü ve meşruiyetidir.

Bir epistemik cemaatin sözünün edildiği her durumda, bir epistemik statükunun, bir epistemik ortodoksinin, bir epistemik merkezin ve monopolün de sözü ediliyor olmasıdır. Bilginin meşruiyet ve güvenilirlik elde etme süreci bunun en iyi göstergesidir. Bir bilgi iddiasının güvenilirlik ve meşruiyet kazanarak “bilimsel” statüde yerini alabilmesi, epistemik statükoyu, epistemik merkezi temsil eden

seçkin bilim adamlarının onayına bağlıdır. Hiçbir bilgi iddiası, epistemik monopolün değerlerine, geleneklerine, amaç ve standartlarına, diline uymaksızın “bilimsel” statüsü kazanamaz. Nedeni basittir: bir bilim adamının “bilim adamı” statüsü kazanabilmesi, bilimsel epistemik cemaatin normlarına, diline, gelenek ve dogmalarına, standartlarına, amaçlarına, ilgi ve çıkarlarına uymasına bağlıdır. Çırak veya bilimsel epistemik cemaate girmeye hazırlanan bilim adamı adayı bu özelliği, bilimsel eğitim dediğimiz kapsamlı sosyalizasyon süreci içinde kazanır. Bilim adamı, toplumsal etkilerden daha fazla “tecrit edilmiş”, daha fazla “doğa durumunda” bir insan değildir; ilgili kapsamlı ve katı sosyalizasyon süreciyle daha fazla “sosyalize” olmuş insandır. O, bu sosyalizasyon süreci içinde bilimsel epistemik cemaatin üyesi olduktan sonra, yapacağı araştırmalarla, bağlı bulunduğu epistemik cemaatin diğer üyelerinin güvenilirliğini kazanmalıdır. Güvenilirlik veya meşruiyet, ona bağlı bulunduğu epistemik cemaat tarafından verilecek olan şeydir. Bu nedenle, araştırmasının her safhasında cemaatin norm ve değerlerini, amaçlarını, standart ve geleneklerini dikkate almak ve onlara uymak durumundadır. Bilimsel epistemik cemaatin bilim adamlığını tescil etmediği hiç kimse “bilim adamı” statüsü kazanamaz; bilimsel epistemik cemaatin tescil etmediği hiçbir bilgi “bilimsel” statüsü elde edemez. Bilimsel epistemik cemaat bu anlamda tam bir monopoldür.

Bilimsel bilginin “evrenselliği” (*veya objektifliği*) bilimsel epistemik cemaatin evrenselliğidir. Bilim ve bilimsel bilgi, bilginin ve bilimin doğasında bir “evrensellik” kodu bulunduğu için evrensel değildir; bilimsel epistemik cemaat, kendisinden radikal biçimde farklı diğer epistemik cemaatlerden daha güçlü olduğu için evrenseldir. “Evrensellik” gücünün özelliğidir, zayıfın değil. “Evrensellik” (*veya objektiflik*), gücün, statükonun, ortodoksinin, epistemik merkezin

fonksiyonudur; güçsüzün, çevrede yer alanın, uydu epistemik cemaatlerin değil. Hiçbir bilgi türü kendi doğasında “evrensellik” ve “objektiflik” (nesnellik) kodu taşımaz. “Evrensellik” iddiası güçlüünün, merkezde yeralanın, statükoyu temsil edenin, ortodoksinin savunucusunun gücünü, statükoyu, ortodoksiyi meşru göstermek için başvurduğu stratejinin adıdır; bilginin geçerliliğinin, doğruluğunun göstergesi değil. Zayıf durumda bulunan epistemik cemaatlerin veya uydu epistemik cemaatlerin bilimsel epistemik merkezin onayına başvurmaları veya epistemik statükoya boyun eğmeleri, en iyi durumda epistemik statükoyu boyun eğmeleri, en iyi durumda epistemik statükoya hizmet etmeleri, ortodoksiye katılmaları anlamına gelebilir. “Objektif” olan “evrensel” olandır. “Evrensel” olan, daha fazla insan tarafından kabul görendir. Evrensel olana boyun eğmek epistemik güce boyun eğmektir. Bilimsel bilginin evrenselliği, onu inşa eden, işleyen, tescil eden bilimsel epistemik cemaatin evrenselliğidir. Evrensel olan güçlü olandır. Daha güçlü olmak, daha büyük bir laboratuvara, daha büyük eğitim kurumlarına, daha fazla lojistik desteğe sahip olmaktır. Bu gerçekten de böyledir; çünkü eğer bir strateji değilse, “evrensellik” iddiası yalnızca bir illüzyon olabilir. Bu böyledir; çünkü “evrensel” ve “objektif” bilgi, subjektif olandan, beşeri unsurlardan arındırılmış, tecrit edilmiş bilgidir. “Evrensel” ve “objektif” (nesnel) bilgi, inşasında “toplumsal faktörlerin” hiçbir fonksiyonunun bulunmadığı bilgidir. Yalnızca beşeri faktörlerden, toplumsal faktörlerden “tecrit edilmiş”, yaıtılmış bilgi “evrensel” ve “nesnel” olabilir. Bir bilgi türünden, onun doğasında “objektiflik,” “evrensellik” ve “doğruluk” kodu varmışçasına söz etmek, insanın ve toplumun kapı dışarı edildiği bir bilgi alanından söz etmektir. “Evrensel” ve “objektif” bilgi, insansızlaştırılmış bilgidir. Bu çalışmada bilimsel bilginin inşası konusunda

öne sürülen düşünce ve açıklamalar bunun böyle olmadığını göstermekte ve aksine rölativist bir yaklaşımla bilimsel bilginin inşasında beşeri unsurun rolünü ön plana çıkarmaktadır. Bilimsel bilgi, toplumdan ve toplumsal etkilerden daha fazla tecrit edilmiş bilgi değildir; daha fazla toplumsallaştırılmış, daha fazla toplumsallaşmış bilgidir. Bilgiyi insani faktörlerden tecrit etme çabası bir türlü imkânsızın peşinde koşma çabasıdır; insansızlaştırılmış bilgi, bir imkânsızlıktır.

Global bilimsel epistemik cemaat içinde iki tür statüko vardır: mevzii epistemik statüko ve üniversal epistemik statüko. Üniversal epistemik statüko, bilimsel epistemik merkezin konumunu dile getirir; merkezde yeralan epistemik cemaatin veya cemaatlerin uydu epistemik cemaatler ve bilimsel epistemik cemaatlerden radikal biçimde farklı başka epistemik cemaatler üzerindeki gücünü gösterir. Mevzii statüko, alt düzeyde bir statükodur; uydu epistemik cemaatlerin bulundukları zaman ve mekan içindeki sınırlı etkinliğinin dile gelişidir. Mevzii statükonun varlığını sürdürebilmesi, bağlı bulunduğu epistemik merkezin üniversal statükosunun devamına bağlıdır. Mevzii epistemik statükonun kaynağı, merkezin üniversal epistemik statükosudur. Bağlı bulunduğu merkezin epistemik statüsü sarsıldığında veya çöktüğünde, o da çökmek zorunda kalacaktır.

Bilimsel bilgiyle toplum, bilimle toplum arasındaki ilişki, bilimsel bilginin içinde ve tarafından inşa edildiği epistemik cemaatle ilişkisi; bilim ve bilimsel bilgiyle toplum arasındaki ilişki, bilimsel epistemik cemaatle devlet, ekonomi, bilimsel epistemik cemaatle askeri yapı; bilimsel epistemik cemaatle dini epistemik cemaat, mitik epistemik cemaat vb. arasındaki ilişkidir. Bilimsel bilgiyle bilimsel olmayan bilgi türleri, bilim ile bilim dışını birbirinden ayıran hudut çizgisi “mantıksal” bir hudut çizgisi değildir; bilimsel epistemik

cemaatle dini epistemik cemaati, mitik epistemik cemaati birbirinden ayıran hudut çizgisidir. Bilimsel bilgiyi bilimsel olmayan bilgi türlerinden, bilimsel olanı bilimsel olmaya ayırma imtiyazı, daha fazla lojistik desteğe ve müttefike sahip bulunduğu, dolayısıyla daha güçlü olduğu için dini, mitik vb. epistemik cemaatlerin değil, bilimsel epistemik cemaatin imtiyazıdır.

Entelektüel dünyamızda sık sık gündeme gelen bir başka konu, dinle bilim, dini bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki ilişkinin ne türden bir ilişki olduğu konusudur. Hatalı veya yanlış bir değerlendirmeye dini bilgi ile bilimsel bilgi arasında, dinle bilim arasındaki ilişkinin “mantıksal” ilişki olduğu varsayılarak dinle bilimin, dini bilgi ile bilimsel bilginin aralarında mantıksal bir “çatışma” veya “çelişki” bulunduğu veya aksi durumda mantıksal bir “uzlaşma” bulunduğu öne sürülür. Gerçekte dinle bilim, dini bilgi ile bilimsel bilgi, soyut birer sistem olarak doğalarında mantıksal veya “bilgiye ilişkin” bir “çatışma” veya “uzlaşma” kodu bulunduğu için birbirleriyle çatışmazlar veya uzlaşmazlar. Soyut bilgi sistemleri birbirleriyle kendi kendilerine çatışmaz veya uzlaşmazlar. Bu nokta “filiyatta bilim” ve “filiyatta din” ayırımımızın hatırlanmasının tam yeridir. Bilim yalnızca bir bilimsel metinler, önermeler, genelleme ve standartlar koleksiyonu; din yalnızca bir kutsal metinler, bir dini metinler koleksiyonu değildir. Onlar, birbirinden radikal şekilde farklı iki ayrı cemaatin yaşama tarzlarıdır. Bilimsel bilgiyle dini bilgi, bilimle din, onları inşa eden, işleyen ve akredite ederek gelecek kuşaklara aktaran insanlar birbirleriyle çelişmedikleri ve çatışmadıkları sürece ne çelişirler ne de çatışırlar. Çatışan veya çelişen insanlardır, soyut bilgi sistemleri değil. Bu, uzlaşmayı savunan görüş için de geçerlidir. Bilimsel bilgiyle dini bilgi, bilimle din onları inşa eden epistemik cemaatler farklı epistemik cemaatler oldukları,

farklı ihtilaflara, gelenek ve dogmalara, farklı standartlara, amaç, çıkar ve ilgilere, farklı dillere, farklı epistemik merkez ve çevrelere sahip bulundukları için çatışırlar. Bilimsel epistemik cemaatle dini epistemik cemaat farklı cemaatler oldukları için, dinle bilimin uzlaştığını söyleyen görüş kökten yanlıştır. Hiç değilse tarih bunu gösteriyor. Bilimin ve dinin tarihi, Batı’da ortaya çıktığı şekliyle sonu gelmez bir din-bilim çatışmasının, bu çalışmada benimsediğimiz literatürle konuşursak, dini epistemik cemaatle bilimsel epistemik cemaat arasındaki çatışmanın tarihidir de.

İnsan veya toplum bir bilgi sisteminden diğerine geçtiğinde, bir bilgi türünden diğer bilgi türüne geçtiğinde, aslında önceden bağlı bulunduğu bir epistemik cemaatten başka bir epistemik cemaate geçmiş olur. Önce bilgi sistemleri veya bilgi türleri değiştirilip, sonra epistemik cemaatler değiştirilmez; önce cemaatler değiştirilip sonra bilgi sistemleri değiştirilir. Önce Kitab-ı Mukaddes okunup sonra Hristiyan olunmaz; önce Hristiyan bir cemaate girilir, sonra Hristiyan olunur. Önce Newton’un *Optics* (Optik)’i okunup sonra bilim adamı veya bilimin “mümin”i olunmaz; önce bilimsel bir epistemik cemaate girilir sonra bilimsel epistemik cemaatin üyesi olunur. Çünkü aslında hiç kimse, bir bilgi sistemine, bir dünya görüşüne, bir dine, önce onun kutsal metinlerini okuyup inceleyerek girmez. Bir epistemik cemaatten başka bir epistemik cemaate geçmek, epistemik cemaatin tanımını yaptığı, sınırlarını çizdiği bir evrenden çıkıp, başka bir epistemik cemaatin tanımını yaptığı, sınırlarını çizdiği başka bir evrene girmektir. Bu, çalışmamızın “Giriş” bölümünde kısaca değindiğimiz üzere, Kuhn’un “algı kalıbı değişimi” (*gestalt switch* veya *gestalt değişimi*) dediği şeydir. İnsanlar bu değişimi geçirdiklerinde, bir algılama tarzı değişikliği geçirirler. İnsanlar algı kalıbı değişimi geçirdiklerinde, bilgiye ilişkin dili, gelenekleri, dogmaları, amaç, çıkar

ve ilgileri, bilgiye ilişkin standartları, bilgiye ilişkin stratejileri ve prosedürleri değiştirmiş olurlar. Genel olarak bakıldığında bu, bir epistemik cemaatin evreni algılama tarzından (*gestalt*'ından) başka bir epistemik cemaatin evreni algılama tarzına (*gestalt*'ına), bir epistemik cemaatten başka bir epistemik cemaate geçmek demektir. Burada önemle üzerinde durulması gereken nokta, epistemik cemaat değişiminin, bilgi sistemi veya türü değişimini, algı kalıbı değişimini öncelediğidir. Birincisi, ikincisinin ürünü veya sonucudur. Birincisi neden, ikincisi sonuçtur.

“Epistemik Cemaat” adı altında yaptığımız bu çalışmanın Türkiye ve Türk toplumu için anlam ve öneminin ortaya çıkması için şu sorulara cevap vermek gerekiyor: Bu çalışmadan Türk entelektüel tarihinin, Türkiye’deki entelektüel hayatın payına düşen nedir? Bu çalışmada koparılan “gürültü” ne işe yarıyor? Açıklayıcı bir kavram olarak “epistemik cemaat” kavramı Türk entelektüel tarihi için nasıl kullanılabilir?

Bu sorulara anlamlı karşılıklar bulabilmek için, bu çalışmanın “Giriş” bölümünde açıkça dile getirdiğimiz varsayımlar takımını hatırlayalım: 19. yüzyılın başlarında Türkiye’de, klasik (veya İslâmî) epistemik cemaatin yanı başında, Osmanlı Devleti’nin Batı ülkelerinde, Batılı devletlerin Osmanlı İmparatorluğu’nda tesis ettiği elçilikler ve yine Batılıların Osmanlı toprakları üzerinde açtığı “yabancı” okullar ekseninde etrafında klasik epistemik cemaatten radikal biçimde farklı yeni bir epistemik cemaat doğmuştur. Bu elçilikler ve yabancı okullar ekseninde farklı epistemik cemaatlere bağlı insanların veya toplumsal grupların Osmanlı İmparatorluğu’nda ilk defa yüz yüze geldikleri yoğun iletişim veya etkileşim çevreleridir (Bu listeye, Osmanlı Devleti’nin Batı’ya Batı’daki modern epistemik cemaatin merkezlerine gönderdiği

öğrencilerin oralarda girdiği ilişkiler ve Batı'da açtığı elçilikler ilave edilebilir.). Osmanlı toplumunda, bu iletişim çevrelerinde Batı ile etkileşimde bulunan toplumsal zümreye mensup insanların şahsında gerçekleşen şey bir “algı kalıbı veya gestalt değişimi”, bu çalışmanın terminolojisini kullanırsak, bir epistemik cemaat değişimidir. Bu değişim veya dönüşümün gelişme veya yayılma eğilimleri dikkate alındığında, kelimenin en geniş ve kapsayıcı anlamda Türkiye’de “entelektüel” mürtettir.

Kolayca anlaşılabacağı üzere yukarıdaki varsayımlar serisi, şöyle bir zımni varsayıma dayanmaktadır: 19. yüzyılın başlarından itibaren Türkiye’de birbirinden radikal biçimde farklı iki epistemik cemaat vardır: klasik veya İslâmî epistemik cemaat (“ulema” veya “ilmiye” ve “tekke” mensupları ve geniş anlamda onlara bağlı “müminler”) ve modern epistemik cemaat (günümüz entelektüellerinin entelektüel atalarının oluşturduğu yeni epistemik cemaat).

“Epistemik cemaat” kavramı bir açıklama ve bir yorumlama cihazı olarak bu noktada iş görmeye başlamaktadır. Bir “epistemik cemaat”ın özellikleri dikkate alınarak, klasik epistemik cemaatle modern epistemik cemaat arasındaki farklılıkları kısaca sıraladığımızda, “klasik ve modern” ayrımımız, daha sağlam bir temele oturmuş olacaktır.

(a) Bu iki epistemik cemaat birbirinden radikal biçimde farklıdır; çünkü onların devlet mekanizması içindeki konumları birbirinden farklıdır. Osmanlı devlet mekanizması içinde dar anlamda klasik epistemik cemaat ve entelektüel faaliyetin uzmanlarının oluşturduğu “İlmiye” sınıfı veya “ulema”, modern epistemik cemaat gibi devlete bağlı bir kurum değildir; devletin yönetim mekanizmasının ortağıdır. Klasik epistemik cemaat bu nedenle, devlet ve toplum yapısı içinde modern epistemik

cemaatten daha stratejik bir konum işgal eder (Weber-
yen “ideal tip” kategorisine başvurursak, “ilmiye” sını-
fının devlet yönetimindeki bu stratejik ve önemli ko-
numundan dolayı Osmanlı Devleti’nin Eflatuniyen bir
devlet olduğunu öne sürmek mümkündür.).

(b) Modern epistemik cemaatin “patronu” veya “müttefiki”
devlettir; oysa klasik epistemik cemaatle devlet arasın-
daki maddi ilişki, doğrudan bir ilişki değil, dolaylı bir
ilişkidir; çünkü o maddi bakımdan devlet yönetiminden
nispeten özerk “vakıf” kurumuna bağlıdır. (Burada yeri
gelmişken şöyle bir soru yöneltmek mümkündür: Ye-
niçeri Ocağı’nı yıkarak ve Vakıf kurumunu “Devlet”e
bağlı bir “daire” haline dönüştürerek İkinci Mahmut’un
Eflatuniyen devlet çatısını yıkması olgusuyla, yukarda
sözünü ettiğimiz gestalt değişimi veya epistemik cemaat
değişimi arasında anlamlı ilişkiler tespit etmek müm-
kün müdür?)

(b) Bu iki epistemik cemaat birbirinden radikal biçimde
farklıdır: Çünkü onların toplumda icra ettikleri toplu-
sal roller farklıdır; çünkü entelektüel faaliyeti hazırla-
yan eğitim kurumları farklıdır. “Profesör” “müderres”
değildir; “medrese” ve “tekke” “üniversite” değildir.
Bu eğitim kurumlarının amaçları, toplumda icra ettik-
leri fonksiyonlar farklıdır. Mesela modern epistemik
cemaatin eğitim kurumları, birer eğitim kurumu ola-
rak, entelektüel faaliyet dışında “toplumun batılılaştırıl-
ması” veya “baticılaştırılması” (terim Baykan Sezer’e
aittir) gibi bir görev üstlenmişlerdir.

(c) Bu iki epistemik cemaat toplum ve devletle ilişkileri
dışında, bir epistemik cemaati epistemik cemaat ya-
pan özellikler bakımından da birbirlerinden radikal bi-
çimde farklıdırlar: Beslendikleri entelektüel kaynaklar

farklıdır; farklı epistemik merkezlere sahiptirler; üyeleri farklı epistemik merkezler ekseninde faaliyetlerini icra ederler. Her ikisi de lingüistik birer cemaat olmasına rağmen, farklı dillere sahiptirler ve farklı dilleri konuşurlar. Her iki cemaat de bir normlar, dogmalar, değerler, amaç, ilgi ve çıkarlar, strateji ve gelenekler cemaati olmasına rağmen farklı değerlere ve normlara, farklı standartlara, farklı amaç, çıkar ve ilgilere, farklı gelenek ve stratejilere bağlıdırlar. Form bakımından her ikisi de epistemik birer cemaattir; ancak içerikleri radikal biçimde farklıdır. Onların evrene baktıkları *gestalt* (algılama kalıbı) farklıdır; dolayısıyla farklı evrenlere sahiptirler; klasik epistemik cemaatin evreni modern epistemik cemaatin evreni değildir. Bu nedenle, “müminleri” farklı evrenlerde yaşarlar.

Klasik epistemik cemaatle modern epistemik cemaat arasındaki farklılıkların (benzerliklerin değil) sayısını artırmak ve bu farklılıkların ayrıntılı açıklamalarını vermek mümkündür; ancak bu iş gerçekleştirmenin yeri burası değildir. Açık göz önünde duran şey, Osmanlı toplumunda ve günümüz Türkiye’sinde halen bir arada yaşamakta olan bu iki epistemik cemaatin farklı epistemik cemaatler olduklarıdır.

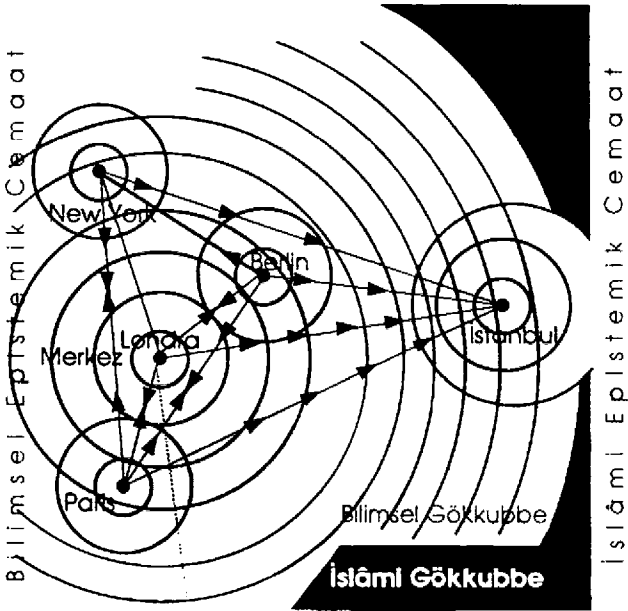
Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyılı bir “tanzim” ve “ıslahat” yüzyılı değildir; bir “parçalanma” yüzyılıdır. Günümüze kadar konuyla ilgili olarak yapılan incelemeler bu parçalanmanın, imparatorluk coğrafyasının parçalanması olduğunu öne sürmüşlerdir. Doğrudur; fakat Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyılı, yalnızca bir “coğrafi parçalanma” yüzyılı değildir; parçalanan yalnızca Osmanlı coğrafyası değildir; bu yüzyılda aynı zamanda Osmanlı toplumunun “mental (*zihni*)” haritası da parçalanmıştır. Yukarıda imparatorlukta ortaya çıktığını öne sürdüğümüz “gestalt”

değişiminin veya “epistemik cemaat değişimi”nin, Osmanlı toplumunun mental haritasının parçalanması yüzyılında gerçekleştiğini vurgulamak önemlidir.

Bu noktada, Osmanlı toplumunda epistemik cemaat değişimini veya algı kalıbı değişimini yaşayan ilk toplumsal grubun Osmanlı toplumu içindeki konumunun veya kimliğinin altı çizilmelidir. Osmanlı toplumunda elçilikler ve yabancı okullar ekseninde oluşan yoğun etkileşim çevrelerinde epistemik cemaat değişimi sürecine ilk girenler, klasik epistemik cemaatin uzmanları, yani ulemadan insanlar değildi; algı kalıbı değişimini ilk defa yaşayanlar, başka bir söyleyişle klasik epistemik cemaatin modern epistemik cemaate ilk geçenler, Osmanlı bürokrasisi diyebileceğimiz bir toplumsal zümrenin üyeleriydiler. Bu olgudan, yani ilk dönüşümün politik kurumlar ekseninde gerçekleşmesi olgusundan yola çıkarak, modern Türk entelektüel hayatının bir “handikap”la birlikte doğduğunu öne sürmek mümkündür. Bir handikapla birlikte doğmuştur; çünkü bu epistemik cemaat değişimini ilk yaşayanlar, klasik epistemik cemaatin uzmanları değildir. Bu handikapı burada ele almayacağız; burada yalnızca bir varsayım halinde, bu handikabın adını koymakla yetineceğiz: modern Türk entelektüel hayatındaki “dışışleri handikapı”.

Yukarıdaki varsayımlar her neyi ima ediyor olurlarsa olsunlar, 19. yüzyılın başlarında Osmanlı toplumunda, bir algı kalıbı değişimi, bir epistemik cemaat değişimi yaşandığı, bu değişim sürecinin toplumun geriye kalan kısımlarını içine alacak şekilde günümüze kadar devam ettiği, modern entelektüel hayatımıza anlamını armağan eden temel olgunun bu olduğu; günümüz Türkiye’sindeki modern epistemik cemaatlerin bu olgunun sonucu ortaya çıktıkları apaçıktır. Entelektüel tarihimiz, bu nedenle, atomik

olgular halinde, parça parça ele alınamaz; o, burada altını çizdiğimiz olgudan yola çıkarak “epistemik cemaat” kavramı ışığında ele alınmalıdır. Üzerinde önemle durduğumuz bu olgunun determine ettiği gelişimi veya entelektüel tarihimizin bu belirleyici olgunun gerçekleşmesinden sonraki durumunu, idealize edilmiş bir tabloda şu şekilde resmetmek mümkündür:



Şekil 2 - Bilimsel Epistemik Cemaatin veya Modern Epistemik Cemaatin Mekân Üzerindeki Konumu.

Yukarıdaki şekil 19. yüzyılın başlarında Osmanlı toplumunda algı kalıbı değişimi veya epistemik cemaat değişiminden sonra ortaya çıkan durumu resmediyor. Bu epistemik imparatorluğun merkezleri Londra, Paris, New York, Berlin'dir. İster hoşumuza gitsin ister gitmesin, 19. yüzyılın başında İstanbul'da doğan epistemik cemaat, merkezi Batı'da olan bir uydu cemaattir. Merkez Batı'dadır; epistemik cemaatin önderleri oradadır; onlar yaratıcılardır; modern epistemik

cemaatin norm ve değerleri, standartları, dili, “doğruları”, amaçları, problem ve olguları, stratejileri, gelenekleri orada bu entelektüel önderler tarafından inşa edilir. İstanbul’da doğan epistemik cemaat, “çevre” dedir ve bu nedenle bir uydu epistemik cemaattir; mensupları yaratıcılar değil, tekrarlayıcılardır. Merkezde inşa edilen değer ve normlara, amaçlara, ilgilere, dogma ve inançlara bağlıdırlar. Merkezde inşa edilmiş bulunan bir dili kullanırlar. Merkezin koyduğu bilgiye ilişkin standartlara uymak zorundadırlar; çünkü merkezle uydu epistemik cemaat arasındaki ilişki bunu gerektirir. Tablodan da anlaşılacağı üzere, Batı’daki bilimsel epistemik cemaatlar arasındaki ilişkiler nispeten bir denklik ve karşılıklılık arzederken, uydu epistemik cemaatle merkezde yer alan epistemik cemaat arasında böyle bir “etki” eşitliği yoktur; çünkü merkezle uydu epistemik cemaat arasındaki ilişki eşitlerin ilişkisi değildir; merkezi epistemik cemaat uydu epistemik cemaati belirlemektedir. Merkezle uydu epistemik cemaat arasındaki ilişki tek yönlü bir ilişkidir; uydu epistemik cemaat edilgendir. Bu yeni epistemik cemaatin mensupları için ışık Doğu’dan gelmez, Batı’dan gelir. Çünkü entelektüel evrenin merkezi Batı’dadır; Güneş oradadır. Bu noktada hatırlamamız gereken şey, Osmanlı entelektüellerinin, bürokratlarının (yani Osmanlı İmparatorluğunda henüz ortaya çıkmış bulunan modern epistemik cemaate mensup entelektüellerin) entelektüellerinin “Aydınlanma Çağı”nı “Nur devri” kavramıyla karşılamış olmaları, ışığın Doğu’dan değil Batı’dan geliyor olmasıyla ilgilidir.

“Algı kalıbı değişimi” veya “gestalt değişimi”; Osmanlı toplumundaki “kible değişimi”ni dile getirir. Türkiye’de modern epistemik cemaatin doğuşuyla birlikte entelektüel faaliyetin kiblesi değişmiştir. Osmanlı toplumundaki algı kalıbı değişimi, mevcut epistemik cemaatin veya klasik epistemik cemaatin statükosuna, ortodoksisine bir başkaldırıyı

dile getirir. Fakat modern epistemik cemaatin üyesi entelektüeller, klasik epistemik cemaatin statükosunu, ortodoksisini reddederek, statükonun, ortodoksinin yer almadığı bir ortama girmemişlerdir; klasik epistemik cemaatin statükosunu reddederek, bilimsel epistemik cemaatin statükosunu ve bu epistemik cemaatin ortodoksisini benimsemişlerdir. Bu anlamda onlar “radikal” değildirler.

Türkiye’de 19. yüzyılın başlarında doğan ve günümüze kadar gelişimini ve yayılmasını sürdüren modern epistemik cemaat, Osmanlı toplumu karşısındaki konumu dikkate alındığında bir epistemik azınlıktır. 19. yüzyılın ilk yarısında İngiltere’de doğan bilimsel epistemik cemaatin, dönemin şartları içinde bir “azınlık” konumunda olduğu doğrudur. Ancak, bu azınlık olma durumu, Türkiye’deki modern epistemik cemaatin azınlık olma durumundan farklıdır. Çünkü Batı’da Hristiyan epistemik cemaatten bilimsel epistemik cemaate geçiş, bu toplumun kendi iç devinimleri ve kendi için evrimi sonucu gerçekleştirmiştir. Onlar modern bilimi Batı toplumu dışında bir toplumdan almamışlardır. Oysa Türkiye’de durum farklıdır; Türkiye’de modern epistemik cemaat Osmanlı bürokratlarının Batılılarla girdikleri ilişkilerin ürünüdür. Burada bir “dış unsur”, bir “harici faktör” söz konusudur. Türkiye’deki modern epistemik cemaat, “merkezi” Batı’da bir epistemik cemaattir. Bu epistemik cemaat, savunduğu düşünceler, icra ettiği entelektüel faaliyet bakımından radikal değildir; toplumumuzda işgal ettiği konum bakımından radikaldir; o, tam bir radikal epistemik cemaattir ve modern Türkiye’deki bütün modern epistemik cemaatler, 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkan bu epistemik cemaatin alt-şubeleridir.

Osmanlı toplumunda bir “algı kalıbı değişimi”nin veya bir “gestalt değişim”nin ya da bu çalışmanın terimleriyle

bir “epistemik cemaat değişimi”nin gerçekleştiği dönemde Batı’da Bilim = Pozitivizm’di. Pozitivistler, bilimin yöntemlerinin evrensel yöntemler, bilimin doğrularının evrensel doğrular, bilimsel bilginin evrensel bilgi, bilimsel epistemik cemaatin, insanlığın evrimindeki en son epistemik cemaat olduğuna inanıyorlardı. “Bilimsel dönem” insanlığın evriminin son halkasıydı. Osmanlı toplumunda klasik epistemik cemaatin yanı başında doğan yeni epistemik cemaatin öncülerinin benimsediği bilim ideolojisi, bu ideolojydi. “Bilim”, pozitivist ideolojinin öngördüğü şekilde “evrensel”di ve insanlığın “bilim”den başka hiçbir kurtuluş yolu yoktu. Türkiye’deki modern epistemik cemaatin önderleri de, “bilim”in biricik kurtuluş yolu olduğuna inanıyorlardı.²³²

Bilimsel bilginin “evrenselliği”nden söz eden her söylem, “evrensel bilimsel yöntemler”in varlığından söz eden

232 Türkiye’den kitabın sonuç bölümünde kısaca söz etmemin biricik nedeni, “epistemik cemaat” kavramının Türkiye’deki entelektüel faaliyet için ne anlam ifade ettiğini göstermektir. Yukarıda Türkiye ile ilgili olarak yer verilen ifadeler, “empirik” zemine oturtulmamış varsayımlar olarak ele alınmamalıdır. Bu varsayımların “tatmin edici” açıklamalarını yapmak, çalışmamızın sınırlarını aşıyor. Ben burada yalnızca, 19. yüzyılın başlarında Osmanlı toplumunda gerçekleşen “epistemik cemaat değişimi”nin reddedilemeyecek kadar apaçık bir olgu olduğunu vurgulamak isterim. Bu olgu, günümüz entelektüellerinden çoğunun hoşuna gitmeyebilir; fakat tarihin “apaçık” olgularından kaçmanın, tarihin “apaçık” olgularını görmezlikten gelmenin hiçbir yararı yoktur. En ekstrem “materyalist” entelektüelimizden en “ekstrem” idealist entelektüelimize kadar hepimiz, sözü edilen değişimle ortaya çıkan modern epistemik cemaatin varisleriyiz. Entelektüel tarihimizin sözünü ettiğim değişme dönemiyle ilgili Türkiye’de yapılmış birçok çalışmaya burada atıfta bulunamadığım için gerçekten çok üzgünüm. Bu çalışmalar arasında, bağlı bulunduğum bölümlerde birlikte çalıştığım hocalarımın çalışmaları da bulunuyor. Burada onların emeklerini hiçe saymadığımı ve Türkiye’de yapılan çalışmaların referanslarım arasında yer almamasını, kitabın konusunun Türk entelektüel tarihini doğrudan ele alan bir çalışma olmamasından kaynaklandığını ve bu nedenle beni anlayışla karşılayacaklarını ümit ettiğimi kaydetmek isterim.

her söylem, modern bilimin “doğa yasaları” adıyla sunduğu yasaların evrensel yasalar olduklarından söz eden her söylem pozitivisttir. Evrensellik iddiası, güçlü bir epistemik cemaatin kendini meşrulaştırmak için kullandığı stratejinin adıdır; o, epistemik statükoyu, bilimsel ortodoksiyi bu stratejiyle meşrulaştırır; “evrensellik” iddiası veya daha yerinde bir söyleyişle dogması, bilimsel epistemik cemaatin, kendini meşrulaştırmak için başvurduğu silahtır. Güçsüzün, çevrede yer alan uydu epistemik cemaatlerin bu “evrensellik” iddiasını kabul etmeleri yalnızca bir epistemik statükoyu, bir epistemik ortodoksiyi kabullenmeleri anlamına gelir. Eğer bu doğru değilse, uydu epistemik cemaatlerin merkezin inşa ettiği bilginin “evrensel” bilgi olduğunu iddia etmeleri ve buna inanmaları sadece bir illüzyondur. Uydu epistemik cemaat, tam tersi bir stratejiyi benimsemelidir. Bu strateji rölativist stratejidir. Rölativizm, güçsüzün silahıdır. Rölativizm veya rölativist strateji, çevrede yer alan uydu epistemik cemaatlerin “uydu” konumundan çıkabilmelerine imkân sağlayacak biricik stratejidir.

“Grek miti”, “Rönesans miti”, “Aydınlanma miti”, “Evrensel bilimsel yasa ve yöntemler, evrensel bilimsel doğrular miti” gibi “pozitivist” mitlerin pek büyük bir kabul gördüğü günümüz entelektüel ortamında “rölativist” stratejiler önermek pek mantıklı gibi görünmeyebilir; ancak ne yazık ki ilelebet bir “uydu” epistemik cemaat olarak kalmaktan kurtulmanın “rölativist” stratejiler benimsenmekten başka bir yolu da olmayabilir.

Bibliyografya

- Abercrombie N., Hill S., Turner, B.S., *Dictionary of Sociology*, Penguin Books Ltd., London 1984.
- Achinstein, Peter, "The Problem of Theoretical Terms," *Readings in the Philosophy of Science*, Ed.: B.A. Brody, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey 1970, s. 234-50.
- Alexander, J.C., "Positivism", *The Social Science Encyclopedia*, Eds.: A. Kuper and J. Kuper, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley 1985, s. 631-33.
- Arslan, Hüsamettin, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım," *İlim ve Sanat*, sayı: 18, Mart-Nisan 1988, s. 10-18.
- Arslan, Hüsamettin, "Neojöntürkler," *Türkiye Günlüğü*, sayı: 6, Eylül 1989, s. 40-44.
- Azarya, Victor, "Community", *The Social Science Encyclopedia*, Eds: Kuper and Kuper, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley, 1985, s. 135-137.
- Barber, Bernard and Hirsch, Walter (Eds.), *The Sociology of Science*, The Free Press, New York 1962.
- Barber, Barry, *Science and the Social Order*, The Free Press, Glencoe-Illinois 1972.
- Barnes, Barry and Edge, David (Eds), *Science in Context / Readings in the Sociology of Science*, The Open University Press, Milton Keynes, England 1982.

- Barnes, B. and Edge, D., "The Organization of Academic Science: Communication and Control," *Science in Context / Readings in the Sociology of Science*, Eds.: Barnes and Edge, The Open University Press, Milton Keynes, England 1982, s. 13-20.
- Bernes, Barry, "Thomas Kuhn," *The return of Grand Theory in the Human Sciences*, Ed.: Quentin Skinner, Cambridge University Press, New York 1984, s. 83-100.
- Barnes, Barry, "On Authority and Its Relationship to Power," *Power, Action and Belief / A New Sociology of Knowledge?*, Ed.: John Law, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley 1986, s. 180-195.
- Barnes, Barry, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayıncılık, Ankara 1990.
- Becker, H. and Dhalke, H.O., "Max Scheler's Sociology of Knowledge," *Towards The Sociology of Knowledge: Origin and Development of A Sociological Thought Style*, Ed.: G.W. Remmling, Humanities Press, New York 1973, s. 202-213.
- Berger, L.P. and Luckman, T., *The Social Construction of Reality / A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Press, London 1979.
- Bernal, J.D., *Science in History / Volume:2: The Scientific and Industrial Revolutions*, Penguin Books, London 1969.
- Bewerridge, W.I.B., *Seeds of Discovery / A Sequel to the Art of Scientific Innovation*, Heinemann Educational Books, London 1980.
- Black, Max, *The Labyrinth of Language*, Frederic A. Preager Publishers, New York-Washington-London 1968.
- Bloor, D., "Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge," *Society and Knowledge / Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, Eds.: Stehr and Meja, Transaction Books, New Brunswick and London 1984, s. 51-77.
- Boor, D., "Professor Campbell on Models of Language Learning and their Implications for Social Constructionist Analyses of Scientific Belief," *The Cognitive Turn / Sociological and Psychological Perspectives on Science*, Eds.: Steve Fuller, Marc

- De Mey, Terry Shinn and Steve Woolgar, Kluwer Acedemic Publishers, Dordrecht, London and Boston 1989, s. 159-166.
- Blume, Stuart S., *Toward A Political Sociology of Science*, The Free Press, New York 1974.
- Bottomore, T. and Nisbet, R. (Eds.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Türkçeye çevirileri derleyen ve denetleyenler: Mete Tunçay ve Aydın Uğur, V Yayınları, Ankara 1990.
- Brenstein, Basil, "Social Class, Language and Socialization," *Language and Social Context*, Ed.: P.P. Gigliodi, Penguin Books, London 1975, s. 157-178.
- Brody, B.A. (Ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970.
- Bruhl-L. Levy, *Auguste Comte / Felsefesi ve Sosyolojisi*, Çeviren ve ekleri ilave eden, Z. F. Fındıkoğlu, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1970.
- Cassirer, E., *Kantin Yaşamı ve Öğretisi*, Çev: Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Ofset Basımevi, İzmir 1988.
- Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri / Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*, Çev: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayıncılık, Ankara 1990.
- Child, Arthur, "The Theoretical Possibilitiy of the Sociology of Knowledge," *Towards the Sociology of Knowledge: Origin and Development of a Sociological Thought Style*, Ed.: G.W. Remmling Humanities Press, New York 1973, s. 81102.
- Cole, J.R. and Zuckerman, H., "The Emergence of A Scientific Speciality / The Selfexemplifying Case of the Sociology of Science," *The Idea of Social Structure / Papers in Honour of Robert K. Merton*, Ed.: Lewis A. Coser, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1975, s. 149-178.
- Coley, N.G. and Hall, W.M.D. (Eds.) *Darwin to Einstein / Primary Sources on the Science and Belief*, The Open university Press, Lancashire 1980.
- Collins, H.M., "Tacit Knowledge and Scientific Networks," *Science in Context / Readings in the Sociology of Science*, Eds.: Bar-

- nes and Edge, The Open University Press, Milton Keynes, England 1982, s. 44-64.
- Collins, R., *Three Sociological Traditions*, Oxford University Press, New York 1985.
- Cooper, D.E., *Philosophy and the Nature of Language*, Third Impression, Longman, London 1979.
- Coser, L., "Knowledge Sociology of," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Ed.: David L. Sills, The Macmillan Company and The Free Press, U.S.A. 1968, Volume: 7-8 s. 428-35.
- Coser, L.A. (Ed.), *The Idea of Social Structure / Papers in Honour of Robert K. Merton*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1975.
- Crane, D., "Social Structure in a Group of Scientists: A Test of the "Invisible College" "Hypothesis," *The Sociology of Sociology / Analysis and Criticism of the Thought, Research, and Ethical Folkways of Sociology and its Practitioners*, Eds.: Reynolds and Reynolds, David Mc Kay Company, Inc., New York 1970, s. 295-323.
- Crane, D., "The Gatekeepers of Science: Some Factors Affecting the Selection of Articles for Scientific Journals," *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, Gerald Duckworth and Co. Ltd., London 1970, s. 488-503.
- Curtis, E. and Petras, J.W. (Eds), *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Gerald Duckworth and Co. Ltd, London 1970.
- Deimer, Alvin, "Bilgi Kuramı", *Günümüzün Felsefe Disiplinleri*, Türkçe: Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 153-169.
- Deutsch-Morton, "Groups: Group Behavior," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Ed.: Sills, The Macmillan Company and The Free Press, U.S.A. 1968, Cilt: 56, s. 265-75.
- Douglas, J.D. (Ed.), *Understanding Everyday Life / Towards the Reconstruction of Sociological Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1973.
- Douglas, J.D., "Understanding Everyday Life," *Understanding Everyday Life / Towards the Reconstruction of Sociological Knowledge*, Ed.: J.D. Douglas, Routledge and Kegan Paul, London 1973, s. 3-44.

- Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, Trs.: Sarah A. Solovay and J.H. Mueller; Ed.: George E. Catlin, Eighth Edition, The Free Press of Glencoe-Collier-Macmillan Ltd., London 1964,
- Durkheim, Emile, "Elementary Forms of Religious Life," *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, Gerald Duckworth and Co., Ltd., London 1970, s. 150-160.
- Durkheim, E. and Mauss, M., *Primitive Classification*, Fifth Impression, Trs.: from French and edited with an introduction by Rodney Needham, The University of Chicago Press, Chicago 1975.
- Edwards, Paul (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8. cilt, Macmillan Publishing Co., Inc., and The Free Press, New York 1967.
- Everson, Stephen (Ed.) *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Everson, Stephen, "Introduction", *Epistemology*, Ed.: Stephen Everson, Cambridge University Press, Cambridge 1970. s. 1-10.
- Faris, R.E.L. (Ed.), *Handbook of Modern Sociology*, Second Printing, Rand McNally and Company, Chicago 1966.
- Fenton, Steve (with Robert Reiner and Ian Hammet), *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge University Press, London 1984.
- Feyerabend, P.K., "On the Improvement of the Sciences and the Arts, and the Possible Identity of the Two," *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Volume: III (*In the Memory of Norwood Russell Hanson*), Eds: Robert S. Cohen and Marx W. Wartofsky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland 1967, s. 387-415.
- Feyerabend, P.K., *Against Method / Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Third Impression, Verso, London 1976.
- Feyerabend, P.K., *Science in A Free Society*, Fourth Impression, Verso, London 1987.
- Friedrichs, R.W., *A Sociology of Sociology*, The Free Press, New York 1970.
- Fuller, S., March, De M., Shin, T., Wollgar, S. (Eds.) *The Cognitive Turn / Sociological and Psychological Perspectives on Science*,

- Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, London and Boston 1989.
- Gellner, E., "Bilim Teorileri ve Sosyal Bilimlerin Bilimsel Statüsü," Çev.: Hüsamettin Arslan, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 12, Güz 1990, s. 41-53.
- Giglioli, P. Paolo (Ed.), *Language and Social Context*, Penguin Books, London 1975.
- Goody, J. and Watt, I., "The Consequences of Literacy," *Language and Social Context*, Ed.: Giglioli, Penguin Books, London 1975, s. 311-357.
- Gould, J. and Kalb, W.L., (Eds.) *A Dictionary of the Social Sciences*, The Free Press, New York 1964.
- Gouldner, Alvin W., *The Coming Crisis of Modern Sociology*, Heinemann Educational Books Ltd., London 1972.
- Grünwald, E., "The Sociology of Knowledge and Epistemology," *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, Gerald Duckworth and Co., Ltd., London 1970. s. 237-243.
- Hagstrom, W.O., *The Scientific Community*, Basic Books, Inc., Publishers, New York and London 1965.
- Hall, A. Rupert, *From Galileo to Newton / 1630-1720*, Fontana-Colins, London 1970.
- Hall, Everret W., *Modern Science and Human Values / A Study in the History of Ideas*, D. Van Nostrand Company Ltd., London and New York 1959.
- Halliday, M.A.K., "Language Structure and Language Function," *New Horizons in Linguistics*, Ed.: John Lyons, Penguin Books, New York 1980. s. 140-165.
- Hamilton, Peter, *Knowledge and Social Structure / An Introduction to the Classical Argument in the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London and Boston 1974.
- Hamilyn, D.W., "Epistemology, History of," *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed.: P. Edwards, cilt: 3-4, Macmillan Publishing Co., Inc., and The Free Press, New York 1967, s. 838.
- Hampson, Norman, *The Enlightenment / An Evaluation of Its Assumptions*, Penguin Books, London 1987.

- Hankins, Thomas L., *Science and the Enlightenment*, Cambridge University Press, London 1985.
- Hanson, F. Alan, "Relativism", *The Social Science Encyclopedia*, Eds.: Kuper and Kuper, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley 1985, s. 698-700.
- Hanson, N.R., *Patterns of Discovery / An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
- Hanson, N.R., "Is There A Logic o Scientific Discovery?" *Readings in the Philosophy of Science*, Ed.: Brody, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970. s. 620-632.
- Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'in Felsefesi*, Çev.: Takiyyetin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- Heelan, P.A., *Space-Perception and the Philosophy of Science*, University of California Press, Berkeley Los Angeles-London 1983.
- Heeren, J., "Alfred Schutz and Common Sense Knowledge", *Understanding Everyday Life/ Towards the Reconsctruction of Sociological Knowledge*, Ed.: Douglas, Routledge and Kegan Paul, London 1973., s. 45-56.
- Hinsav, V. G., "The Epistemological Relevance of Mannheim's Sociology o Knowledge," *Towards the Sociology of Knowledge: Origin and Development of A Sociological Thought Style*, Ed.: Remmling, Humanities Press, New York, 1973., s. 229-244.
- Holton, Gerald, *Thematic Origins of Scientific Thought/Kepler to Einstein*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1973.
- Homans, G.C., *The Human Group*, Harcourt Brece and World Inc., New York and Burlingame 1950.
- Homans, G.C., "Groups: The Study o Groups," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Volume: 5-6, s. 259-64.
- Ignotus, P., Polanyi, J. ve diğerleri (Eds.) *The Logic of Personal Knowledge / Essays Prensted to Michael Polanyi on His Seventieth Birthday 11 th March 1961*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.
- Johnson, Francis R., "Gersham College: Precursor of the Royal Society," *Roots of Scientific Thojught/ A Cultural Perspective*,

Eds.: P.D. Wiener and A. Noland, Basic Books Publisher, New York 1957., s. 328-253.

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev: İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Meteksan Ltd. Sti. Basımevi,

Kaplan, Abraham, "Positivism," *International Encyclopedia the Social Sciences*, cilt: 11-12, s. 389-395.

Kaplan, Norman (Ed.), *Science and Society*, Rand Mc Nally and Company, Chicago 1965.

Kaplan Norman, "The Role of the Research Administrator," *Science and Society*, N. Kaplan, Rand Mc Nally and Company, Chicago 1965, s. 211-228.

Kaplan Norman, "Sociology of Science," *Handbook of Modern Sociology*, Ed.: Faris, Rand Mc Nally and Company, Chicago 1966, s. 852-881.

Kecskemeti, P., (Ed.) "Introduction," *Essays on the Sociology of Knowledge*, Written by Karl Mannheim, Soutledge and Kegan Paul, London 1952., s. 1-32.

Kidd, Charles V., "American Universities and Federal Rescarch," *The Sociology of Science*, Eds.: Barber and Hirsch, The Free Press, New York 1967, s. 394-416.

Kneller, G., *Science as A Human Endeavor*, Colombia University Press, New York 1978.

Knor-Cetina, Karin D., "The Fabrication of Facts: Toward A Micro Sociology of Scientific Knowledge," *Society and Knowledge Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, Eds.: Stehr and Meja, Transaction Books, New Brunswick and London 1984. s. 223-244.

Körner, S., *Kant*, Penguin Books, London 1987.

Krings, H. and Boumgartner, H. M., "Bilgi Kuramı Tarihçesi," *Günümüziün Felsefe Disiplinleri*, Çev.: Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 193-212.

Krohn, Koger G., "The Secularization of Science and Sociology," *The Sociology of Sociology Analysis and Criticism of the Thought, Research, and Ethical Folkways of Sociology and Its Practitioners*,

- Eds.: Reynolds and Reynolds, David Mc Kay Company, Inc., New York 1970, s. 85-97.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Enlarged, The University of Chicago Press, New York and London 1970.
- Kuhn, T.S., "The Function of Dogma in Scientific Research," *Readings in the Philosophy of Science*, Ed.: Brody, Prentice-Hall inc, Englewood Cliffs, New Jersey 1970, s. 356-73.
- Kuhn T. S., "Reflections on May Critics," *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds.: Lakatos and Musgrave, Cambridge University Press, London and New York 1972., s. 231-278.
- Kuhn, T.S., "The Logic of Discovery or Psychology or Research," *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds.: Lakatos and Musgrave, s. 1-23.
- Kuhn, T.S., *The Essential Tension / Selected Studies in the Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago and London 1977.
- Kuhn, T. S., "Mathematical Versus Experimental Traditions in the Development of Physical Science," *The Essential Tension*, s. 31-65.
- Kuhn, T. S., "The Relations Between History and the History of Science," *The Essential Tension*, s. 127-165.
- Kuhn, T.S., "Preface," *The Essential Tension*, s. X-XXIII.
- Kuhn, T. S., "Second Thought on Paradigms," *The Essential Tension*, s. 293.
- Kuhn, T. S., "The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research," *The Essential Tension*, s.293-318.
- Lakatos, I. and Musgrave, A. (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, London-New York-New Rochelle 1970.
- Lakatos, Imre, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds.: Lakatos and Musgrave, s. 91-196.
- Landar, Herbert, *Language and Culture*, Second Printing, Oxford University Press, Oxford, 1966.

- Latour, Bruno, *Science in Action / How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, The Open University Press, Milton Keynes 1987.
- Latour, B. and Woolgar, S., "The Cycle of Credibility," *Science in Context / Readings in the Sociology of Science*, Eds.: Barnes and Edge, The Open University Press, Milton Keynes, England 1982., s. 35-43.
- Law, John (ed.), *Power, Action and Belief A New Sociology of Knowledge?* Routledge and Kegan Paul, London-Boston-Hanley 1986.
- Law, John, "Editor's Introduction: Power/ Knowledge and the Dissolution of the Sociology of Knowledge," *Power, Action and Belief / A New Sociology of Knowledge?* Ed.: John Law, Routledge and Kegan Paul, London-Boston-Hanley 1986, s. 1-19.
- Lyons, John (Ed.) *New Horizons in Linguistics*, Penguin Books, New York 1980.
- Maciver, R. M., *The Elements of Social Science*, Seventh Edition, Methuen and Co. Ltd. London 1944.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia / An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Trs.: Luis Wirth and Edward Shils, Routledge and Kegan Paul, London 1936.
- Mannheim, Karl, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Ed.: Paul Kecskemeti, Routledge and Kegan Paul, London 1952.
- Mannheim Karl, *Structures of Thinking, Text and Translation*, Eds.: Wolker Meja and David Kettler and Nico Sther, Trs.: S. Shapiro and Sherry Weber Nicholson, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Hanley 1982.
- Martin, G. D., *Language, Truth and Poetry*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1975.
- Marx, Karl, "On Social Existence and Consciousness," *Towards the Sociology of Knowledge: Origin and Development of A Sociological Thought Style*, Ed.: G. W. Demmling, Humanities Press, New York 1973. s. 131-134.
- Masterman, Margaret., "The Nature of A Paradigm," *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds.: Lakatos and Musgrave, s. 59-89.

- Medhelson, E. and Smith, M. R. and Veingart, P, (Eds), *Science, Technology and the Military*, Two Volumes, Culver Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1988.
- Merton, R.K., "Puritanism, Pietsim, and Science," *The Sociology of Science*, Eds.: Barber and Hirsch, The Free Press, New York 1962, s. 33-66.
- Merton, R.K., "Science and Economy of Seventeenth-Century England," *The Sociology of Science*, Eds.: Barber and Hirsch, The Free Press, New York 1962, s. 67, 88.
- Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure*, Ninth Printing, The Press of Glencoe, Collier-MACmillan Ltd., London 1964.
- Merton, R. K., "The Sociology o Knowledge and Mass Communications," *Social Theory and Social Structure*, s. 437-538.
- Merton, R. K., "Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge," *Social Theory and Social Structure*, s. 489-508.
- Merton, R. K., *The Sociology of Sciencel Theoretical and Empirical Investigations*, Ed.: Norman W. Storer, The University of Chicago Press, Chicago and London 1973.
- Merton, R. K., "Recognition and Excellence: Instructive Ambiguities", *The Sociology of Sciencel Theoretical and Empirical Investigations*, Ed.: Storer, s. 419-438.
- Merton, R. K., "The Normative Structure of Science," *The Sociology of Sciencel Theoretical and Empirical Investigations*, Ed.: Storer, s. 419-438.
- Miller, D., (Ed.) *A Pocket Popper*, Second Impression, Fontana Press, Glasgow 1987. Miner, Horaca M., "Community, Society Continua," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Volume: 3-4, s. 135-137. Mulkay, M. J., *The Social Process of Innovation/ A Study of Sociology of Science*, The Macmillan Press, London 1972.
- Mulkay, M.J., "Knowledge and Utility: Implications for the Sociology of Knowledge," *Society and Knowledge/ Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, Eds.: Stehr and Meja, Transaction Books, New Brunswick and London 1984, s. 77-96.

- Namer, G., "The Triple Legitimation: A Model for the Sociology of Knowledge," *Society and Knowledge/ Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, eds.: Stehr and Meja, s. 209., 222.
- Nisbet, Robert A., "The French Revolution and the Rise of Sociology In France," *The Phenomenon of Sociology/A Reader in the Sociology of Sociology*, Ed. Edward Tiryakian, Appleton Century-Crofts, New York 1971, s. 27-36.
- Özlem, Doğan: *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Pears, David, *What is Knowledge?* George Allen and Unwin Ltd., London 1974.
- Polanyi, M., *Knowing and Being*, Ed.: Marjoric Crane, The University Of Chicago Press Chicago 1969. Popper, R. K., *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt: 2, Çev: Harun Rızatepe, Sevinç Matbaası, Ankara 1968.
- Popper, R. K., "The Sociology of Knowledge," *The Sociology of Knowledge/ A Reader*, Eds. Curtis and Petras, s. 649-660. Popper, R. K., *The Logic of Scientific Discovery*, Sixth Impression, Hutchinson and Co. Ltd., London 1972. Popper, R. K., *Conjectures and Refutations/ The Growth of Scientific Knowledge*, Fourth Edition (Revised), Routledge and Kegan Paul, London 1972.
- Price, Derek J. De Solla, *Little Science, Big Science*, Columbia University Press, New York and London 1963.
- Price, Derek J. De Solla, *Science since Babylon*, enlarged Edition, Yale University Press, New Haven and London 1975.
- Price, Derek J. De Solla, "The Parallel Structures of Science and Technology," *Science in Context/Readings in the Sociology of Science*, Eds. Barnes and Edge, s. 164-176.
- Quine, W.V. and Ullian, J.S., *The Web of Belief*, Random House, New York 1970.
- Rawetz, J. R., *Scientific Knowledge and Its Social Problems*, Clarendon Press, Oxford 1972.
- Remmling G.V., *Road to Suspicion/ A Study of Modern Mentality*, Appleton-Century-Crofts, Division of Merediy Publishing Company, New York 1967.

- Remmling, G.V. (Ed.), *Towards the Sociology of Knowledge: Origin and Development of A Sociological Thought Style*, Humanities Press, New York 1972.
- Remmling, G.W., "The Significance and Development of Karl Mannheim's Sociology of Knowledge," *Towards The Sociology of Knowledge: Origin and Development of A Sociological Thought Style*, Ed. Remmling, s. 217-228.
- Remmling, G. V., *The Sociology of Karl Mannheim / With A Bibliographical Guide to the Sociology of Knowledge, Ideological Analysis and Social Planning*, Routledge and Kegan Paul, London 1975.
- Reynolds, L.T. and Reynolds, J. M. (Eds.), *The Sociology of Sociology / Analysis and Criticism of the Thought, Research and Ethical Folkways of Sociology and Its Practitioners*, David Mc Kay Company Inc., New York 1970.
- Schaup, Edward L, "A Sociological Theory of Knowledge," *Towards the Sociology of Knowledge: Origin and Development of A Sociological Thought Style*, Ed.: Remmling s. 167-183.
- Sheler, Max, "The Sociology of Knowledge: Formal Problems," *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, s. 170-186.
- Scheler, Max "On the Positivistic Philosophy of the History of Knowledge and Its Law of Three Stages," *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, s. 161-169.
- Sherif, M. and Carolyn, W.S., "Groups: Group Formation," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Cilt: 5-6 s. 276-283.
- Shils, E. A., "Centre and Periphery," *The Logic of Personal Knowledge / Essays Presented to Michael Polanyi on His Seventieth Birthday 11th March 1961*, Eds.: Ignatius, Polanyi ve diğerleri s. 117-130.
- Shils, Edward A., "The Autonomy of Science," *The Sociology of Science*, Eds.: Barber and Hirsch, The Free Press, New York 1967, s. 610-622.
- Shils, E.A., *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1972.

- Sills, D.B. (Ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 17 cilt, The Macmillan Company and The Free Press, New York 1968.
- Skinner, Quentin (Ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York 1985.
- Sklair, Leslie, *Organized Knowledge / A Sociological View of Science and Technology*, Hart-Davis, Mc Gibbon Ltd. London 1983.
- Stark, W., *The Sociology of Knowledge / An Essay in Aid of A Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London 1971.
- Stehr, N. and Meja, W., (Eds), *Society and Knowledge/ Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, Transaction Books, New Brunswick and London 1984.
- Stewart, Richards, *Philosophy and the Sociology of Science / An Introduction*, Basil Blackwell Ltd., London 1987.
- Storer, Norman W. (Ed.) "Introduction," *The Sociology of Science/ Theoretical and Empirical Investigations*, Written By R.K. Merton, The University of Chicago Press, Chicago and London 1973. s. X-XXI.
- Tiryakian, E.A. (Ed.) *The Phenomenon of Sociology / A Reader in the Sociology of Sociology*, Appleton Century-Crofts, New York 1971.
- Tiryakian, E.A., "Emile Durkheim," Çev.: Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Der.: Bottomore ve Nisbet, s. 199-250.
- Toulmin, Stephen, *Human understanding*, Cherandon Press, Oxford 1972.
- Tudor, Andrew, *Beyond Empiricism / Philosophy of Science in the Sociology of Science*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston-Melbourne-Hanley 1982.
- Turner, Jonathan, *The Structure of Sociological Theory*, The Dorsey Press, Homewood, Illinois 1976.
- Turner, Stephen, "Tacit Knowledge and the Problem of Computer Modelling Cognitive Processes in Science," *The Cognitive Turn / Sociological and Psychological Perspectives in Science*, Eds.: Fuller ve diğerleri., s. 83-94.

- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe/ Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- Voegelin, Eric, *From Enlightenment to Revolution*, Ed.: J.H. Hallovel, Ducke University Pres, Durham-North Carolina 1975.
- Wardhaugh, Ronald, *The Contexts of Language*, Newbury House-Publishers, Inc, Rowley-Massachusetts 1976.
- Weber, Max, *The Methodology of Social Sciences*, Trs. and Eds.: E. Shils and H. A. Finch, The Free Press, New York 1949.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, İngilizce Baskıyı Hazırlayanlar: G.G. Gerth ve C. W. Mills, Türkçesi: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1986.
- Webster's Third International Dictionary*, Merriam-Webster Inc., Publishers, Springfield, Massachusetts 1986.
- Westfall, R.S., *Modern Bilimin Oluşumu*, Çev.: İsmail Hakkı Duru, V Yayınları, Ankara 1987.
- Wiener, P.P. and Noland, Aaron (Eds.), *Roots of Scientific Thought / A Cultural Perspective*, Basic Books Publishers, New York 1957.
- Willer, Judith, *The Social Determination of Knowledge*, Prentice-Hall Inc, Englewood Cliffs, New Jersey 1971.
- Winch-Peter, *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1984.
- Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Trs.: G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- Wolf, K., "The Sociology of Knowledge and Sociological Theory," *The Sociology of Sociology/ Analysis and Criticism...*, Eds.: Reynolds and Reynodls, s. 31-67.
- Wol, K., *Beyond the Sociology of Knowledge / An Introduction and A Development*, University Press of America, Lanham-New York-London 1983.
- Zadrozny, J.T., *Dictionary of Social Science*, Public Affairs Press, Washington D.C. 1959.
- Zeitlin, Irving, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1968.

- Ziman, J.M.F.R.S., *Public Knowledge / An Essay Concerning the Social Dimension of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1968
- Ziman, J.M.F.R.S., *Teaching and Learning about Science and Society*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York 1980.
- Znaniğcki, Florian, "Sociology and Theory of Knowledge," *The Sociology of Knowledge / A Reader*, Eds.: Curtis and Petras, s.307, 319.