

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>

Roy Bhaskar

İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi

Natüralizmin Olanaklılığı

Çeviren

Vefa Saygın Öğütle



İNSAN BİLİMLERİNİN FELSEFİ ELEŞTİRİSİ: Natüralizmin Olanaklılığı

Nika Yayınevi - 47

1. Baskı: Nisan 2017

ISBN: 978-605-9386-09-8

Orijinal Künye: *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Routledge, 2014

Yayın Yönetmeni: Bülent Özçelik

Kitap Editörü: Durdu Baran Çiftci

Çeviren: Vefa Saygın Öğütle

Kapak Tasarım: Leyla Çelik

Sayfa Düzeni: İlhan Ulusoy

Bu kitabın basım, yayın, satış hakları © Fita İnş. Müh. Pet. Mat. Bas. ve Yay. İml. San. Tic. Ltd. Şti.'ye aittir. Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da bölümleri, mekanik, elektronik, manyetik ya da başka yöntemlerle çoğaltılamaz, basılamaz. Nika Yayınevi Fita İnş. Müh. Pet. Mat. Bas. ve Yay. İml. San. Tic. Ltd. Şti.'nin markasıdır.

Baskı ve Cilt: Bizim Büro

Sertifika No: 26649

Sanayi 1. Cad. Sedef Sok. No: 6/1 İskitler/Ankara

T: 0 312 229 99 28



Nika Yayınevi

Sertifika No: 26357

Yüksel Cad. No: 30/8 Kızılay-Ankara

T: 0312 433 71 15

web: www.nikayayinevi.com

e-posta: info@nikayayinevi.com

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

İNSAN BİLİMLERİNİN FELSEFİ ELEŞTİRİSİ: Natüralizmin Olanaklılığı



ROY BHASKAR

Çeviren: VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE



Nika Yayınevi

Roy Bhaskar, 15 Mayıs 1944'te, teosofist olan Hindistanlı bir baba ile İngiliz bir annenin oğlu olarak Londra'da dünyaya geldi. 1963'te Oxford Balliol Koleji'nde Felsefe, Politika ve Ekonomi okudu. 1966'da mezun oldu ve doktorası sırasında ekonomi teorisinin az gelişmiş ülkelerle ilgili olup olmadığı üzerine çalıştı. Bu araştırma onu sosyal bilim felsefesine ve ardından bilim felsefesine yönlendirdi. Bu dönemini Rom Harré'nin danışmanlığında geçirdi. İktisat biliminin küresel zenginlik ve yoksulluk gibi gerçek dünya meseleleri hakkında neredeyse söyleyecek hiçbir şeyi olmadığını düşünen Bhaskar eleştirel realizm olarak bilinen felsefe ekolünün kurulmasına yol açan bir araştırmaya girişti.

Bu araştırmalar sonucunda ortaya çıkan A Realist Theory of Science (1975, Realist Bir Bilim Teorisi) ve The Possibility of Naturalism (1979, Natüralizmin Olanaklılığı) adlı kitapları Bhaskar'ı bilim felsefesindeki en etkili seslerden biri haline getirdi. Felsefede ontolojiye dönüşün en önemli mimarlarından olan Bhaskar, bu iki eserinde geliştirdiği ontolojik düzlemler temasını sonraki çalışmalarına temel yaparak oldukça kapsamlı bir felsefe sistemi ve metafizik geliştirdi. Felsefi müdahaleyi aynı zamanda politik müdahale olarak da gördü ve geliştirdiği yaklaşımı, Tony Blair'in "yeni realizminin" eleştirisine uyguladı. Bhaskar bunun, gözlemlenebilir fenomenleri ve düşük ücret ve hoşgörülemez çalışma koşulları gibi olayları üreten, mülkiyet ve emek sömürüsü gibi altta yatan yapıları ve doğurgan mekanizmaları kavrayamadığını ileri sürüyordu.

Edinburgh Üniversitesi ve Sussex Üniversitesi'nde dersler veren, çeşitli İskandinav üniversitelerinde ziyaretçi öğretim üyesi olarak görevler alan ve Uluslararası Eleştirel Realizm Merkezi'nin kurucularından olan Bhaskar'ın belli başlı eserleri arasında Scientific Realism and Human Emancipation (1987, Bilimsel Realizm ve İnsan Özgürleşimi), Reclaiming Reality (1989, Gerçekliği Geri Kazanmak), Dialectic: The Pulse of Freedom (1993, Diyalektik: Özgürlüğün Nabız Atışı), From East to West: Odyssey of a Soul (2000, Doğu'dan Batı'ya: Bir Ruhun Yolculuğu), The Philosophy of Meta-Reality: Creativity, Love and Freedom (2002, Üst-Gerçeklik Felsefesi: Yaratıcılık, Sevgi ve Özgürlük) gibi çalışmalar bulunmaktadır. Eleştirel realizmi güçlü bir felsefi, sosyabilimsel ve politik ekol olarak arkasında bırakan Bhaskar, 19 Kasım 2014'te aramızdan ayrıldı.

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ	7
ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ.....	9
İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ	11
BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ	13
BÖLÜM 1	
TRANSANDANTAL REALİZM, VE NATÜRALİZM PROBLEMİ.....	15
Natüralizm Problemi	15
Bir Bilim Felsefesi Nasıl Mümkündür?.....	20
Deney ve Uygulama: Geçişsiz Boyut	27
Keşif ve Gelişme: Geçişli Boyut	31
Sosyal Bilimler ve Felsefe	34
Yeni ve Eleştirel Bir Natüralizme Doğru.....	40
BÖLÜM 2	
TOPLUMLAR	49
Giriş	49
Bireyciliğe Karşı	52
Toplum/Kişi Bağlantısı Üzerine	60
Sosyal Sistemlerin Bazı Belirivermiş Özellikleri.....	69
Natüralizmin Sınırlarına Dair	81
Eleştiri Olarak Sosyal Bilim: Olgular, Değerler ve Teoriler.....	96
EK	115
Marksist İdeoloji Kavramı Üzerine Bir Not	115
A. Tarihsel Materyalizmde Bilimler ve İdeolojiler	115
B. Politik İktisadın Eleştirisinde İdeolojiye Karşı Bilim	118

BÖLÜM 3

FÂİLLİK	127
Giriş	127
Fâiller, Sebepler ve Nedenler I: Natüralizme İtirazlar	132
Fâiller, Sebepler ve Nedenler II: Natüralizm Aklanıyor	143
Belirivermiş Güçler ve Materyalizm I: İndirgemeciliğe Karşı ...	154
Belirivermiş Güçler ve Materyalizm II: Transkategorik Nedenselliği Savunmak	161
Rasyonel Açıklama	170

BÖLÜM 4

FELSEFELER	183
Üst-Felsefî Girizgâh	183
Pozitivist Geleneğin Eleştirisi: Açıklama, Öngörü ve Doğrulama	188
Hermeneutik Geleneğin Eleştirisi I: Kavramlar, Nedenler ve Kurallar	204
Hermeneutik Geleneğin Eleştirisi II: Açıklama ve Anlama	217
Hermeneutik Döngü ve Özgürleşimin Mantığı	237
Sonuç	247
EK	251
BİBLİYOGRAFYA	273
İSİM DİZİNİ	285
KONU DİZİNİ	289

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi: Natüralizmin Olanaklılığı, sonradan ‘eleştirel realizm’ olarak adlandırılacak olan düşünce akımının bilhassa sosyal bilimler felsefesi alanındaki paradigma-kurucu metnidir. Yayımlanmasından bu yana geçen yaklaşık kırk yıllık süre içerisinde, başta Margaret S. Archer, Andrew Sayer, Tony Lawson, Peter Manicas gibi önemli isimler olmak üzere pek çok sosyal bilimcinin (sosyal-)bilim kavrayışına ve empirik çalışmalarına yön veren bu çalışmanın bugün artık bir klasik eser vasfına eriştiği rahatlıkla söylenebilir.

Bhaskar’ın yolunu açtığı, pozitivist olmayan bir natüralizm arayışının ve bu amaçla gerçekleştirdiği sağlam temellendirmenin, Türkiye’nin hâlâ pozitivism-hermeneutik verimsiz ikilemine sıkışmış vaziyetteki sosyal bilim iklimi açısından zihin açıcı olduğunu düşünüyorum. Öte yandan, Türkiye’de henüz yeni yeni dile getirilmeye başlanan eleştirel-realist verimler ile Pierre Bourdieu külliyatı arasında kurulacak bir diyalogun oldukça önemli sonuçlara gebe olduğunu da bilhassa vurgulamak gerekir ki bu hususta son dönemlerde ciddi girişimler sözkonusudur.

Kuşkusuz burada, meselenin içeriğine dair sosyal-teorik bir tartışmaya girerek bir çevirmen günâhı işlemek istemem. Dolayısıyla çeviri tercihlerine dair bazı değinilerde bulunmam, bu önsöz için yeterli olacaktır.

İlk olarak; metin içerisinde “reel/gerçek” terimi açısından dikkat çekmek istediğim bir husus sözkonusudur. Görüleceği üzere Bhaskar, empirizmin yassı ontolojisine karşıt bir biçimde, üçlü tabakalaşmış bir gerçeklik anlayışını savunur: Reel, somut

ve empirik gerçeklik düzlemleri. Burada, terminolojik karışıklığa gebe olabilecek bir durum vardır. Zira Bhaskar, her üç düzlemde de “gerçek/reel” olarak kavrar. Öte yandan, ayrı bir gerçeklik/realite düzlemi olarak “reel” düzleminden bahsetmesi, bazı eleştirel realistlerin çalışmalarında dahi zaman zaman anlam kaymalarına neden olmuştur. Her halükârda ayrımın kendisi önemlidir; zira “reel gerçeklik” kavramsallaştırması, gündelik dil içerisinde anlaşılabilir, tuhaf görünse de, can alıcı bir kavrayışı yansıtmaktadır. Bunun Türkçe çevirideki çaresi ise, bu özgün düzleminden bahsedildiği durumlarda, “gerçek” terimini değil, özel olarak “reel” terimini kullanmaktır. Nitekim çeviri tercihim de bu yönde olmuştur. Öte yandan, Bhaskar ve izleyicileri açısından “reel” üzerindeki bu teorik vurgunun paradigmatik bir niteliğe sahip olması, “gerçekçilik” yerine “realizm”i tercih etmemin temel sebebidir.

İkinci olarak; bilhassa 3. Bölümde karşılaşılabileceği üzere, “sebebe” [reason] ile “neden” [cause] arasında bir ayrım söz konusudur. Bu iki terim, her ne kadar Türkçe’de gündelik dilde aynı anlamda kullanılıyor olsalar da, metin içerisinde birbirinden ayırt edilmiş bir anlamda kullanılmaktadır. Metin içerisinde zaten görülecek olan ayrımı kabaca şöyle koyabilirim: “Neden”, sosyal bilimlerde natüralizmin olanaklılığının temel ayağı olan “nedensellik” (ya da “nedenleme”) ile ilgilidir. “Sebebe” ise yönelimsel bir karakter taşımakta olup “gerekçe” şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim Bhaskar, ilgili kısımlarda, “sebepler”in “nedenler”e nasıl dönüşebileceği üzerine argümanlar geliştirmektedir.

Son olarak bir teşekkür: Bu kitabın çevirisine Barış Yıldırım’la birlikte başlamıştık. Ama maalesef bu şekilde bitirmek mümkün olmadı. Kitabın 3. Bölümünün ham çevirisini yaparak bu çalışmaya katkı sağladığı için kendisine çok teşekkür ederim.

Vefa Saygın Öğütle

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

İkinci baskı, Eylül 1998'de

Üçüncü baskı, Eylül 1998'de

Birkaç yıldan beridir ikinci baskısı (1989) tükenmiş bulunan Natüralizmin Olanaklılığı, burada, Routledge tarafından, Eleştirel Realizm Merkezi'nin Essex Üniversitesi'nde Eylül 1998'de toplanan İkinci Yıllık Konferansı'yla çıkan yeni Critical Realism: Interventions [Eleştirel Realizm: Müdahaleler] serisi içerisinde ve aynı serideki Critical Realism: Essential Readings [Eleştirel Realizm: Temel Okumalar] adlı çalışmayla birlikte, büyük ölçüde değiştirilmemiş bir biçimde yeniden basılıyor.

1989'dan bugüne, başlangıç düzeyindeki eleştirel realizmi (ki kabaca, A Realist Theory of Science'da [Realist Bir Bilim Teorisi] açıklanmış ve büyük ölçüde 1980'lerdeki çalışmalarda genişletilmiş olan transandantal realizmi ve Natüralizmin Olanaklılığı'nda sunulmuş ve yine 1980'lerdeki çalışmalarda ayrıntılandırılmış olan eleştirel natüralizmi içerir), diyalektik eleştirel realizm sistemi içerisinde geliştirmiş bulunmaktayım. Eleştirel natüralizmin diyalektik eleştirel natüralizme doğru gelişimi, en keskin hâliyle, Dialectic: The Pulse of Freedom [Diyalektik: Özgürlüğün Nabızı] Bölüm 2.9'da (Verso, London 1993) ve Plato etc. [Platon vs.] Bölüm 5'te (Verso, London 1994) kayıt altına alınmıştır. Burada bu gelişmelerin bir özetini sunmaya çalışmanın elverişsiz ve yanlış olduğunu düşünüyorum: Zira diyalektik eleştirel natüralizm, özü itibarıyla, eleştirel realizmin korunarak geliştirilmesi ve arındırılmasıdır ve diyalektik eleştirel natüralizmin bizzat kendisi, sözkonusu kitaplarda girildiği şekliyle diyalektik eleştirel realizmin tüm yapısı tarafından doğrulanmaktadır. Her hâlükârda, diyalektik eleştirel natüralizm ve onun sonraki gelişimi için zorunlu bir temel olan (en azından ikinci baskıdaki biçimiyle) Natüralizmin Olanaklılığı'na ve

burada sunulduğu şekliyle eleştirel natüralizmin ilk uğrağına hemen hemen ya da hiç itirazım yok. Üstelik, kısa bir zaman içersinde, bu kitaptaki temaları daha da genişleten ve yeniden işleyen birkaç kitap –en dikkat çekecek olanları Transandantal Olan ve Bütünlük ile Para Felsefesi– daha yayımlayacağım.

Bu fırsatı bana tanıdıkları için, Eleştirel Realizm Merkezi Mütevelli Heyeti’nin dost üyelerine, yani Margaret Archer, Andrew Collier, Tony Lawson, Alan Norrie ve Sean Vertigan’a, bu merkezin ve ayrıca Uluslararası Eleştirel Realizm Derneğı’nin kurulmasında emeğı geçen Mike Jellicoe, Roberta Keenan ve Maria Perna dâhil herkese teşekkür etmek isterim. Eleştirel Realizm: Müdahaleler serisini örgütleyip denetlediğı ve Eleştirel Realizm: Temel Okumalar ile Natüralizmin Olanaklılığı’nın bu baskısını örnek nitelikte etkinlik ve hızla yayımladığı için Routledge’dan Alan Jarvis’e çok şey borçluyum. Ve ayrıca, olağanüstü olacağı benzer bir serinin bu iki başlangıç kitabının üretimiyle ilgilenen Steve Jarman ve Belinda Dearbergh başta olmak üzere herkese teşekkürler...

Roy Bhaskar
Mayıs 1998

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitabın ilk baskısı Eylül 1979'da yayımlandığında, 'Felsefe ve İnsan Bilimleri' üzerine iki ciltlik bir çalışmanın I. Cildi olarak ilân edilmişti. O zamanki niyetim, alt-başlığı geçici olarak Philosophical Ideologies [Felsefî İdeolojiler] şeklinde konulmuş II. Cildi çabucak tamamlamaya girişmekti ve bu cilt, -Natürallizmin Olanaklılığı çağdaş insan bilimlerinin, ya da en azından bunların üst-teorik ve metodolojik dayanaklarının (ki bu dayanaklar, en dikkate değer şekliyle pozitivizm ve hermeneutik tarafından sağlanır) felsefî bir eleştirisine hasredildiği için- önde gelen felsefe okullarının sosyal bilimsel bir eleştirinden oluşacaktı. Aradan geçen zamanda Felsefî İdeolojiler projesini terk etmiş değilim ve nitekim, Scientific Realism and Human Emancipation [Bilimsel Realizm ve İnsan Özgürleşmesi] adlı çalışmamın 3. Bölümünde,¹ bir ideoloji olarak pozitivizmin açıklayıcı bir eleştirisine giriştim. Ancak şimdi bu bana, başkalarının yanı sıra benim de üzerine çalıştığım felsefî düşüncelerin yeniden-inşâ, analiz ve eleştirisindeki temel kavramsal ve teorik problemlerin çözümü için gerekliymiş gibi gelmiyor.

Natürallizmin Olanaklılığı, işte bu yüzden bu yeni baskısı içinde kendi başına yayımlanmıştır. Bu kitabın okunması, kullanılması, eleştirmek üzere bir tarafa konması ve yargılanması isteğim, ilk baskıda sarıh kıldığım şekliyle, bu biçimde gerçekleşmiştir. Bu baskı tamamen elden geçirilmiş olup, temel nitelikte bir dizi düzeltmeyi ve yanı sıra, bu kitaba ya da içerdiği projeye dönük bazı eleştirileri cevaplamama ve bu kitaptaki bazı gelişmeleri özet bir biçimde yorumlamama fırsat sağlayan bir sonsözü içermektedir. Orijinal metin üzerinde düzeltmeler

1 Verso (London 1986).

yaparken, orada öne sürülen teoriyi herhangi bir temel anlamda değiştirmiş ya da yeniden biçimlendirmiş değilim. Bu baskının hazırlanmasında, William Outhwaite ve Gregory Elliott'tan çok büyük yardım gördüm. Ve ayrıca, bu kitabın bu baskısının üretilmesindeki dakik ve etkili çalışma tarzlarından dolayı, Harvester'daki yeni ekibe ve bilhassa Farrell Burnett'a çok teşekkür ederim.

Roy Bhaskar
Ocak 1989

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitap ve bunun devamı olan Felsefî İdeolojiler, sosyal bilimler (ve daha genelde insan bilimleri) ile felsefe arasındaki bağlantıyla ilgilidir. Bu ikisi bir arada, çağdaş sosyal bilimin felsefî bir eleştirisinin ve çağdaş felsefenin sosyal bilimsel bir eleştirisinin taşıdığı imkânları aydınlatmaya dönük bir çabayı kapsamaktadır. İlki sosyal bilimler felsefesi alanında, ikincisi ise bilgi sosyolojisi alanında yazılmıştır. 'Bugünü nasıl yargılayacağını ve kınayacağını bilen ama bugünü nasıl kavrayacağını bilmeyen bir eleştiricilik türünden'¹ kaçınmak istiyorsak, sosyoloji zorunludur. Gelgelelim, herhangi bir sosyal bilimsel anlama kriterinin olanaklılığını yerli yerine koymak istiyorsak, felsefe de temeldir. Bu yüzden, hem bilgi sosyolojisinde hem de felsefede 'güçlü programlar' olarak adlandırılacak şeye ikna olmuş vaziyetteyim. Bu demektir ki; salt felsefî olanlar da dâhil tüm fikirlerin bilimsel araştırmaya açık olduğuna inanmaktayım. Ama ayrıca felsefenin inter alia [diğer şeylerin yanı sıra] bilime indirgenemez ve bilim için temel olduğuna da inanmaktayım. Her ne kadar bu iki cildin temaları birbiriyle bağlantılı olsa da, bu kitap, toplum ve zihin teorilerinin pozitif ele alınışı olarak, kendi başına bir yere sahiptir. II. Ciltte, aynı soydan gelen felsefe ve ideoloji teorilerinin gelişimi ele alınırken, burada geliştirilen sonuçlardan yararlanılacaktır.

1. Bölümde, bilim felsefesindeki son dönem gelişmelerin şu eski natüralizm probleminin çözümünü nasıl bir zemine dayandırdıklarını gösteriyorum: Sosyal nesneler doğal nesnelerle temelde aynı biçimde, yani 'bilimsel olarak' incelenebilir mi incelenemez mi meselesi. Hem egemen natüralist gelenek olan

1 K. Marx, Capital I (London 1965), s. 505.

pozitivizm hem de onun anti-natüralist hermeneutik karşıtı, sözkonusu gelişmelerin demode kıldığı bir ontolojiye dayanmaktadır. Şu hâlde, bunların tarihî karşıtlıklarını 'feshetmek' için zaman geldi de geçiyor.

2. ve 3. Bölümlerde, toplumların ve kişilerin, eğer bilimsel bilginin olası nesneleri olmaları (ya da bu olası nesneler alanlarının sınırlarını çizmek) isteniyorsa, sırasıyla sahip olmaları gereken özellikleri transandantal bir biçimde çıkarsamaya girişiyorum. Her iki durumda da görünen odur ki; bilimsel bilgiyi mümkün kılan şey, bunların doğal nesnelerle benzerlikleri değil kesinlikle onlardan farklılıklarıdır. Analizin neticesinde ortaya çıkan şey, dönüşümsel bir sosyal etkinlik modelini ve nedensel bir zihin teorisini zorunlu kılan yeni bir eleştirel natüralizmdir. Dönüşümsel model, sosyolojinin inceleme nesnesine dair ilişkisel bir kavrayışı ve aynı zamanda natüralist bir toplum bilimine yönelik bir dizi ontolojik, epistemolojik ve ilişkisel sınırı (ve koşulu) gerektirir. Bu model ayrıca, bir açıklayıcı eleştiri fikrini yeniden-inşâ etmek suretiyle, geleneksel olgu/değer dikotomisinin bir çözüme kavuşturulmasına da izin verir. Aynı şekilde, 3. Bölüm'de ayrıntılandırılan zihin teorisi de, sebep/neden ve zihin/beden problemlerinin bir çözüme kavuşturulmasını mümkün kılar. Dolayısıyla öne sürülmektedir ki; sebepler (spesifik tipte) nedenler olabilirler ve olmalıdırlar ve yalnızca bir 'senkronik beliren güçler materyalizmi', metafizik ve bilimsel verilerle tutarlıdır.

4. Bölümde, sosyal bilimlerin felsefesinde önde gelen geleneklerin bir eleştirisiyle birlikte kitabın argümanı tamamlanmaktadır. Böylece hem pozitivist hem de hermeneutik okulların transandantal bir biçimde çürütölmelerine ulaşılmış olmaktadır. Ortaya çıkan yeni natüralist kavrayış açısından sosyal bilim eleştireldir, öz-düşünömseldir ve bütünleştirelidir. Sosyal bilimin nesneleri olgular-üstü bir biçimde etkin kalırlar. Ama artık hem işleyiş tarzlarında kavram-bağımlıdırlar hem de indirgenemez bir biçimde tarihseldirler. Ve kuşkusuz felsefeler de bu tür nesneler arasındadır.

Roy Bhaskar
Eylöl 1978

BÖLÜM 1

TRANSANDANTAL REALİZM, VE NATÜRALİZM PROBLEMİ

Natüralizm Problemi

Bu kitapta, sosyal bilimlerle ilgili felsefi tartışmalara hâkim olan ve sosyal bilimlerdeki metodolojik çekişmelerde şu ya da bu kılkta durmadan ortaya çıkıveren eski bir soruyu ortaya koymak, çözmek ve açıklamak istiyorum: *Toplum, ne ölçüde doğayla aynı biçimde incelenebilir?*

Mübalağa etmeksizin, bu sorunun sosyal bilimler felsefesinin aslı problemi sayılabileceğini düşünüyorum. Zira bu meselenin tarihi, bu bilmeceye birbirine rakip cevaplar veren iki gelenek arasındaki bir tartışma ekseninde kutuplaşmıştır. Natüralist gelenek, bilimlerin, son duruşmada Humecu yasa kavramına dayanan kendi *pozitivist* ilkeleriyle uyum içinde (fiilen ya da ideal anlamda) birleşmiş olduğunu iddia etmiştir. Pozitivizme karşıt olarak anti-natüralist gelenek ise doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında, inceleme nesnelerinin farklılığından temellenen bir yöntemde yarıma varsaymıştır. Bu geleneğe göre sosyal bilimlerin inceleme konusu esasen anlamlı nesnelerden ibarettir ve bu bilimlerin hedefi de, bu nesnelerin anlamını aydınlığa kavuşturmaktır. Bu gelenek dolaysız ilhamını Schleiermacher'ın teolojik hermeneutiğinden¹ (ya da yorumlayıcı çalışmalarından) alsa da, felsefi köklerinin izi Weber ve Dilthey kanalıyla Kant'ın

1 Bkz. W. Outhwaite, *Understanding Social Life*, 2 bölüm (London 1975).

transandantal idealizmine dek sürülebilir. Her iki gelenek de daha eski seleflere ve daha kapsamlı bağılıklara sahiptir. Pozitivizm, Aydınlanma hırkasını sırtına giyerek, geç Rönesans'ın yeni Platonculuğuna dek uzanan Galileocu köklere sahip bir gelenekle kendisini bağlantılandırırken;² hermeneutik ise, erken seleflerini Herder ve Vico'da³ bularak ve kısmen Aristotelesçi bir açıklama kavrayışını⁴ benimseyerek, daima romantik düşüncenin ve hümanist kültürün bereketli topraklarında yeşerip serpilmiştir.⁵ Önem arz ettiği üzere, Marksist kamp içersinde de, bir yanda 'diyalektik materyalistler' olarak anılanların diğer yanda ise Frankfurt Okulu ve Sartre'ın bulunduğu, tamamen paralel bir tartışma vukû bulmuştur.

İmdi, 'diyalektik materyalistler'deki (ki özgünlükleri bilâhare ele alınacak) kısmî istisnayı bir yana koyarsak, bu tartışmanın taraflarını birleştiren büyük hata, aslen pozitivist bir doğa bilimi tanımını, ya da en azından (ve daha genel olarak) empirist bir ontolojiyi kabûl etmeleridir. Sözelimi, ismi kendinden menkûl 'analitik' okul içersinde açılmış belki de en etkili patika olan Winch'in *The Idea of a Social Science*'ını düşünün. Winch, hatırlanacağı üzere, bir yandan felsefe ile sosyal bilim arasındaki temelli özdeşliği, diğer yandan ise sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki temelli karşıtlığı kanıtlamak istemektedir. Bu türden bir karşıtlığa dönük argümanları incelendiğinde, bunların temelde iki karşıtlığa indirgenebileceği görülür. İlki şu argümanda anlam bulur: İnceleme nesnesindeki anlama-

2 Örneğin bkz. E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Natural Science* (London 1964), bilhassa 2. ve 3. bölümler ya da A. Koyré, *Metaphysics and Measurement* (London 1968), bilhassa 1. ve 2. bölümler.

3 'Sivil toplumun dünyası, kesinlikle insanlar tarafından oluşturulmuştur ve... bu yüzden ilkelerinin de insan zihinlerimizdeki değişiklikler içersinde bulunması gerekir. Bunun üzerine düşünen her kim olursa olsun, şuna şaşırmadan edemez: Felsefecilerin tüm enerjilerini doğa dünyasının incelenmesine yöneltmeleri gerekir, zira bu dünyayı Tanrı yaratmıştır ve yalnızca O bilir; ve felsefecilerin ulusların dünyasını, ya da sivil dünyayı, incelemeyi bırakması gerekir, zira bu dünyayı insanlar yaratmıştır ve bu dünya insanlarca bilinebilir', G. Vico, *Scienza Nuova*, trans. as *The New Science of Giambattista Vico* (Ithaca 1969), kısım 331. Örneğin bkz. L. Pompa, *Vico* (Cambridge 1975), bölüm 15.

4 Bkz. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding* (London 1971), 1. bölüm.

5 Bkz. H.-G. Gadamer, *Truth and Method* (London 1975), s. 5-39.

ya açık bağlantıların keşfi aracılığıyla ulaşılmış sosyabilimsel açıklama için, sabit birleşimler [*conjunction* –ç.n.] ne elverişlidir ne de (örneğin Weber’in aksine) gereklidir.⁶ Bunun hakkı belki teslim edilebilir. Gelgelelim gerek duyulan karşıtlık, ancak *sosyabilimsel açıklamanın* inceleme nesnesindeki anlamaya açık bağlantıların keşfinin eşit bir biçimde doğabilimsel açıklamanın hedefi olmadığı (ya da sabit birleşimler belirlemenin doğabilimsel açıklama açısından elverişli ve gerekli olduğu) varsayılırsa ortaya çıkabilir. Winch’in ikinci argümanı şudur: Sosyal şeyler, salt fiziksel bir varoluş şöyle dursun, fâillerin onlar hakkında taşıdığı kavrayışlardan ayrı hiçbir varoluşa sahip değildirler.⁷ Kavramların ontolojik statüsünün muğlâk kaldığı bir yana, bu arzu edilen karşıtlık, bizzat düşüncenin ayrıcalıklı varlığı hâriç sadece maddî nesneler için lâıkiyla ‘gerçek’ denebileceği, yani doğa biliminde *esse est percipi*’nin geçerli olduğu [var olmanın algılanmak anlamına geldiği –ç.n.] zımnen varsayılıyorsa, bir zemin bulabilir. Dolayısıyla Winch’in anti-natüralizmi, tamamen varoluşa ve nedenselliğe ilişkin empirist teorilere dayanmaktadır. Şimdi eğer, kısaca tartışacağım üzere bilim, gerçeklik atfetmek için nedensel bir kriter kullanıyorsa ve nedensel yasalar da eğilimler demekse, bu durumda Winch’in kurduğu karşıtlık çöker. Elbette ki buradan, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında hiçbir fark olmadığı (ya da buradaki meseleye binaen, Winch’in sosyal bilim fikrinin tamamen yanlış olduğu) sonucu çıkmaz. Ancak Winch, doğa bilimini tamamen pozitivistime teslim ettiği için, bunları yerli yerine koymaktan kendisini mahrum kılar. Marksizm’in içersindeki anti-natüralist hizip de tipik bir biçimde aynı hataya düşer.

Bu durumda düşüncem odur ki; bilim felsefesindeki son dönem gelişmeler (ve bilhassa, başka bir yerde ‘transandantal realizm’⁸ başlığı altında sistematize ettiklerim), insan bilimlerinin bugünkü krizinin neyi zorunlu kıldığını göstermeye izin vermektedir: Natüralizm probleminin yeniden ele alınması.

6 P. Winch, *The Idea of a Social Science* (London 1958), bilhassa s. 114-115.

7 *A.g.e.*, bilhassa s. 108, 124-125.

8 *A Realist Theory of Science*, 1. baskı (Leeds 1975), 2. baskı (Hassocks and New Jersey 1978).

Natüralizm, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında özsel bir yöntem birliği olduğu (ya da olabileceği) tezi şeklinde tanımlanabilir. Bu tezi hemen onun iki türünden ayırt etmek gerekir: İnceleme nesnesinde de gerçek bir özdeşliğin olduğunu öne süren *indirgemecilik*; ve (indirgemecilikte olduğu üzere) gerçekten özdeşleşmiş olup olmadıklarına bakmaksızın, sosyal ve doğal nesneleri incelemeye uygun yöntemlerde anlamlı bir farklılık olduğunu reddeden *bilimperestlik* [*scientism* –ç.n.]. Bu iki natüralizm biçimine karşıt olarak, özde realist bir bilim görüşüne dayanan, asgarî standartları sağlamış ve anti-pozitivist bir natüralizmi savunacağım. Bu türden bir natüralizm, hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin uygun ve az-çok spesifik yöntemlerini bir arada kapsayacak bir bilim tanımı vermenin mümkün olduğunu savunur. Ancak bu yöntemler arasında, inceleme nesnelerindeki ve bilimlerini içine yerleştirdikleri ilişkilerdeki gerçek farklılıklara dayanan anlamlı farklılıklar olduğunu da reddetmez. Özel olarak gösterilecektir ki *ontolojik*, *epistemolojik* ve *ilişkisel* mülâhazalar, natüralizmin olanaklılığı üzerine ciddi sınırlar koyarlar (ya da daha doğrusu, alması gereken biçimi nitelerler); ve bu mülâhazalar ciddi metodolojik önem taşırlar. Gelgelelim bu olanağın, sosyal bilimi mümkün kılan farklılıklara rağmen değil tam da bunlar *sayesinde* var olduğu; ve burada, başka yerlerde olduğu gibi, nesnenin olası biliminin ne biçim alacağını belirleyen şeyin nesnenin doğası olduğu ortaya çıkacaktır. Öyle ki, natüralizmin sınırlarını soruşturmak, *ipso facto* [tam da bu nedenle –ç.n.], pratikte gerçekleşmiş olsun ya da olmasın sosyal bilimi mümkün kılan koşulları soruşturmak anlamına gelir.

Açıkça görülecektir ki buradaki ilk görevim, sosyal bilimsel bilgi olanağının yeniden değerlendirilebilmesiyle bağlantılı olarak, doğa bilimine dair uygun bir açıklamanın unsurlarını tesis etmektir. Ancak bu türden bir girişim, ispatlamaya çalıştığı şeyi varsaymak suçunu işlediği itirazına doğrudan açık görünmektedir. Zira doğa bilimlerine ilişkin düşünümünden çıkarılan sonuçlar nasıl olur da natüralizmin doğruluğu (yani, bu iki alanın özsel karşılaştırılabilirliği) önceden varsayılmaksızın sosyal bilim bağlamına aktarılabilir? İmdi, bu itiraz, sadece bir sosyal bilimin *olanaklılığıyla* ilgili olan sonuçlarımın kipsel [*modal* –ç.n.]

statüsünün yanlış yorumlanmasına dayanır. Doğrusunu söylemek gerekirse felsefe, ne sonuçlar öngörebilir ne de natüralist bir toplum biliminin başarısını garanti edebilir; yapabileceği tek şey, bu türden bir projeyi mümkün kılacak (ontolojik) koşulları ve bunun için yerine getirilmesi gereken (epistemolojik) koşulları saptamaktır. Gelgelelim bunun gerçekleşmesi, bizzat bilim pratiğinin özsel görevi ve olumsal sonucudur.

Ancak bu itiraz, mantıksal olarak önce gelen ikisi karşısında önemsiz kalır. Bilimsel yöntemin (daha doğrusu, onun özünün) birleşik bir açıklamasının verilebileceğini varsaymanın sebebi nedir; eğer bu türden bir yöntemin sosyal bilimi kapsayıp kapsayamayacağı sorusunu (yani, natüralizm problemini) ortaya koymak da eşit derecede anlamlıysa? Çünkü kuşkusuz denebilir ki; bilim, bilim insanlarının yaptığı şeyden ibarettir ve onların yaptıkları da, rasgele seçilmiş herhangi bir insan grubu kadar çeşitlilik gösterebilir. Şimdi bu itiraz, bir ikilemle karşılanabilir. Zira ya bilim insanlarının etkinlikleri ile ikieşlilerin, bimetalistlerin* ve soyadı 'P' ile başlayanların etkinlikleri arasında, 'bilimsel' yüklemeleri ikinciler için değil de birincisi için kullanılabilir kılan, *gerçek* bir farklılık vardır ya da böyle değilse, herhangi bir insan grubuna değil de belirli bir insan grubuna işaret etmek için 'bilim insanı' terimini *tutarlı bir biçimde* kullanmanın hiçbir zemini yoktur. Çatalın ikinci ucuna takılan bizzat nominalizmdir. Gelgelelim ilkinde geri çekilmek de, gerçek bir bilim tanımının mevzubahis olduğunu itiraf etmektir. Bir kez ulaşılmayagörsün böylesi bir tanım, 'bilim topluluğu' içinde çok bilimsel ve az bilimsel çalışmalar arasında ayırım yapmamızı; yani böylece bize bilime dair eleştirel bir kavrayış sağlayarak, kavram vasıtasıyla etkinliği yargılamamızı mümkün kılar.

Peki, varlığı teslim edilmiş gerçek bir bilim tanımının olduğu kabûl edildiğinde, bunu bize *felsefenin* sağlayabileceğini mi varsaymamız gerekir? Bu görevi bizzat bilim insanlarına ya da *onları inceleyen* bilim insanlarına (yani bilim sosyologlarına) bırakmak kuşkusuz daha iyi olmaz mı? Bilim hakkında bir biçim-

* Parasal standart gereği, para olarak iki metalin (genellikle de altın ve gümüşün) kullanılmasını savunanlar [ç.n.].

de karar veren/taf tutan bir felsefeci başı başına ne iş yapar? Doğrusu ya, yalnızca saf akı kullanarak çalışıyor görünen bir felsefeci, nasıl olur da bilimsel *naïveté*'ye [saflığa –ç.n.] ya da en azından tözsel bilimsel çürütmeye dönük duyarlılığa sahip olmaksızın dünya hakkında *bir biçimde* bir şeyler söyleyebilir? Demem o ki; bir bilim felsefesi nasıl mümkündür?

Bir Bilim Felsefesi Nasıl Mümkündür?

Bilim ile felsefe arasındaki ilişki nedir? Birbirleriyle yarışıyorlar mı yoksa farklı dünyalardan mı bahsetmekte? Her iki pozisyon da kabûl edilebilir değildir. Bilim ile felsefe arasındaki tarihsel bağları göz ardı etmek budalalık olacaktır. İşin doğrusu, bunlar arasında Sokrates-öncesi düşünce durumunda çizilmiş hiçbir ayırım yoktur; 17. yüzyılda dahi herhangi bir keskin ayırım sözkonusu değildir. ('Metafizik'in sadece, Aristoteles literatürünü uygulayanların tâbir câizse onun fiziğinden⁹ sonrakiler diye sınıflandırdıkları çalışmalar için verdikleri bir isim olduğunu ve Hume'un kendisini deneysel bilime girişmiş olarak hayal ettiğini hatırlamak faydalıdır.¹⁰) Felsefe ile bilim arasında (her ne kadar nihaî anlamda savunulamaz olsa da) açık ve indirgemeci-olmayan bir ayırım yalnızca Kant'ta bulunabilir. Kant'tan sonra *status quo ante* [önceki statüko –ç.n.] büyük oranda restore edildi: Bu restorasyon, kozmolojik spekülasyona meyilli, eski usûlde bolca bulunan ve değişik niteliklerde romantik ve idealist bir zorlama vasıtasıyla; ve empirist ve pozitivist bir akımın hem bilime hem de bizzat kendisine dair makûl bir kavrayışı ayakta tutmakta gittikçe başarısız olduğu ortaya çıktığı hâlde gerçekleşti. Bu çıkmaz sokak içersinde, bu ikincisinden çıkan, konvansiyonalist ve pragmatist eğilimlere sahip bir yan dal, felsefe/bilim ayrımının yıkılmasını açıktan memnuniyetle karşıladı. Bu görüşe göre bunları, neredeyse yalnızca sorularının genelliğine (yani duyu verilerinden uzaklıklarına) göre ayırt etmek gerekirdi: Bir dere-

9 Örneğin bkz. R. Collingwood, *An Essay in Metaphysics* (Oxford 1940), s. 3 vd.

10 İncelemeler'in [*The Treatise* –ç.n.] alt-başlığı şudur: 'Ahlâki meselelere deneysel akıl yürütme yöntemini getirmek için bir girişim'.

ce (Quine) ya da bir tür (Lakatos) meselesi olabilecek bir ayrım.

İmdi, tarihsel bakımdan konuşursak, bu resimde bir doğruluk payı vardır. Felsefe, bilimle bir arada yaşamaya meyillidir. O, bilimi kodifiye ve hattâ motive eder; diğer yandan bilim de felsefeye, varacağı sonuçlar için veri sağlar ve yanı sıra başlıca analogilerini¹¹ verir. Gelgelelim hiçbir felsefeci, kendi nesnesiyle uyumlu görünen kavrayışı onaylatmak üzere, o nesnenin tarihinden emin olduğunu savunamaz. Üstelik, tutarlı bir biçimde ele alındığında, Quine/Lakatos kavrayışı, *her türlü* felsefe iddiası açısından yıkıcı sonuçlara varır. Zira şu kaba empirist bilimsellik kriteri bir kez terk edildiğinde, bu şekilde kavrandığı kadarıyla felsefenin bilimin içinde tamamen erimemesi için hiçbir sebep kalmaz. Çünkü varacağı sonuçların, bilimsel denen teoriler kadar geçici olması gerekir ve bu durumda epistemolojik statü bakımından kendini bu teorilerden anlamlı bir şekilde ayıramaz. Olsa olsa, revizyona karşı görece bir bağımsızlıkla tanımlanabilirler: Fark edileceği üzere, nihâyetinde *a posteriori* [deney-sonrası –ç.n.] zeminlerde doğrulanması gereken –tabii böyle bir şey mümkünse– bir bağımsızlık.

Eğer felsefe mümkün olacaksa (ki ben bunun pratikte zarurî olduğunu öne sürmek istiyorum), bu durumda Kantçı hattı izlemek zorundadır. Ama böyle yaptığında da, hem spesifik teorilerin içeriğine dair bir yargıda bulunmaktan kaçınması hem de vardığı tüm sonuçların koşullu doğasını kabûl etmesi gerekir. Üstüne üstlük, Kant'ın kendi felsefe tasarımı merkezî yer tutan iki önvarsayımı –demem o ki; 'Ø'nün mümkün olabilmesi için gerekli olan' forma yönelik herhangi bir incelemede sonuç, yani X, bize dair bir olgu olacaktır, varsayımı¹² ve Ø daima zihnin evrensel bir işleyişinde bulunur, varsayımı– reddetmesi gerekir. Bu demektir ki; Kant'ın kendi soruşturmalarını cendereye alan idealist ve bireyci kalıbı reddetmesi gerekir.

Gerçekte, felsefî bir soruşturmanın genel biçimi, deneyimde kavramsallaştırılmış şekliyle sosyal etkinlikler için zorunlu olan koşullara bağlıysa, o hâlde hem etkinliğin hem de ona dair kav-

11 Örneğin bkz. G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science* (Oxford 1969), s. 3 ve muhtelif yerlerde.

12 Bkz. R. Harrison, *On What There Must Be* (Oxford 1974), s. 27.

ramsallaştırmanın tarihsel bakımdan geçici olabileceği; etkinliğin, düşünürlerin ya da kavrayış gücü olanların sahip olduğu şeylere değil de maddî şeylere sahip olan insanların iktidarlarına bağlı olabileceği; ve yapılan analizin transandantal idealist değil transandantal realist, dolayısıyla epistemolojik olarak da mutlakçı (ya da irrasyonalist) değil rölativist sonuçlar tesis edebileceği kabûl edilmelidir. Öyleyse bu kavrayış içersinde, felsefî argümanların hem öncülleri hem de sonuçları olumsal olgular olarak kalır; öncüller (ama sonuçlar değil) zorunlu olarak sosyaldır ve bu yüzden tarihsel anlamda geçicidir. Felsefe, yalnızca bu görece ya da koşullu anlamıyla, sentetik *a priori* hakikâtler (bilim tarafından araştırılan dünyaya dair hakikâtler) tesis edebilir. Şu hâlde felsefe, saf akılla işler; ama tek başına saf akılla değil... Zira bu akli daima, tarihsel pratiğe ait, yani az çok belirlenmiş bir sosyal forma ait önsel kavramsallaştırmalar temelinde işler.

Bu şekilde kavrandığında felsefe, dünyanın tabakalaşmış ve farklılaşmış (X ve Y) olmasının, $\emptyset$ ve ψ bilimsel etkinliklerini mümkün kılan bir koşul olduğunu bize anlatabilir. Ama bu dünyanın kapsadığı yapıların *ne* olduklarını ve *nasıl* farklılaştıklarını bize anlatamaz. Bunlar tamamen bilimsel araştırmanın konusudur. Bilimsel etkinlikler olumsal, yani tarihsel anlamda geçici işlerdir. Dünyanın ' X ', ' Y ' ve ' Z 'de betimlendiği şekliyle var olması, işte bu olumsallıktır. Ancak $\emptyset$, kabûl edildiğinde, X 'in de mevcut olması *zorunludur*. Bu zorunluluğun (ki 'transandantal' olarak adlandırılabilir) ispatlanması, ya da 'tümdegenlimle çıkarsanması', genelde iki kısımdan oluşur: X 'in $\emptyset$ 'yı nasıl anlaşılır kıldığını gösteren, açık bir 'pozitif' kısım; ve X kavramını muhafaza etme başarısızlığından (ki bu, tipik bir biçimde, ' $\emptyset$ 'de kavramsallaştırıldığı şekliyle etkinliği açıktan ya da zımnen yadsıyan bir ya da daha çok teori formunda ifadesini bulur) nasıl absürt, tutarsız, sezgilere-aykırı ve olgu-karşıtı sonuçlar çıktığını¹³ gösteren (ve genelde yalnızca analitik olarak pozitif kısımdan ayrılabilir olan) tamamlayıcı bir 'negatif' kısım. İmdi, transandantal argümanların hedeflerine dair yanlış anlamalar,

13 Örneğin bkz. W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics* (Edinburgh 1975), s. 102-106.

sıklıkla, bunların –mevcut felsefî teorilere karşıt olarak– içinde geliştirildikleri eleştirel bağlamları kavrama başarısızlığından ileri gelir. Dolayısıyla, X' 'in biricikliğini, $\emptyset_i$ 'ye dair herhangi bir makûl felsefî teoriden önce ispat etmenin hiçbir yolunun olmadığı, kesin bir durumdur.¹⁴ Gelgelelim transandantal düşünce, felsefî bir boşlukta hareket etmez: O, mevcut bir teoriyi ikâme etmek ya da yerinden etmek üzere tasarlanmıştır; ve kuşkusuz zaman içinde bu teoriyle benzer bir kaderi paylaşabilir. Üstelik felsefî bir akıl yürütme parçasının hem (onay görmüş) kabûl edilebilirliği hem de (fiilen) kabûlü, ilgili küçük öncüllere ($\emptyset_i$, ψ_j ve benzerine) bağlı olacaktır. Ayrıca hem etkinlik hem de ona dair kavramsallaştırma, farklı birtakım tarihsel şartlara bağlı olabilir; ve her ikisi de, belki de temelden, tartışmalı olabilir.¹⁵

Şu hâlde bu kavrayış içersinde felsefe, işe koştugu düşünce ve argüman türlerine göre ayırt edilir. O, muhtelif bilimlerinden ayrı bir dünya üzerine düşünmez. Aksine o, tam da bu dünya üzerine düşünür ama bunu, deneyimde kavramsallaştırılmış şekliyle genel kabûl görmüş etkinlikleri kendi öncülleri olarak alan bir (dünya hakkında) *a priori* argüman vasıtasıyla tesis edilebilecek bir bakış açısıyla yapar. Diğer yandan felsefe, bilimle rekâbet hâlinde de değildir. Zira onun görevi, bilimsel etkinlikler bütünlüğünü mümkün kılacak durumun ne olması gerektiğini göstermektir. Bunu yaparken felsefe, nosyonları, yalnızca bilimde eşkategorilendirici olarak [*syncategorematically* –ç.n.]* kullanıldıkları koşulda, yani yalnızca tikel bir tanımlama altında analiz eder. Dolayısıyla felsefenin muhtelif bilimlerin araştırdıklarından ayrı nesnelere atıfta bulunduğu ya da dayandığı sonucuna varmamak ya da bunu hipotez hâline getirmek bilhassa önemlidir. Bir nesneyi numenal (ya da bilinemez) saymak, zâten onu hipotez hâline getirmek demektir. Bu yüzden transandantal realizm ile transandantal idealizm arasındaki farklardan birisi şudur: Transandantal realizme göre, herhangi bir belirli bilimsel etkinlikte önvarsayılan şey, derhâl bilimsel

14 S. Körner, *Categorical Frameworks* (Oxford 1970), s. 72.

15 Bkz. W. B. Gallie, 'Essentially Contested Concepts', P.A.S. 56 (1955-1956).

* Yalnızca belli bir şeye işaret eden bir ifadeyle bağlantılıysa anlamlı bir ifade oluşturacak şekilde [ç.n.].

açıklamanın olası bir nesnesi hâline gelir; zira itiraz kaldırmaz biçimde [*apodeictically* –ç.n.] ispatlanabilir olan, aynı zamanda bilimsel olarak kavranabilir de; bu demektir ki, *a priori* sentetik olan, aynı zamanda (olumsal anlamda) *a posteriori* [deneyden sonra –ç.n.] bilinebilirdir de. Felsefe, indirgenemez bir söylem düzleminden ibarettir; özerk bir varlık düzeni inşâ etmez (bu türden bir düzen ister gerçek olarak kavransın isterse de salt ideal olarak izah edilsin). Üstelik başlı başına felsefenin kendisi de, ilke olarak, dolaysız bilimsel (sosyolojik) açıklamaya tâbidir. Yalnızca somutçuluğun [*actualism* –ç.n.]* gözbağı bizi, bir fenomeni –meselâ felsefeyi– açıklamanın ona son vermek demek olduğunu düşünmeye yanlış bir biçimde sevk eder. ‘Eleştirel teori’nin karakteristik hatası, yani bir fenomeni gizemden arındırmanın onu yok etmek olduğunu varsayması, bu aynı yanlışla dayanır.

Yine de varsayalım ki, felsefî ve bilimsel açıklamalar çatışma içinde olsun. Bu neyi gösterir? Sadece tikel bir bilimsel forumun sınırlarına gelip çatığımızı; tıpkı ölçümleme olanağına kuantum teorisi tarafından konulabilen sınırlar gibi... Gelgelelim ölçümlemenin sınırlara sahip olması, bu sınırlar içersinde mümkün olan ölçümleme açısından dünyanın neye benzemesi gerektiği hakkında *a priori* hiçbir şey söylenemeyeceği anlamına gelmez. Bunun anlamı şudur: Felsefenin, tikel bilimsel yordamların bir yerden başka bir yere taşınmasını peşinen kanuna bağlayabileceği hiçbir yol yoktur; öyleyse felsefenin argümanlarının küçük öncüllerinin,* her bir spesifik bilim örneğinde en

* Bhaskar, bu kitapta da açıkladığı ve açıklayacağı üzere, mekanizmaların, olayların ve deneyimlerin üst üste binmiş üç gerçeklik alanını, yani reel olanın alanını, somut olanın alanını ve empirik olanın alanını teşkil ettiğini öne sürer (A Realist Theory of Science, Routledge, London, 2008, s. 46). Nitekim empirik realizmin temel hatası da, ona göre, deneyim kategorisine dayalı bir ontoloji tesis etmek suretiyle, nedensel yasaların somutluğunu vurgulaması ve bu üç gerçeklik alanını teke indirgemesidir. Oysa ki bu durum, yine Bhaskar’a göre (a.g.e., s. 82), evrensel empirik genellemeler şeklindeki bir yasa tanımını imkânsız kılar. Kısacası Bhaskar’a göre yasalar ve doğurgan mekanizmalar, empirik realizmin ve somutçuluğun iddia ettiği gibi empirik ya da somut gerçeklik alanlarında değil, reel gerçeklik alanında tanımlanmalıdır; empirik yasa diye bir şey olamaz: Yasalar, empirik ifadeler ya da olaylara dair ifadeler değildir. Ya da Bhaskar’ın aşağıda vurgulayacağı üzere, nedensel yasalar olay dizilerine, olaylar da deneyimlere indirgenemez [ç.n.].

baştan geliştirilmesi gerekebilecektir. Doğrusu ya, eğer felsefe, başarılı bilimsel uygulamaların biçimini öngörebilse ya da bunun için *ex ante* [önceden –ç.n.] şart koyabilse idi, mutlak idealizmin ve post-Kartezyen, eleştiri-öncesi rasyonalizmin (empirizm de dâhil) tarihî rüyası gerçekleşmiş olacaktı. Zira bilim bu durumda, felsefenin basitçe gerçekleşmesi olarak ya da felsefenin gerçek kıldığı bir uygulamanın (ya da yöntemin) otomatik ürünü olarak görülecekti.

Burada savunulan felsefe kavrayışının bazı içerimlerini bir an önce kaydetmek gerekir. İlk olarak; buna göre, (a) duyuusal deneyimin ötesine uzanan şeyler ile (b) felsefeye ait özel bir alan arasında hiçbir bağlantı yoktur. Zira indirgemeci-olmayan bir bilim tanımı hiç olmazsa bir kez kabûl edilirse, bu durumda manyetik alanlar gibi bazı ‘transandantal’ kendilikler, tamamen yerinde bir biçimde, bilimsel soruşturmanın nesneleri olarak kabûl edilebilir. Ancak bunların ‘transandantal olmaları’, dünyaya dair olumsal bir olgudur ve felsefe buna dair özel hiçbir otoriteden bahsedemez. (a) ve (b)’nin bütünsel bir metafizik kavramı içersindeki benzer bir bileşiminden¹⁶ de ısrarla kaçınmak gerekir. Bu, hem felsefenin hem de bilimin bilişsel potansiyeline sistematik biçimde suikastta bulunan bir pozitivizme destek çıkmak demektir. İkinci olarak; felsefî söylem tikel sosyal pratiklerin somutluğuna bağlı olarak mümkün kılındığında, bu bize, elinizdeki çalışmanın devamında etraflıca ele alınacak biçimlerde, bilim¹⁷ –ve felsefe– gibi sosyal pratiklerin transandantal ve sosyolojik analizlerini uzlaştırmak için bir yol sağlar. Son olarak; bu kavrayış, bilimsel olmayan –ve hattâ bilişsel bile

16 Örneğin bkz. P Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory* (New York 1962), bilhassa bölüm 1.

17 Örneğin bkz. P. Colvin, ‘Ontological and Epistemological Commitments and Social Relations in the Sciences’, *Sociology of the Sciences Yearbook 1977: The Social Production of Knowledge*, E. Mendelsohn, P. Weingart, R. Whitley (eds.) (Dordrecht 1977).

* Bir tasımda küçük terimi içeren öncüldür. Tasımdaki sonucun yüklemi büyük terimdir ve bunu içeren öncül büyük öncüldür. Sonucun öznesi ise küçük terimdir ve bunu içeren öncül de küçük öncüldür. Bilindik bir örnek verirek: (a) Tüm insanlar ölümlüdür (Büyük öncül), (b) Sezar bir insandır (Küçük öncül), (c) O hâlde Sezar ölümlüdür (Sonuç) [ç.n.].

olmayan– (ekonomik mübadele gibi) insan etkinliklerine dönük ve bunların ilgili fâillerin deneyimleri temelinde kavram-sallaştırıldığı itiraz kaldırmaz incelemelere olanak sağlar. Zira bu olanak, bilimden farklı sosyal pratikler için ‘Ø’yi mümkün kılacak durumun ne olması gerekir?’ biçimindeki transandantal soruların sorulmasına bağlıdır. Bu türden soruların cevabı, ti- kel etkinliğin zorunlu koşullarının ifadelendirilmesinden ibaret olacaktır. Gelgelelim, neo-Kantçı düşünce akımına karşıt olarak transandantal realizm, böylesi koşulların hem gerçek hem de tarihsel dönüşüme tâbi olduğunu savunur; öyle ki buradan çıkan hermeneutik, olumsal olarak eleştirel hâle gelir.

Şu hâlde bilim gibi felsefe de bilgi üretir. Ama bu, bilgi üretimi için zorunlu olan koşulların bilgisidir –isterseniz, ikinci- dereceden bilgi diyelim. Eğer felsefe, olabileceğine inandığım şekilde, kavramsal bir bilim ise, o hâlde her bilim gibi bize önceden bilmediğimiz bir şeyler anlatabilmesi gerekir; yani bizi şaşırtabilmesi gerekir. Zira Marx’ın ustaca gözlemlediği üzere, ‘eğer şeylerin özleri ile dış görünüşleri birebir örtüşseydi, bilim diye bir şeye gerek kalmazdı’.¹⁸ Göstereceğime inanıyor ve umuyorum ki; kavramsal keşif mümkündür.

Modern felsefe, septik şüphedeki yankısına karşılık vermek üzere, bilginin nasıl doğrulandığını ya da daha spesifik olarak, bilimin nasıl rasyonel olduğunu gösterme görevini tipik bir biçimde üzerine alır. Lukács’ın tanımladığı gibi, ‘felsefenin görevi, tekil bilimlerin sonuçlarını ve başarılarını verili ve zorunlu kabûl ederken, bunların inşâ ettiği kavramları geçerli addetmek için gerekli zeminleri sergilemek ve haklılaştırmaktır’.¹⁹ O hâlde bu türden bir pratik hem belirli bir bilgi görüşünü (ki özü itibarıyla açıkça döngüseldir) hem de zımnen belirli bir dünyaya görüşünü (yani, varsayılan türdeki bilgi açısından dünyayı mümkün kılacak tarza dair belirli bir görüşü) önvarsayar. Zımnî ontolojisinin doğası göz önüne alındığında bu tuhaf epistemolojik proje, Hume-sonrası bilim felsefesinin gösterdiği üzere,²⁰

18 K. Marx, *Capital*, 3 (London 1966), s. 817.

19 G. Lukács, *History and Class Consciousness* (London 1971), s. 110.

20 Örneğin bkz. R. Harré, *The Principles of Scientific Thinking* (London 1970), bölüm 1 ve muhtelif yerlerde.

kesin bir başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur. Bu yüzden, felsefenin programına dair kavrayışımızda bir ters çevirme önerdiğim. Buna binaen, artık bilimin rasyonelliğini açıkça ispat etmek –ya da belki de açıkça inkâr etmek– için, zımnî olarak dünya hakkında belirli (olmadık) varsayımlarda bulunulmayacak. Bunun yerine, bilimin (ya da daha ziyâde, genel olarak tanınan birtakım bilimsel etkinliklerin) anlaşılır olduğu en baştan varsayılacak ve açıkça, bu etkinliklerin mümkün olabilmesi için dünyanın neye benzemesi gerektiği sorusu sorulacaktır. Bu program, bilimsel bilginin yapısına (böylesi etkinlikler tarafından araştırılan bir dünyaya ilişkin bir bilgi olaksa bu bilginin alması gereken biçime) dair yeni bir içgörü sağlamakla kalmayacak ama aynı zamanda, bilimin rasyonelliğine dair geleneksel problemin sıkıca tutunduğu (tamamen tanımlanmış, kapalı bir dünyaya dair) zımnî önvarsayımın tam da kendi olanaklılığıyla tutarsız olduğunu görmemizi de mümkün kılacaktır.

Böylesi bir felsefî soruşturma için gerekli öncülleri ne türden etkinlikler sağlayabilir? Geleneksel olarak epistemolojiye, birbirleriyle çatışan deneyim ve akıl iddiaları arasındaki çekişme hâkimdir. Kant'tan beridir biliyoruz ki bunların her ikisinin de bilimde bir rol oynaması gerekir. Gelgelelim bunlardan hiçbiri, *inter alia* [başka şeylerin yanı sıra –ç.n.] gerçek bir bilim tanımı ortaya koyma gücüne sahip bir açıklama üretmek için gerekli öncülleri sağlayacak kadar yeterince ayrıştırılmış değildir. Bu yüzden iyisi mi gelin bunların yerine, daha spesifik kavramlar olan *deneyisel etkinlik* ve *bilimsel gelişme* kavramlarını geçirmeye çalışalım ve bunu, sırasıyla deneyim ve aklın gerçek epistemik anlamına temel olduğunu fark edeceğimiz bir bağlamda yapalım.

Deney ve Uygulama: Geçişsiz Boyut

Bu durumda ilkin, bilimin mantıksal olarak bağlantılı bir niteliği ile birlikte, deneyisel etkinliğin bir analizine girişmek istiyorum. Deneyisel etkinlik üzerine düşünür düşünmez derhâl bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Bu etkinliğin bilimde bir rol oynadığını herkes kabûl etse de, hiç kimse (ya da neredeyse hiç kimse)

bunu analiz etmemiştir. Bu hususa dikkat yöneltten Anscombe ve von Wright gibi birkaç kişi de meselenin özünü kavramakta başarısız olmuştur.

Bir deney yapan bilim insanları, bir olaylar örüntüsü üretir. Kendi başına burada özel bir şey yoktur. Zira nedensel fâiller olarak bizler, her zaman olayların müşterek sorumlularıyızdır. Ve gerçekte bilim insanları, kavranabilir hiçbir anlamı olmayan büyük miktarda olay dizisi üretirler. Bilim insanlarının titizlikle düzenlenmiş laboratuvar koşullarında bilinçlice ürettikleri bu örüntülere dair asıl önemli şey, bunun, bilim insanlarını, kendilerinin üretmediği doğal yapılar, mekanizmalar ya da süreçlerin işleyiş tarzını tespit etmeye muktedir kılmasıdır. Bilim insanının *filen* ürettiği fenomenleri *üretebileceği* fenomenler bütününden ayıran şey, deneyi başarılı olduğu durumda, onun *üretmediği* şeylerin listesidir. Dolayısıyla nedensel yasalar gibi deneysel inceleme nesneleri ile olay örüntüleri arasındaki *gerçek* bir ayrım, deneysel etkinliğin anlaşılabilirliğinin bir koşuludur. Bu durumda artık görebiliriz ki; Humecu açıklama, nedensel yasalar ile bunların empirik zeminlerinin yanlış bir biçimde özdeşleştirilmesine dayanır. Şuna dikkat edelim: İnsan etkinliğinin genelde sabit birleşimler için gerekli olduğundan yola çıkarak, eğer birisi kalkıp nedensel yasaları bunlarla özdeşleştirirse, bu durumda o kişi, insanların kendi deneysel etkinlikleri içersinde doğa yasalarına sebep oldukları ve hattâ doğa yasalarını değiştirdikleri saçmalığına mantıksal olarak ikna olmuş demektir! Deneysel etkinliğin nesneleri olaylar ve bunların birleşimleri değil, somutta vukû bulmuş olay örüntülerinin normal olarak dışında olan (ve nedensel yasaların reel temelini oluşturan) yapılar, doğurgan mekanizmalar vb.dir.²¹

Ama kuşkusuz biz bilгимizi sadece deneysel olarak tesis etmez ama aynı zamanda –açık olarak tanımlanabilecek ve elde edilmiş hiçbir sabit birleşimin olmadığı sistemlerde– pratik olarak *uygularız* da. Eğer bu etkinlik makûl bir biçimde yürütülecekse, nedensel yasaları, şeylerin, işlemeksizin sahip olunan ve fark edilmeksizin işleyen ve kuşkusuz insanlar tarafından

21 Şu çalışmada bkz. *A Realist Theory of Science*, bölüm 1.

kavranamamış (ya da fark edilememiş) olsa da gerçeklik kazanabilecek eğilimleri olarak analiz etmek gerekir. Dolayısıyla bir yasaya atıfta bulunan kişi, mekanizmaların olgular-üstü [*trans-factual* –ç.n.] etkinliğine, yani (genelde başka mekanizmaların da etkinliği sonucu eş-belirlenecek olan) somut çıktı hakkında bir iddiada bulunmaksızın başlı başına ele alınan mekanizmaların etkinliklerine atıfta bulunuyor demektir. Nedensel yasalar ile olay örüntüleri arasında ontolojik bir ayırım yapma başarısızlığı bu noktada yine saçmalığa varır. Zira nedensel yasalar eğer sabit olay birleşimleri ise bu durumda sormak gerekir: Bu tür birleşimlerin elde edilmediği sistemlerde fenomenleri yöneten nedir? Somutçu şimdi içinden çıkılmaz bir ikilemle karşı karşıyadır: Zira ya doğa kökten belirlenimsiz hâle geldiği için hiçbir şey söyleyememesi; ya da bilimin şimdiye dek hiçbir yasa keşfetmediğini söylemesi gerekir!²²

Oysa nedensel yasalar ile olay örüntüleri arasında ontolojik bir ayırım yapıldığı noktada, bu bizim, olay örüntülerinin değişmez-olmayan karakterine karşılık nedensel yasaların evrenselliğini kabûl etmemizi mümkün kılar. Üstelik bu durumda, yasalara yönelik somutçu analiz tüm inandırıcılığını kaybeder. Zira birleşimlerin değişmez-olmayan karakteri empirik bir bilimin, yasaların empirik-olmayan doğası ise uygulamalı bir bilimin koşuludur.

Peki, biz bunu öteden beri bilmiyor muyduk? Bu şüphesiz ki sezgilerimize uymaktadır. Bu yüzden örneğin Ohm yasasının sadece laboratuarda geçerli olduğunu düşünmeyiz. Ve her okul çağındaki çocuğun bildiği üzere, tamamıyla ilk kez yapılmış hiçbir deney yoktur.²³ Biz, bilimin yasalarını, tûmdengelimli şekilde doğrulanmış öngörülerin ve dolayısıyla kesinleyici sınıma koşullarının imkânsız olduğu açık sistemlerdeki olayları açıklamak ve şeyleri anlamak için *kullanabiliriz*. Lâkin felsefenin düşünûmsel bilinci içersinde, bilimin kendiliğinden pratiğinden farklı olarak, Humecu analizin yasa atfı için en azından gerekli koşullara işaret ettiği fikrinden nadiren şüphe edilir.

22 A.g.e., bölüm 2.

23 Bkz. J. R. Ravetz, *Scientific Knowledge and its Social Problems* (Oxford 1971), s. 76.

Şüphesiz ki transandantal idealistler ve başkaları, olaylara dair sabit bir birleşimin bir nedensel yasa için yeterli koşul olmadığını uzun zamandır öne sürmektedirler. Onlar, bilim insanlarının (verili bir dizinin hangi sınıfa girdiğinden her zaman emin olmasalar dahi) zorunlu bir diziyi rastlantısal bir diziden ayırt etmekte asla başarısız olmayacaklarını fark etmektedirler. Gelgelelim bu sezginin, bir *doğal* zorunluluk kavramını, yani insanlardan ve etkinliklerinden tümüyle bağımsız ve doğada bulunan bir zorunluluk kavramını ayakta tutacak şekilde temellendirilmesi daima sorun teşkil etmiştir.

Transandantal realist sistemdeki bir *A* dizisinde, ancak ve ancak bir doğal *M* mekanizması mevcut ise *B* zorunludur; öyle ki, *A* tarafından uyarıldığı zaman *B* ortaya çıkma eğilimine girer. Bilimi (ve bilhassa bilginin deneysel tertibatını ve pratik uygulanımını) olanaklı kılan koşul, bilimsel incelemenin *geçişsiz* [*intransitive* –ç.n.] nesneleri olarak adlandırılabilir bu türden nesnelerin, teşhis edilmelerinden bağımsız olarak mevcut ve işler durumda olmalarıdır.

O hâlde (sadece kapalı koşullarda zorunlu olarak empirik değişmezlikler şeklinde tezahür edebilen) nedensel yasaların aslında eğilimler olarak analiz edilmek zorunda oldukları gerçeğinden, Popper ve Hempel'in spesifik iddialarının ve Winch'in zımnî önvarsayımlarının tam aksine, sabit olay birleşimlerinin mevcûdiyetine bağlı olan, empirik değişmezliklerden çıkarsanabilirliğin, doğabilimsel bir açıklama için ne gerekli ne de yeterli olabileceği sonucu çıkar. Nedensel yasalar ile empirik temeller arasında, natüralizm tartışmasındaki her iki tarafın da bugüne dek gözden kaçırdığı, ontolojik bir yarıktır. Bu yarıktan sadece standart pozitivist metodolojik talimatları açıkça uygulanamaz kılmakla kalmaz, aynı zamanda en bilindik hermeneutik karşıtlarını da hükümsüz kılar. Dolayısıyla, nasıl ki bir kural değiştirilmeksizin ihlâl edilebiliyorsa, aynı şekilde doğal bir mekanizmanın etkisi (yani neticesi) gerçeklik kazanmamış olsa dahi o mekanizma varlığını ve gücünü sürdürmeye devam edebilir ve bu mekanizmanın temel teşkil ettiği yasa, hem uygulamaya açık

hem de doğru (yani yanlışlanmamış) olabilir.²⁴

Bilgimizin nesneleri eğer ki bunların nesneler olduklarına dair bilgimizden bağımsız olarak mevcut ve eyler durumunda iseler, eşit derecede doğrudur ki, fiilen sahip olduğumuz şekliyle bu türden bir bilgi daima tarihsel olarak spesifik sosyal formlara dayanmaktadır. Bundan dolayı, bilim felsefesindeki yolumuz üzerine sarıh bir biçimde düşünmek için, burada tesis edilmiş geçişsiz boyutun ya da felsefi ontolojinin tamamlayıcısı olacak, geçişli [*transitive* –ç.n.] bir boyut ya da bir felsefi sosyoloji tesis etmemiz gerekir. Üzerine bir an için düşünülse görülecektir ki; böyle yapılmadığı müddetçe, bilinebilir varlığın düşünceye indirgenemezliğini tesis etmeye dönük her türlü çaba, başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur.

Keşif ve Gelişme: Geçişli Boyut

Geçişsiz bir boyutu bir kez tesis ettikten sonra, değişmeyen nesnelerin değişen bilgisinin nasıl mümkün olduğunu görebiliriz. Ancak burada da yine bir paradoksla karşılaşırız. Zira klasik tümevarımcı görüşe karşı olarak, bilimsel süreksizlik ve değişim olgusu üzerine dikkat yönelten Popper ve Kuhn gibi felsefeciler, bu olguyu, bilimin doğaya dair bilgimizde birikimsel bir büyümeyi içerdiği fikriyle uzlaştırmanın zor olduğunu görmüşlerdir.

Deneyssel etkinliğe yönelik analiz gösterir ki; bilimsel araştırmanın nesneleri tipik bir biçimde yapılandırılmış ve geçişsizdirler, bu demektir ki olay örüntülerine indirgenemez olup, insanların bunlara dair yaptıkları tanımlamalardan bağımsız bir biçimde etkindirler. Gelgelelim, böyle oldukları kabûl edildiğinde, bilim bunların bilgisine nasıl sahip olabilir? Başka bir deyişle, bilimsel keşif nasıl mümkündür? Bilimsel keşfin makûliyetinin bir koşulu, açıktır ki, keşfedilen şeyin keşfedilmesinden bağımsız olarak geçişsiz boyutta var olması; ve bu şeyin keşfedilmesinden önce geçişli boyutta bilinir olmamasıdır. İmdi, bu türden bilginin *ex nihilo* [hiçlikten –ç.n.] üretildiğini

24 Bkz. *A Realist Theory of Science*, bölüm 2, kısım 4.

varsayma saçmalığından kaçınmak isteniyorsa, bunun, ('geçişli' bilgi nesneleri olarak adlandırdığım) önceden mevcut bilişsel materyallerin kullanımına dayanması zorunludur. Bu yüzden- dir ki bilimi, doğadaki fenomenlerin üretim mekanizmalarına –geçişsiz inceleme nesnelere– ilişkin bilginin üretimini amaç edinen sosyal bir süreç olarak görmek gerekir.

Şu hâlde, belirlenmiş bir fenomene dair bir açıklama inşa etmek, yani o fenomenin üretimindeki mekanizmanın bilgisini üretmek, tipik bir biçimde, sözü edilen bilişsel materyalleri kullanıma sokan ve analojinin ve metaforun mantığına benzer bir şeyin kontrolü altında işleyen²⁵ bir mekanizma modelinin –bir model ki; *eğer* koyutlandığı biçimde mevcut ve işler durumda olsaydı, ele alınan fenomenin açıklamasını verebilirdi ('geridönüm/ geriye yönelme'²⁶ [*retroduction* –ç.n.] olarak adlandırılabilcek bir düşünce akışı)– inşa edilmesini gerektirecektir. Öyleyse hiç kuşku yok ki koyutlanmış açıklamanın gerçekliği empirik araştırmaya tâbidir. (Zira genelde, ele alınan fenomenle birden fazla açıklama tutarlı olacaktır.) Bir kez bu yapıldığında, ilke olarak hemen ardından bizzat açıklamanın açıklanması gerekir. Ve böylece, bilimde üç-aşamalı bir gelişim şeması elde edilir ki burada, sürekli bir diyalektik içersinde, bilim bir fenomeni (ya da bir fenomenler alanını) tanımlar, onun için açıklamalar inşa eder ve bu açıklamaları empirik olarak sınamaya tâbi tutar: İş başındaki doğurgan mekanizmanın tanımlanması sonucu, artık fenomen de açıklanmış olur ve bu böyle gider. Bu kesintisiz süreç içersinde, gerçekliğin daha derin düzlem ya da tabakaları birbiri ardına gözler önüne serildiğinde, bilimin, elinin altındaki bilişsel kaynaklar ve fiziksel araçlar vasıtasıyla kendi açıklamalarını inşa edip sınaması gerekir ki bu kaynak ve araçlar, sözkonusu süreç içersinde gitgide dönüşecek, değişikliklere uğrayacak ve incelik kazanacaktır.

İmdi, bu diyalektik içersinde şunu vurgulamak gerekir: Bilim, tespit edilmiş bir nesneye gerçeklik atfetmek için iki kriteri (al-

25 Örneğin bkz. R. Harré, a.g.e., bölüm 2; ve M. B. Hesse, *The Structure of Scientific Inference* (London 1974), bilhassa bölüm 9 ve 11.

26 Bkz. N. R. Hanson, *Patterns of Discovery* (Cambridge 1965), s. 85vd.

gısal bir kriter ve nedensel bir kriter) işe koşmaktadır. Nedensel kriter, maddî şeylerde değişimlere yol açan ama varlığı şüpheli bir kendiliğe ait kapasiteyi işin içine sokar. Manyetik ya da yerçekimsel bir alanın bu kriteri karşıladığına ama algılanabilirlik kriterini karşılamadığına dikkat edelim. Bu kritere göre var olmak, algılanıyor olmak değildir; daha ziyâde, (son duruşmada) sadece yapabiliyor olmak demektir.²⁷ Winch'in de başvurduğunu gördüğümüz klasik empirist ontolojinin kavramsal/algılanabilir dikotomisinden doğan standart hermeneutik kanat, nedensel kriterin önünü açtığı gerçeklik atfına dönük bu olanakları kesinlikle göz ardı eder. Dolayısıyla natüralizm tartışmasının her iki tarafı, sosyalin ya salt empirik anlamda gerçek ya da aslında transandantal anlamda ideal olması gerektiğine hükmeder ve böylelikle, ya kavramsal açıdan fakirleştirilmiş ve kavramsızlaştırılmış bir empirizm ya da nedensel anlamdan arındırılmış ve empirik denetimlere sırt çevirmiş bir hermeneutik üretirler.

Daha derin düzlemlerin bilgisi, daha yüzeysel olanların bilgisini hem açıklayabilir hem de düzeltebilir. Gerçekten de bilimde, herhangi bir gerçeklik düzleminde tanımlanmış fenomenleri tanımlamaya, açıklamaya ve yeniden tanımlamaya dönük karakteristik bir örüntü bulunmaktadır. Gelgelelim bilimsel gelişmenin ikiz veçhelerini, yani büyüme ve değişmeyi uzlaştıramamızı mümkün kılan şey, ancak ve ancak, (katman bilimizden ayrı bir reel katman kavramına bağlı olan) bir *ontolojik derinlik* kavrayışıdır. Hem Nagel gibi süreklilikçilerin hem de Popper gibi süreksizlikçilerin açıklamalarındaki tek-yanlılıktan kaçınmak istiyorsak, böylesi bir uzlaştırma olmazsa olmazdır; ve örneğin Feyerabend ve Kuhn'un aksine, bilimsel dönüşümlerin rasyonelliği de böylece muhafaza edilmiş olur.²⁸ Üstelik bilimlerin fiilî tarihsel tabakalaşmasının bir tesadüften başka bir şey olduğunu sadece ontolojik derinlik kavrayışı gözler önüne serebilir.²⁹ Zira artık bunun, gerçekliğin çok-katlı tabakalaşma-

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

28 Şu çalışmama bkz. 'Feyerabend and Bachelard: Two Philosophies of Science', *New Left Review* 94 (1975), bilhassa s. 31-47.

29 Örneğin bkz. H. Putnam, 'Explanation and Reference', *Philosophical Papers Vol. II: Mind, Language and Reality* (Cambridge 1975), s. 210.

sına ve *bu* tabakalaşmanın bilime dayattığı nihaî mantığa –keşif mantığına– dayandığı görülebilir.³⁰

Lockecu düzeydeki bilginin, yani gerçek özlerin bilgisinin nasıl mümkün olduğunu göstermek suretiyle bir empirizm eleştirisine ulaşılır ve böylelikle, empirik realizmin dogmatik varsayımından ileri gelen paradoks ve problemler de (ki bunlardan adı en kötüye çıkmış olanı tümevarım problemidir) çözülmüş olur. Diğer yandan, bu tür bilginin –bilimin geçişli, yani indirgenemez biçimde empirik süreci içersinde– *a posteriori* üretildiğine işaret etmek suretiyle de, rasyonalizmin tamamlayıcı bir eleştirisine ulaşılır.³¹

Şu hâlde, bu transandantal realist bilim görüşüne göre bilimin özü, herhangi bir düzeyde, açık fenomenlerin bilgisinden bunları doğuran yapıların bilgisine *geçmektir*. Dolayısıyla natüralizm sorunu artık şu şekilde konabilir: Benzer bir hamlenin insan bilimleri alanında da yapılabileceğini varsaymak ne derece mümkündür?

Sosyal Bilimler ve Felsefe

Bilim analizimiz, bu projedeki içsel bir güçlüğü derhâl ve kesin olarak işaret eder. Çünkü bilimsel incelemenin nesneleri, empirik anlamda verili olmak şöyle dursun, dünyanın somut olarak belirlenmiş parçaları bile değillerdir. Onlar, daha ziyâde, reel yapılardır ve bunların somut mevcûdiyetlerinin ve buna uygun düşen kavramın deneysel ve teorik bilim etkinliği tarafından üretilmesi gerekir. Dolayısıyla görünen odur ki; bizim ilkin, toplumları (ve kişileri) bilimsel açıdan incelemenin mümkün olup olmadığını mütalaa etmeden önce, bunların ne türden şeyler olduklarını bilmemiz gerekir. Doğrusu ya, bir inceleme nesnesine ilişkin önsel bir belirleme olmaksızın, yöntem üzerine geliştirilecek her türlü söylem, şöyle ya da böyle keyfe keder kalmaya mahkûmdur. Şu hâlde bu çalışmanın bir katkıda

30 Şu çalışmama bkz. 'Forms of Realism', *Philosophica* 15 (1975), bilhassa s. 108-114.

31 Bkz. *A Realist Theory of Science*, bölüm 3, kısım 5 ve 6.

bulunmayı arzu ettiği soru şöyle konabilir: *Toplumlar ve kişiler, bizim için birer bilgi nesnesi olmalarını mümkün kılabilecek ne tür niteliklere sahiptirler?*

Gelgelelim soruyu bu biçimde koymak, şöylesi bir itiraza derhâl davetiye çıkarır: Bu türden bir belirlemeye ancak bizzat bilim etkinliği tarafından ulaşılabilir ve bu durumda felsefe bir kez daha, tâbir câizse 'haybeye çalışmış' olur. Zira görülecektir ki; eğer natüralizme ulaşılmışsa, felsefecinin buna ekleyeceği hiçbir şey yoktur; yok eğer ulaşılmamışsa, bu durumda da söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Bu itiraz, toplumlar (ve kişiler) hakkında *a priori* söylenebilecek hiçbir şeyin olmadığını önvarsayar.

Bu durumda açıktır ki, transandantal bir araştırmanın öncülü olarak iş görsün diye hangi sosyalbilimsel etkinlik biçiminin seçileceği sorusu, sorulmaksızın cevaplanmış sayılacaktı. Zira bu etkinlikler bizâtihi mevcut teorik çekişmenin konusudur ve farklı ve çatışan toplum kavrayışlarını önvarsayarlar. Gelgelelim buradan, başlangıçta herhangi bir sosyal bilim tipi lehine tercihte bulunmadan, bizzat mevcut sosyal yaşamın az çok evrensel olarak kabûl edilmiş niteliklerini soyutlamanın mümkün olmadığı sonucu çıkmaz. İşin doğrusu, buradaki felsefî argümanın kapsamını göstermek için, insanlar tarafından yürütülen sosyal bir etkinlik olan doğa bilimi üzerine düşünmek kâfidir. Zira eğer doğa bilimi mümkün olacaksa, insanların, başka maddî nesnelerden oluşmuş bir dünya üzerinde yönelimsel olarak eyleme, ve etkinliklerinin sonuçlarını diğer yönelimsel fâillere müteakip periyotlarla aktarma yetisine sahip maddî nesneler olmaları gerekir. Üstelik, eğer doğa bilimi mümkün olacaksa, bilginin de, salt bireysel edinimlere indirgenemeyecek, yeniden-üretilen bir süreç olması gerekir. Doğrusu ya, bunlar gibi sonuçları, bilimden doğru yapılacak formel bir 'tumdengelim'in öncülleri olarak kabûl etmek çekici gelebilirdi. Gelgelelim böylesi bir program, bilimsel etkinlikten genel sosyal etkinliği çıkarsamaya izin vermezdi. Ancak her ne olursa olsun, kendimizi bilim hakkında *a priori* söylenebilecek şeylerle sınırlamak zorunda değiliz. Zira bilimsel etkinliğin bağlı olduğu nitelikler yalnızca bilimsel pratikte sergilenmez. İşin doğrusu şudur ki bu nitelikler, her türlü

sosyal yaşamın tam anlamıyla gerekli koşulu olan niteliklere bağlıdırlar. Bu yüzden, 2. Bölümdeki argümanımı geliştirirken, genel toplumun daha geniş kapsamından çıkarsanan veçheleri ele alacak ve bu münasebetle, özel bilim mevzuundan genel bir ahlâk çıkarmaya çalıştığımı yönelik her türlü şüpheyi de dindirmiş olacağım. Kuşkusuz topluma yönelik herhangi bir izahatın bilimle tutarlı olması gerektiği için bilim, genel izahatın faydalı bir sağlaması –ve emsali– olarak hizmet görebilir.

Yukarıda italikle yazdığım soruyu göz önüne aldığımızda, bu türden tüm niteliklerin –ve *a fortiori* [haydi haydi –ç.n.] bu nitelikleri taşıyan şeylerin de– reel olduğunu kanıtlamak zorunda olduğumu vurgulamak gerekir. Bu demektir ki ben, insan bilimleri alanındaki açıklamalarda sosyal (ve psikolojik) yüklemelerin indirgenemez olduklarını göstermekle yetinmemeli (ki bununla yetinseydim, bu, sözkonusu yüklemelerin statüsüne dair transandantal idealist bir yorumla tutarlı olurdu), ama aynı zamanda sosyalbilimsel (ve psikolojik) teorinin realist bir yorumunun ilkece kabûl edilebilir olduğunu; yani sosyalbilimsel (ve psikolojik) teorinin işaret ettiği belirli olası nesnelerin reel olduğunu da göstermeliyim. Zira bu yapılmadıkça, bilim analizimiz, indirgemeci-olmayan bir natüralizm olanağının hepten çökmesi gerektiği kaçınılmaz sonucuna varır.

Deneyisel etkinlik ve bilimsel gelişmenin analizi gösterir ki; bilgiyi, ondan bağımsız olarak var olan ve eyleyen geçişsiz nesnelere sahip, üretilmiş bir üretim aracı olarak görmek gerekir. İmdi, bilim felsefesindeki ortodoks gelenek, empirist ve neo-Kantçı her iki kanadı da dâhil, ontolojinin empirik realist yıkımında zımnen içerilen bir şey olarak, nedensel yasaların somutluğunu sorgulamaksızın kabûl eder ve bunları, Hume’u izleyerek, empirik düzenlilikler olarak yorumlar. Böylelikle nedensel yasalar olay dizilerine, olaylar da deneyimlere indirgenmiş olur. Analizlerindeki herhangi bir fazlalık, yani herhangi bir ‘artık unsur’ da, bu durumda zihnin katkısı olarak varsayılır. Oysa deneyisel (ve uygulamalı) etkinliğin analizi, nedensel yasaların olay dizileri olarak açıklanamayacağını gösterir ve bilimsel değişmenin (ve hattâ, *inter alia* [diğer şeyler yanında –ç.n.] bilimsel bir eğitimin zorunluluğuna işaret eden herhangi bir

bilimsel yeniden-tanımlamanın) olanaklılığı üzerine düşünmek de, olayların deneyim vasıtasıyla açıklanamayacağını gösterir. Bilim insanlarının en aşikâr –ama felsefî açıdan analiz dışı bırakılmış– iki görevi araştırma ve eğitimidir; tıpkı bilimin yapıldığı en aşikâr yerlerin laboratuvar ve derslik olması gibi.

Deney kategorisine dayalı bir ontoloji ortaya koymak suretiyle, üç gerçeklik alanı (reel, somut ve empirik alanlar) teke indirgenmiş olur.³² Bu, deneyimin bilimde gerçekte hangi koşullarda anlamlı olduğuna ilişkin can alıcı sorunun sorulmasını engeller. Ayrıca bu, sözkonusu üç gerçeklik alanının bilimsel pratikte –yani doğanın (deneyde) ve düşüncenin (yeniden-betimlemede) dönüştürülmesi aracılığıyla– nasıl sıraya sokulduğunun betimlenmesini de engeller. Ortodoks geleneğin kendi bilim izahatında ihmâl ettiği şey, bilimsel etkinliğin bir *iş/uğraş* olarak doğasıdır; ya da, transandantal idealizmdeki gibi, bu gerçeği fark etse bile, bunu pratik emek olarak değil sadece zihinsel emek olarak tasavvur eder.³³ Dolayısıyla, bilginin –ya da en azından bir sonuca/kapanmaya ulaşmanın– geçici bir sosyal ürün olduğunu da göremez. Bu yüzden empirik realizmin ayrımsızlaştırılmış/yassı ontolojisine temel teşkil eden şey; insanları, verili olguları edilgen bir biçimde duyumsayan (ya da, bunlar hakkında uylaşımsal kararlar veren) ve bu olguların sabit birleşimlerini zihinlerine kaydeden şeylermiş gibi gören bireyci bir sosyolojidir.

Bir bilim felsefesinin sadece mümkün olmakla kalmayıp aynı zamanda pratikte bilim için vazgeçilmez olduğunu daha önce söylemiştim. Artık bu iddiayı temellendirmem gerekir. İmdi benim argümanımdan çıkan sonuç şudur: Bilim insanları, bilimi pratiğe geçirdiklerinde, zımnen transandantal realizme göre hareket ederler. Gelgelelim buradan, M. Jourdain ve sıkıcı yazısının yaptığından daha fazla bir şey olarak, bu yaptıklarının

32 A.g.e., bölüm 1, kısım 6.

33 Marx'ın 'Hegel'in bildiği ve kabûl ettiği tek emek, soyut zihin emegidir. Öyle ki, felsefenin özünü teşkil eden en önemli şey budur... Hegel, felsefe yapmak suretiyle bilir' (K. Marx, *Early Writings* (Harmondsworth 1975), s. 386) şeklindeki Hegel yorumu, bilim felsefesindeki tüm bir ortodoks gelenek için (ve ucundan, Hegelci olmayanlar için de) ironik bir biçimde kaleme alınmış münasip bir mezar taşı yazısıdır.

farkında oldukları anlamı çıkmaz. Ayrıca buradan, bilim insanlarının uyarınca davrandıkları *tek* ve hattâ herhangi bir dönemdeki baskın felsefenin transandantal realizm olduğu sonucu da çıkmaz. Dolayısıyla kişi, bilim felsefecisi sıfatıyla, herhangi bir bilimin pratiğini bilimsellikten yoksun diye eleştirmekte tamamen özgürdür. Bunun anlamı açık olsa gerektir. Örneğin, realist bilim teorileri kurma çabalarını baltalamak için, büyük sıklıkla, (iktisat ve psikolojide olduğu kadar kimya ve fizikte de) bilimsel teorilere dönük araçsalcı [*instrumentalist* –ç.n.] ve kurgusalcı [*fictionalist* –ç.n.] yorumlar kullanılıyor olabilir. Gelgelelim felsefî düşünümün bir bilimin ya da bilim kabûl edilen şeyin pratiğine dönük müdahalesi, sosyal bilimlere odaklanıldığı durumda hiçbir zorlama gerektirmez. Zira sosyal bilimlerin kaygı-dolu [*Angst-ridden* –ç.n.] durumu, onları zâten felsefî telkine özellikle meyilli hâle getirmiştir. Bundan dolayı açıktır ki; aşikâr *huzursuzluklar* duyan ve sağa sola savrulmuş parçalı pratikler temelinde, pörsümüş felsefelerle yakaran sosyal bilimlerde, felsefeden, siyahın üzerine kendi grisiyle boyamaktan daha fazla şeyler yapması beklenirdi.

İmdi, felsefe ile sosyal bilimler arasında, zorunlu ve başka bir sebepten dolayı, felsefe ile doğa bilimlerinininkinden daha yakın bir ilişki olmak zorundadır. Zira felsefe, doğa bilimlerinin değil, ama sosyal bilimlerin araştırma nesnesinde *içkindir*. Bu demektir ki sosyalbilimsel açıklamanın bizzat olası bir nesnesidir; ve elinizdeki çalışmanın ilerleyen kısımlarında, felsefelerin açıklanabileceği yollardan bazıları aydınlatılacaktır. Sözelimi, duyusal algıda az-çok dolaysız bir biçimde kavranan şeyler şeklindeki pozitivist olgu tanımının bilim *adına* ve bilime *dair* ne tür karakteristik ideolojiler ürettiğini; bu olgu tanımının Kuhn'un 'normal bilim'³⁴ dediği şeyin pratiğini nasıl rasyonalize ettiğini; ve sözkonusu ideolojilerin de ortakduyu ve/veya uzmanlık mistiklerini nasıl ürettiğini göreceğiz. Aynı şekilde, dünyanın kapalı ve tamamen tanımlanmış olduğunu önvaryayan Humecu nedensellik teorisinin, ayrımlaşmamış ve değişmez olduğu kadar yapılanmamış (ve bu yüzden 'apaçık') da olan bir sosyal dünya

34 T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Baskı (Chicago 1970), bilhassa bölüm 2.

kavrayışını nasıl teşvik ettiğini; ve böylelikle (sosyal bilim içerisinde dillere pelesenk edilmiş) sosyal yaşama dönük bazı tözel teorilere nasıl payanda olduğunu da göreceğiz. Felsefenin sosyal bilimlerde sadece metodolojik talimatlar (ya da yasaklamalar) yoluyla işlev gördüğünü düşünmek yanlıştır. Felsefe, başka biçimlerde de etkide bulunur ve bu en aşikâr biçimde, ‘rezonans’ diye adlandıracağım şey yoluyla olur. Rezonans hâlindeki felsefeler, (empirizm ile davranışçılık ve konvansiyonalizm ile iradecilik arasında var olduğu daha önce vurgulanan yapısal türdeşlikler şeklinde) bizzat sosyal bilimin çıkarlarını, kaygılarını ve önkabûllerini ifade etmeye ve bu şekliyle pekiştirmeye başlarlar. Bunlar, yeri geldiğinde bizzat, toplumun geri kalanında iş başında olan çıkarları ifade edebilir ya da bu çıkarlar tarafından üretilebilirler de.

Şu hâlde transandantal realizm, sosyal bilimlere en az üç biçimde yardımcı olabilir. İlk olarak; pozitivizmin ya da onun mutasyona uğramış formlarından birinin tasarlamış olduğu bilim imgesini taklit etmekten başka bir şey yapmayan uygulamaların öne sürdüğü bilimsellik iddialarının ipliğini pazara çıkarmaya yardımcı olabilir. Ve bu şekilde, sosyal düzen tarafından salgilanmış muhtelif eşbiçimlilikleri ayakta tutan ve karşılıklı birbirini destekleyen rezonans hâlindeki etkiler ağını parçalayabilir. İkinci olarak; transandantal realizm, sosyal bilimlerin koşul ve olanakları ile doğa bilimlerinin koşul ve olanakları arasındaki karşıtlığı daha doğru ve uygun biçimde çizmeyi mümkün kılarak, sosyal bilimlerin karşılaştığı gerçek problemlerin daha rasyonelce değerlendirilmesi için gerekli koşulları oluşturabilir. Ve son olarak transandantal realizm, felsefenin sosyal bilimlerle paylaştığı bir eğilimi (zira her ikisi de, en azından tasarılarının bir kısmı açısından, sosyal pratiklere girişmiş fâillere dönük kavrayışları saptamaya ve tanımlamaya çalışırlar) keşfetmek suretiyle, sonraki bölümde ortaya koyacağımız biçimlerde, her ikisi için de geçerli bir keşif tarzının varlığını ortaya koyabilir. Eğer bu iddialar haklı çıkarılırsa, işte o zaman felsefe, Hegel’in alaylı dokundurmalarını (ve içgüdüsel olarak inandığımız şeyler için sadece kötü gerekçeler üreten Bradley’ninkileri de) savuşturabilir ve nihâyet sosyal ideolojiler ile sosyal bilim arasın-

daki savaşın süregittiği *Kampfplatz*'da [savaş meydanında –ç.n.] bir rol üstlenebilir.³⁵ Ve o zaman, felsefenin ve sosyal bilimlerin görevleri arasında özsel bir bağ *olduğunu* söyleyen Winch'le mutabık olunur; her ne kadar (Winch'e karşı) bu görevlerin özdeş olmadığını vurgulayacak olsak da.

Yeni ve Eleştirel Bir Natüralizme Doğru

Daha önce işaret edildiği üzere, son yüzyıllar boyunca ve belki de daha fazla bir süredir, sosyal bilim felsefesi sahnesine iki genel duruş hâkim olmuştur: Natüralist ve anti-natüralist pozisyonlar. Gelgelelim hâkim natüralist gelenek, bu bölümde savunulandan oldukça farklı bir bilim (ve felsefe) kavrayışına dayanır. Bu gelenek, esas itibarıyla bilimi, farklı olaylar, şartlar vb. arasındaki empirik değişmezliklerin kaydedilmesinden (ya da bunlara dair iddiaların çürütülmesinden) ibaret bir şey olarak görmüştür. Hermeneutik gelenek ise, en fazla görece önemsiz nitelermelere itiraz etmekle birlikte, bu doğa bilimi tanımını (ya da en azından onun zımnî ontolojisini) aynen benimsemiştir. Ancak bu gelenek, sosyal bilimin anlamı aydınlatmakla ve kavramsal bağlantıların izini sürmekle –yani, cansız doğa dünyasına yönelik incelemelerde açıkça karşılığı olmayan etkinliklerle– ilgili olduğunu (ya da böyle olması gerektiğini) savunmaktadır. Bu pozitif iddiaya ilaveten, *Verstehen* savunucuları haklı olarak, sosyal bilimde pozitivist reçetelerle uyumlu açıklamaların ve bilhassa anlamlı türden evrensel empirik düzenliliklerin asla mevcut olmadığına işaret ederler. Buna cevap olarak pozitivistler, sosyal dünyanın doğal dünyadan çok daha karmaşık olduğunu (Mill'in³⁶ habercisi olduğu 'etkileşimcilik'); veya sosyal dünyayı yöneten düzenliliklerin ancak daha temel bir düzeyde sap-

35 Bkz. Louis Althusser, 'Lenin and Philosophy', *Lenin and Philosophy* (London 1971), s. 57.

36 'İnsan karakterini belirleyen etkenler, o kadar çok sayıda ve farklıdır ki... toplumuna bakıldığında asla birbirine tamamen benzeyen iki örnek bulamazsınız... [Yine de] her türlü olgu, kendi içersinde, sabit yasalara uygun biçimde bir diğerini izleyen bir bilim nesnesi olarak belirlenebilir; her ne kadar bu yasalar keşfedilmemiş ve hattâ mevcut kaynaklarımızla keşfedilemez olsalar dahi', J. S. Mill, *A System of Logic* (London 1961), kitap 6, bölüm 3.

tanabileceğini (Comte'un habercisi olduğu 'indirgemecilik'); ve kavramların (ya da anlamların), açıklayıcı bakımdan alâkalı olacaklarsa, her hâlükârda sadece empirik olarak (yani davranışsal olarak) tanımlanabileceklerini (ya da bunlara dair hipotezlerin ancak bu şekilde sınanabileceğini) öne sürme eğilimindedirler. Her iki taraf da, empirik değişmezliklerin yasalar için zorunlu olduğundan ya da kavramsal olanla empirik olanın bir arada reel olanı tamamen kapsadığından bir an bile kuşku duymaz.

Hermeneutik geleneğin temeli, Kantçı fenomen/numen ve Hegelci doğa/tin dikotomilerine dayanır. Bu gelenek en parlak dönemine, nedensel açıklama (*Erklären*) ile yorumlayıcı anlama (*Verstehen*) arasında, nomotetik olan ile ideografik olan arasında ve tekrarlanabilir olan ile biricik olan arasında kesin ayrımlar çizen; ve fiziksel gayrı-insanî doğa dünyasının bilimi ile zihin, kültür ve tarih dünyasının bilimi arasında mutlak bir karşıtlık olduğunu savunan geç ondokuzuncu yüzyıl Alman düşüncesinin Manesçi dünyasında* ulaşmıştır. Bu, en azından kısmen, Comte ve Mill'in (ve hararetle Alman destekçilerinin) pozitivistlik ve bunlardan önce de Aydınlanma'nın yeni mekanik bilimi için öne sürdüğü binyılcı/kıyametçi [*chiliastic* -ç.n.] türde iddialara karşı bir tepkiydi. Bu gelenek, büyük ölçüde (Popper, Hempel ve izleyicilerinin sistemlerindeki şekliyle) son dalga pozitivistliğin hedef alındığı bu Manesçi düalizmin -ya da bunun gerçek veya hayalî sonuçlarının- karşı kutbundaydı. Pozitivistliğin sosyal bilimlerdeki felsefesinde bu şekilde yeniden-ifadelendirilmesinin epistemolojik zemini ise, Dilthey, Simmel, Weber ve Rickert'in içinde bulunduğu entelektüel çevreye işaret eden aynı idealizme yönelik bir tepki olarak, 1920 ve 1930'ların mantıksal atomculuğu ve pozitivistliği tarafından oluşturulmuş ve erken dönem Wittgenstein'in, Russell'in ve Moore'un çalışmalarında bunun izleri bizzat sürülebilir. Dolayısıyla geç dönem Wittgenstein'in ve 1950'lerin Oxford'unun gerçekleştir-

* Yazar burada, iyilik ve kötülük ilkelerinin dünya üzerinde eşit güce sahip olduğuna inanan (ki bu daha sonra Hristiyan teolojisinde, St. Augustinus'un etkisiyle, dünyaya aynı anda hem Tanrı'nın hem şeytanın egemen olduğu inanışına dönüşecektir) Manesçilik (ya da Maniheizm) öğretisine atıfta bulunarak, sözünü ettiği kesin ayrımların ve mutlak karşıtlığın mâhiyetini vurgulamak istemektedir [ç.n.].

diği anti-pozitivist dönüşün ardından, (Davidson'ın ve sözge-
limi Mandelbaum'un³⁷ yazılarında aşikâr olan sırasıyla indirge-
meci ve etkileşimci hatlara dönük kısmî bir tepki olarak) belki
de en dikkate değer biçimde Anscombe'un, Dray'ın, Charles
Taylor'ın ve Winch'in çalışmalarıyla temsil edilen, elden geçiril-
miş ve analitik bakımdan inceltilmiş bir hermeneutiğin ortaya
çıktığını görmek anlaşılır bir şeydi. Bu gelişmeyle paralel olarak
Almanya'da, Gadamer, Apel ve Habermas'ın eleştirel ve diya-
lektik hermeneutiği ortaya çıkmış ve derhâl Popper ve okulu-
nun polemik taarruzlarının hedefi hâline gelmiştir.³⁸

Dolayısıyla sosyal bilimler felsefesi tarihinin büyük bir kıs-
mı, bir tür tarihsel tahterevallî olarak, yani bu temel pozisyonla-
rın değişik biçimlerinden kâh birinin kâh diğerinin batıp çıktığı
bir dalgalanma olarak görülebilir. İmdi, buralarda geliştirilen
bilim kavrayışı, bilimi, pozitivist gelenekteki şekliyle, özsel yön-
teminde birleşmiş olarak; hermeneutik gelenekteki şekliyle de,
nesneleri açısından kökten ayrımlaşmış (ya da kendi nesnesine
özgü) olarak görmektedir. Gelgelelim benim bilimsel yöntem
tanımım, pozitivisminkîyle taban tabana karşıttır; ve (salt bu ne-
denle olmasa da) kısmen bundan dolayı, sosyal bilimlerin ken-
dine has farklılıklarına dönük anlayışım da, hermeneutik gele-
neğin bu husustaki anlayışından temel bakımlardan farklıdır.

Bilimsel yöntemin özsel bir birliğini varsaymak, bilimsel bil-
ginin aldığı biçim açısından, bu bilginin üretilmesinde kullanı-
lan akıl yürütme açısından ve bu üretimin en uygun biçimde
teorileştirilip yeniden-inşâ edilmesinde kullanılan kavramlar
açısından bilimi birleşik olarak kavrayan bir bilim tanımını var-
saymak demektir. (Kabaca bu veçheler, sırasıyla epistemoloji,
mantık ve metafiziğin geleneksel alanlarına tekabül ederler.) Şu

37 'Tekil bir olayı açıklamakta kullandığımız yasalar, açıklamayı umduğumuz tip-
teki karmaşık olaylarla ilgili, tekbiçimli bir ardışıklık ifade eden yasalar olmak
zorunda değildir. Pekâlâ bunlar, sözkonusu karmaşık olaylarca kapsanmış iki
etken tipi arasındaki tekbiçimli bağlantıları ifade eden yasalar olabilirler', M.
Mandelbaum, 'Historical Explanation: The Problem of Covering Laws', *History
and Society* 1 (1961), yeniden basımı için bkz. P. Gardiner (ed.), *The Philosophy of
History* (Oxford 1974), s. 57.

38 Bkz. T. Adorno (ed.), *The Positivist Dispute in German Sociology* (London 1976).

hâlde yukarıda ana hatları çizilen transandantal bilim analizi şunu ortaya serer: Bilimin özü, herhangi bir araştırma düzeyi açısından, açık fenomenlerden bunları doğuran yapılara doğru yönelmektir. Bu bize gösterir ki; deneysel ve pratik etkinlik, nedensel yasaları olay birleşimlerini değil şeylerin eğilimlerini ifade eder şekilde analiz etmeyi gerektirir ('epistemoloji'); bilimsel keşif ve gelişme, bilimsel çıkarımların basitçe tümevarımsal ve/veya tündengelimsel değil analogik ve geridönümlü [*retroductive* -ç.n.] olmasını gerektirir ('mantık'); ve bilgi-üretim süreci de, güçler nosyonuna dayalı bir kavramsal sistemi gerektirir ('metafizik').³⁹ O hâlde bu perspektiften bakıldığında şeyler, güçlere sahip kendilikler olarak (ve maruz kalanlar olmanın yanı sıra fâiller olarak) görülür. Ve eylemler de onların potansiyellerinin gerçekleşmesi anlamına gelir. Tarihsel şeyler, eğilimlerin, yükümlülüklerin ve güçlerin yapılanmış ve farklılaşmış (şu veya bu ölçüde, emsâlsiz) birleşimleridir; ve tarihsel olaylar da bunların dönüşümleridir.

Bir arada ele alındıklarında duruş noktasındaki bu üç değişiklik, radikal biçimde farklı bir ontolojiye ve bir bilim tanımına işaret eder. Böylelikle pozitivizmin ilk bakıştaki akla yatkınlığının, özel bir durumun (yani epistemik açıdan anlamlı bir kapanmanın) gayrimeşrû bir biçimde genelleştirilmesine ve yanlış bir biçimde analiz edilmesine bağlı olduğu artık görülebilir. Oysa realizm bu durumla da bağdaşabilir (ve bu durumu daha iyi açıklar). Ancak bu, sosyal bilimlere uygulanamaz bir durumdur ve bir norm olarak kabûl edilirse, pratikte âzamî ölçüde yıkıcı açık ve örtük etkiler yaratması kaçınılmazdır.

Şu hâlde açıktır ki; her türlü ciddi mülhaza yerine getirildiği takdirde, pozitivist reçetelerin sosyal bilimlere açıkça uygulanamaz olduğu görülebilir ve şüphesiz ki bu, hermeneutik pozisyonların bu hususta neden daha akla yatkın geldiğini açıklar. Dolayısıyla bu geleneğin içersindeki pek çok yazar açısından, herhangi bir pozitivist varsayım ya da kuralın sosyal hayatın şu ya da bu alanına uygulanamaz olduğunu göstermek hiç de zor

39 Bkz. *A Realist Theory of Science*, bilhassa bölüm 3, kısım 3. Ayrıca bkz. R. Harré ve E. H. Madden, *Causal Powers* (Oxford 1975), farklı yerlerde.

olmamıştır. Gelgelelim onlar da, karakteristik bir şekilde buradan yanlış sonuçlara varmışlardır. Sözkonusu olan, temelde doğru bir meseleden kalkıp anti-natüralist bir ahlâka varmaları olsaydı sadece (ki bazı durumlarda böyledir), bu hata kolayca telâfi edilebilirdi: Bu meselenin, transandantal realizmin sağladığı daha kapsamlı ve daha az kısıtlayıcı bilim tanımıyla bağdaştırılabileceği gösterildiğinde, hata telâfi edilmiş olurdu. Ancak diğer bazı durumlarda bizzat meselenin kendisi yanlış anlaşılmıştır. Ve böylesi durumlarda, bence bu, sadece karşıtlarına (doğa bilimine) dönük uygunsuz bir kavrayışa sahip olduklarına değil ama aynı zamanda kendi sosyal bilim kavrayışları içersinde hâlâ bazı temel pozitivist varsayımları taşıdıklarına da işaret eder. Gerçekten de analiz derinleştirildiğinde, anti-natüralist sosyal bilim teorilerinin, karakteri gereği pozitivist temaların baş aşağı çevrilmesinden ya da yerlerinden edilmesinden, dönüştürülmesinden ve/veya yoğunlaştırılmasından ibaret oldukları, ya da en azından temelde bunlara dayandıkları, sıklıkla görülebilir. Pozitivizmin, ya da daha doğrusu, ondan temellenen felsefî problem-alanının, sosyal bilimler felsefesi üzerindeki etkisi bu anlamıyla hegemonik olagelmıştır. Bu problem-alanı; bir deneyim ontolojisi, yani *empirik realizm*, ve bir insan sosyolojisi, yani *sosyolojik bireycilik* vasıtasıyla tanımlanmış olup, transandantal idealist ve kolektivist varyantları da kapsamaktadır. Bence sosyalbilimsel *huzursuzluktan* büyük ölçüde bu ikilinin (empirizm/ bireycilik) sorumlu olduğunu, ya da doğrusu bu ikilinin uygulamaların üst-teorik güvencesi olarak hareket ettiği için bu durumdan sorumlu olduğunu söylemek gerekir.

Pozitivist düşüncenin zımnî egemenliğine örnek olarak, anti-pozitivistlerin esaslı bir biçimde vurgulamak istedikleri insan fâilliği olgusunu ele alalım. Yasaların algılanmış şeylerin gündelik dünyasını tam anlamıyla tanımladığını ve böylelikle de tamamen denetim altına aldığını söyleyen somutçu önvarsayımı kabûl eden ama bununla birlikte, eğer bu nosyon sosyal bilimlerde uygulanabilir olsaydı insan fâilliğine açılan hiçbir kapı olamayacağından haklı olarak çekinen anti-pozitivistler, kendilerini topyekûn bir iradeciliğe sürüklerler. Bu, pozitivizmin her şeyi kapsayan belirlenimciliğinin basitçe tersyüz edil-

mesinden başka bir şey değildir. Sartre'ın (ya da Goffman'ın) özgürce seçimde bulunan benlikleri ve Durkheim'ın (ya da Parsons'ın) içselleştirilmiş değerleri, son oturumda, aynı yanlış yasa nosyonunu yansıtır. İşin doğrusu, verili koşullar içersinde ve kendilerine özgü işleyiş tarzlarıyla bağlantılı olarak ele alındıklarında sosyal yapılar, tıpkı doğa yasaları gibi 'zorlayıcı' olabilirler. Ve tersinden söylersek, kurallar ne derece çiğnenebiliyorsa doğal eğilimlerin gerçekleşmesi de o derece başarısızlıkla sonuçlanabilir. Kezâ hermeneutik gelenek içindeki yazarlar, bilgi nesnelerinin olaylar (ya da insan bilimleri alanındaki karşılığıyla, eylemler) olduğunu söyleyen pozitivist görüşü genel olarak benimsemişlerdir. Hermeneutik perspektif başka bir perdeden dile getirildiğinde, bu yanlış kavrayış, her ne kadar belirli bir türde (sözelimi yönelimsel ya da kural-güdümlü gibi) olsa da *davranış* kategorisine atıfta bulunan bir sosyal tanımına sevk eder. Buradaki 'sosyal bilim' nosyonu, enikonu karman çorman vaziyettedir. Tam mânâsıyla karmakarışıktır ve analiz gerektirmektedir. Çünkü sosyal bilimin kendine has inceleme nesnelerini, davranış kategorisini kullanarak ayırt etmek mümkün değildir. Bunun yerine, sosyal hayat alanını çepeçevre saran belirgin *yapılara* bakmak gerekecektir. Olaylar ontolojisinin yerine bir yapılar ontolojisini geçirmek ve sosyal kendiliklerin genelde hem karmaşık hem de değişmekte olduklarını fark etmek, tâ işin başında, hermeneutik düalizmlerin dayandığı teori-tarih ya da evrensel-biricik gibi yanlış karşıtlıklardan kaçınmanın bir yolunu gösterecektir bize.

Burada geliştirilen pozitivist-olmayan natüralizme göre, sosyal fenomenlerin açıklanmasında kendini gösteren *yüklemeler*, doğabilimsel açıklamalarda kendini gösterenlerden farklı olacaktır; hakezâ bunları tesis etmek için kullanılan *yordamlar* da (incelemeye alınan nesnelerin özelliklerine bağlı oldukları ve bunlar tarafından belirlendikleri düşünülürse) bazı hayatî bakımlardan farklılıklar arz edecektir; gelgelelim bu ikisinin üretimine hâkim olan *ilkeler*, esas itibarıyla aynı kalacaktır. Elinizdeki kitabın temel argümanı şudur: Sosyal nesneler, doğal nesnelere indirgenemez (ve onlardan reel olarak doğmuş) oldukları ve bu yüzden onlardan niteliksel olarak farklı özellikler taşıdıkları için

her ne kadar onlarla aynı biçimde incelenemez olsalar da,⁴⁰ yine de 'bilimsel olarak' incelenebilirler. İşin doğrusu, sosyal nesnelerin *sosyal* nesneler olarak tam anlamıyla bilimsel açıdan incelenebilecekleri varsayımını anlamlı kılan şey, tam da kendilerini salt doğal nesnelerden farklılaştıran bu türden bir (tâbir câizse) 'doğal-olmayan artık'a sahip olmalarıdır. Burada özsel birlikten söz edebilmemizin *nedeni*, tam da tözel formdaki bu farklılıktır.

Pozitivist gelenek, sosyal hayatta iş başında olan nedensel yasaların ve genelliklerin var olduğunu vurgulamakta haklıdır. Bu yasaların fâillerin kendiliğinden anlayışları açısından muğlâk *kalabileceğini* ısrarla belirtmekte de (eğer yaptığı buysa) haklıdır. Pozitivist geleneğin hataya düştüğü yer, bu yasaları empirik düzenliliklere indirgemesi ve böylelikle bunların saptanma sürecini yakaladığını iddia eden açıklama biçimidir. Zira kendiliğinden vukûa gelmenin yokluğunda, ve yapay olarak yaratılmış kapalı sistemlerin olanaksızlığı göz önüne alındığında, insan bilimleri, ancak ve ancak açık sistemlerde tezahür eden fenomenler üzerinde nasıl dolaysız bilimsel inceleme yapılacağı problemiyle yüz yüze gelmek zorundadır; bir kapanma zımnî önvarsayımına sahip ortodoks bilim felsefesinin kelimenin tam anlamıyla kullanışsız hâle geldiği yer tam da burasıdır.⁴¹ Buradan bilhassa şu sonuç çıkar: Sosyal bilimlerdeki teorilerin rasyonel değerlendirmesine ve gelişimine dönük kriterler, kesin sınama koşullarının (ilke olarak) reddedilmesinden dolayı, *kestirimde bulunamazlar* ve bu yüzden *özel/tikel anlamda açıklayıcı* olmak zorundadırlar.

Hermeneutik gelenek, sosyal bilimlerin önceden-yorumlanmış bir gerçeklikle, hâlihazırda sosyal aktörler tarafından kavramlarla oluşturulmuş bir gerçeklikle, yani *kavranılmasını sağlayan materyalle zâten aynı türde oluşturulmuş* (ki anlaşılabilir

40 Bu yüzden aşikârdır ki; Fransız Devrimi'nin nedenlerini deneysel olarak saptamak (ya da onu saçma olmayan bir biçimde tekrar etmek) ne denli imkânsızsa, bir genle mülâkat yaparak akla uygun düşünceler ortaya koymak da o denli imkânsızdır. Gelgelelim, ulus devletlerin molekülere hiç de benzemediği gerçeğini göz önünde tutarsak, bunların bilgisini tamamen farklı yollardan edinmek gerektiği şaşırtıcı bir şey midir?

41 Bkz. *A Realist Theory of Science*, bilhassa 2. Bölüme yapılan ek.

olmasının olası tek vasıtası da budur) bir gerçeklikle uğraştığını vurgulamakta haklıdır. Öyle ki; kabaca söylersek insan bilim-leri, kendi inceleme nesneleriyle, basitçe bir özne-nesne (ya da kavram-şey) ilişkisi içersinde değil, en azından kısmen, bir özne-özne (ya da kavram-kavram) ilişkisi içersinde bulunmaktadırlar. Hermeneutik gelenek, bu farklılığın metodolojik önemi üzerinde ısrar ederken de haklıdır. Bu geleneğin hataya düştüğü yer, sosyal bilimleri bu ilişkinin biçimlerine/kipliklerine [*modality* –ç.n.] indirgemesi ve, gerçeklik veçhelerine aynı anda hem sosyal hem de yeterince kavramsallaştırılmamış şeyler olarak atıfta bulunma olanağına sahip olmasına rağmen, en tam hâliyle ideoloji kavramının gelişiminde kendisini gösteren, rasyonel olarak savunulabilir kavramsal eleştiri ve değişim olanağını görememesidir.

Şu hâlde, bu karşıt hataların en temelinde yatan şey, 4. Bölüm’de gösterileceği üzere, her ikisinin de, empirik realizmin ontolojisine ve bunun önvarsaydığı bireyci sosyolojiye dönük ortak bir yargıyı paylaşıyor olmasıdır. Bu ontolojiyi ve sosyolojiyi reddetmek suretiyle transandantal realizm, (2. ve 3. bölümlerde etraflıca ele alınacağı üzere) yeni bir *eleştirel natüralizm* olanağını da sağlamış olur. Gösterileceği üzere böylesi bir natüralizm, hem pozitivistizm hem de onun hermeneutik yansımasına ait ilkbilimsel [*proto-scientific* –ç.n.] sezgilerin hakkını verebilir. Ancak bu natüralizm, pozitivistizmin aksine, sosyal yapıların *olgular-üsttülüğünü* muhafaza edebilirken, bunların *kavramsallığını* (ya da kavrama bağımlı olduklarını) da vurgular. Aynı zamanda o, hermeneutiğin aksine, hem inançların hem de anlamların *geçişsizliğini* muhafaza edebilirken, bunların bilimsel açıklamaya ve dolayısıyla *eleştiriye* açık olduklarını da vurgular ve bunu, sosyal bilimin, bizzat açıkladığı sürecin bir momentini olduğunu gösteren düşünümsel bir helezon (döngü değil) içersinde yapar.

Şunu vurgulamak gerekir ki; 2. ve 3. bölümlerdeki analizlerin neticesinde, müstakil bir sosyoloji ve psikoloji değil, bunlar için gerekli formel ya da *a priori* koşullar ortaya çıkacaktır. Gelgelelim, eğer önceki kısımdaki argümanım doğruysa, bu türden felsefi soruşturmalar, özgürleşim ve ‘insan bilimleri’nin başarılı gelişimi için *pratik bakımdan* zorunlu koşulları nihâyetinde gösterebilirler.

BÖLÜM 2

TOPLUMLAR

Giriş

Toplamlar, bizim için bilgi nesnesi olmalarını mümkün kılan ne tür özelliklere sahiptirler? Bu soruya cevap verirken izleyeceğim strateji, fiilen bir kısıkaç hareketine dayanacaktır. Ancak bu kısıkaç kullanırken, toplumların bizim için bilgi nesnesi olmalarını sözkonusu özelliklerin nasıl mümkün kıldığı epistemolojik sorusuna yönelmeden önce, ilkin toplumların sahip oldukları özelliklerin kendisine yönelik ontolojik soruya yoğunlaşacağım. Bu keyfî bir ilerleme düzeni değildir. Daha ziyâde bu, transandantal realizm açısından, nesnelerin doğasının bizim için taşıdıkları bilişsel olanakları belirlediği; doğada insan olma durumunun olumsal olduğu ve bilginin de tâbir câizse ilineksel/arızî olduğu koşulunu yansıtır. Nitekim ağaç parçaları ve taşlar yerden toplanıp fırlatılabilirler için katı değildir; katı oldukları için yerden toplanıp fırlatılabilirler (her ne kadar bu şekilde tutulabiliyor olmaları, onların katılığına dair *bilgimiz* açısından olumsal anlamda zorunlu bir koşul olabileceksen de).¹

Bir sonraki kısımda toplumların kişilere indirgenemeyeceğini öne süreceğ, üçüncü kısımda da bunlar arasındaki bağlantıya yönelik bir modelin ana hatlarını çiziceğim. Bu üçüncü ve

1 Bkz. *A Realist Theory of Science*, 1. Baskı (Leeds 1975), 2. Baskı (Hassocks and New Jersey 1978), bilhassa bölüm 1, kısım 4.

ondan sonraki kısımda ise, sosyal formların her türlü yönelimsel edimin zorunlu bir koşulu olduğunu, bunların önceden-*varolmalarının* bilimsel soruşturmanın olası nesneleri olmalarını sağlayan özerkliklerini tesis ettiğini ve sahip oldukları *nedensel güçlerin* de onların *gerçekliğini* tesis ettiğini ileri süreceğim. Sosyal formların önceden-*varolmalarının*, olası her tür natüralizmi bağlayan birtakım ontolojik sınırların dolaysızca türediği, *dönüşümsel* bir sosyal etkinlik modelini gerektirdiği görülecektir. Beşinci kısımda, tam da toplumların bu belirivermiş niteliklerinden dolayı, sosyal bilimin nasıl mümkün olduğunu gösterecek; ve natüralizmi bağlayan diğer iki sınır tipini (yani epistemolojik ve ilişkisel sınırları) dönüp bizzat bu dönüşümsel modelin temel özellikleriyle bağlantılandıracağım. Son kısımda ise, önceki kısımda geliştirilmiş sonuçları, geleneksel olgu/değer dikotomisinin bir eleştirisini oluşturmak için kullanacak; ve bu bölüme yazdığım ek kısımda da, özünde Marksçı bir ideoloji kavramının yeniden inşâsı içerisinde, eleştiri olarak sosyal bilim nosyonunu sergileyeceğim. O hâlde şunu vurgulamak gerekir: Sosyal formların taşıdığı nedensel güç insan fâilliği tarafından dolayımlandığı için, benim argümanım, ancak insan fâilliğinin nedensel statüsü bizzat kanıtlandığı zaman resmen tamamen erebilecektir. Bu da Üçüncü Bölümde, natüralizmin olanaklılığının psikolojik bilimler alanındaki paralel bir ispatı vasıtasıyla yerine getirilmiştir.

Burada geliştirilen dönüşümsel sosyal etkinlik modelinin, sosyal bilimin inceleme nesnesine dair *ilişkisel* bir kavrayışı gerektirdiği görülecektir. Bu kavrayış açısından 'toplum, bireylerden [ki buna grupları da ekleyebilirdik] oluşmaz; bireylerin [ve grupların] içinde yer aldığı ilişkilerin toplamını ifade eder'.² Ve bilimsel teorinin temel seyrinin, ilgili sosyal fâillerin deneyiminde kavramsallaştırıldığı şekliyle sosyal hayatın açık fenomenlerinden, bunları zorunlu kılan özsel ilişkilere doğru ilerleyen bir hareketten ibaret olduğu görülecektir. İlgili fâiller bu türden ilişkilerin farkında olabilir de olmayabilir de. Şu hâlde, sosyal bilimin kapasitesi aracılığıyla bu türden ilişkileri aydınlatmak,

2 K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth 1973), s. 265.

sosyal bilimi 'özgürleştirici' bir hâle getirebilir. Ancak sosyal bilimin özgürleştirici potansiyeli, taşıdığı kavramsal açıklama gücüne dayanır ve tamamen bunun bir sonucudur.

Bir an için bir *F* müknaatısını ve onun kendi alanı içerisindeki demir talaşlar üzerinde yarattığı etkiyi tasavvur edin. Sonra da bu müknaatı ve onun etkisine dair *T* düşüncesini tasavvur edin. Bu düşünce, açıkça bilimin, kültürün, tarihin ürünüdür. Müknaatın aksine, demirin üzerinde fark edilir hiçbir etkisi yoktur (psikokineziyi* saymazsak). Öyleyse her bilim kendi nesnesini (*T*'yi) düşüncede inşâ etmek zorundadır. Ancak buradan, bilimin gerçek nesnesine (*F*'ye) dair düşüncesinin, incelemelerinin nesnesinin bağımsız anlamda gerçek olmadığı gibi bir düşünce içerisinde ve bunun aracılığıyla inşâ edilmek (ve sadece bu şekilde var olmak) zorunda olduğu sonucu çıkmaz. (Aslında bu hususa, ve bilgi nesnesi nosyonunda görülen bununla bağlantılı muğlâklığa, 1. Bölümde geçişli ve geçişsiz nesneler arasında ayırım yaptığım zaman işaret edilmişti.)

Bugünlerde, en azından meslekten felsefeciler alanının dışında, manyetik alanın düşüncenin bir inşâsı olduğunu savunabilecek ancak birkaç kişi bulunabilir; oysa toplumun bizzat böyle olduğu fikri hâlâ yaygın bir biçimde savunulmaya devam etmektedir. Şüphesiz ki toplum örneği açısından bu görüşün temellendirilmesinde; toplumun (bir biçimde), manyetik alan örneğindeki gibi gözlemcilerin ya da teorisyenlerin düşüncesi tarafından değil de, sosyal fâillerin ya da katılımcıların düşüncesi tarafından (ya da belki de, daha inceltilmiş bir düzeye giderek, bu ikisi arasındaki –Schutzçu 'yeterlilik'³ fikrindeki hâliyle belki de bir diyalog ya da müzakere süreci eliyle gerçekleştirilmiş– bir ilişki içerisinde) tesis edildiği fikri sorumlu olabilir. Bu fikrin altında, her ne kadar bunun için asla mantıksal bir zorunluluk sözkonusu olmasa da,⁴ toplumun (bir anlamda) sadece kişiler-

3 Örneğin bkz. A. Schutz, 'Common-Sense and Scientific Interpretations of Human Actions', *Collected Papers 1* (The Hague 1967) ya da 'Problems of Interpretative Sociology', *The Phenomenology of the Social World* (London 1967), yeniden basımı için A. Ryan (ed.), *The Philosophy of Social Explanation* (Oxford 1973).

4 Zira mutlak idealizmin olanaklılığı aracılığıyla açığa vurulduğu üzere, (sıklıkla,

* Zihin yoluyla, dokunmadan nesneleri hareket ettirebilme gücü [ç.n.].

den ve/veya onların eylemlerinden ibaret olduğu nosyonu yatar çoğu zaman. Nadiren bu görüşü öyle savunanlar çıkar ki; özdeş bir düşünce silsilesi, bu savunucuların bizzat kendilerinin de, nörofizyolojik yasalar ve ilkeler vasıtasıyla, cansız şeyler statüsüne indirgenebilmesini gerektirir!

Hemen aşağıdaki kısımda, sosyal fenomenlerin açıklanması için bir çerçeve sağlamak amacıyla, *sosyal atomculuk* olarak adlandırılabilir bu naif pozisyonun, ya da daha doğrusu onun *metodolojik bireycilik*⁵ şeklindeki epistemolojik tezahürünün öne sürdüğü iddiaları ele alacağım. Şüphesiz ki, daha önce 1. Bölümde zikredildiği üzere, eğer ben transandantal realist hatlar üzerinde indirgemeci-olmayan bir natüralizmin mümkün olduğunu göstermek istiyorsam, bu durumda sadece olası bir sosyolojinin özerkliği değil ama aynı zamanda, bu şekilde tasarlanmış her türlü nesnenin gerçekliğini de tesis etmek zorundayım. Bu demektir ki; toplumların, kişiler gibi daha basit nesnelere indirgenemez, karmaşık ve gerçek nesneler olduklarını göstermek zorundayım. Bunu sağlamak için, sadece metodolojik bireyciliğe karşı argümanlar geliştirmek yetersizdir. Ama gereklidir. Zira metodolojik bireycilik haklı olsaydı, o zaman bu bölümden tamamen vazgeçer ve araştırmalarımızı, bizzat birey atomların –hani şu hayret verici (ve az-çok zımnın cinsiyeti de belli olan) minyatür adamın– rasyonel olarak atfedilmiş ya da empirik olarak belirlenmiş özellikleri üzerine düşünen bir insan bilimi içersinde başlatır (ve bitirirdik).

ve mantıken zorunlu olarak, tek bir yazarın çalışmaları içersinde, bireycilikle –örneğin Weber ya da Dilthey– ya da kolektivizmle –örneğin Durkheim ya da sözgelimi Lévi-Strauss– birleştirilmiş olan) idealist sosyolojiler için gerekli ontolojik temeli de sağlar. Ayrıca bkz. T. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (London 1977), s. 85, dipnot 11.

- 5 Sosyal bilimdeki metodolojik bireycilik ile fizikteki mekanikçilik arasında J. W. N. Watkins tarafından kurulan spesifik analogi için bkz. 'Ideal Types and Historical Explanation', *British Journal for the Philosophy of Science* 3 (1952), yeniden baskısı için A. Ryan (ed.), a.g.e., s. 90; ve 'Historical Explanation in the Social Sciences', *British Journal for the Philosophy of Science* 8 (1957), yeniden baskısı şu şekilde: 'Methodological Individualism and Social Tendencies', *Readings in the Philosophy of the Social Science*, M. Brodbeck (ed.), (London 1970), s. 270.

Bireyciliğe Karşı

Metodolojik bireycilik, topluma dair olguların –ve genel olarak sosyal fenomenlerin– yalnızca bireylere dair olgular aracılığıyla açıklanması gerektiğini savunan öğretilerdir. Örneğin Popper’a göre; ‘tüm sosyal fenomenler –ve bilhassa sosyal kurumların işleyişi– insan bireylerin kararlarından vs. doğan şeyler olarak anlaşılmalıdır ... sözüm ona “kolektifler” aracılığıyla yapılan açıklamalar bizi asla tatmin etmemelidir’.⁶ Sosyal kurumlar, sadece bireysel deneyimlere ait olguları yorumlamak için tasarlanmış ‘soyut modeller’dir. Jarvie şu dilbilimsel teze dahi kendini inandırmıştır: ‘ “ordu”, sadece “asker”in çoğul hâlidir ve orduya dair tüm ifadeler, onu oluşturan tikel askerlere dair ifadelere indirgenebilir’.⁷ Watkins ise, geniş-ölçekli bir fenomenin yine geniş-ölçekli bir fenomenle açıklandığı –enflasyonun tam istihdamla açıklanması(!) gibi– tamamlanmamış ya da yarı-yolda kalmış açıklamaların var olabileceğini teslim eder⁸ ama daha sonra, bu türden fenomenlerin, bireylerin eğilimlerine, inançlarına, kaynaklarına ve karşılıklı ilişkilerine dair ifadelere indirgenmedikleri müddetçe, en-dibe-varmış (nihaî?) dediği açıklamalara varamayacağını öne sürer.⁹ Spesifik olarak konuşursak sosyal olayları, ‘katılan’ bireylerin davranışlarını yöneten ilkelere ve onların kendi durumlarına dair yaptıkları tanımlamalardan çıkarsamak suretiyle açıklamak gerekir.¹⁰ Bu anlamıyla metodolojik bireycilik, tümdengelimli-nomolojik modelin sapta-dığı *formel* şartları tamamlamak üzere, sosyal bilimlerdeki uygun açıklama için gerekli *maddî* şartları madde madde belirtir.

İmdi, bireylere ve bireysel davranışa uygulanabilir olan yüklem alanını göz önüne aldığımızda (ki bu, dış görüntü ve karakter gibi niteliklere işaret eden, insanların diğer maddî şeylerle ortaklaşa sahip olduğu yüklemelerden tutun da diğer yüksek nitelikli hayvanlarla paylaştıkları açlık ve acı gibi durumlarda

6 K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* 2 (London 1962), s. 98.

7 I. Jarvie, ‘Reply to Taylor’, *Universities and Left Review* (1959), s. 57.

8 J. W. N. Watkins, ‘Methodological Individualism’, s. 271.

9 A.g.e.

10 J. W. N. Watkins, ‘Ideal Types’, s. 88.

sergiledikleri davranışlara ve oradan da bildiğimiz kadarıyla tüm insanların eşsiz karakteristiği olan eylemlere işaret eden yüklemle dek uzanır) görürüz ki gerçek mesele, sosyal davranışın bireyci bir açıklamasının nasıl verilebileceği değil, bireysel (yani en azından karakteristik anlamda insana ait) davranışın sosyal-olmayan (yani kesin bir biçimde bireyci) bir açıklamasının nasıl verilebileceğidir!¹¹ Zira kişilere has özelliklere işaret eden yüklem daima, gerçekleşebilmeleri için sosyal bir bağlamı önvarsayarlar. Bir kabile üyesi, bir kabileyi imâ eder; çek bozdurmak da bir banka sistemini... Motivlere ve kurallara yönelik (genel yasalar altında sınıflandırılmış olsun ya da olmasın) yapılan açıklama atfı ya da yeniden-betimleme (tanımlama), da-ima indirgenemez sosyal yüklemle ihtiva eder.

Üstelik metodolojik bireyciliği desteklemek için öne sürülen argümanların, üzerlerine binen ağırlığı kaldıramadığı da kolaylıkla gösterilebilir. Nitekim bir suçlunun motivleri ile bir mahkemenin prosedürlerini karşılaştırdığımızda görürüz ki, bireyler hakkındaki olgular, sosyal olgulara kıyasla, ne daha gözlemlenebilirdir ne de daha kolay anlaşılırdır; hakezâ aşk ve savaş kavramlarını karşılaştırdığımızda da görürüz ki, bireylere uygulanabilir olan kavramların, sosyal fenomenlere işaret eden kavramlardan ille de daha açık ya da daha kolay tanımlanır olmaları gerekmez.

Daha da önemlisi, metodolojik bireycilerin giriştiği sınırlandırma ve rafineleştirme çabaları, ellerini güçlendirmek şöyle dursun zayıflatır. Böylece, metodolojik çukurun ideal tipler, anonim bireyler vs. ile doldurulması, bu doktrinin lehine olan ontolojik düşüncelerin gücünü zayıflatır; hakezâ 'yarı-yolda kalmış' ve istatistikî açıklamalara izin verilmesi de, epistemolojik düşüncelerinin değerini düşürür. Dahası, sözüm ona hakikî 'bütüncü' davranış olarak zikrettikleri, kargaşalı isyanlar ve sefahat âlemleri gibi örnekler,¹² sadece ve sadece, sosyal olana

11 Bkz. A. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge 1965), bölüm 12; ve S. Lukes, 'Methodological Individualism Reconsidered', *British Journal of Sociology* 19 (1968), yeniden basımı için A. Ryan (ed.), *a.g.e.*

12 Bkz. J. W. N. Watkins, 'Ideal Types', s. 91 ve 'Methodological Individualism', s. 273.

dönük zımnî kavrayışlarının sefâletini açığa çıkarır. Zira çalışmalarını üzerine yapılacak bir analiz gösterecektir ki; çoğu bireyci, 'sosyal'i 'grup'un eşanlamlısı zannetmektedir. Sonra da onlar için mesele, toplumun yani bütünü'nü oluşturan parçaların yani birey kişilerin toplamından daha büyük bir şey olup olmadığı meselesi hâline gelmektedir. Bu durumda sosyal davranış da, bireylerden oluşan grupların (kargaşalı isyanlar) ya da grupların içindeki bireylerin (sefahat âlemleri) davranışı olarak açıklanabilir hâle gelmektedir.

Bu noktada, sosyalin bu şekilde tanımlanmasının kökten yanlış bir kavrayış olduğunu öne süreceğim. Sosyoloji, özü itibarıyla, (çok sayıda insanın, kitlelerin ya da birey topluluklarının davranışı olarak anlaşıldığı şekliyle) geniş-ölçekli, kitlesel ya da grupsal davranışla ilgilenmez. Daha ziyâde sosyoloji, en azından paradigmatik olarak, bireyler (ve gruplar) arasındaki istikrarlı ilişkilerle ve bu ilişkilerin arasındaki ilişkilerle (ve bu türden ilişkiler, doğa ve bu türden ilişkilerin ürünleri arasındaki ilişkilerle) ilgilenir. En basit hâliyle sosyolojinin inceleme konusu, kapitalist ile işçi arasındaki, milletvekili ile seçmen arasındaki, öğrenci ile öğretmen arasındaki, karı ile koca arasındaki vb. ilişkilerle örneklenebilir. Bu türden ilişkiler genel ve göreceli olarak süreklidirler; ama bir grevde ya da bir gösteride görülecek tarzda kolektif ya da kitlesel davranışları içermezler (kuşkusuz bunları açıklamada yardımcı olsalar da). Kitle davranışı, ilginç bir sosyal-psikolojik fenomendir ama sosyolojinin inceleme nesnesi değildir.

Daha donanımlı bireyciler, ilişkilerin açıklamada bir rol oynayabileceğini resmen itiraf ettiklerinde ise, durum ironik bir hâl almaktadır. O hâlde ne bu hiddet? Bence bu, en azından kısmen, yanlış bir biçimde politik liberalizme uygun tek açıklama biçimi olduğuna inandıkları tözel bir sosyal açıklama türüne dönük tercihleri ile açıklanmalıdır. Watkins'ın açık yüreklilikle belirttiği üzere; 'Mandeville'in *Fable of the Bees* [Arılar Masalı -ç.n.] adlı eseri 1714'te yayımlandığından bu yana bireyci sosyal bilim, niyetlenilmemiş sonuçlar üzerine yaptığı vurguyla paralel bir biçimde, büyük ölçüde şu basit temanın gitgide inceltilmesinden ibarettir: Belirli durumlarda, bencil özel motivler [kapitalizm olarak anlayın] iyi sosyal sonuçlara yol açabiliyorken, iyi poli-

tik niyetler [sosyalizm olarak anlayın] ise kötü sosyal sonuçlara yol açabilmektedir'.¹³ Aslında burada, faydacılığı, liberal politik teoriyi ve neo-klasik iktisat teorisini kendisinde cisimleştiren ve (aslında genelleşmiş bir toplasma problemi olan şeylerin çözümlenebileceği varsayımına dayalı) bireyci reçetelerle uyum içinde olan bir sosyal doktrin gövdesi sözkonusudur. Bu modele göre akıl tutkuların verimli bir kölesidir¹⁴ ve sosyal davranış da, basit bir âzamîye çıkarma (ya da duruma göre, asgarîye indirme) probleminin bir çıktısı olarak görülebilir: Akıl, yani insanoğlunun tek ayırt edici özelliği, nörofizyolojik bakımdan verili olduğu kabûl edilen arzulara (Hobbes'taki iştiaqlar ve haz etmemeler) ya da duygulara (Hume, Bentham ve Mill'deki haz ve acı) tâbidir. İlişkiler bu modelde hiçbir rol oynamaz; ve bu model, tam anlamıyla uygulandığında, nerede sosyalleşmiş insanlıktan söz ediyorsa orada Crusoe'ya başvurur: Hume'un 'insan, tüm zaman ve mekânlarda hep aynıdır'¹⁵ sözü, bu modelin tarihdışı ve *a priori* temellerini ânında ifşa eder.

Bu sosyal bilim yaklaşımının sınırlılıkları artık iyice anlaşılmış olsa gerektir. İnsanların rasyonel olduklarını söylemek, *ne* yaptıklarını açıklamaz; en iyi durumda (yani, insanların davranışları açısından nesnel bir işlevin yeniden inşâ edilebileceğini ve bunun da empirik olarak bu davranışlardan bağımsız bir biçimde sınanabileceğini varsayarsak) sadece *nasıl* yaptıklarını açıklar. Gelgelelim her şeyi açıklamak için işe koşulmuş rasyonalite, kolaylıkla hiçbir şeyin açıklanamamasıyla sonuçlanır. İnsanî bir eylemi rasyonalitesine atıfla açıklamak, doğal bir olayı sebep olduğu şeye atıfla açıklamaya benzer. Bu durumda

13 A.g.e., s. 278.

14 D. Hume, *A Treatise on Human Nature* (Oxford 1967), s. 415.

15 D. Hume, *Essays Moral and Political* 2 (London 1875), s. 68. Her ne kadar bu paradigma belki de ilk kez açıkça Hume tarafından dile getirilmiş olsa da, Hume'un düşüncesinde, pek çok ardılından farklı olarak, bu paradigma, içkin anlamda sosyal belirli duyarlılıklara yapılan vurguyla dengelenmiştir ki bunların en dikkat çekenleri, –genel anlamıyla İskoç Aydınlanması'nın da karakteristiği olan– sempati ve tarihe dönük ilgidir (Örneğin bkz. G. Davie, *The Democratic Intellect* (Edinburgh 1961)). İşin doğrusu, Hume açısından, tarihe dönük ilgimize temel sağlayan şey, 'insan doğasının sabit ve evrensel ilkeleri' arasında kesinlikle sempati. Örneğin bkz. *Enquiries* (Oxford 1972), s. 223.

rasyonalite, açıklayıcı içerikten yoksun ve neredeyse tamamen yanlış, *a priori* bir araştırma önvarsayımı hâlini alır. Bu eğilimin sosyal düşüncedeki en gelişmiş biçimi olan neo-klasik iktisat teorisine gelince, bu da olsa olsa, somut empirik olaylara ışık tutma yeteneğine sahip açıklayıcı bir teori olarak değil, verili hedeflere ulaşmak için bir dizi teknik oluşturan, etkili eyleme dönük normatif bir teori olarak; yani bir sosyoloji olarak değil bir praksiyoloji olarak¹⁶ kabûl edilebilir.

Belirli bir açıklama formunu savunuyor olmasının dışında, bireyciliğin mâkul görülmesinin sebebi, önemli bir hakikate dokunuyor gibi görünmesidir; onun neden gerekli olduğunu açıklayan bir farkındalık var gibidir. Şu fikirden söz ediyorum: Toplumlu kişiler yapar ya da toplum kişilerden (sadece onlardan) oluşur. Bu ne anlamda doğrudur? Şu anlamda: Sosyal etkilerin maddî mevcûdiyeti, sadece, kişilerdeki değişimlerden ve kişilerin diğer maddî şeyler (toprak gibi doğa nesneleri ve bunlar üzerinde çalışarak üretilen insan yapımı nesneler) üzerinde yol açtığı değişimlerden oluşur. Bu hakikat şöyle de ifade edilebilir: *Toplumun maddî mevcûdiyeti = Kişiler ve onların eylemlerinin (maddî) sonuçları*. Bu, bireycilerin, özür dileyen mazeretlerle üzerini örtmek için bir anlığına gördükleri bir hakikattir.

Açıktır ki metodolojik bireycilikte, ideal açıklamaların içeriğini belirleyen, sosyolojik bir indirgemecilik ve psiko- (ya da praksiyo-)mantıksal bir atomculuk iş başındadır ve bu, sözkonusu açıklamalara biçimini veren teorik indirgemecilik ve ontolojik atomculukla tam bir eşbiçimlilik arz eder.¹⁷ Dolayısıyla metodolojik bireycilik, en katışıksız hâliyle, araştırmanın yöntemini ve nesnesini tanımlayan –ve daha önce (1. Bölümde) öne sürdüğüm üzere çağdaş sosyal bilim pratiğine yapısını veren– bir ikiliyi (yani sosyolojik bireycilik ve ontolojik empirizm ikilisini) ifade eder.

İmdi, sosyolojinin inceleme nesnesinin *ilişkisel* kavranışı, sadece faydacı teoride örneğini bulan *bireyci* anlayışla değil ama

16 Bkz. S. Kotarbinski, 'Praxiology', *Essays in Honour of O. Lange* (Warsaw 1965).

17 Örneğin bkz. J. W. N. Watkins, 'Ideal Types', s. 82, dipnot 1.

aynı zamanda grup kavramı üzerindeki baskın vurgusuyla belki de en iyi Durkheim'ın çalışmalarında sergilenen ve 'kolektivist' anlayış olarak adlandıracağım şeyle de karışıklık içinde olabilir. Durkheim'ın grup kavramı, kuşkusuz Popper'inki gibi değildir. Sartreci bir analogiye başvurursak, bir silsileden çok, eriyip kaynaşmış bir gruba benzer.¹⁸ Bu, bilhassa, sosyal olana işaret ederken, aşağıda ele alınacak şekilde haklılaştırılan belirli belirivermiş* güçlerin sahipliğiyle karakterize olur. Bununla birlikte Durkheimcı külliyata ait, *conscience collective* [kolektif bilinç/vicdan -ç.n.], organik veya mekanik dayanışma, anomi gibi temel kavramların hepsi, sosyal fenomenlerin kolektif doğası kavramıyla ilişkileri içersinde anlam kazanırlar. Dolayısıyla Durkheim açısından, en azından pozitivizme bağlı kalmak istediği ölçüde, kalıcı ilişkilerin kolektif fenomenlerden hareketle yeniden-inşâ edilmeleri gerekir; oysa burada geliştirilen realist ve ilişkisel görüşte, kolektif fenomenler her şeyden önce kalıcı ilişkilerin ifadelendirilmesi olarak görülür. Şuna dikkat edilmeli: Bu anlayış açısından sosyoloji, grupla ilgilenmemesi bir yana, aslolarak davranışla dahi ilgilenmez.

Eğer Durkheim kolektivist bir sosyoloji anlayışını pozitivist bir metodolojiyle birleştirmişse, Weber de neo-Kantçı bir metodolojiyi özünde hâlâ bireyci olan bir sosyoloji anlayışıyla birleştirmiştir. Weber'in faydacılıktan kopuşu, çalışma birimi düzleminde değil, aslolarak (kabûl etmeye hazır olduğu üzere) eylem formu ya da davranış tipi düzleminde. Şu nokta önemlidir: Durkheim'ın grubun belirivermiş özellikleri soyutlamasının taşıdığı itme gücü, onun empirist bir epistemolojiye olan sürekli bağlılığıyla ne denli frenleniyorsa, aynı şekilde, Weber'in ideal tip soyutlamasının öneyak olduğu olanaklar da, onun empirist bir ontolojiye sürekli bağlılığıyla o denli sınırlandırılmaktadır. Her iki durumda da artakalan empirizm, gerçek bir bilimsel ilerlemeyi geriye çekmekte ve nihâyetinde de yıkıma uğratmak-

18 J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London 1976), kitap 2, bölüm 1 ve kitap 1, bölüm 4.

* Buradaki "emergent" terimini "belirivermiş" olarak karşılamayı uygun bulduk. Zira terim, bir bütüne ait olup parçalarına bakıldığında anlaşılamayacak olan ve bir anda ortaya çıkan özelliklere, güçlere vs. atıfta bulunmaktadır [ç.n.].

tadır.¹⁹ Zira grup kategorisi temeline dayalı bir sosyal kavramını idâme etmeye çalışmak ne denli beyhude ise, deneyim kategorisi temeline dayalı bir zorunluluk kavramını idâme etmeye çalışmak da o denli beyhudedir. Marx ise, bana göre, realist bir ontolojiyi ilişkisel bir sosyolojiyle birleştirme teşebbüsünde bulunmuştu.²⁰ Dolayısıyla sosyal düşüncedeki dört eğilim Tablo 2.1.'deki gibi şemalaştırılabilir.

Tablo 2.1. Sosyal Düşüncedeki Dört Eğilim

	YÖNTEM	NESNE
Faydacılık	Empirist	Bireyci
Weber	Neo-Kantçı	Bireyci
Durkheim	Empirist	Kolektivist
Marx	Realist	İlişkisel

DİKKAT! Yöntem kavramlarının (sosyal epistemolojinin) temelinde genel ontoloji; nesne kavramlarının (sosyal ontolojinin) temelinde de genel epistemoloji bulunmaktadır.

Şuna dikkat etmek gerekir: Sosyolojinin uygun inceleme nesnesini teşkil eden ilişkiler arasındaki ilişkiler *içsel* olabileceği için, ancak *bütünlük* kategorisi bu inceleme nesnesini genel olarak lâıykıyla ifade edebilir. Buradan ileri gelen bazı problemler aşağıda ele alınacaktır. Ama ilkin, toplum ile kişilerin bilinçli etkinliği arasındaki bağlantının doğasını ele almak istiyorum.

19 Şüphesiz ki Weber'in düşüncesinde, bireyci-olmayan ve hattâ bireycilik-karşıtı eğilimler de sözkonusudur: Örneğin bkz. R. Aron, *Philosophie critique de l'histoire* (Paris 1969). Benzer şekilde Durkheim'in düşüncesinde de, pozitivist-olmayan ve (bilhassa Dinsel Hayatın İlkeli Biçimleri'nde) pozitivism-karşıtı gerilimler sözkonusudur: Örneğin bkz. S. Lukes, *Durkheim* (London 1973) ve R. Horton, 'Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution', içinde: *Modes of Thought*, R. Finnegan ve R. Horton (ed.) (London 1973). Ben ise burada yalnızca baskın vechelerle ilgiliyim.

20 Örneğin bkz. R. Keat ve J. Urry, *Social Theory as Science* (London 1975) bölüm 5; ve B. Ollman, *Alienation* (Cambridge 1971), bilhassa bölüm 2 ve 3. Kuşkusuz Marx'ın çalışmalarında da aynı şekilde pozitivist ve bireyci unsurlar bulunmaktadır.

Toplum/Kişi Bağlantısı Üzerine

Sosyolojik teoriyi iki kampa ayırmak âdettendir: Bir yanda, en başta Weber tarafından temsil edilen ve sosyal nesneleri yönelimsel ya da anlamlı insan davranışının sonuçları olarak (ya da bunlar tarafından teşkil edilmiş olarak) gören kamp; diğer yanda ise, Durkheim tarafından temsil edilen ve sosyal olguları bireye dışsal ve zorlayıcı olarak, kendi bağımsız yaşamlarına sahip şeyler olarak gören kamp. Muhtelif sosyal düşünce okulları –fenomenoloji, varoluşçuluk, işlevselcilik, yapısalcılık vb.– şöyle bir gözden geçirildiğinde, şu ya da bu kampın birer örneği oldukları görülebilir. Bu durumda Marksizm’in varyasyonları da net bir biçimde sınıflandırılabilir. Söz konusu iki stereotip, aşağıdaki diyagramla gösterilebilir.

Toplum



Birey

Model I: Weberci stereotip
'İradecilik'

Toplum



Birey

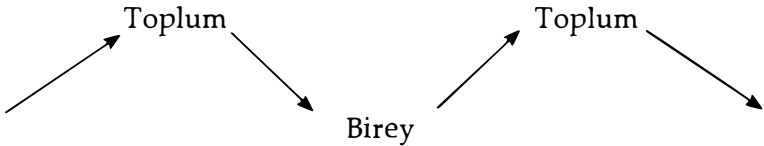
Model II: Durkheimci stereotip
'Şeyleştirme'

Şu hâlde, toplum ile kişi arasında diyalektik bir karşılıklı ilişki olduğu varsayımına dayanarak, bu çatışan perspektifleri sentezleyebilecek genel bir modeli denemek ve geliştirmek cazip görünür. Bu türden bir modelin en ikna edici biçimde Peter Berger ve arkadaşları tarafından geliştirilen makûl bir varyasyonunu tartışmaya açmak istiyorum.²¹ Bu modelin zayıflıkları, bana göre, toplum ile kişi arasındaki ilişkiye dair daha yerinde

21 Bilhassa bkz. P. Berger ve S. Pullberg, 'Reification and the Sociological Critique of Consciousness', *New Left Review* 36 (1966); ve P. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (London 1967).

bir anlayışa ulaşma amacında kendi yolumuzu geliştirmemizi ve şu geleneksel stereotiplerin hatalarını daha iyi sergilememizi sağlayacaktır.

Model III olarak adlandıracağım Berger modeline göre toplum, toplumu yaratan bireyler oluşturur; başka bir deyişle toplum, sürekli bir diyalektik içersinde, toplumu üreten bireyler üretir. Model III aşağıdaki gibi sergilenebilir.



Model III: 'Diyalektik' Anlayış 'Uygunsuz Özdeşleştirme'

Bu modeli destekleyenlere göre 'sosyal yapı, onu üreten insan etkinliğinden ayrı, kendi başına ayakta durabilecek bir şey olarak tanımlanamaz'.²² Ama aynı ölçüde, bir kez yaratılmayagörsün, 'bireyin karşısına [hem] yabancı bir olgusalılık olarak [hem de] ... zorlayıcı bir araçsallık olarak dikilir'.²³ 'O *oradadır*, kişinin dileklerinden etkilenmez... Kişiden ayrı [ve ona karşı koyan] bir şeydir'.²⁴ Dolayısıyla bu şema, hem sosyal hayatın öznel ve yönelimsel veçhelerinin hem de sosyal olguların dışsallığının ve zorlayıcı gücünün hakkını veriyor gibi görünür. Ve bu yüzden de, aynı anda hem Weberci geleneğin her türlü iradeci içeriminden hem de Durkheimci gelenekle bağlantılı her türlü şeyleştirmeden kaçınıyor gibi görünür. Zira burada, doğal ve sosyal olgular arasında kategorik bir ayrım çizilmekte ve bu ayrım içersinde sosyal olgular (doğal olgular değil) aslo-lararak insan etkinliğine bağlı kılınmaktadır.

Bu modelin savunucuları, 'düşüncelerimi ifade etmek için kullandığım işaret sistemleri, borçlarımı ödemek için kullandığım para sistemi, ticarî ilişkilerimde yararlandığım kredi araç-

22 P. Berger ve S. Pullberg, 'Reification', s. 62-63.

23 A.g.e., s. 63.

24 A.y.

ları, mesleğimi icrâ ederken izlediğim pratikler vb., onları kullanmamdan bağımsız olarak işlev görürler'²⁵ diyen Durkheim'la hemfikir olmakla birlikte, bu türden sistemleri, araçları ve pratikleri, belirli koşullar altında yabancılaşmış bir formda ortaya çıkmış *nesnelleştirmeler* [*objectivation* –ç.n.] olarak görürler. Onlara göre nesnelleştirme, 'bizzat insan öznelliğinin, kişinin kendisi ve hemcinsleri için ortak bir dünyanın unsurları olarak ulaşılabilir olan ürünlerde cisimleştiği sürecin adıdır'²⁶ ve yabancılaşma da, 'üretici ile ürünü arasındaki birliğin bozulduğu süreçtir'.²⁷

Dolayısıyla dillerin, politik ve ekonomik örgütlenme biçimlerinin, kültürel ve ahlâkî normların hepsi, nihâyetinde insan öznelliğinin cisimleşmiş hâlleridir. Ve bunları böyle görmeyen her türlü bilinç, ister istemez şeyleşmiştir. Gelgelelim şeyleşmeyi, 'insanın kendisini kendi üretim etkinliğinden ve ürününden ayırdığı ve böylece bu ürünü idrak edip kendisi için bir bilinç nesnesi hâline getirebildiği nesnelleştirme sürecinin bir uğrağı'²⁸ olarak tanımlanan ve akla gelen her türlü sosyal hayat formu için zorunlu addedilen *nesneleşmeden* [*objectivication* –ç.n.] ayırt etmek gerekir.

Şu hâlde Model III'e göre toplum, insanların bir nesnelleştirmesi ya da dışsallaştırmasıdır. Ve insanlar da, kendi rolleri içersinde, toplumun bilinçte içselleştirilmesine ya da yeniden-temellük edilmesine tekabül ederler. İmdi bana sorarsanız, bu model ciddi bir biçimde yanlıştır. Çünkü bir yandan sosyal yapı anlayışımız açısından iradeci bir idealizmi, diğer yandan ise kişilere dönük anlayışımız açısından mekanistik bir belirle-nimciliği teşvik etmektedir. Her iki stereotipin de hatalarından kaçınmaya çalışan Model III'ün yaptığı, sadece bunları birleştirmekten ibarettir. Kişiler ve toplum, tartışacağım üzere, 'diyaletik olarak' ilişkili değişimlerdir. Aynı sürecin iki ayrı uğrağını teşkil etmezler. Bilâkis bunlar, kökten farklı türde şeylere atıfta bulunurlar.

25 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York 1964), s. 2.

26 P. Berger ve S. Pullberg, 'Reification', s. 60.

27 A.g.e., s. 61..

28 A.g.e., s. 60.

Gelin toplumu ele alalım ve bir an için Durkheim'a dönelim. Anımsanacağı üzere Durkheim, bir kilise mensubunun (ya da isterseniz, bir dil kullanıcısının) kendi dinsel hayatının inanç ve pratiklerini (ya da kullandığı dilin yapısını) doğumunda hazır bulduğunu bize hatırlatırken, bunların varlığının şu ya da bu kişiden önce geldiğini, bu kişilerin *dışında* olduğunu ve sahip oldukları zorlayıcı gücün de nihâyetinde buradan kaynaklandığını öne sürer.²⁹ İmdi, eğer bu doğruysa ve eğer sosyal yapı –ve insanlar tarafından temellük edildiği kadarıyla doğal dünya– daima önceden hazır hâldeyse, bu durumda Model III'ün temel bir biçimde düzeltilmesi gerekir. Şeyleştirmenin yanlış bir şey olduğunu, toplumun insan etkinliği olmaksızın var olamayacağını söylemek tabî ki doğrudur. Ve bu türden bir etkinliğin, yapıp ettikleri şeylere dair bir kavrayışa sahip olan fâiller tarafından girilmediği müddetçe vukû bulamayacağını söylemek de pekâlâ doğrudur (ve şüphesiz ki bu, hermeneutik geleneğin temel içgö-rüsüdür). Ancak fâillerin bunu *yarattığını* söylemek artık doğru değildir. Daha ziyâde şöyle denmelidir: Fâiller onu *yeniden-üretir-ler* ya da *dönüştürürler*. Bu demektir ki eğer toplum daima önceden hazır hâldeyse, bu durumda her tür somut insan praksişi, ya da isterseniz nesnelleştirme edimi diyelim, onu sadece değiştirebilir; bu tür edimlerin toplamında, toplum muhafaza edilir ya da değiştirilir. Toplum, insan etkinliğinin ürünü değildir (ve bu, tartışacağım üzere, toplumun insan eylemini tamamen belirlediğini söylemekten daha başka bir şeydir). Şu hâlde toplum, bireylerin karşısına asla oluşturmayacakları bir şey olarak dikilir ama aynı zamanda da ancak bireylerin etkinliği sayesinde var olur.

Eğer toplum bireyden önce varolmuşsa, bu durumda nesnelleştirme de oldukça farklı bir anlam kazanır. Zira o, yani bilinçli insan etkinliği, *verili* nesneler üzerinde çalışmaktan ibarettir ve bunların yokluğunda vukû bulmuş bir şey olarak kavranamaz. Bir anlık düşünme bile, bunun neden böyle olması gerektiğini gösterir. Zira tüm etkinlikler, sosyal formların önceden mevcûdiyetini önvarsayar. Nitekim *söylemeyi, yapmayı ve etmeyi*, insan fâilliğinin karakteristik kiplikleri olarak düşünün.

29 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, s. 1-2.

Kişiler, mevcut iletişim araçları olmaksızın birbirleriyle iletişim kuramaz; önceden oluşturulmuş materyalleri uygulamaksızın üretemez; şu ya da bu bağlamdan bağımsız olarak eyleyemezler. Konuşmak dili; yapmak materyalleri; eylem koşulları; fâillik kaynakları; etkinlik de kuralları gerektirir. Kendiliğindenlik bile, zorunlu bir koşulu olarak, kendiliğinden edimin içinde (ya da aracılığıyla) icrâ edildiği sosyal bir formun önceden-mevcûdiyetine işaret eder. Dolayısıyla sosyal olan, bireysel olan indirgenemiyorsa (ve onun bir ürünü değilse), o hâlde açıktır ki toplum, her türlü yönelimsel insan edimi için tam anlamıyla zorunlu bir koşuldur.

Şu hâlde sosyal formların zorunlu önceden-mevcûdiyeti, toplum/kişi bağlantısı tartışmasında genellikle başvurulandan kökten farklı bir sosyal etkinlik anlayışına işaret eder. Bu, erişebildiği aletlerle materyali işleyerek bir ürün şekline sokan, iş başındaki bir heykeltıraşta paradigmasını bulmuş, özünde Aristotelesçi bir anlayıştır. Bunu *dönüşümsel sosyal etkinlik modeli* olarak adlandıracam. Bu hem gidimli [*discursive* –ç.n.] hem de gidimli-olmayan pratiklere; hem bilime hem de politikaya; ve aynı şekilde hem teknolojiye hem de iktisada uygulanır. Böylelikle bilimde yeni teorilerin inşâsında kullanılan ham maddeler; tesis edilmiş sonuçları ve neredeyse unutulmuş fikirleri, mevcut paradigmalar ve modeller stokunu, araştırma yöntem ve tekniklerini içerir: Öyle ki bilimsel yenilikçi, geçmişe bakarak çalışan bir tür bilişsel *bricoleur* [bilgi erbâbı –ç.n.] olarak kendini gösterir.³⁰

Şu hâlde Aristotelesçi terimleri kullanırsak, her tür üretici etkinlik sürecinde, bir etkin nedenin yanı sıra bir maddî etken de zorunludur. Ve Marx'ı izleyerek, sosyal etkinliğin, bu maddî etkenler üzerinde (ve onlar vasıtasıyla), onların dönüştürülmesini de gerektirecek şekilde çalışmak anlamına gelen üretimden ibaret olduğu analitik anlamda söylenebilir. Şu hâlde Durkheim'ı izleyerek toplumu insan eyleminin maddî etkenlerini sağlayan şey olarak görüyorsak ve Weber'i izleyerek de bunu şeyleştirmeyi reddediyorsak, bu durumda hem toplumun hem de insan praxisinin *ikili bir karaktere* sahip olması gerektiğini görmek ko-

30 Bkz. C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London 1966), bölüm 1.

laydır. Toplum, insan fâilliğinin hem daimî koşulu (maddî etken) hem de sürekli yeniden üretilen *neticesidir*. Ve praksis de, hem çalışma, yani bilinçli üretim hem de üretim koşullarının (genelde bilinçsiz) *yeniden-üretimi*, yani toplumdur. İlkine *yapının ikiliği*³¹ olarak, diğerine de *praksisin ikiliği* olarak atıfta bulunulabilir.

Gelin şimdi kişilere dönelim. İnsan eylemi, şu göz alıcı yönelimsellik fenomeniyle karakterize olur. Bu, şöylesi bir niteliğe bağlı gibi görünmektedir: Kişiler, sadece diğer üst-sınıftan hayvanlar gibi maksatlı değişiklikler yapabilmelerini ve kendi icrâlarını izleyip denetleyebilmelerini değil ama aynı zamanda bu icrâlara yönelik gözlemlerini de izlemelerini ve tüm bunlar hakkında yorumda bulunabilmelerini sağlayan bir nörofizyolojik karmaşıklık derecesine sahip, maddî şeylerdir.³²

Bu ikinci-dereceden izleme kapasitesi, kişinin kendi davranışına dönük izahatlarına –tüm psikolojik bilimlerin en iyi uygulamalarınca onaylanmış– özel bir statü atfederek, eylemlere dönük geridönümlü bir yorum yapmayı da mümkün kılar.

Kişiler ile toplumlar arasına ve bunu takiben insan eylemleri ile sosyal yapıdaki değişimler arasına kategorik bir ayrım çizmenin ne kadar önem taşıdığı artık açık olsa gerektir. Zira sosyal formların sahip olduğu nitelikler, etkinlikleri bunlara bağlı olan bireylerin sahip olduğu niteliklerden son derece farklı olacaktır. Dolayısıyla, bir paradoksa ya da gerilime düşmeksizin, maksatlılığın, yönelimselliğin ve bazen de öz-bilincin insan eylemlerini nitelediği ama sosyal yapıdaki dönüşümleri nitelemediği kabûl edilebilir.³³ Benim önerdiğim anlayış şudur: Bilinçli etkinlikler-

31 Bkz. A. Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London 1976), s. 121; ve J. Lyons, *Chomsky* (London 1970), s. 22.

32 Bkz. R. Harré ve P. Secord, *The Explanation of Social Behaviour* (Oxford 1972), bilhassa bölüm 5.

33 Zihinsel yüklemeler, ya bilinçli seçim, müzakere gibi süreçlere atıfta bulunan kelime anlamlarının bir sonucu olarak ya da organizmaya içsel süreçlerin veya homeostatik sistemlerin etkilerine atıfta bulunan metaforik kullanımlarının bir sonucu olarak, sosyal değişimlerin açıklanmasında meşrû bir rol oynayabilirler. Örneğin bkz. A. Giddens, 'Functionalism: après la lutte', *Studies in Social and Political Theory* (London 1977), bilhassa s. 116; ya da A. Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences* (London 1970), s. 182-194. Gelgelelim, bütün olarak bakıldığında, kişiler toplumlar için kötü bir model oluşturur (ve bunun tersi de geçerlidir).

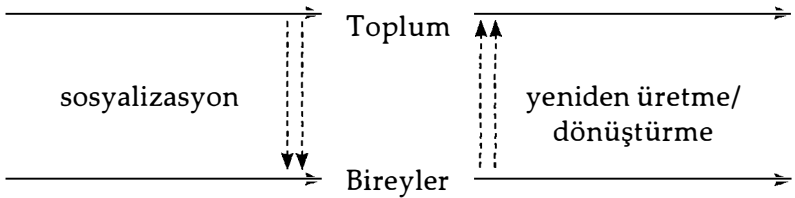
de bulunan kişiler, kendi mevcut üretim etkinliklerini yöneten yapıları çoğunlukla bilincinde olmaksızın yeniden-üretirler (ve bazen de dönüştürürler). Dolayısıyla kişiler, çekirdek aileyi yeniden-üretmek için evlenmezler; hakezâ kapitalist ekonomiyi sürdürmek için çalışıyor da değildirler. Ancak bu yine de, onların etkinliklerinin, zorunlu bir koşulu olmasının yanı sıra, istenmedik sonucu (ve amansız neticesi) olur. Üstelik sosyal formlar değiştiğinde, bunun açıklaması çoğu zaman fâillerin onları bu biçimde değiştirme arzularına dayanmayacaktır; her ne kadar bunun böyle *olabileceği*, oldukça önemli teorik ve politik sınırlar varsa da.

O hâlde, bir yanda insan eylemlerinin kişilerin sebeplerinde, niyetlerinde ve planlarında yatan kaynağının, diğer yanda ise sosyal etkinliklerin yeniden-üretimini ve dönüşümünü yöneten sosyal yapıların olduğu; dolayısıyla bir yanda psikolojik diğer yanda ise sosyal bilimlerin olduğu keskin bir ayrım çizmek istiyorum. İnsanların herhangi bir tikel toplumu nasıl yeniden-ürettikleri problemi, bu ikisi arasındaki bağlantı yerinde bulunan 'sosyal psikoloji' bilimine ait bir problemdir. Vurgulamak gerekir ki; bir sosyal etkinliğe girişmek, genelde ya fâilin buna girişme sebebi açısından ya da onun sosyal işlevi veya rolü açısından tanımlanabilecek, bizzat bilinçli bir insan eylemidir. Praksis bu sürecin veçhesi olarak görüldüğünde, insan seçimleri de işlevsel gereklilik hâlini alır.

İmdi, sosyal ve psikolojik olanın birbirinden özerk olduğunu bize sezgilerimiz de söylemektedir. Dolayısıyla, çöplerin toplanma sebebiyle çöpçülerin bunları toplama sebebinin zorunlu olarak aynı olduğunu kabûl etmiyoruz (her ne kadar çöplerin toplanması buna bağlıysa da). Ayrıca gramer kurallarının kullanımlarından bağımsız olarak var olduklarını (şeyleştirme) ya da söylediğimiz şeyleri belirlediklerini varsaymaksızın, konuşmanın gramer kuralları aracılığıyla sevk ve idare edildiğini söyleyebiliriz. Gramer kuralları, tıpkı doğal yapılar gibi, gerçekleştirebileceğimiz konuşma edimlerine *sınırlar* koyarlar; gelgelelim yapıp ettiklerimizi *belirlemezler*. Böylelikle bu anlayış, bireyci bir indirgemenin olanaklılığına dayanan (mantıksal ya da tarihsel) yaratım mitini defederken, aynı zamanda insan fâilliğinin sta-

tüsünü de korumuş olur. Ve böyle yaparak da, sosyal hayatta zorunluluğun son oturumda fâillerin yönelimsel etkinliği vasıtasıyla işlediğini görmemizi sağlar. Öyleyse bu biçimde bakıldığında, bilinçli insan eyleminin muhtelif formları için gerekli yapısal koşulları tasarlamamanın (sözgelimi, Yılbaşı alışverişinin yapılabilmesi için hangi ekonomik koşulların gerçekleşmesi gerektiğini cevaplamamanın) farklı sosyal bilimlerin görevi olduğu –ama bu eylem formlarını tanımlamak gibi bir görevleri olmadığı– görülebilir.

Burada önerdiğim toplum/kışı bağlantısı modeli şu şekilde özetlenebilir: Kışiler toplumu yaratmazlar. Zira toplum daima onlardan önce vardır ve etkinliklerinin zorunlu bir koşuludur. Toplumu, daha ziyâde, bireylerin yeniden-ürettiği veya dönüştürdüğü, ve bireyler böyle yapmadıkça var olamayacak olan bir yapılar, pratikler ve uylaşımalar toplamı olarak görmek gerekir. Toplum insan etkinliğinden bağımsız olarak var değildir (şeyleştirmenin hatası). Ama insan etkinliğinin bir ürünü de değildir (iradeciliğin hatası). O hâlde belirli sosyal bağlamlara has becerilerden, uzmanlıklardan ve alışkanlıklardan oluşın stokun edinilip muhafaza edilmesini sağlayan ve toplumun yeniden-üretilmesi ya da dönüştürülmesi için zorunlu olan süreçlere, genel anlamıyla *sosyalizasyon* olarak atıfta bulunulabilir. Vurgulamak gerekir ki; toplumun yeniden-üretilmesi ve/veya dönüştürülmesi, her ne kadar çoğu zaman bilinçsizce ulaşılmışsa da, yine de öncel koşulların mekanik bir neticesi değil, aktif öznelerin bir *başarısı*, yani ustalıklı bir marifetidir. Bu toplum/kışı bağlantısı modeli aşağıdaki gibi gösterilebilir.



Model IV: Toplum/Kışı Bağlantısına Dair Dönüşümsel Model

Şu hâlde toplum yönelimsel insan eylemi için zorunlu koşulları sağlar ve yönelimsel insan eylemi de onun için zorunlu bir koşuldur. Toplum yalnızca insan eyleminde mevcuttur ama insan eylemi de daima şu veya bu sosyal formu ifade eder ve kullanır. Gelgelelim bunlardan hiçbirisi bir diğeriyle özdeşleştirilemez, bir diğerine indirgenemez, bir diğeri aracılığıyla açıklanamaz ve bir diğerinden hareketle yeniden-inşâ edilemez. Toplum ile kişiler arasında ontolojik bir yarık –ve yanı sıra, diğer modellerin tipik bir biçimde görmezden geldiği bir bağlantı tarzı (yani, dönüştürme) – sözkonusudur.

Model I’de eylemlerin var olduğuna ama koşulların var olmadığına; Model II’de koşulların var olduğuna ama eylemlerin var olmadığına; Model III’te ise bu ikisi arasında hiçbir ayırım yapılmadığına dikkat edin. Bu yüzden örneğin Durkheim’da öznellik, yalnızca sosyal tahdidin içselleştirilmiş formu kılığında ortaya çıkma eğilimindedir. Ama iradeciliğe karşı aynı ölçüde açıktır ki; gerçek öznellik, yaratıcı özneye edimde bulunmak için gerekli koşulları, kaynakları ve ortamı icap ettirir. Bu türden maddî etkenlere, isterseniz, daha önceki nesnelleşmelerin ürünleri olarak bakılabilir. Ancak bunlar, *herhangi bir* edim açısından, yine de indirgenemez ve fiilen vazgeçilmezdir. Sosyal eylemin ‘verili’ bir bileşeni asla analiz dışı bırakılacak şekilde sıfır noktası yapılamaz. Dolayısıyla toplum/kişi bağlantısına ilişkin bu kavrayış, yabancılaşmadan kurtulmuş bir toplum düşüncemizde radikal bir dönüşüme işaret eder. Zira böylesi bir toplum, geçmişinden devraldığı ve çevresinin dayattığı tahditlerden (ama sanırım fırsatlardan değil) kurtulmuş, koşulsuz (‘mesûl’) insan kararlarının kusursuz bir ürünü olarak kavranamaz artık. Tam aksine insanların, içindeyken, kendi doğal (türsel) güçlerini geliştirme ve kendiliğinden yaşama geçirme olanaklarını âzamîye çıkarmak için kendi sosyal varoluş koşullarını (sosyal yapıyı) öz-bilinçli bir biçimde dönüştürdükleri bir şey olarak kavranmalıdır.

Model IV’ün, maddî süreklilik üzerindeki vurgusunun bir sonucu olarak, gerçek bir *değişme* ve dolayısıyla *tarih* kavrayı-

şını muhafaza edebileceğini vurgulamak gerekir.³⁴ Bu, ne Model III'ün ne de onun özel durumlar olarak koymaya çalıştığı metodolojik stereotiplerin becerebileceği bir şeydir. Nitekim Model III, görünüşe göre tamamlanmamış bir sosyal oluşumu icap ettirir şekilde, esrarlı bir şeyin gerçek bir yenilik vasıtasıyla sürekli yeniden-yaratımını öngörüyor gibidir. Weberci stereotipte değişme karışıklığa indirgenir; Durkheimci stereotipte ise yalnızca dış-kaynaklı değişkenlere imâda bulunarak açıklanabilir. Üstelik Model IV, tarihsel bakımdan anlamlı/önemli olaylar için; yani sosyal formlarda kırılmalar, mutasyonlar ya da daha genel anlamıyla dönüşümler başlatan veya oluşturan (Dalton'ın meteorolog olarak eğitimi ya da Fransız Devrimi gibi) olaylar için açık bir kriter de sağlar.

Sosyal Sistemlerin Bazı Belirivermiş Özellikleri

İmdi, eğer sosyal etkinlik analitik olarak üretimden, yani verili nesneler üzerinde çalışmaktan ve onları dönüştürmekten ibaretse ve eğer bu türden bir çalışma doğal olayların bir benzerini teşkil ediyorsa, o hâlde bunu doğuran mekanizmalara dair bir analogiye ihtiyacımız var demektir. Eğer sosyal yapılar uygun mekanizma-analogisini oluşturunca, o hâlde derhâl önemli bir

34 Marx, bu tarih anlayışını telaffuz etmeye belki de en yakın kişidir:

Tarih, farklı kuşakların birbirinin peşi sıra gelmesinden başka bir değildir ve bu kuşaklardan her biri, tüm önceki kuşaklardan miras kalan materyalleri, malî kaynakları, üretici güçleri kullanırlar ve bu yüzdendir ki, bir yandan geleneksel etkinliği tamamen değişmiş koşullar altında sürdürürlerken, diğer yandan eski koşulları da tamamen değişmiş bir etkinlik aracılığıyla değiştirirler (K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology* (London 1965), s. 65.

Toplum ile kişiler arasında Model IV'te tesis edilen epistemik ayrım, en azından şematik olarak, özünde şu ünlü Marksçı önermeyi kabul edebilecek bir tarza da işaret eder: 'Kişiler tarih yaparlar ama kendi seçtikleri koşullar altında değil'. Kuşkusuz buradaki 'kişiler', sadece kendi özel durumlarıyla ilgili eyleyen şeyler olarak değil ama aynı zamanda, belirli tabaka ve sınıfların belirli ve genel çıkar ve ihtiyaçlarının –ki bunlar, başlangıçta, kişilerin, eylemin yapısal koşullarını teşkil eden üretken kaynaklarla kurdukları farklı farklı (mülkiyet, erişim vs.) ilişkiler aracılığıyla tanımlanırlar– bir ifadesi olarak da anlaşılmalıdır. Bu üretken kaynakları, genel anlamıyla, sadece ekonomik kaynakları değil, ilke olarak örneğin politik ve kültürel kaynakları da içerecek şekilde kavramsallaştırmak gerekir.

ayrımı göstermek gerekir; zira bunlar, doğal mekanizmalardan farklı olarak, yalnızca yönettikleri etkinlikler sayesinde var olurlar ve empirik bakımdan bu etkinliklerden bağımsız olarak tespit edilemezler. Bundan dolayı, bunların bizzat sosyal ürünler olmaları gerekir. Dolayısıyla sosyal etkinlikleri içersindeki kişiler, ikili bir işlev görmek durumundadırlar: Onlar, sadece sosyal ürünleri oluşturmak değil ama aynı zamanda bu yapıp etmelerinin koşullarını da oluşturmak, yani mevcut üretim etkinliklerini yöneten yapıları yeniden-üretmek (ya da şu veya bu ölçüde dönüştürmek) zorundadırlar. Çünkü sosyal yapılar da bizzat birer sosyal üründür; bunlar, dönüşümün bizzat olası nesneleridir ve dolayısıyla ancak görece anlamda istikrarlı olabilirler. Dahası sosyal etkinliklerin farklılaşması ve gelişimi (sırasıyla 'işbölümü' ve 'genişlemiş yeniden-üretim' şekliyle), bunların karşılıklı-bağımlı olduklarını gösterir; bu yüzden sosyal yapılar ancak görece anlamda özerk olabilirler. Dolayısıyla toplum, bu türden görece bağımsız ve görece istikrarlı doğurgan yapıların eklemlenmiş bir toplamı olarak; yani hem bileşenlerinin hem de içerdiği karşılık-ilişkilerin değişime tâbi olduğu karmaşık bir bütünlük olarak kavranabilir. Şu hâlde sosyal yapılar, madem ki sadece yönettikleri etkinlikler sayesinde var olurlar, o zaman fâillerin kendi etkinlikleri içersinde yaptıkları şeylere dair geliştirdikleri anlayışlardan, yani bu etkinliklere yönelik geliştirilmiş teorilerden bağımsız var olamazlar. Çünkü bu türden teoriler de bizzat birer sosyal üründür; bunlar da dönüşümün bizzat olası nesneleridir ve dolayısıyla ancak görece anlamda istikrarlı (ve özerk) olabilirler. Son olarak; sosyal yapılar bizzat sosyal ürünler oldukları için, sosyal etkinliğe sosyal bir açıklama vermek gerekir, yani bunlar, sosyal-olmayan parametrelere atıfla açıklanamazlar (bu sosyal-olmayan parametreler, sosyal etkinliğin olası biçimlerine sınırlar koyabilecekse de).

Olanaklı bir natüralizmin bazı ontolojik sınırları, (aşağıda savunulan) toplum *sui generis* [nevi şahsına münhasır bir biçimde -ç.n.] reeldir varsayımına dayanarak, bu belirivermiş sosyal niteliklerden derhâl türetilebilir:

1. Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, yönettikleri etkinliklerden bağımsız var değildirler.

2. Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, fâillerin kendi etkinlikleri içersinde yaptıkları şeylere dair geliştirdikleri anlayışlardan bağımsız var değildirlir.
3. Sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, ancak görece anlamda istikrarlı olabilirler (zira üzerine temellendikleri eğilimler, uzam-zaman değişmezliğindeki anlamıyla evrensel olmayabilir).

Tüm bunlar, doğa bilimlerindeki ve sosyal bilimlerdeki olası bilgi nesnelerinin gerçek farklılıklarına işaret eder. (Sosyal yapıların içsel karmaşıklığı ve karşılıklı-bağımlılığı, doğal yapılarla zorunlu bir farklılığa işaret etmez.) Elbette ki bunlar bağlantısız değildir, her ne kadar şu tür sonuçlar çıkarmak sakıncalı olsa da: ‘Toplum ancak insan etkinliği sayesinde var olur. İnsan etkinliği bilinçlidir. O hâlde bilinç değişmeye yol açar’. Zira (a) sosyal değişimler bilinçlice niyetlenilmiş olmak zorunda değildir ve (b) eğer bilincin sosyal koşulları bulunmaktaysa, bu durumda bilinçteki değişimler ilkece sosyal olarak açıklanabilir. Şu hâlde toplum, doğal olanlardan farklı olarak ancak (en azından bir kısmı için) uygulandıkları müddetçe var olan eğilim ve güçlerin eklenmiş bir birleşimidir; bu eğilim ve güçler, son oturma, insanların yönelimsel etkinlikleri vasıtasıyla işler duruma geçerler ve zorunlu olarak uzam-zaman değişmezliğine sahip değildirlir.

Artık toplumların ontolojik statüsüne dönmek istiyorum. Başka bir yerde, yaşayan şeylerin, bizzat tâbi oldukları fiziksel yasaların uygulanabilirlik koşullarını belirlediğini, öyle ki taşıdıkları niteliklerin bu yasalara indirgenemeyeceğini; yani belirivermenin [*emergence* –ç.n.] hem doğal hem de insanî dünyayı karakterize ettiğini³⁵ (ve bunun ‘diyakronik açıklayıcı indirgeme’ olarak tanımlanabilecek şeyle, yani bunların oluşumundaki tarihsel süreçlerin ‘daha basit’ şeylerden hareketle yeniden-inşâ edilmesiyle tutarlı olduğunu) öne sürmüştüm. Şu hâlde, 3. Bölümde göstereceğim üzere, eğer yönelimsel eylem fiziksel dünyanın bazı belirli du-

35 Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 113. Ayrıca bkz. M. Polanyi, *The Tacit Dimension* (London 1967), bölüm 2.

rumları için gerekli bir koşul ise, bu durumda kişilerin bunlara doğru biçimde atfedilen yönelimsellik vasıtasıyla sahip oldukları nitelikler ve güçler reel demektir. Benzer şekilde, eğer toplum olmasaydı bazı fiziksel eylemlerin gerçekleşmeyeceği gösterilebilirse, bu durumda 1. Bölümde koyduğumuz nedensel kriteri işe koşmak suretiyle, toplumun reel olduğu iddiası haklılaştırılmış olur.

İmdi bana sorarsanız Durkheim, *dışsallık* kriterini kullanarak sosyal olguların özerkliğini tesis ederken, bunların *gerçekliklerini* tesis etmek için, bir diğer kriteri olan *tahdide* başvurarak, tam da buradaki türden bir kriter kullanmıştı aslında:

Hemşerilerimle Fransızca konuşmaya ya da yasal para birimini kullanmaya mecbur değilim ama başka türlü de elimden gelmez. Bu zorunluluktan kaçmaya çalışsaydım, bu çabam fena hâlde başarısızlıkla sonuçlanacaktı. Bir sanayici olarak eski asırların teknik yöntemlerini uygulamakta özgürüm ama böyle yaparsam iflasa sürüklenmem kaçınılmazdır. Kendimi bu kurallardan kurtardığımda ve bunlara başarılı bir şekilde karşı koyduğumda dahi, bunlarla daima mücadele etmeye mecburumdur. Nihâyetinde üstesinden gelindiklerinde dahi, gösterdikleri dirençle hissedilen kısıtlayıcı güçlerini ortaya koyarlar.³⁶

Durkheim aslında şunu demektedir: Sosyal olgular alanı olmasaydı, belirli ses dizileri, beden hareketleri vs. vukû bulmayacaktı. Kuşkusuz Durkheim'a karşı, sosyal olgular alanının insanların yönelimsel etkinliğine (her ne kadar indirgenemez olsa da) bağlı olduğu vurgulanmalıdır. Tarihteki güçleri hareket ettirenlerin yalnızca insanlar olduğunu –şu anlamda ki, tâbir câizse insanların arkasında olup biten hiçbir şey olmadığını; yani olagelen her şeyin insanların eylemleri içinde ve aracılığıyla olup bittiğini– söyleyen bireyci hakikâti kulak ardı etmemek gerekir. Dahası sosyal yapılar, ilkece, salt zorlayıcı şeyler olarak değil *imkân sağlayıcı* şeyler olarak da kavranmalıdırlar. Yine de Durkheim, sosyal olguların gerçekliğini tesis etmek için nedensel bir kriteri işe koşarken, mükemmel derecede yerinde bir bilimsel

36 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, s. 3.

pratik sergilemişti: Tabî burada, çok özgün türde bir kendilikle uğraştığımızı fark etmek gerekir; kendi etkilerine indirgenemez ama sadece etkileri bakımından mevcut bir yapı.

Her ne kadar Durkheim sosyal olguların gerçekliğini tesis etmek için, kolektivist bir sosyoloji anlayışına dayalı bir nedensellik kriteri kullanmışsa da, aynı kriter, yine bunların gerçekliğini tesis etmek için ilişkisel bir sosyoloji anlayışına dayanarak da kullanılabilir (hem bu, epistemolojik açıdan daha tutarlı olur). (İlişkilere nedensel bir kritere dayanarak gerçeklik atfetmekte, örneğin fizikteki devir kavramının gösterdiği üzere, özel bir zorluk yoktur.) Doğrusu ya, fenomenlerin içersinde vukû bulduğu dünyanın açıklığı göz önüne alındığında, ancak sosyoloji için empirik-olmayan bir nesne belirlenmişse sosyolojinin teorik özerkliği tam anlamıyla korunabilir: Weber'in mantıksal olarak (öteki-yönelimli olduğu için) tapınmayı içeren ama duayı dışlayan sosyoloji tanımının³⁷ hızla içine düşüverdiği gizli tuzaklarda çarpıcı biçimde sergilenen bir husus.

Önceki kısımda geliştirilen dönüşümsel sosyal etkinlik modeli ile ikinci kısımda geliştirilen ilişkisel sosyoloji anlayışı arasındaki bağlantı nedir? Şüphesiz ki ilişkisel anlayış, fabrikaların ve kitapların sosyal formlar olduklarını reddetmez. Gramer kurallarının (ya da sosyal hayatın başka alanlarında işleyen doğurgan bileşimlerin) ilişkilerden ibaret olduğunu ya da ilişkiler olarak kavranması gerektiğini savunuyor da değildir. Bu anlayışın savunduğu şey şudur: Bunların maddî nesnelere ayrı olarak (ya da daha doğrusu, maddî nesnelere ek olarak) *sosyal* nesneler olmaları, ve salt 'anankastik' kurallardan (ki sadece doğal yasaların işleyişi bunlara bağlıdır) farklı olarak *sosyal* kurallardan mürekkep olmaları,³⁸ esas itibarıyla, bu türden nesneleri ve kuralları nedensel olarak önvarsayan ya da gerektiren insanlar arasındaki ilişkilere ve bu ilişkilerin doğayla (ve bu türden ilişkilerin ürünleri ve işlevleriyle) ilişkisine dayanır ve işin aslı, bir anlamda tamamen tüm bu ilişkilerden ibarettir.

37 Bkz. M. Weber, *Economy and Society* (New York 1968), s. 4.

38 Bkz. G. H. Von Wright, *Norm and Action* (London 1963), s. 10.

Bunun neden böyle olması gerektiğini görmek zor değildir. Zira önceki kısmın argümanından, sosyal yapıların (a) insan fâilliği tarafından sürekli yeniden-üretildiği (ya da dönüştürüldüğü) ve (b) sadece insan fâilliği sayesinde var oldukları ve onun aracılığıyla uygulandıkları (velhâsıl, sosyal yapıların aktif 'görevliler'i icap ettirdiği) sonucu çıkar.

Bu vasıflar bir araya getirildiğinde, açıkça görülecektir ki, kavramları dolayımlayacak, praksisin ikiliğindeki her iki veçheyi de kapsayacak, tâbir câizse sosyal yapıda bulunan ve aktif öznelerin o yapıyı yeniden-üretmek için üzerinden atlamaları gereken 'delikler'i gösterecek bir sisteme; yani insan fâilliği ile sosyal yapılar arasındaki 'temas noktası'na işaret eden bir kavramlar sistemine ihtiyacımız vardır. Eylemi yapıyla irtibatlandırılan böylesi bir noktanın, *hem* varlığını sürdürmesi *hem de* içine bireylerin yerleşmesi gerekir. Açıktır ki ihtiyaç duyduğumuz dolayımlayıcı sistem, bireyler tarafından işgâl edilen (doldurulan, varsayılan, temsil edilen vs.) *konumlara* (yerlere, işlevlere, kurallara, ödev ve vazifelere, haklara vs.) ve bireylerin bu konumları işgâl ettikleri için giriştikleri (ya da tam tersi) *pratiklere* (etkinliklere vs.) dair bir sistemdir. Bu dolayımlayıcı sistemi, konum-pratik sistemi olarak adlandıracam. Şu hâlde böylesi konumlar ve pratikler, eğer tam anlamıyla ayırt etmek isteniyorsa, bu şekilde ancak *ilişkisel olarak* yaşama geçirilebilirler.

Bunun dolaysız sonuçlarından birisi şudur: Herhangi bir somut sosyal açıklamadaki başlangıç koşulları, daima şu ya da bu sosyal ilişkiye atıf içermeli ya da zımnen bunu önvarsaymalıdır (başvurulan sosyal yapılar kendi başlarına en iyi şekilde kavranmış olsalar dahi). Ve iddiam odur ki; sosyolojiyi tefrik eden temel teorik ilgi, tikel sosyal formlar ve yapılar tarafından önvarsayılan görece istikrarlı ilişkilerin farklılaşma ve tabakalaşmasına, üretim ve yeniden-üretimine, değişim ve dönüşümüne, sürekli yenilenme ve kesintisiz değişmesine yöneliktir. Bu yüzden dönüşümsel model, sosyoloji açısından ilişkisel bir ilgiye işaret eder. Ve bu ilgi aracılığıyla, sosyolojiyi, her ne kadar mantıken bu modeli gerektirseler de, (dilbilim, iktisat vs. gibi) diğer sosyal bilimlerden ayırt edecek bir yol önermiş olur.

Şuna dikkat etmek gerekir: Durkheim'ın toplumun ayrı zaman uğrakları üzerindeki özerkliği için getirdiği (dışsal-lık ya da önceden-mevcûdiyet) kriterin(in) yeniden uygulanmasından çıkan süreklilik ihtiyacını ne bireyler ne de gruplar giderebilir. Sosyal hayatta yalnızca ilişkiler istikrarlıdır.³⁹ Yine dikkat etmek gerekir ki; bu türden ilişkiler, kişiler arası ilişkilerin yanı sıra, insanlar ile doğa ve (makineler ve şirketler gibi) sosyal ürünler arasındaki ilişkileri de kapsarlar. Ve bu türden ilişkiler 'etkileşimler'i de içerirler, tamamen bunlardan ibaret olmasalar da. (Bu noktada, bir söyleşide konuşanın dinleyenle kurduğu ilişkiyi, vatandaş ile devlet arasındaki göreve dayalı ilişkiyle karşılaştırınız.) Son olarak şunu da vurgulamak gerekir: Psikolojik bilimlerin ya da tarihsel açıklamanın bakış açısından değil belki ama sosyal bilimlerin bakış açısından bakıldığında, burada sözkonusu olan ilişkiler, konumları işgâl edip pratikleri uygulayan bireyler arasında değil de bizzat konumlar ve pratikler arasında (ya da daha iyisi, konumlanmış-pratikler arasında) süregiden ilişkiler olarak kavramsallaştırılmalıdır.⁴⁰

İlişkisel anlayışın avantajlarından biri hemen açığa çıkmış olsa gerektir. Bu anlayış, eylemin yapısal koşullarının *dağılımı*yla ve bilhassa (a) üretken kaynakların (her türden, sözgeli-mi bilişsel olanlar da dâhil) kişiler (ve gruplar) arasında ve (b) kişilerin (ve grupların) işlev ve roller içersinde (örneğin işbölümü içersinde) farklılaşmış yayılımlarıyla ilgili bir sorular alanına yoğunlaşmayı sağlar. Böylelikle o, toplum *içersindeki* farklı

39 Şüphesiz nüfus birliktelikleri de sürekli ve sosyal varoluş için bir temel sağlarlar. Gelgelelim bunların sosyal tutumları, olasılıklı bir biçimde analiz edilmiş olsun ya da olmasın, ya ilişkisel ya da kolektivist yollarla açıklanmak zorundadır. Dolayısıyla da, burada ilgilendiğimiz soruyu cevaplamadan cevaplanmış saymak dışında, gereksinim duyulan sosyal temeli sağlayamazlar.

40 Bu hususta Marx'a bakınız:

Kapitalisti ve toprak sahibini hiçbir biçimde couleur de rose [renkli hâlde -ç.n.] çizmedim. Tersine burada bireylerle, yalnızca iktisadî kategorilerin kişileşmiş hâlleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve sınıf çıkarlarının cisimleşmiş hâlleri oldukları ölçüde ilgilenilmiştir. İnsan toplumunun evrimini doğal tarihin bir süreci olarak gören benim görüşüm, bireyi, o kendini öznel olarak bu ilişkilerin üzerine ne denli çok çıkarırsa çıkarsın, toplumsal olarak yarattığı kaldığı bu ilişkilerden, herhangi bir başka görüşten daha az sorumlu tutar (Capital, 1 (London 1970), s. 10).

(ve antagonistik) çıkar ve çatışmaların ve dolayısıyla da sosyal yapıdaki çıkar-güdümlü dönüşümlerin olanaklılığını yerli yerine yerleştirmeyi sağlamış olur. İlişkisel anlayış, mübadelenin yanı sıra paylaşım üzerine de yoğunlaşmak suretiyle, (piyasa) iktisadın(in) kendine has bu zayıflığından kaçınmış olur. Diğer yandan, toplum ile birey arasındakilerin yanı sıra toplum içerisindeki çatışmaları da göz önüne aldığı için, 'Hobbesçu düzen problemi'ne kafayı takmış olan (ve aslında hâlâ da bunu yapmaya devam eden) (ortodoks) sosyolojinin bu müzmin başarısızlığının da çaresini bulmuş olur.⁴¹

Marx, özünde ilişkisel bir sosyal bilim anlayışını dönüşümsel bir sosyal etkinlikler modeliyle birleştirmiş ve bunu (tarihsel materyalizmin) şu ilâve önermesiyle birlikte yapmıştı: Maddî üretim sosyal hayatın geri kalanını nihaî anlamda belirler.⁴² İmdi, iyi bilindiği üzere, maddî üretimin sosyal hayat için gerekli bir koşul olduğu *a priori* önermesini tesis etmek mümkünse de, bunun nihaî anlamda belirleyici bir koşul olduğu sonucu buradan çıkartılamaz. Ve bu yüzden, bilimdeki diğer temel kavramsal şemalar ya da paradigmalar gibi tarihsel materyalizm de, yalnızca, açıklayıcı gücü gittikçe zenginleşen teori dizileri oluşturma yeteneğine sahip araştırma programlarını içeren projeler doğurmaktaki verimliliği vasıtasıyla haklılaştırılabilir. Ta-

41 Bilhassa bkz. T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York 1959), s. 89-94 ve muhtelif yerlerde.

42 Marx'a göre insanlar, "kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz hayvanlardan kendilerini ayırt etmeye de başlamışlardır" (*The German Ideology*, s. 31).

Tüm insan varoluşunun ve dolayısıyla tüm tarihin ilk öncülü [şudur]: ... İnsanlar, 'tarih yapmak' için önce yaşamak zorundadırlar. Gelgelelim yaşamak, her şeyden önce, yeme-içmeyi, barınmayı, giyinmeyi ve daha başka pek çok şeyi gerektirir. Dolayısıyla ilk tarihsel edim, bu ihtiyaçları giderecek araçların üretimidir, yani bizzat maddî hayatın üretimidir (*a.g.e.*, s. 39).

Buradaki 'ilk tarihsel edim' terimi şüphesiz ki kronolojik bakımdan değil analitik bakımdan anlaşılmalıdır. Ayrıca bkz: 'Tüm toplum biçimlerinde, belirleyici bir üretim sözkonusudur ve tüm diğer üretimleri ve bunların merteye ve etkisini tayin eden, ona ait ilişkilerdir. O, tüm diğer renklerin içinde eridiği ve bunların kendilerine özgü tonlarını değiştiren genel bir ışıktandır. O, içinde bulunan her şeyin çekim merkezini belirleyen, özel bir eterdir' (*Grundrisse*, s. 107).

rihsel materyalizmin karşılaştığı problemler hiç de önemsiz değildir; zira, her ne kadar bilhassa araştırma alanlarında dikkate değer bir ilerleme sağlanmışsa da, bizzat temel şemanın kendisi henüz lâıykıyla dile getirilmiş değildir. (Bunu görmek için, üst-yapıların görece özerkliği tezi ile bunların son tahlilde altyapı tarafından belirlendikleri tezini uzlaştırma problemi üzerine düşünmek kâfidir.)⁴³

Buradan, felsefedeki her türlü meselenin içsel ilişkilere dair olduğu dogması çıkıyorsa bu da şüphelidir. Tüm ilişkilerin dışsal olduğu öğretisi, nedensel bağlantının olumsuzluğu nosyonuyla kutsanan Humecu nedensellik teorisinde zımnen bulunmaktadır. Ancak bu, bilim felsefesindeki neredeyse tüm ortodoks (empirist ve neo-Kantçı) gelenek tarafından benimsenmiştir.

-
- 43 Marksizm'in problemi, daima, hem ekonomik (ya da daha kötüsü, teknolojik) indirgemecilikten hem de tarihsel eklektizmden kaçmanın bir yolunu bulma problemi olmuştur; öyle ki bu, tözel bazı tarihyazımsal önermelerin ortaya konmasına da yol açmıştır. Bu, hem Marx'ın hem de Engels'in farkında olduğu bir problemidir. Nitekim Engels ıstırap içinde şuna vurgu yapmıştır:

Materyalist tarih anlayışına göre ekonomi, tarihte nihai belirleyici unsurdur. [Ancak] birisi çıkıp bunu tek belirleyici unsurdur şekline çevirirse, anlamsız, soyut ve saçma bir ifadeye dönüştürmüş olur. Ekonomik durum temeldir ancak üstyapının muhtelif unsurları da... olayların akışına etki eder bulunur... ve pek çok durumda, bunların biçimini belirlemede baskın çıkarlar. Ekonomik hareketin, bu sonsuz sayıda tesadüfün ortasında, son tahlilde kendinin zorunlu olduğunu beyan ettiği tüm bu unsurlar arasında bir etkileşim sözkonusudur (F. Engels, J. Bloch'a Mektup, 21 Eylül 1890, *Marx-Engels Selected Works 2* (London 1968), s. 692.

Ancak bu nihai [son tahlildeki] zorunluluğu nasıl kavramsallaştırmak gerekir? Marx bu hususta bir ipucu verir. Marx, bir itiraza cevap verirken şunu savunur: 'Maddi hayatı üretme tarzının sosyal, politik ve zihinsel hayattaki gelişmeleri genel olarak belirlediği, maddi çıkarların egemen olduğu zamanımız açısından tamamen doğrudur ama Katolikliğin egemen olduğu Ortaçağ ve politikanın hüküm sürdüğü Atina ya da Roma açısından böyle değildir. Ama Marx şunu da öne sürer: 'Tabii şu da aynı derecede doğrudur: Ne Ortaçağ Katoliklikle ne de Antik Dünya politikayla yaşamayı [kendi başlarına] sürdürebilirdi. Tam tersine, niçin bir yerde politikanın diğer yerde ise Katolikliğin temel rol oynadığını açıklayan şey, çağın ekonomik koşullarıdır' (*Capital 1*, s. 81). Althusser bu açıklamayı şunu diyerek teorize etmeye çalışır: Hangi görece özerk yapının baskın olacağını belirleyen şey, ekonomidir. Bkz. L. Althusser, *For Marx* (London 1969), bilhassa bölüm 2 ve 6; ve L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital* (London 1970).

Bunun tam tersine rasyonalistler, mutlak idealistler ve yanı sıra Hegelci ve Bergsoncu diyalektik sanatlarının hâimleri de, tüm ilişkilerin içsel olduğunu söyleyen eşit derecede yanlış görüşü savunmuşlardır çoğunlukla. Kezâ burada da, Marksist / Marksist olmayan ayrımını orta yerinden kesen temel bir felsefî ayırım çizgisi söz konusudur. Colletti ve Ollman,⁴⁴ Marksizm içerisinde hiç değilse Hilferding ve Dietzgen'den bu yana zâten tam anlamıyla telaffuz edilmiş olan konumların sadece en güncel ve özellikle de en uç noktadaki örneklerini sergilemişlerdir. Şu hâlde, bazı ilişkilerin içsel olduğunu bazılarının ise böyle olmadığını fark etmek esas önemdedir. Üstelik bazı doğal ilişkiler (örneğin bir müknatıs ile çekim alanı arasındaki ilişki) içselken, pek çok sosyal ilişki (örneğin bir tepenin zirvesinde karşılaşan bisikletçiler arasındaki ilişki) böyle değildir. Belirli bir ilişkinin tarihsel zaman içerisinde içsel olup olmadığı ilke olarak soruşturmaya açıktır.

Bir R_{AB} ilişkisi, B A ile karşılıklı aynı biçimde ilişkili olmasaydı A özü itibarıyla olduğu şey olmayacaktı diyebiliyorsa, ancak ve ancak o zaman içsel olarak tanımlanabilir. Eğer aynı şey B' 'ye de uygulanabiliyorsa, bu durumda R_{AB} ilişkisi *simetrik olarak içseldir*. (' A ' ve ' B ', ilişkilerden başka, evrensel ya da tikellere, kavramlar ya da şeylere işaret edebilir.) Burjuvazi-proletarya ilişkisi simetrik olarak içseldir; trafik memuru-devlet ilişkisi asimetrik olarak içseldir; rastgele sürücü-polis ilişkisi ise (genelde) hiç de içsel değildir. Belirli bir ilişkinin içsel olup olmadığının epistemik açıdan olumsal bir mesele olduğu gerçeği, bir şeyin özsel doğasının ne olduğu biliniyorsa bu durumda sıklıkla o şeyin gerçek bir tanımını verebilecek bir konumda bulunuluyor demektir şeklindeki koşul tarafından karartılır; öyle ki bu durumda, B A ile ne ise o biçimde ilişkilidir önermesi analitik bir önerme olarak görülecektir. Ancak şüphesiz ki gerçek tanımlar *a priori* şapkadan çıkmazlar, yani salt düşünce ürünü değildirler. Onlar daha ziyâde, bilimin indirgenemez empirik süreci içerisinde, *a posteriori* üretilirler.⁴⁵

44 Bilhassa bkz. L. Colletti, 'Marxism and the Dialectic', *New Left Review* 93 (1975), ve B. Ollman, *a.g.e.*

45 Bkz. A Realist Theory of Science, bilhassa s. 173-174. Ayrıca Marx'ın, 'sanki a

Bu noktada, içsel bir ilişkinin *bileşenleri* arasında açıklayıcı bir denklik varsaymanın mümkün olmadığını görmek hayati önemdedir. Nitekim mübadelenin kapitalist üretim açısından temel önemde olduğu ortadan kalkmaksızın, kapitalist üretim mübadeleye hükmedebilir (mübadele biçimlerini belirleyebilir). İçsel olarak ilişkili veçheler, bir bakıma, farklı nedensel güçlere hükmediyor olabilirler. Ya da başka bir biçimde koyarsak, *ontolojik derinlik* ya da tabakalaşma, nedensel olarak tanımlandığında, simetri yani varoluşsal denklik de dâhil *ilişkisel içsellikle* tutarlıdır. İşin doğrusu bu, sosyal alanın karakteristik bir özelliğidir, şöyle ki; *dil* [*langue* –ç.n.] nasıl ki sözün [*parole* –ç.n.] ve sistemin yönelimselliğinin bir koşuluysa, aynı şekilde yüzeyin yapısı da derin yapı için gereklidir.

Şu hâlde çoğu sosyal fenomen, tıpkı çoğu doğa olayı gibi, konjonktürel olarak belirlenmiştir ve bu yüzden de genel olarak, bir nedenler çokluğu vasıtasıyla açıklanmaları gerekir.⁴⁶ Ne var ki bunların ilişkisel karakterinin epistemik olumsuzluğu göz önüne alındığında, bunlara dönük açıklamanın içsel ilişkileri birinden diğerine taşıyan bir veçheler *bütünlüğüne* atıf yapmayı ne ölçüde gerektirdiği sorgulamaya açıktır. Gelgelelim, Bretonyalı balıkçılar ile kaza geçirmiş *Amoco Cadiz* tankerinin sahipleri arasında olabilecek ilişki gibi yüzeysel anlamda dışsal bir ilişki dahi, açıklayıcı ilgi için uygun bir odak sağlandığında, sözgeli-mi ekonomik etkinlik biçimleri ile devlet yapısı arasındaki ilişkileri ifşa eden bir bütünselleştirmeyi sağlayabilir (ya da gerektirebilir). Bağlantılı (ve potansiyel olarak yeni) bir bütünlüğün ne olduğunu keşfetmenin bu sonsuz olanaklılığı, sadece hep değişiyor olmakla kalmayıp (bu bakımdan, herhangi bir diğeri gibi) sürekli yeniden tanımlanabilecek de olan bir araştırma nesnesinin bukalemunvâri ve ‘kuruluşuna bağlı’⁴⁷ [*configurational* –ç.n.] niteliğine açıklık getirir. Şu hâlde, *bütünselleştirme* bir düşünce süreci olsa da, bütünlükler *reeldir*. Bir fenomene, (bilişsel ilgile-

prioriymiş gibi’ diye tanımladığı ‘sergileme yöntemi’ ile (a posteriori) ‘araştırma yöntemi’ arasında çizdiği ayrım için bkz. *Capital*, 1, s. 19.

46 A.g.e., bilhassa bölüm 2, kısım 6.

47 Bkz. N. Elias, ‘The Sciences: Toward a Theory’, *Social Processes of Scientific Development*, R. Whitley (ed.) (London 1974).

rimize bağılı olan) bir bütünlüğün bir veçhesi olarak kavramak için gerek duyup duymamamız olumsal olsa da, bu türden bir veçhenin *var olup olmadığı* sorusunun cevabı olumsal değildir. Sosyal bilim, açığa çıkardığı bütünlükleri yaratmaz; bizzat kendisi bunların bir veçhesi olabileceksede.

Marksizm'in, sosyal hayatın bir bütünlük olarak, bunu Labriola'nın sözleriyle açarsak, muhtelif uğrakların kuşkusuz asimetrik bir biçimde ağır basabileceği ve ayırt edici bir neden-sel gücün harekete geçirdiği 'bir bağlantı ve bileşim'⁴⁸ olarak kavranabileceğine dönük özel bir iddiası daima olmuştur. Ayrıca Marksizm, bunun bu şekilde bir tarih teorisi sayesinde gerçekleştirilebileceğini savunmuş ve bunu *inter alia* [diğer şeylerin yanı sıra -ç.n.] bu bütünlüğün uğraklarının ya da sosyal yapı unsurlarının eklemelenme tarzını belirginleştirerek yapmıştır. Tarih teorisi hakkında, yalnızca tarihsel materyaller vasıtasıyla hüküm verilebilir. Gelgelelim, süregelen analiz ışığında, bu projenin (sonuçları değilse de) niyetleri hakkında bir şeyler söylenebilir mi?

Analizimiz, (lingüistik, iktisat, siyaset bilimi vs. gibi) spesifik sosyal bilimler, sosyoloji ve tarih ile Marksizm'in cüret ettiğine benzer bütünleştirici bir toplum teorisi arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmanın bir yolunu göstermektedir. Eğer tarih her şeyden önce 'geçmiş tikel'in bilimiye ve sosyoloji de sosyal ilişkilerin bilimiye, şu hâlde muhtelif sosyal bilimler, tikel sosyal etkinlik tipleri için gerekli yapısal koşullarla (yani, bu sosyal etkinlik tiplerinin üretiminde iş başında olan doğurgan bileşimlerle) ilgili demektir. Kuşkusuz, sosyal etkinliklerin karşılıklı-bağımlılığı göz önüne alındığında, bu tür tikel analizlerin sonuçlarını hipotezleştirmekten itinayla kaçınmak gerekir. Üstelik dışsal koşullar, sosyal hayatın tikel alanlarında işleyen doğurgan mekanizmalarla içsel olarak ilişkili olabileceği için, söz konusu spesifik bilimler, yalnızca dönüşümsel modele dayanan bir tarih teorisi olabilecek bütünselleştirici bir teoriyi mantıksal olarak önvarsayarlar. Eğer sosyoloji, tikel sosyal formların -bil-hassa tarihsel dönemler içersinde- yeniden üretimi (ve dönüşü-

48 A. Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History* (Chicago 1904).

mü) için zorunlu olan ilişkileri yöneten yapılarla ilgileniyorsa, o hâlde sosyolojinin *açıklananlarının* da daima spesifik olması gerekir; dolayısıyla genel-olarak-sosyoloji diye bir şey olamaz, sadece tarihsel olarak konumlandırılmış tikel sosyal formların sosyolojisi olabilir. Demek ki sosyoloji hem spesifik bilimleri hem de tarihi önvarsayar. Ancak ilişkisel anlayış gereği, fâillerin girdiği aslî dönüşüm etkinlikleri için gerekli olan *sosyal* koşullar sadece muhtelif türdeki *ilişkiler* olabilir. Ve dönüşümsel model gereği, bu etkinlikler özü itibarıyla üretimlere tekabül eder. O hâlde sosyolojinin araştırma nesnesi kesinlikle şudur: (Çeşitli türlerdeki) üretim ilişkileri. Dolayısıyla eğer bizzat bu tür ilişkilerin kendisi dönüşüme içsel olarak bağlı ve tâbi ise, bu durumda sosyoloji, tam da bu türden bütünleştirici ve tarihsel bir toplum bilimini Marksizm'in iddia ettiği üzere önvarsaymalı ya da bunun yerine geçmelidir. Velhâsıl, Kantçı bir metafora başvurursak,⁴⁹ ayrıntılı sosyalbilimsel ve tarihsel çalışma olmaksızın Marksizm boştur ama Marksizm (veya böylesi bir teori) olmaksızın da bu tür çalışmalar kördür.

Natüralizmin Sınırlarına Dair

Üçüncü kısımda, sosyal formların önceden-mevcûdiyetinin herhangi bir yönelimsel edim için zorunlu bir koşul olduğunu öne sürmüş ve bu tür bir önceden-mevcûdiyetin nasıl bir dönüşümsel sosyal etkinlik modeli gerektirdiğini göstermiştim. Önceki kısımda da, toplumların belirivermiş özellikleri hakkında natüralizme ilişkin birkaç ontolojik sınır geliştirmiş ve bunların *sui generis* gerçekliğini kanıtlamıştım. Şimdi ise, toplumların var oldukları ve kendi geliştirdikleri (dönüşümsel modelle türetilen) niteliklere sahip oldukları göz önüne alındığında, bunların bizim için olası bilgi nesneleri hâline gelmelerinin nasıl mümkün olabileceğini göstererek argümanımı tamamlamak istiyorum.

Natüralizmin olanaklılığına yönelik temel ontolojik sınırların, sosyal yapıların etkinlik-bağımlı, kavram-bağımlı ve uzam-zaman-bağımlı olmalarına dayandığı hatırlanacaktır (s.

49 I. Kant, *Critique of Pure Reason*, N. Kemp Smith (çev.) (London 1970), B74/A51.

70-71'deki (1) ilâ (3)'e bakınız). Sosyal bilimin, kendi araştırma nesnesini doğadan ayırmıştıran bu niteliklere rağmen –ya da daha doğrusu (göstermeye çalışacağım üzere) bu nitelikler sayesinde– nasıl mümkün olduğunu ele almadan önce, natüralizme yönelik, sırasıyla epistemolojik ve ilişkisel olarak tanımlanabilecek diğer iki sınır tipini ele almak istiyorum.

Manyetik bir alanın zorunlu bir biçimde algılanamaz olmasıyla aynı anlamda, toplum da, bir inceleme nesnesi olarak, zorunlu bir biçimde 'teorik'tir. Dolayısıyla başlı başına toplum, etkilerinden bağımsız bir biçimde empirik olarak saptanamaz; var olduğu sadece bilinebilir, gösterilemez. Gelgelelim bu bakımdan, doğabilimsel incelemenin pek çok nesnesinden hiçbir farkı yoktur. Onu ayrı kılan şey, yalnızca etkilerinden bağımsız olarak saptanamaması değildir; toplum, etkilerinden bağımsız olarak *mevcut* da değildir. Ancak bu durum, ontolojik bir bakış açısından bakıldığında ne denli tuhaf olursa olsun,⁵⁰ özel hiçbir epistemolojik güçlük çıkarmaz.

Natüralizmin temel epistemolojik sınırı, sosyalbilimsel inceleme nesnelerinin zorunlu algılanamaz karakterinden dolayı ortaya çıkmaz; daha ziyâde bunun sebebi, bizzat bu nesnelerin şimdiye dek sadece açık sistemlerde, yani değişmez empirik düzenliliklerin elde edilemediği sistemlerde tezahür etmeleridir. Zira sosyal sistemler kendiliğinden kapalı olmadıkları gibi, deneysel anlamda da kapalı olamazlar. İmdi, bu hususun gerçek metodolojik önemini abartmak ne denli kolaysa, kabûl görmüş bilim felsefesi doktrinleri açısından taşıdığı eleştirel anlamı göz ardı etmek de o denli kolaydır. Zira, başka bir yerde⁵¹ ayrıntılı bir biçimde gösterdiğim üzere, pratikte tüm ortodoks bilim felsefesi teorileri ve bunlardan çıkan tüm metodolojik talimatlar, kapalı sistemleri önvarsayarlar. Dolayısıyla bunlar sosyal bilimlere hiçbir biçimde uygulanamaz durumdadırlar (elbette bu demek değildir ki; bu girişim onlara uygulanmak için kulla-

50 Sadece etkileri sayesinde var olan bir 'alan' nosyonunun, bugün alelâde sayılan bir şey olarak temel mikro-fizikte dalga kanunlarının parçacık mekaniğiyle birleştirilmesinden daha tuhaf, ya da ilk bakışta daha absürd, olduğu söylenebilir mi?

51 Bkz. *A Realist Theory of Science*, bölüm 2'ye ek.

nılamaz –yıkıcı bir etki). Humecu nedensellik ve yasa teorileri, t mdengelimli-nomolojik ve istatistikî açıklama modelleri, tümevarımcı bilimsel gelişme teorileri ve doğrulama kriteri, Popperci bilimsel rasyonallite teorileri ve yanışlama kriteri ve tüm bunlarla birlikte, bunların sırtında parazit yaşamı süren hermeneutik karşıtları da, tümden ıskartaya çıkarılmalıdır. Sosyal bilimin bunlara, bizzat açıklamanın nesneleri olarak ele alınabilecek olmaları dışında, hiçbir ihtiyaç yoktur.

Kapalı sistemler yokluğunun gerçek metodolojik önemi kesinlikle sınırlıdır: Bu, sosyal bilimlerin ilke olarak kendi teorilerine dönük kesin sınaama koşullarını yadsımalıdır. Bunun anlamı şudur ki; sosyal bilimlerde rasyonel gelişmeye ve teorilerin birbirinin yerine geçmesine dönük kriterlerin, *açıklayıcı ve öngörüde-bulunmaz* olması zorunludur. (Bir teorisin (veya araştırma programının), sosyal dünyanın açıklığı göz önüne alındığında asla öngörülemeyecek bir olasılığı gerçekleşir gerçekleşmez (ve hattâ belki de gerçekleşmeden önce) zorlanmaksızın yerli yerine koymak ve tercihan açıklamak amacıyla ve *ad hoc*-olmayan bir biçimde geliştirilme kapasitesi, burada bilhassa önemli olacaktır.) Bu farklılığın kendi başına hiçbir ontolojik önem arz etmediğini vurgulamak gerekir. Bu, doğal dünyada da eğilimler olarak analiz edilmeleri gereken yasaların formunu etkilemez; sadece bunlara dair bilgimizin formunu etkiler. Dahası, yasaların işleyiş tarzının hem açık hem de kapalı sistemlerde aynı olmasından dolayı,⁵² sosyal yasaların işleyiş tarzının doğal yasalardan bir biçimde farklı olacağını varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Ve yalnızca açıklayıcı kriterlere dayanma zorunluluğu, savunulan inançlara duyulan öznel güveni etkileyebilir olsa dahi, eğer bir sosyalbilimsel teori ya da hipotez (açıklayıcı temeller üzerinde) *bağımsız bir biçimde* geçerli kılınıyorsa, o hâlde onun doğabilimsel bir teori gibi olgular-üstü bir biçimde uygulanması ilke olarak kabûl edilebilir. Üstelik, meselenin aslında bir *T* teorisinin dünyaya *uygulanıp uygulanamayacağı* değil, daha ziyâde iki ya da daha çok teoriden (*T*, *T'*) *hangisinin* uygulanacağı meselesi olduğu kabûl edildiğinde, teorilerden birine

52 A.g.e., bölüm 2, kısım 4.

dönük *görece* tercihimiz, bu tercihin doğrulanması gereken zeminlere yönelik bir sınırlandırmadan etkilenmeyecektir.

Sosyal bilimlerin inceleme nesnesinin hem içkin anlamda tarihsel olup hem de içsel, ve de dışsal, karşılıklı-bağımlılık ilişkileri tarafından yapılandırılmış olması, kabûl edilebilir teori-inşâsı türleri üzerine bir tahdit koyar. Zira bu, önceki kısımda tartışıldığı üzere, tarihsel olarak gelişen bütünlükler anlayışına ilke olarak atıf yapmayı gerektirir. Ama bu, kapalılıkların var olmadığı meselesini bir yana koyarsak, teorilerin empirik sınanması açısından ilâve bir güçlük çıkarmaz.⁵³ Gelgelelim, sosyal bilimlerde anlamlı ölçüm olanağına dönük iki önemli sınırlandırmanın var olduğunu vurgulamak gerekir. Ontolojik bakımdan indirgenemez süreçlerin *tersine çevrilemezliği*, doğal alandaki entropiyle* karşılaştırılabilir bir şey olarak, salt niceliksel değişimden ziyâde niteliksel değişimin kavramlarını da zorunlu kılar.⁵⁴ Ancak sosyal bilimlerin inceleme nesnesinin *kavramsal* veçhesi, ölçüm yapma olanağını daha kökten bir biçimde sınırlandırır.⁵⁵ Zira anlamlar ölçülemez, sadece anlaşılabilirler. Bunlar hakkındaki hipotezler, dil içersinde ifade edilmeli ve diyalog içersinde doğrulanmalıdır. Dil burada, sosyal bilimin kavramsal

53 İçsel olarak ilişkili fenomenlere dönük teorilerin empirik sınanmasına dair hiçbir problem yoktur (her ne kadar farklı veçhelerin ya da parçaların uygun biçimde belirlenmesine ya da özgünleştirilmesine dair, ancak teori-içi bir biçimde çözülebilecek bir problem varsa da). Zira empirik olanın konumu gözlemlenebilir ve farklı gözlemlenebilir ögeler, daima mantıksal olarak birbirinden bağımsız biçimlerde tanımlanabilirler. Bu yüzden, sosyalbilimsel teoriler yalnızca en bloc [blok hâlinde -ç.n.] karşılaştırılabilir ve sınanabilir olsalar dahi, hâlâ empirik olarak sınanabilirler. Dolayısıyla, sözgelimi 'sermaye'nin empirik olarak saptanamıyor olmasından, hattâ 'sermaye', Ollman'ın (a.g.e.) öne sürdüğü üzere teorik olarak tekanamlı bir biçimde tanımlanamaz (ve hattâ kavramsal olarak sabitlenemez) olsa dahi, sermaye teorilerinin empirik olarak değerlendirilemeyeceği sonucu çıkmaz. En iyi özgünleştirmenin ne olduğu problemi, bu durumda, hangi özgünleştirmenin gerçekliğe yönelik en iyi nedensel kavrayışa sahip teoriyi beraberinde getirdiğini (ya da bu teori için zorunlu olduğunu) düşünmek suretiyle çözülebilir.

54 Örneğin bkz. N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge, Mass. 1971), bilhassa bölüm 2.

55 Örneğin bkz. A. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology* (New York 1964), bilhassa bölüm 1.

* Termodinamikte, bir sistemdeki bozulma düzeyinin ölçümü; dağıntı (ç.n.).

veçhesini üstlenir; tıpkı geometrinin fiziğe yaptığı gibi. Ve bu durumda anlamdaki kesinlik, teorinin *a posteriori* hakemi olarak, ölçümdeki doğruluğun yerini alır. Şunu vurgulamak gerekir ki; her iki durumda da teoriler, ele aldıkları fenomenlerin anlamlı ölçümü imkânsız hâle gelse dahi, doğrulanmayı ve açıklamada geçerli bir biçimde kullanılmayı sürdürebilirler.

Şu hâlde doğa bilimlerindeki deneysel etkinlik, sadece kesin sınama koşullarını (görece olarak)⁵⁶ kolaylaştırmakla kalmaz; o, tâbir câizse, başka türlü örtük kalan doğa yapılarına *pratik geçiş* imkânı da sağlar. Laboratuarda ulaşılan yoğrulabilirlik, sosyal bilimlerde bu bakımdan reddedilecek bilimsel keşif sürecinde paha biçilmez bir bileşen temin edebilir. Bununla birlikte, ilişkisel ve ontolojik sınırlara dönük analizimiz, deneysel pratiğin keşifteki rolüne yönelik sırasıyla bir analoji ve bir karşılık sağlayacaktır.

Temel ilişkisel farklılık, sosyal bilimlerin kendi araştırma alanlarının bir parçası olmaları, kendi kullandıkları teorilerin kavramları ve yasaları tarafından açıklanmaya ilke olarak açık olmalarıdır; zira sosyal bilimler, kendi araştırma nesnelere, doğa bilimlerinde olmayan bir şekilde içseldirler. Bu durum, bilgi nesnelere nasıl 'geçişsiz' (bkz. 1. Bölüm) denebileceği bakımından bir kesinlik gerektirir. Zira, sosyal etkinliklerin içsel karmaşıklığı ve karşılıklı-bağımlılığı göz önüne alındığında, bu nesnelerin sosyal bilimden nedensel olarak etkilenebilmesi ve kimi durumlarda (sosyal bilimin sosyolojisi örneğinde olduğu üzere!) ondan bağımsız olarak var olamaması mümkündür ve doğrusu ya durum muhtemelen de böyledir. Tersinden söylersek, sosyal bilimin, toplumun geri kalanından bağımsız olması kesinlikle mümkün olmayan gelişmelerden etkilenmesi ya da bunlar tarafından koşullanması beklenebilir. Dolayısıyla, doğal dünyada genel olarak bilgi nesneleri, nesnesi oldukları bilginin üretim sürecinden bağımsız olarak mevcut ve işler durumda olabilirler ama sosyal arenada durum böyle değildir. Zira bilgi-üretim süreci, ilgili nesnelerin üretim süreciyle nedensel ve içsel olarak bağlantılı olabilir. Gelgelelim, ilgili süreçlerin olumsal bir

56 Örneğin bkz. P. Duhem, *a.g.e.*, s. 180-190.

özelliği olan bu türden *nedensel karşılıklı-bağımlılığı*, herhangi bir araştırmamanın önsel koşulu olan ve hem sosyal hem de doğal alana aynı biçimde uygulanan *varoluşsal geçişsizlikten* ayırt etmek istiyorum. Zira, üretim süreçleri karşılıklı-bağımlı olabilecektense de, *O*, nesnesi bir kez var olduğunda, üretilmiş olsun ya da olmasın var olmuşsa, bilimsel araştırmamanın olası bir nesnesini teşkil etmiş demektir. Ve onun var olması (ya da var olmaması) ve yanı sıra nitelikleri, onu nesnesi sayan araştırmamanın ediminden ya da sürecinden tamamen bağımsızdır; bu araştırma, bir kez başlatıldığında, onu kökten bir biçimde değiştirebilecek olsa dahi. Kısacası varoluş kavramı tekanlamlıdır: Oluş tarzları kökten farklı olabilecektense de, 'olmak', insanî dünyada da doğal dünyada da aynı anlama gelir. Şu hâlde insan bilimleri, diğer herhangi bir bilim gibi, geçişsiz nesneleri ele alır. Ancak bu tür nesnelerin kategorisel özellikleri farklılaşır. Ve bu farklılıkların en önemlisi de, bizzat kendilerinin, açıklamaya çalıştıkları şeyin bir veçhesi ve onun içinde bir nedensel fâil olmalarıdır. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak hayatî önemdedir. Zira pozitivizmin karakteristik hatası karşılıklı-bağımlılığı görmezden gelmesi (ya da hafifsemesi) ise, hermeneutiğin karakteristik hatası da geçişsizliği ortadan kaldırmasıdır. Göreceğimiz üzere her iki hata da, insanın kendini özgürleştirme projesinin bağlı olduğu bilimsel eleştiri olanağına ket vurarak aynı işi görür.

Nedensel karşılıklı-bağımlılık mevzuu, şimdiye dek sadece görece farklılaşmamış bir toplum/sosyal bilim bağlantısının olanaklılığı üzerinde döndü. Ancak, nasıl ki bir toplum olmaksızın bir sosyal bilim imkânsızsa, aynı şekilde kendisine dair bilimsel, ilk-bilimsel ya da ideolojik bir teori olmaksızın (bu sadece, fâillerin kendi yaptıkları şeyler hakkında sahip oldukları kavrayışlardan ibaret olsa dahi) toplumun da kavranılamaz olduğunu vurgulamak suretiyle bu tür bir bağlantıya dönük argüman güçlendirilebilir. İmdi, ilk-bilimsel bir fikirler dizisi olan *P*'ye işaret ediliyorsa, bu durumda bilgi-üretim sürecine uygulanan dönüşümsel sosyal etkinlik modeli, sosyalbilimsel bir teori olan *T*'nin, bilişsel kaynakları da gerektirmekle birlikte, en azından kısmen *P*'nin dönüştürülmesi vasıtasıyla üretildiğini öne sürer. Geliştirilen hipotez şudur: Bu dönüştürme, *S*'nin yani toplumun

geri kalanındaki gelişmelerden hayatî derecede etkilenecektir.

Evvelce görünmez olan doğurgan yapıların geçiş ya da kriz dönemlerinde fâillere daha bir görünür hâle geldikleri varsayılabilir.⁵⁷ Bu, (fâiller kendi varoluşlarının sosyal koşullarını bilinçli bir biçimde dönüştürmeye çalıştıklarında dahi) bir kapanmanın epistemik olanaklarını asla sağlamayacaksa da, doğa biliminde deneylemenin oynadığı rolle kısmî bir benzerlik sağlar. Yeni bir sosyalbilimsel teorinin ortaya çıkış koşullarını, sonraki gelişiminin koşullarından ve onun yaşantılanmış deneyimin *Lebenswelt*'ine [yaşam dünyasına –ç.n.] nüfuz etmesini (ya da sosyal politikaya dâhil olmasını) sağlayan koşullardan ayırt etmek zorunludur; her ne kadar bunlar arasında aşikâr (ve karşılıklı) bağlar varsa da.⁵⁸ Nitekim bir yandan Marksizm'in 1840'larda doğması ya da Stalinizm'in üst üste binmiş etkileri altında güdükleşmesi, öte yandan Faşizm, Soğuk Savaş ve 1945-70 yükselişi;⁵⁹ veyahut sosyolojinin, dar anlamıyla, 1. Dünya Savaşı'ndan önceki yirmi yılın ürünü olması kesinlikle tesadüfi değildir.⁶⁰

Şunu vurgulamak gerekir ki; sosyal sistemlerin açık olmasından dolayı, (tümdengelimli olarak doğrulanmış öngörebilirlik anlamındaki) tarihsicilik savunulamaz bir teoridir. Ayrıca niteliksel bakımdan yeni gelişmeler, tarihsel (dönüşümsel) karakterlerinden dolayı, sosyalbilimsel teorinin öngörmesi beklenemeyecek bir şekilde vukû bulacaklardır. Dolayısıyla, salt epistemolojik sebeplerden ayrı olarak, ontolojik sebeplerden dolayı da, sosyalbilimsel teori (doğabilimsel teoriye benzemez

57 Eğer doğruysa bu, sosyal psikolojideki 'Garfinkelleşme'nin bilinçli tekniğiyle –örneğin bkz. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (New Jersey 1967) – ve belki de genel bir psikolojinin gelişiminde psikopatolojinin oynadığı rolle bir benzerlik taşır. Ayrıca bkz. A. Collier, R. D. Laing: *The Philosophy and Politics of Psychotherapy* (Hassocks 1977), s. 132.

58 Örneğin 1930'lardaki kitlesel işsizliğin, Keynesçi buluşun teorik dinamosunu sağlamakta kalmayıp nasıl aynı zamanda bu teorinin ilgili bilim topluluğu tarafından nasıl hemencecik kabul edilmesini de sağladığını düşünün.

59 Kapsamlı bir tartışma için bkz. P. Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London 1976).

60 Örneğin bkz. G. Therborn, *Science, Class and Society* (London 1976), bölüm 5, kısım 3.

bir biçimde) *zorunlu olarak* tamamlanmamış durumdadır. Üstelik, yeni bir sosyal gelişmede içkin olan olanakların çoğu zaman ancak gelişmenin kendisinden uzun zaman sonra görünür hâle geleceği ve her bir gelişmenin bir bakıma bir öncekinin ürünü olduğu göz önüne alındığında, tarihin niçin sürekli yeniden yazılmak zorunda olduğunu artık anlayabiliriz.⁶¹ Bilginin gelişimi ile, her türlü uygun sosyalbilimsel teorinin (ve sosyalbilimsel araştırma programlarının metodolojisinin) hesaba katması gereken bilgi nesnesinin gelişimi arasında ilişkisel bir bağ vardır. Bilhassa, araştırma programlarının ilerlemeci ya da yozlaştırıcı doğası hakkındaki Lakatosçu yargıların,⁶² tikel programlardaki çalışmaları koşullayan toplumun geri kalanındaki gelişmelere dair yargılardan yalıtık bir biçimde öne sürülmesi mümkün değildir.

Doğurgan bir yapıya dair bir hipotezin sosyal bilimde bir kez üretildikten sonra, ille de niceliksel olarak değil belki ama, her ne kadar yalnızca açıklayıcı gücü açısından olsa da tamamen empirik olarak sınanabileceğini öne sürmüştüm. Ancak şu âna kadar, hipotezin nasıl üretildiği hakkında ve gerçekte statüsünün ne olduğu hakkında hiçbir şey söylemiş değilim. İmdi, sosyal bilimlerdeki teori-inşâsı üzerine düşünürken şunu akılda tutmak gerekir: Farazî bir sosyal bilimci, önsel bir teorinin yokluğunda, bir biçimde ayıklaması ve tanımlaması gereken ham hâldeki bir (sosyal) fenomenler yığınıyla karşı karşıya kalacaktır. Sosyal sistemler gibi ister istemez açık olan sistemlerde, uygun (yani açıklayıcı bakımdan anlamlı) bir inceleme nesnesi tesis etme problemi özellikle had safhaya varır. Eğer, empirik realizmde olduğu üzere, dünyaya ilişkin tabakalaşma ve farklılaşma kavramları yitirilmişse bu problem kronikleşir; olgularüstü anlamda etkin yapıların olaylara indirgenemezliğini ve bir bütün olarak bunları açığa vurmak için gerekli çabayı (yani bilimi) tahayyül etmek imkânsız hâle gelir. Bu durumda farklılaş-

61 Bkz. H. Lefebvre, 'What is the Historical Past?', *New Left Review* 90 (1975), bilhassa s. 33-34.

62 Bkz. I. Lakatos, 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes', *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos ve A. Musgrave (ed.) (Cambridge 1970).

mamış olaylar sadece uylasımsal olarak farklılaşmış bilimlerin nesnesi hâline gelir ki bu da bir tanımlar ve sınırlar krizi üretir; bir teori ile onun uygulamaları arasında sadece keyfî bir ayırım vardır (ya da bunlar arasında herhangi bir organik bağ yoktur) ve bu da, her şeyden önce, bir doğrulama –ya da daha ziyâde, bir yanlışlama– probleminden ibarettir. *Empirik olarak yorumlandığında her teori yanlış olduğuna göre, hiçbir teori hiçbir zaman yanlışlanamaz.*⁶³ Goldmann'ın 'her türlü insan biliminin temel metodolojik problemi, inceleme nesnesinin bölünmesinde [*découpage*] kaynaklanır ... [zira] bu bölünme bir kez gerçekleştiğinde ve kabûl gördüğünde, sonuçlar pratik anlamda kestirilebilir olacaktır'⁶⁴ şeklindeki iddiası, o hâlde hiç de şaşırtıcı değildir.

Şu hâlde, sosyal gerçekliğin karmançorman doğası göz önüne alındığında, sosyal bilimde teori-inşâsına nasıl ulaşılabilecektir? Neyse ki sosyal bilimcilerin mesai harcadığı fenomenlerin bir çoğu, sosyal etkinliklerin *kavram-bağımlı* doğası sayesinde, belirli betimlemeler altında önceden tanımlanmış olacaktır. Sosyal-bilimsel teorinin geçişli nesnelerini oluşturan sosyal etkinliklere dair betimlemeler ya da nominal tanımlamalar, ilke olarak, ilgili fâillere ait betimleme ve tanımlamalar ya da bunlara dair teorik yeniden-tanımlamalar olabilirler. Dolayısıyla $P \rightarrow T$ dönüşümünün ilk adımı, sosyal hayatın belirli bir betim altında önceden tanımlanmış bir formuna yönelik gerçek bir tanıma ulaşma çabası olacaktır. Böylesi bir tanımın yokluğunda, ve bir kapanma başarısız olduğunda, nedensel bir mekanizmaya yönelik her türlü hipotezin az çok keyfî olmak zorunda kalacağına dikkat ediniz. Bu yüzden sosyal bilimlerde gerçek tanımlara ulaşmaya dönük teşebbüsler, genel olarak, başarılı nedensel hipotezleri

63 Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 132. İktisat teorilerinin adı çıkmış 'yanlışlanamazlığı'yla karşılaştırınız. Örneğin bkz. E. Grunberg, 'The Meaning of Scope and External Boundaries of Economics', *The Structure of Economic Science*, S. Krupp (ed.) (New Jersey 1966).

64 L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines* (Paris 1970), s. 250. Ayrıca Gadamer'in istatistiğe dönük kınamalarına bakınız: 'Öyle mükemmel bir propaganda aracı ki, olgulara konuşma izni veriyor ve böylelikle de, gerçekte sorulan soruların meşrûiyetine bağlı olan bir şeyken nesnellik taklidi yapıyor' (*Truth and Method*, s. 268).

izlemekten ziyâde önceleyecektir; her ne kadar her iki durumda da, ancak empirik olarak, yani bunlardan çıkarsanabilecek hipotezlerin gözler önüne serilmiş açıklayıcı gücü vasıtasıyla doğrulanabilecek olsalar da.

Şu hâlde problemimiz, nedensel hipotezler oluşturmak amacıyla keyfi-olmayan bir prosedürün nasıl tesis edileceği meselesinden, gerçek tanımlar oluşturmak amacıyla keyfi-olmayan bir prosedürün nasıl tesis edileceği meselesine kaymıştır. Tam da bu noktada, sosyal bilimlerin araştırma nesnesinin ikinci bir ayırt edici özelliği anımsanmalıdır: Sosyal yapıların *etkinlik-bağımlı* yapısı, yani toplumda işleyen mekanizmaların ancak etkileri sayesinde var olması. Bu bakımdan toplum, bilimsel bilginin diğer nesnelerinden son derece farklıdır. Ancak bu noktada toplumun, felsefî bilginin nesneleriyle benzeştiğine dikkat ediniz. Zira felsefî bilginin nesneleri nasıl ki bilimsel bilginin nesnelerinden ayrı olarak var değillerse, aynı şekilde sosyal yapılar da kendi etkilerinden ayrı olarak var değildirler. Bu yüzden ilke olarak şunu öne sürüyorum: Felsefî söylem bilimsel söylemden ne kadar ayrılmazsa, topluma ilişkin bir söylem de toplumun etkilerine ilişkin bir söylemden o kadar ayrılmazdır. Üstelik her iki durumda da, ikinci-dereceden söylemin aydınlatmaya çalıştığı olanaklılık koşullarına ya da gerçek önvarsayımlara sahip kavramsallaştırılmış etkinliklerle uğraşılır. Ancak önemli farklılıklar da sözkonusudur. Zira sosyalbilimsel söylemde, başlı başına bir bilgi formunun *a priori* koşullarının soyutlanmasıyla değil, sosyal hayatın tanımlanmış bir alanında işleyen tikel mekanizmaların ve ilişkilerin soyutlanmasıyla ilgilenilir. Üstelik bunun sonuçları formel değil *tarihsel* olacak; ve muhtelif *a priori* kontrollerin yanı sıra, empirik sınamaya tâbi olacaktır.⁶⁵

Şu hâlde, özü itibarıyla itiraz-kaldırmaz bir prosedürün tözel kullanımı bize şaşırtıcı gelmemelidir. Zira transandantal

65 Sözelimi dönüşümsel sosyal etkinlik modeli şunu imâ eder: Her türlü uygun sosyal teorinin zorunlu bir koşulu, teorinin, kendi nesnesinin yeniden-üretimiyle (ve/veya dönüşümüyle) tutarlı olması ve tercihan, bu tür yeniden-üretimin (ve dönüşümün) vukû bulduğu koşulları saptayabilmesi gereğidir. Neo-klasik iktisat teorisine bu hatlar boyunca yöneltilmiş bir eleştiri için örneğin bkz. M. Hollis ve E. Nell, *Rational Economic Man* (Cambridge 1975), bilhassa bölüm 8.

argümanlar, geridönümlü olanlar cinsinin sadece bir türünden ibarettirler; ve *açıklananlarının* fâillerin kavramsallaştırılmış etkinliklerinden teşkil olmasıyla, ve bunun yanı sıra, nedenler çoğulluğuyla tanımlanan bir alan hâline geldiği için, yeterli değil gerekli koşulları soyutlamalarıyla ayırt edilirler. Gelgelelim, bu türdeşlikten bakıldığında, 1. Bölümde vurguladığım felsefe/bilim ayrımına düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaz mıyız? Hayır! Zira felsefenin (1. Bölümde tartışılan) her şeye karşın indirgenemez söyleminin eşkategorilendirici (ya da, tâbir câizse, salt temsilen atıfta bulunan [*proxy-referential* –ç.n.]) karakteri, sosyabilimsel söylemin dolaysız atıfta bulunan karakteriyle tezat teşkil etmek durumundadır. Bu yüzden, her ne kadar ikisinde de iki söylem düzlemi sözkonusu olsa da, sosyal bilimde iki gerçeklik düzlemi (sosyal yapılar ve bunların etkileri) sözkonusu iken, felsefede ise, o da bizzat bilim tarafından araştırılan sadece bir gerçeklik düzlemi sözkonusudur. Kuşkusuz her iki durumda da, ilgili etkinlik normalde tutarlı olan birden fazla koşullar seti sözkonusudur; dolayısıyla analizin geçerliliğini tesis etmek için ilâve mülâhazalara ihtiyaç duyulacaktır. Ancak sosyal bilimde, şartlar elverdiğince, bu tür mülâhazalar, ilgili yapısal mekanizmaların varoluşuna (ve koyutlanmış etkinlik tarzına) dönük bağımsız empirik zeminleri temin etmeyi kapsayacakken, felsefede ise, durumun doğası gereği, bu mümkün değildir. Dolayısıyla bilimsel (ya da tözel) bir transandantal argüman, felsefî (ya da formel) bir argümandan, ikinci-dereceden söyleminin yöneldiği nesnenin özerk gerçekliğine (ya da bunun yokluğuna) göre, ele alınan dünyaya atıfta bulunma tarzına (ya da daha doğrusu bu atfın dolaysızlığına) göre ve analize ilişkin *a posteriori* zeminlerin mümkün olup olmamasına göre ayırt edilir.

Sosyal formların yönelimsel eylem karşısındaki zorunlu önceden-mevcûdiyetinden hareketle yaptığımız, sosyabilimsel bilginin olanaklılığı çıkarsaması, transandantal bir prosedürün formel kullanımına örnektir. Böylesi bir analizin sonuçları, hem mevcut sosyabilimsel teorilerin değerlendirilmesine yönelik eleştirel bir kalbur olarak hem de sosyabilimsel *açıklananların* uygun şekilde kavramsallaştırılmasına yönelik bir şablon olarak kullanılabilir. Marx'ın *Kapital*'deki analizi, transandantal bir

prosedürün tözel kullanımına bir örnektir. *Kapital*'i, kapitalist hayatın fenomenal formları aracılığıyla kavranan deneyimleri mümkün kılan şeyin ne olması gerektiğini belirlemeye dönük bir girişim olarak kabûl etmek mümkün ve makûldür; Marx bunu, bir bakıma, kapitalizm koşulları altındaki ekonomik fenomenleri anlamak için saf bir şema oluşturarak ve her türlü somut araştırmada kullanılması gereken kategorileri belirleyerek yapar. Marx açısından tikel bir sosyal fenomenin özünü anlamanın, o fenomeni mümkün kılan sosyal ilişkileri anlamak demek olduğunu daha önce öne sürmüştüm. Ancak dönüşümsel model, başlı başına ve genel olarak sosyal fenomenlerin özünü anlamak için, bu tür fenomenlerin üretimler olarak kavranması gerektiğini öne sürer; dolayısıyla burada sözkonusu olan ilişkiler, her şeyden önce, üretim ilişkileridir.

Şu hâlde, tözel her türlü sosyalbilimsel transandantal argümanın küçük öncülü, deneyimde kavramsallaştırıldığı şekliyle bir sosyal etkinlik olacaktır. Bu tür bir sosyal etkinlik, ilke olarak *uzam-zaman-bağımlı* olacaktır. Ve şüphesiz ilk başta, ilgili fâillerin deneyimleri içersinde kavramsallaştırılacaktır. Hermeneutik geleneğin, sosyalbilimsel çalışmadaki kavramsal uğrak olarak adlandırılabilir şeyin altını çizmek suretiyle, gerçek bir katkı sunduğu yer tam da burasıdır. Ancak bu gelenek, tipik biçimde iki hata yapar. Empirik realizmin ontolojisine yönelik sürekli bağıllığı, onu aşağıdaki şeyleri görmekten alıkoymaz:

1. Fenomenlere ilişkin *koşullar* (yani deneyimde kavramsallaştırıldıkları şekliyle sosyal etkinlikler), *geçişsiz bir biçimde* mevcuttur ve dolayısıyla uygun kavramsallaştırmalarından bağımsız olarak var olabilirler; bu yüzden de kaynağı bilinmeyen bir tarihsel dönüşüm olanağına tâbidirler.
2. *Fenomenler* bizzat *yanlış* ya da önemli bir anlamda yetersiz (sözelimi, yüzeysel ya da sistematik bir biçimde yanlış) sevk edici olabilirler.

Dolayısıyla, kavramsal analiz aracılığıyla fenomenler açısından zorunlu olduğu saptanan şeyler, fâillerin kavrayışlarından bağımsız olarak mevcut değillerse de, yetersiz derecede kav-

ramsallaştırılmış ya da hattâ hiç kavramsallaştırılmamış bir gerçeklik düzeyine (ya da veçhesine) bağlı bulunabilir pekâlâ. Bu tür bir düzey, gerçekte sosyal hayatın doğurucusu olan ama gündelik hayatın akışı içersinde duyular ya da dolaysız sezgiler aracılığıyla doğrudan denetlenmeye açık olmayan bir yapısal bileşime bağlı bulunabilir. O, fâillere ait ve üretimde bulunurken yararlandıkları (gramer bilgisi gibi) zımnî bir nitelik; ya da fâillerin farkında olmaksızın üretimlerinin koşullarını ve araçlarını içine yerleştirdikleri ilişkilerin bir niteliği olabilir. O hâlde sosyal bilimdeki bu tür bir transandantal analiz, belirli bir kategoriler dizisinin geçerli bir biçimde uygulanabileceği tarihsel koşulları gösterirken (gösterirse), *ipso facto* [tam da bu nedenle -ç.n.] bunların uygulanamayacağı koşulları da göstermiş olur. Bu, belki de en iyi Marx'ın meta fetişizmi analizinde sergilendiği şekliyle, ikinci-dereceden bir bilinç eleştirisini de mümkün kılar.⁶⁶ Değersel ilişkiler, hatırlanacağı üzere, Marx açısından gerçektirler ama tarihsel bakımdan spesifik sosyal gerçekliklere tekabül ederler. Ve fetişizm, bunların düşüncede, şeylerin doğal ve dolayısıyla tarihdışı niteliklerine dönüşmesinden ibaretir. Alternatif bir dönüştürme tipi de, Marx tarafından, sosyal formların (natüralist değil de) idealist açıklamalarına yönelik olarak tespit edilmiştir; örneğin bir sosyal form olarak paraya, onsekizinci yüzyılda, 'insanlığın sözüm ona evrensel rızası' aracılığıyla 'uylaşımsal bir köken atfedilmiştir'.⁶⁷ Bu iki tözel mistifikasyon tipi arasındaki türdeşlik, şeyleştirme ve iradecilik şeklindeki üst-teorik yanlışların mâhiyeti artık açık olsa gerektir.

Diğer yandan, Geras'ın vurguladığı üzere⁶⁸ Marx, birinci-dereceden bir bilinç eleştirisi olarak adlandırılabilen bir şeye girişerek, başka bir mistifikasyon kavramı daha kullanır: Basitçe söylersek Marx, fenomenlerin bizzat kendilerini yanlış olarak

66 Bkz. *Capital*, 1, bölüm 1. Bu türden bir eleştiri, Kant'ın *Dialectic*'iyle biçimsel bir benzerlik taşır. Bkz. D. Sayer, 'Science as Critique: Marx vs Althusser', *Issues in Marxist Philosophy*, J. Mepham ve D. Ruben (ed.) (Hassocks 1979).

67 *Capital*, 1, s. 90-91.

68 N. Geras, 'Essence and Apperance: Aspects of Fetishism in Marx's Capital', *New Left Review* 65 (1971); yeniden basımı için bkz. 'Marx and the Critique of Political Economy', *Ideology in Social Science*, R. Blackburn (ed.) (London 1972), s. 297.

teşhis eder ya da daha formel şekliyle, belirli bir kategoriler dizisinin hiçbir biçimde deneyime yeterince uygulanabilir olmadığını gösterir. Bunun en iyi örneği, emek-gücü değerinin emek değerine dönüştürüldüğü ücret biçimini ele alışıdır: Marx'ın ifadesiyle, 'yeryüzünün değeri kadar hayalî' ve 'sarı bir logaritma kadar irrasyonel'⁶⁹ olan bir şey. Bu mistifikasyon da yine karakteristik bir kategori hatasından temellenir ki bu, ücret-emek ilişkisinde içkin olup, güçleri güç uygulamalarına indirgeyen, makinelerin makine kullanımıyla karıştırılmasına benzer bir hatadır. Bu kategorik hata, aynı zamanda, Marx'ın Gotha Programı'nın eleştirisinde⁷⁰ zıt yönde bir hatayı telâfi ederken gösterdiği gibi, etkin nedenleri maddî nedenlere indirgemenin bir örneği olarak da görülebilir.

Dolayısıyla, hermeneutik ve neo-Kantçı geleneklerde anlatılanın aksine, $P \rightarrow T$ dönüşümü hem (1) reel olmakla birlikte empirik olmayan ve yeterince kavramsallaştırılmış olması da gerek-meyen koşulları soyutlar hem de (2) temelde, eleştiri niteliğiyle, kavramsal eleştirelilik ve kavramsal değişim olmak üzere iki tarza dayanır. Fikirler dizisi P 'nin 'ideoloji' olarak adlandırılması, ancak bu fikirlerin *zorunlu oldukları* ispatlanabiliyorsa; yani P eleştirilmenin yanı sıra açıklanabiliyorsa doğrulanabilir. Bu, sözkonusu fenomenlerin genellikle daha iyi bir açıklamasının verilmesini gerektirdiği gibi, yalnızca ilgili inançların yanlış ya da yüzeysel olduklarını söyleyebiliyor olmaktan daha fazlasını gerektirir. Bu, ilâve olarak, yanlış ya da yüzeysel inançların *neden savunulduğuna* dair bir açıklama verebiliyor olmayı da gerektirir: Doğa bilimlerinde karşılığı olmayan bir açıklama tarzı. Zira inançlar, ister toplum ister doğa hakkında olsun, açıkça sosyal nesnelerdir.

Bu adım bir kez atıldığında, kavramsal eleştiri ve kavramsal değişim sosyal eleştiri ve sosyal değişim hâline sığar; zira sadece sosyal bilime has bir imkân içersinde,⁷¹ hayalî (ya da yüzeysel) inançları zorunlu kılan nesne, en azından ağır basan başka

69 Sırasıyla bkz. *Capital*, 1, s. 537 ve *Capital*, 3, s. 798.

70 K. Marx, 'Critique of the Gotha Programme', *Selected Works* (London 1968), s. 319.

71 Bkz. R. Edgley, 'Reason as Dialectic', *Radical Philosophy* 15 (Güz 1976).

mülâhazalar yoksa, açıklanmış olmak bakımından eleştirilmiş de olur: Artık mesele, *ceteris paribus* [diğer her şey sabit kalmak üzere -ç.n.], bu nesneyi değıştirme meselesine dönüşmüştür. Doğrusu ya, ideoloji kavramının tam gelişimi içersinde, değere dair olgular, olgulara dair teorilerin dolayımından geçerek, olgulara dair değere dönüştüğü zaman, teori pratikle kaynaşmış olur. Bizzat değere yanlış olabileceğini görür hâle geldığımızda, sosyal bilimler felsefesinin en son kavramsal oyuncağı olan değerdan-arınıklık kuralı da çökmüş olur.

Bu kısmın başlangıcında, natüralizme yönelik epistemolojik ve ilişkisel sınırları, doğrudan dönüşümsel sosyal etkinlik modelinden türetilen ontolojik sınırlardan ayırmıştım. Ancak bir an için üzerine düşündüğümüzde görürüz ki; bu sınırlar da söz-konusu modelden türetilir. Zira sosyal etkinliklerin tarihsel ve karşılıklı-bağımlı karakteri, sosyal dünyanın açık olmak zorunda olduğunu imâ eder ve sosyal etkinliğin sosyal olarak açıklanması gerekliliğı de sosyal bilimin bizzat kendi inceleme nesnesinin bir parçası olduğunu imâ eder. Benzer şekilde, dönüşümsel modeli inançlara ve bilişsel materyale uygulamanın genellikle bir epistemik rölativite ilkesinin⁷² kabûlüne işaret ettiğini ve bunun da, zorunlu olarak dönüşümsel ve açık karaktere sahip tikel bir şeye ilişkin ahlâkî ve politik argümanları beraberinde getirdiğini görmek hiç de zor değildir.⁷³

Sosyal bilimlerde natüralizmin olanaklılığına dönük yaptığımız çıkarsama tamamlanmıştır, her ne kadar hâlâ bunun sonuçlarıyla bağlantılı önemli bir alanı incelememiş olsak da. Toplum deneyimde verili değildir, aksine deneyim tarafından önvarsayılr. Nitekim bu, kesinlikle onun, bizim için bir bilgi nesnesi olmasını mümkün kılan özgün ontolojik statüsüne, yani transandantal anlamda reel karakterine işaret eder. Bu tür bilgi doğal değilse de hâlâ bilimseldir. Dönüşümsel model, sosyal etkinliklerin tarihsel, karşılıklı-bağımlı ve karşılıklı-bağılantılı olduklarını anlatır. Dolayısıyla sosyal bilimlerdeki yasa-benzeri ifadeler,

72 Örneğin bkz. S. B. Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge* (London 1977), bilhassa bölüm 1.

73 Örneğin bkz. J. Brennan, *The Open Texture of Moral Concepts* (London 1977), bilhassa kısım 2.

tipik bir biçimde sadece tek bir sosyal yapı düzleminde işleyen, tarihsel bakımdan sınırlı eğilimleri belirtecektir. Bunlar sosyal yapının yalnızca görece özerk bir bileşeni açısından tanımlan-dıkları için, ve daima açık olan sistemlerde işlediklerinden dola-yı, belki asla tezahür etmeyecek olan ama tam da sosyal hayatın farklı formlarının gerçek üreticileri oldukları için bu formların anlaşılmasında (ve değiştirilmesinde) yine de temel olan (ka-pitalist girişimlerde kâr oranlarının eşitlenmesi gibi) eğilimlere işaret ederler. Toplum, birbirinden ayrılabilir olay ve ardışıklık-lardan oluşmuş bir kütle değildir. Diğer yandan, fizyolojik du-rumlarımıza iliştirdiğimiz kavramlardan teşkil olmuş bir şey de değildir. Daha ziyâde toplum, karmaşık ve nedensel bakımdan etkili bir bütündür; pratikte sürekli dönüştürülmekte olan bir bütünlüktür. Bir inceleme nesnesi olarak, dolaysızca verili bir dünyayı gösteren ya da öznel deneyimlerimiz tarafından yeni-den inşâ edilmiş bir şey değildir. Gelgelelim, empirik realizmin akıl edemeyeceği bir şey olarak, en azından bu bakımdan doğa bilimlerindeki inceleme nesneleriyle de eşdeğerdir.

Eleştiri Olarak Sosyal Bilim: Olgular, Değerler ve Teoriler

Genel olarak kabûl gören ve bence de temelde doğru olan Hume yorumu şudur: Hume, tüm analitik gelenek için –en azından Moore’un *Principia Ethica*’sından bu yana– bir iman beyanı hâline gelmiş olan bir şeyi kesin bir dille ifade etmiştir; yani, ‘olan’dan ‘olması gereken’e, olgusal ifadelerden değer bildiren ifadelere, göstergelerden buyruklara geçiş, her ne kadar sıklıkla yapılıyorsa da (ve hattâ belki de, anlam çıkarma gibi, psikolojik bakımdan zorunlu olsa da) mantıksal olarak kabûl edilemez bir şeydir.⁷⁴ Ben burada, tam aksine, bunun kabûl edilebilir olma-makla kalmayıp zorla dayatıldığını da öne sürmek istiyorum; tabii bir inanç sisteminin ‘ideolojik’ olarak tanımlamasına dö-nük minimum kriterlerin karşılanması şartıyla.

74 *Trentise*, bilhassa s. 469-470. Bkz. R. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford 1963), s. 108.

Demek ki etikteki anti-natüralist geleneğe göre, *olan* (olmuş ya da olacak) durumu dile getiren ifadeler ile *olması gereken* durumu dile getiren ifadeler arasında temel bir mantıksal uçurum sözkonusudur. Bunun peşi sıra gelen şey ilk olarak şudur: Hiçbir olgusal önerme, herhangi bir değer yargısından türetilemez (ya da daha genel olarak, her türlü olgusal vargı, en azından bir (ve normalde birden fazla) olgusal önerme içeren öncüllere dayanır); ikinci olarak, hiçbir değer yargısı, herhangi bir olgusal önermeden türetilemez (ya da daha genel olarak, her türlü değer vargısı, en azından bir değer yargısı içeren öncüllere dayanır). Buna uygun olarak da sosyal bilim, iki bakımdan tarafsız olarak görülür: İlk olarak, sosyal bilimin öncülleri herhangi bir değersel konumdan mantıksal olarak bağımsızdır ve buradan türetilemez; ikinci olarak değersel konumlar herhangi bir sosyalbilimsel önermeden mantıksal olarak bağımsızdır ve buradan türetilemez. 'Hume Yasası'nın bu iki doğal sonucunu şu şekilde yazacağım:*

$$(1) V \not\rightarrow F$$

$$(2) F \not\rightarrow V$$

(1) ile (2)'yi ayrı tutmak önemlidir. Zira bugün sıklıkla, olguların bir anlamda değerlerimiz tarafından lekелendiği ya da değerlerimize bağımlı olduğu kabûl edilmektedir. Ancak (1)'in üzerinde bu biçimde şüpheler varsa da, (2) hâlâ teamül gereği doğru addedilmektedir. Bu demektir ki sosyal bilim bulgularının herhangi bir değer-konumuyla tutarlı olduğu hâlen savunulmaktadır; öyle ki, sosyal bilim değerden-arınık olamasa bile, sosyal değerler etkin bir biçimde *bilimden-arınık* kalmaktadır. Elbette ki bilimin ahlâkî idealler, politik hedefler vs. yolunda araçsal olarak kullanılabildiği kabûl edilmektedir ama bilimin bu sonuncuları belirlemeye yardımcı olamayacağı düşünölmektedir. Bilim sözkonusu olduğunda, herhangi bir değer-konumunu benimsemekten muaf kalırız. 'Bilimi Politikadan (Ahlâktan vs.) Uzak Tut!', işte parola budur.

* "V" değer yargısı, "F" ise olgusal önerme anlamına gelmektedir [ç.n.].

Aslî argümanım (2)'nin karşısındadır. Ama (1)'i de reddetmekteyim; yani (sosyal) olguların değere-bağımlı olduğu tezini benimsiyorum ve ilk önce bunu ele alacağım. Diğer yandan görülecektir ki; sözkonusu dikotominin (2) eksenini reddedilmedikçe, (1) eksenine yönelik eleştiri, ya da bu eleştirinin içerimleri, büyük ölçüde etkisiz kalmaya mahkûmdur. Amacım şu sorunun cevabını vermek olacaktır: Teori, olguların ve değerlerin içinde hareket ettiği (sürekli darlaşan) döngüyü feraha çıkararak, bu döngünün (gitgide genişleyen) açıklayıcı/özgürleştirici bir helezona dönüşmesini nasıl muhtulayabilir?

(1), hem (a) öznenin hem de (b) araştırma *nesnesinin* öznelliği açısından (ve hem de daha dolaylı bir biçimde, hermeneutik, eleştirel ve diyalektik gelenekler tarafından (c) bu ikisi arasındaki *ilişki* açısından) eleştirilmiştir. Dolayısıyla ilkin (a)'yı ele alırsak, bilim insanının (ya da bilim topluluğunun) sahip olduğu sosyal değerlerin (i) problemlerin seçimini; (ii) vargıları; ve hattâ (iii) araştırmanın standartlarını belirlediği iddia edilmiştir (örnek verirse, bunlar sırasıyla Weber'in, Myrdal'ın ve Mannheim'ın iddialarıdır).

(i)'nin üzerinde sıklıkla mutabakat olduğu düşünülür; oysa ki bu iddia, ciddi bir kafa karışıklığına işaret eder. Bu iddia büyük ekseriyetle Weber'in şu öğretisiyle bağlantılıdır: Sosyal bilim, her ne kadar *değerden-arınık* olabilir ve olmak zorunda ise de, yine de *değerle-bağlantılıdır*.⁷⁵ Kabaca özetlersek Weber'in pozisyonu şudur: Empirik gerçekliğin sonsuz çeşitliliğinden dolayı, sosyal bilimci neyi inceleyeceğine dair bir seçim yapmak durumundadır. Böylesi bir seçime zorunlu olarak sahip olduğu değerler yol gösterir; dolayısıyla sosyal bilimci, hiç kuşkusuz, incelemek için, kültürel anlam atfettiği ve bu münasebetle 'ideal-tipler'in inşâsı için temel kıldığı gerçeklik veçhelerini seçecektir. İmdi bu çift yönde yanlışa sürükleyicidir. Zira bir yandan, doğal dünya da benzer biçimde karmaşıktır; öte yandan, doğa bilimlerinin çalışmaları da eşit ölçüde pratik ilgiler tarafından motive edilir. Gerçekte, saf ve uygulamalı (veya pra-

75 Bkz. M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Chicago 1949), bilhassa s. 72-76.

tik) doğa bilimleri arasında bir ayırım yapmaya ihtiyaç vardır. Saf bilimde, bir nesnenin incelenmek üzere hangi özelliklerinin seçileceği, açıklayıcı mekanizmalar bulma çabasıyla motive edilir;⁷⁶ uygulamalı bilimde ise bu seçim, sözkonusu özelliklerin endüstriyel, teknolojik, tıbbî ve daha genel olarak sosyo-kültürel anlamı/önemi yönünde motive edilmiş olabilir. Dolayısıyla pratik ilgiler, sonsuz sayıdaki olası karbon bileşiminden hangisi üzerine çalışılacağını belirlerken,⁷⁷ bunun elektronik yapısını tanımlama çabasını motive eden şey teorik ilgilere, Weber'in neo-Kantçılığı, onu yanlış bir biçimde, *safuygulamalı* ayırımının yerine *doğal/sosyal* ayırımını koymaya sevk etmektedir. Sosyal kozmosun yüzeyindeki sonsuz çeşitlilik içersinde, açıklayıcı mekanizmalara yönelik araştırmanın yapısında ilke olarak bir ayırım gerektirecek hiçbir şey yoktur. Habermasçıları memnun edecek şekilde, araştırmanın önsözüne yazılması gereken bir şey olarak özgürleşimci bir ilgi de yoktur; zira, kısaca tartışacağım üzere, açıklayıcı sosyal bilim zâten zorunlu olarak özgürleşimci içerimlere sahiptir.⁷⁸ Meseleye daha derin bir düzeyde bakıldığında, değerle-bağlantılılığa (ya da bilgi-kurucu-iliğe) dönük tüm öğretiler, değerlerin (ya da ilgilerin) *kaynağını* açıklamadan bırakma hastalığından mustariptir.

(ii) tamamiyle daha güçlü bir iddiadır. Bunun altında şu nosyon işler: Sosyal bilim, kendi inceleme nesnesine o kadar ayrılmaz bir biçimde 'bağlıdır' ki, ona yönelik ilgisi, onu nasıl kavradığını, tanımladığını ve yorumladığını etkileyecek ve (eğer -ilişkisel ya da başka türlü- herhangi bir nedensellik kavramı korunuyorsa) çarpıtacaktır. Bu tür etkileme/çarpıtma örnekleri hâlihazırda

76 Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 212.

77 Örneğin bkz. J. Slack, 'Class Struggle Among the Molecules', *Counter Course*, T. Pateman (ed.) (Harmondsworth 1972).

78 Bkz. Engels'in 11 Ağustos 1884'te Lafargue'a yazdığı mektup: 'Marx, ona atfettiğiniz "politik, sosyal ve ekonomik ideali" reddetmişti. Bir bilim insanının idealleri yoktur, o, bilimsel sonuçlarla uğraşır ve ayrıca eğer politik bağlılığı varsa, bu bilimsel sonuçları pratiğe geçirmek için mücadele eder. Ama eğer bilim insanının idealleri varsa bilim insanı olamaz; zira bu durumda, baştan itibaren önyargılı olacaktır'; aktaran M. Godelier, 'System, Structure and Contradiction in *Capital*', *Socialist Register* (1967), yeniden basımı için bkz. R. Blackburn (ed.), a.g.e., s. 354, dipnot 43. Şüphesiz ki Engels'in burada söylemeyi ihmâl ettiği şey, Marx'ın ulaştığı bilimsel sonuçların politik bir bağlılığı imâ ediyor olabileceğidir.

mevcuttur.⁷⁹ Açık ki (ii), sosyal bilimin kendi inceleme nesnesine içsel olduğuna ilişkin epistemolojik bir öncüle ve yanı sıra, pozitivistin sosyal bilimciye tembih ettiği analitik ayrımı yapmanın pratikte imkânsız olduğunu iddia eden psikolojik ya da sosyolojik bir öncüle dayanmaktadır. Ve ayrıca da, yukarıdaki (1)'de öne sürülen iddiaya binaen, öznenin nesneye dönük ilgilerinin nesneye dönük bilgisine *müdahale* ettiğini varsaymaktadır.

İmdi, böylesi bir müdahalenin işleyebileceği üç biçimi birbirinden ayırt etmek hayatî önemdedir. Bu, *bilinçli bir biçimde* işleyebilir (altta yatan şey olarak); *yarı-bilinçli bir biçimde* işleyebilir (iflâh olmaz iyimserin ya da bir baskı grubunun özel ricacısının güdümlü düşüncesi şeklinde); ya da *bilinçsiz bir biçimde* işleyebilir (bilincine varılır hâle gelebilir ya da gelemeyebilir). (1) açısından ciddi güçlükler doğuran sadece üçüncü durumdur. Bu noktada, böylesi bir 'müdahale' tarzına ait vargıların motivasyonunun *mantığa büründürülmesi* anlamına geldiği durumları, bu vargıların sosyal yapının *gizemlileştirilmesini* (ya da sosyal yapıya dair ideolojileri) tesis ettiği durumlardan ayırt etmek istiyorum. Her iki durumda da müdahalenin zorunlu olduğu ya da bir dizi psikik veya sosyal şarta bağımlı olduğu kabûl edilebilir.

Mantığa büründürme ve gizemlileştirme fenomenlerini bilinçsiz müdahalenin etkileri olarak görmek, *inter alia* [başkalarının yanı sıra -ç.n.] Myrdal'ın da 'değere-meyletme' probleminin etkili bir 'çözüm'ü olarak onayladığı şeydeki hatanın gerçek nedenini bulmamızı mümkün kılar.⁸⁰ Bu çözüme göre, değerden-arınıklığın imkânsız olduğu fark edildiğinde, sosyal bilimcinin yapması gereken şey, okurun (ve muhtemelen yazarın da) gardını almasını sağlayacak şekilde, çalışmanın bir kısmının başlangıcında kendi değer önkabûllerini tam ve aleni bir biçimde ifade etmesidir. Bu çözümün cevaplanmamış bir soruyu cevaplanmış saydığını görmek zor değildir. Zira burada, X'in kendi değerlerinin ne olduğunu bildiği önvarsayılmakta-

79 Örneğin G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (London 1953), ya da N. Chomsky, 'Objectivity and Liberal Scholarship', *American Power and the New Mandarins* (London 1969).

80 Örneğin bkz. G. Myrdal, *Value in Social Theory* (London 1959), s. 120.

dır; yani *X*'in, toplum hakkında bilinçsiz müdahaleden kaynaklı hiçbir şey bilemeyeceği *ex hypothesi* [hipotezinden hareket edilerek –ç.n.], kendisi hakkında bir bilgi türüne sahip olduğu önvaryılmaktadır. Oysa eğer *X* kendisi hakkında böyle bir bilgiye sahipse, önceden bilinçsiz olan müdahale tarzının tamamen bilincine varmış olması gerekecektir ki bu, değer önkabûllerini ifade etmenin *gereksiz* olduğu, çünkü nesnelliğin artık mümkün olduğu bir durumdur. Tam tersine, eğer *X* (bilinçsiz) müdahale tarzının bilincinde değilse, bu durumda (itiraf edilen) değer önkabûllerinin herhangi bir biçimde ifade edilmesi *değersiz* olacaktır. Dahası, bu türden herhangi bir ifadenin az ya da çok yanlış sevk edip etmediğini söylemek genelde mümkün değildir. (Nitekim örneğin, '... hakkında önyargılı değilim' ya da 'Ben hoşgörülü biriyim/gerçek bir liberalim/iyi bir demokratım...' türü iddiaların peşinden sıklıkla nelerin geldiğini düşünün.) Benzer mülahazalar, *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapılmış olarak –ç.n.], bilinçli ve yarı-bilinçli müdahale tarzları durumuna da uygulanabilir: İtiraf lar ya gereksizdir ya da potansiyel olarak yanlış sevk edicidir.

(iii), metodolojik normlarda, farklı kavramsal şema ya da paradigmaların yol açtığı bir rölativite varsayar ve bunu, az önce (ii)'de tartışılan şekliyle, bu tür kavramsal şemaların değer-bağımlı olduğunu vurgulayarak yapar. Bu iddiayı, genel rölativizm problemiyle *pari passu* [aynı adımları izleyerek –ç.n.] ele almak istiyorum; zira bu iddia, sözkonusu genel problemin sadece özel bir örneğidir. Rölativizme karşı düzenli bir biçimde ileri sürülen iki itiraz vardır: İlkine göre rölativizm kendi kendini çürütür; ikincisine göre rölativizm, gerçekte yaptığımız şeyi yaptığını, örneğin tercüme ya da kültürler-arası karşılaştırma vs. yaptığını inkâr eder.⁸¹

Rölativizmin kendi kendini çürüten karakterine yönelik argüman kolaylıkla çürütülür. Bu argümanın iddiası şudur: Eğer tüm inançlar göreceliyse, o hâlde rölativizmin dayanacağı hiçbir sağlam zemin sözkonusu olamaz; bu yüzden bunu kabûl etme-

81 İlginç bir biçimde bkz. K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (London 1960), s. 300-301.

nin bir sebebi yoktur. Tam tersine, bunu kabûl etmenin sebebi varsa, bu durumda en azından bir inanç göreceli değildir; o hâlde rölativizm yanlıştır. Oysa bu argüman, iki farklı tezi birbirine karıştırmaktadır (doğrusu ya, rölativizmin karşıtları kadar yandaşları da çoğunlukla bunları birbirine karıştırır). İlki, tüm inançların sosyal olarak üretildiğini, dolayısıyla tüm bilgilerin geçici olduğunu ve hakikat-değerlerinin de rasyonel kriterlerinin de tarihsel zamanın dışında var olmadığını iddia eden *epistemik rölativite* tezidir ve bu doğru bir tezdır. Diğer ise, tüm inançların (ve ifadelerin) eşit derecede geçerli olduğunu, bu anlamda birini diğerine tercih etmenin hiçbir (rasyonel) temeli olamayacağını iddia eden *yargı-bildiren rölativizm* tezidir ve bu yanlış bir tezdır. Epistemik rölativite ilkesini reddetmek, kaçınılmaz bir biçimde bir tür epistemolojik *mutlakçılığa* sarılmayı gerektirir (ve bu, kısa bir yol izleyerek, şaşmaz bir biçimde bir tür idealizme varır); öte yandan yargı-bildiren rölativizmi kabûl etmek de, kaçınılmaz bir biçimde şu ya da bu türden bir *irrasyonalizme* yol açar. Epistemik rölativite hem ontolojik realizm için⁸² hem de dönüşümsel sosyal etkinlik kavrayışı için gereklidir; bu ilke, tüm konuşma edimlerinin tarihsel zaman içerisinde gerçekleştiğinde ısrar ederken, önermelerin anlamı ile göndermesi arasındaki ayrıma riayet eder. Bu türden bir ilke, yargı-bildiren rölativizme dönük bir inanca ne gerek duyar ne de (mantıksal olarak mümkün olsaydı dahi) zemin sağlar. Tam tersine açıktır ki; bir biçimde eylemde bulunmak isteniyorsa, (bir alana dair) bir inancı bir diğerine tercih etmenin zeminleri var olmak zorundadır; ve tikel pratikler içerisindeki bu tür bir etkinlik, genellikle, zımnen ya da açıktan izlenen *kurallar* sistemleri biçiminde kodlanabilir.

Rölativizm-karşıtı argüman bu durumda çürütülmüş gibidir. Epistemik rölativizm, (inançlar bütünlüğü hakkında) belirli bir inanca tekabül eder. Ve her inanç gibi (karşıtı da dâhil), belirli tarihsel koşullarda ortaya çıkar, yalnızca bu tarihsel koşullarda (analitik olarak) kavranabilir ve dolayısıyla yalnızca bu tarihsel koşullar altında kabûl edilebilir. Epistemik rölativizm bizim için

82 Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 249

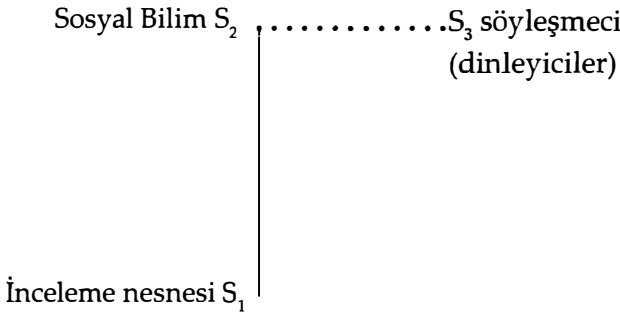
kesinlikle kavranabilir. Ve açıktır ki; aslında onu kabûl etmek ve karşıtını reddetmek için, gerek transandantal gerek empirik olsun kusursuz zeminler sözkonusudur. (Kuşkusuz, galaksiler-arası bir sefere çıkarak, sahip olduğumuz bilgiyi ezelden beridir içerdiği gösterilebilecek bir 'Dünya 3' ya da ebedî formlar dünyası keşfetmek isteseydik, bu durumda epistemik rölativizme ilişkin yargımızı kesinlikle tersyüz etmemiz ve bir tür mutlakçılığı kabûl etmemiz gerekecekti!)

Rölativizme yönelik ikinci itiraza geçerseniz, çeviri vs. yapıbiliyor olmamız yadsınamaz bir gerçektir ama aslanlarla kurduğumuz etkileşimden aslanların konuşabildikleri sonucu ne kadar çıkarsa, sözkonusu yadsınamaz gerçekten tarafsız dillerin ya da mutlak standartların var olduğu sonucu da ancak o kadar çıkar.⁸³ İki dili yeterli bir biçimde bilenlerin varlığı, Whorf'un hipotezini çürütmez (yoksa bu asla tutarlı bir biçimde formüle edilemezdi); bir fizikçinin hem Newtoncu hem de Einsteinci teoriyi anlamaya dönük *psikolojik* kapasitesinin bunların *mantıksal anlamda* kıyaslanamaz olmadıklarını göstermesi de aynı şekilde bu hipotezi çürütmez; bir resmi ya bir ördek ya da bir tavşan olarak görebiliyor olmamızın, o resimde aynı anda ikisini birden görmenin bir yolu olması gerektiğini göstermesi de aynı şekilde... Başka kültürleri ve başka çağları anlama biçimimizden doğan özel sorunlara 4. Bölümde döneceğim.

(b) tipi argümanlar ise sosyal bilimin 'değere-meyilli' olmasına değil, onun inceleme nesnesinin 'değere-gebe' karakterine işaret eder. Bunlar genelde şu gerçeğe dayanırlar: Sosyal bilimin bizzat inceleme nesnesi, kısmen, bizzat fâillerin değer atfettikleri (ya da onlar adına değer atfedilen) değerler ya da şeyler tarafından, yani değer nesneleri tarafından teşkil edilmiştir ya da aslında sadece bunlardan ibarettir. Muhtemelen hiç kimse bunu inkâr etmek istemeyecektir. Bu vurgu, eğer sosyal bilimin inceleme nesnesinin değere-bağımlılığının, sosyalbilimsel söylemde gerekli olan analitik ayrımları yapmayı imkânsız ya da gayrimeşrû kıldığı saptanırsa, ancak o zaman (1)'e yönelik bir tehdit hâline gelir. (Fakat değerlerin değerden-arınık bir biçim-

83 Bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford 1963), s. 223.

de tanımlanabildikleri aşikârdır.) Eğer bir karşılıklı diyagram içersinde sosyal bilimin inceleme nesnesini S_1 sosyal bilimi de S_2 ile gösterirsek buradaki iddia şudur: S_1 'in doğası gereği, yani değere-gebe karakterinden dolayı, ya L_2 düzlemindeki hiçbir betimleme (1)'i karşılamaz ya da en azından L_2 düzlemindeki en iyi ya da en uygun bilimsel betimleme (1)'i karşılamaz. (Bunun zorunlu, normal ya da ara sıra meydana gelen bir durum olduğu savunulabilir.)



Bu önemlidir çünkü, en iyi Isaiah Berlin'in ünlü bir örneği üzerine düşünmek suretiyle ele alınabilecek *betimsel* (ya da daha genel olarak, bilimsel) *yeterlilik* sorunuyla bağlantılıdır. Bu yüzden, Almanya'da Nazi yönetimi altında olup biten şeylere yönelik aşağıdaki izahatları karşılaştırınız: (α) 'ülke nüfustan temizlendi'; (β) 'milyonlarca insan öldü'; (γ) 'milyonlarca insan öldürüldü'; (δ) 'milyonlarca insan toplukıyıma uğratıldı'. Bu ifadelerin dördü de doğrudur. Gelgelelim bunlar arasında (δ), sadece en fazla değer-yüklü olan değil, gerçekte olup biteni de en iyi (yani en açık ve doğru) betimleyen izahattır. Ve bundan dolayı, (δ)'nın dışında hepsinin etkisöz olarak [*perlocutionary* -ç.n.] yanlış güç doğurduğuna dikkat ediniz. Zira bir kişinin öldüğünü söylemek, normal olarak, onun insan fâilliği aracılığıyla öldürülmediği varsayımını beraberinde getirir. Ve milyonların öldürüldüğünü söylemek de, bu insanların ölümlerinde, Nazi yönetiminde olduğu üzere, merhametsiz ve örgütlü bir öldürme seferberliğinin payı olduğunu anlatmaz. Bu nokta önemlidir. Zira sosyal bilim sadece bir inceleme nesnesi *hakkında* değildir aynı zamanda bir dinleyici topluluğuna *yöneliktir*. Bu demektir ki sosyal bilim, ilke olarak daima üçlü bir ilişkinin tarafıdır ve

fiilî veya muhtemel bir dinleyicinin (S_3) karşısında, potansiyel bir (yanlış-/dez-)enformasyon, açıklama, haklılaştırma vs. kaynağı olarak durur. İmdi, etkisöz mülâhazalardan yalıtıldıkları durumda dahi, betimlemelerin bilimsel yeterliliğine dönük kriterlerin yalnızca (δ) ifadesinin kabûl edilebilir olduğu türden durumlara dair olduklarını öne sürmek istiyorum.

S_1 'deki bir sosyal fenomeni ' P_1 ' olarak gösterirsek, bu durumda P_1 'in L_2 'deki en uygun betimi, *maksimum açıklayıcı güce* (kuşkusuz, mümkün olduğunca, P_1 'in S_1 'deki betimlerini açıklama gücü de dâhil) sahip (L_2 'de formüle edilmiş) T teorisinin (her ne değer-yüklü bileşen içerirse içersin) gerektirdiği betim olacaktır –gelin bu betimi D_2 olarak adlandıralım. Genelde, hermeneutik yeterliliğin elde edilmesi, uygun D_2 betiminin oluşturulması için gerekli ama yeterli olmayan bir koşuldur. İşin doğrusu, hermeneutik açıdan uygun betim D^0_2 ise ve bu betimin L_1 'deki hedefi de D^0_1 ise, bu durumda $D_2 = D^0_2$ eşitliğinin gerçekleşip gerçekleşmemesi olumsal bir durumdur. Ve D^0_1 'in bilimsel *eleştiriye* açık olması, 1. Bölümde dikkat çektiğimiz üzere bilimsel etkinliği herhangi bir gerçeklik düzlem ya da tabakasında karakterize eden betimleme, açıklama ve yeniden-betimleme *süreci* içersinde kesinlikle yansısını bulur. (Şüphesiz ki bu süreç, işleyen açıklayıcı yapının saptanması demek olan ilgili kopma noktası vasıtasıyla, dönüşümsel modelde zımnen içerilmektedir.) Bu tür bir süreç, D^0_1 'in *otantikliğini* takdir eder ama onu düzeltilemez bir veri olarak görmez.⁸⁴ Çünkü sosyal yapıların kav-

84 A. Giddens, önemli bir çalışmasında (*New Rules of Sociological Method*, s. 16, s. 161 ve muhtelif yerlerde), sosyologun, fâillerin tutumlarına dair uygun bir betim oluşturmak için fâillerin bilişsel kaynaklarını araştırmada kullanması gerektiği gerçeğini, fâillerin düzeltilemez oldukları fikriyle sistematik bir biçimde birbirine karıştırmaktadır. Böylelikle de, bu tür düzeltilemez verileri 'ortakduyusal' (a.g.e., s. 158) temsillerinden ayırt etmeye çabalasa da, bilginin düzeltilemez temellerine dönük rölativizm-öncesi yollara sapmaktadır. Bu yapı, duyu verilerini fiziksel nesne içerimlerinden koparmak için uğraşmaya benzetmektedir. Zira bu türden bilişsel kaynaklar, sözkonusu etkinliklere dair olgusal ve teorik önvarsayımları cisimleştiren 'X oy kullanıyor, dua ediyor, hırsızlık yapıyor, çalışıyor vs.' gibi inanç formları dışında var olamazlar. Dolayısıyla Giddens'ın S2 ile S1 arasındaki ilişkiyi yalnızca bir 'kaydırma' [*slippage* -ç.n.] olarak görmesi (a.g.e., s. 162) ve üstelik bunu S2'yi potansiyel anlamda tehlikeye atarak yapması şaşırtıcı değildir. Oysa ki $S2 \rightarrow S1$ ilişkisi salt bir kaydırma ilişkisi değildir, potansiyel anlamda bir eleştiridir; ve bu türden bir eleştiri, içerimleri

ram-bağımlı olmalarından dolayı, *Verstehen*'e [Anlama'ya –ç.n.] ulaşmak sosyal bilimin bir koşulu olsa da, sosyal bilim süreci, –gerek L_2 'deki gerekse de ilke olarak L_1 'deki– başlangıç betimlemelerini el değmemiş olarak bırakmaz. Kısacası, doğa bilimi nasıl hiçbir temele sahip değilse, aynı şekilde sosyal bilginin de –bilimsel ya da bilimdışı– hiçbir temeli yoktur.

Şunu vurgulamak önemlidir: Hermeneutik yeterlilik ilkesinin sosyal bilimdeki bir uğrak olarak kabûl edilmesi, yalnızca *verstehende* [anlamacı –ç.n.] betimlemenin tözel bir eleştirisiyle tutarlı olmakla kalmaz, ama bizzat aynı zamanda semiyotik analizi davet etme ihtiyacını da ortaya çıkarır. Zira anlamların hermeneutik dolayımını (ya da ufukların kaynaşmasını), semiyotiğin sorduğu, bu tür anlamlar (ufuklar vs.) nasıl üretilir sorusuna dönük mülâhazalarla tamamlamak gerekir. (Kuşkusuz böylesi bir sorunun bizzat bir dil içerisinde ifade edilmiş olması gerekir, zira süreç dolayım-analizi tekrarlı bir şeydir.) İmdi eğer, Saussure'ü izleyerek, anlamların tâbir câizse önceden-varolan farklılık sistemlerinde açılmış geçitler boyunca üretildiği kabûl edilirse,⁸³ bu durumda bizim bilimde açacağımız geçidin bütünsel açıklayıcı gücü maksimize etme amacı taşınması gerekir. Ve başka bir eleştiri tipi de –yani L_1 'e dönük bir üst-eleştiri–, ancak L_1 'in (ya da onunla bağlantılı bir alt-sistemin) P_1 'in L_1 'de uygun bir biçimde betimlenmesini imkânsız kılacak durumda olduğu gösterilebiliyorsa, mümkün hâle gelir. Anlam üretimine dönük bu ilgi, tam anlamıyla, doğa bilimlerinin araçların ve donanımın inşâsına gösterdikleri hassasiyete tekabül eder. O hâlde şöyle-

gereği yansız olmaktan uzaktır. Zira tahakküm altına alınmışlıklarının koşullarını tamamen kavramış olan kölelerin sırf bu münasebetle özgürleşmedikleri doğrudur ama böylesi bir kavrayış, kendilerini rasyonel bir biçimde özgürleştirebilmeleri için gerekli bir koşuldur. Tersinden söylersek; bu kölelerin, köleliklerinin koşullarına dair cahil kalmaları, sahiplerinin çıkarınadır. Bilgi, tahakküm ilişkisinin ilgili taraflarına asimetrik olarak fayda sağlar. Dahası, oldukça genel bir biçimde, açıklayıcı bilgi, farkında olunan olanaklar alanını büyütür ve böylece (başka etkilerinden ayrı olarak), *ceteris paribus*, 'ideolojik güçler dengesi'ni muhafazakârlık ve statüko aleyhine bozar. Dolayısıyla sosyal bilimi, 'eylemin rasyonel özerkliğinin genişletilmesi'yle aynı ölçüde 'potansiyel bir tahakküm aracı' (a.g.e., s. 159) olarak görmek son derece yanlıştır.

85 Örneğin bkz. R. Coward ve J. Ellis, *Language and Materialism* (London 1977), s. 41.

si bir şey söylenebilir: Eğer hermeneutik uğrak (sosyal hayatın kavramsal veçhesi bakımından) gözleme tekabül ediyorsa, semiyotik uğrak da doğa bilimlerinin empirik çalışmalarındaki araç kullanımına tekabül eder.

Şüphesiz ki buradan, hermeneutik yeterlilik ilkesini kabûl etmenin, D^0_1 'deki değer-yüklü unsurların L_2 'de yansıtılmasına otomatik olarak yol açacağı sonucu çıkmaz; hakezâ bizzat D^0_2 'nin üretimi de herhangi bir değer yargısına işaret etmez. Sorulması gereken soru, daha ziyâde, bilimsel bakımdan yeterli D^0_2 betiminin değer-tarafsızlığı ilkesini çiğneyip çiğnemediğidir. D^0_1 'e dönük bir eleştirinin tesis edildiği durumda, bunun böyle olması zorunludur. Zira fâillerin kendi etkinliklerinin doğası hakkında sistematik bir biçimde aldatıldıklarını göstermek, D^0_1 'in yanlış olduğu yargısını kabûl etmeksizin (mantıksal olarak) imkânsızdır; ve ' D^0_1 yanlıştır' ifadesi, değere-tarafsız bir ifade değildir. Açıkça söylersek bu sonuç, argümanımızın amaçları açısından yeterlidir. Zira bizim sadece şunu göstermemiz gerekiyor: S_1 'in doğası gereği, sosyal bilimde değere-tarafsız betimler yapmak her zaman mümkün olmaz. Ancak bu husus üzerinde daha genel veçhesiyle durmaya değer. Buradaki meselemiz, S_1 'i L_2 'de anlama kapasitemizi maksimize etmek için, L_2 güçlerinden faydalanmaktır. L_2 , kullanabileceğimiz yegâne dildir. Ve insan davranışlarını betimlemek için kullandığımız terimler, *inter alia* [başka şeylerin yanı sıra -ç.n.] S_2 'de düzenleyici ve değer-atfedici bir biçimde işlev gören terimlerdir: Bunlar, güldürü ya da taşlama yapmaksızın kullanabileceğimiz yegâne terimlerdir; ve bunları, yanlış bir biçimde cansız olarak sergilemiyorsak yaşam bağlamlarından, yani betimleme yapmak üzere işe koşuldukları bağlamdan koparamayız. Bu yüzden, bir cenini doğmamış insan olarak tanımlamak ne denli kürtaj hakkındaki tartışmayı önceden belirli bir tarzda yüklemek demekse, anemi endeksine⁸⁶ benzer bir faşizm endeksi inşâ etmeye çalışmak

86 Nagel'a göre; sosyal bilimin değere-tarafsızlığına dönük her türlü tehdit, 'ya ahlâkî (veya sosyal) bir ideali ya da böylesi bir ideale dayanarak bir eylemi (veya bir kurumu) onaylamayı veyahut onaylamamayı ifade eden' değer-biçici değer yargıları ile, 'genel olarak kabûl görmüş bir eylem tipinin, nesnenin ya da kurumun belirli bir durumda ne ölçüde cisimleştiğini değerlendirmeyi ifade eden' tanımlayıcı değer yargıları arasında katı bir ayrıma giderek bertaraf edilebilir

da o denli saçma (zira bir faşist devletin bileşenleri içsel olarak ilişkilidir) ve o denli değer-yüklüdür (zira bu kesinlikle bilimdeki amacımızdan uzaklaşmaya hizmet eder ve bunun içerimleri, insan hayatı gibi değer verdiğimiz nesnelerle içsel olarak ilişkilidir). Kısacası, hangi insan toplumunda olursa olsun küreğe kürek dememek, onu yanlış betimlemektir.

Bu yüzden pozitivist dogma (1)'i, hem öznenin nesneyle ilgisini göz ardı etmesi sebebiyle hem de nesnenin doğası gereği, betimsel (ve daha genel olarak bilimsel) yeterlilik kriterlerinin indirgenemez değer-bildiren betimlemeleri hiç değilse olasılık olarak gerektirmesi sebebiyle reddetmek gerekir. Gelgelelim (1)'e dönük eleştiri, değerlerin belirlenimine –ve araçsal-olmayan şekilde haklılaştırılmalarına– dönük soruları cevapsız bırakır. Dahası, olguların kısmen değerlere bağlı kılınması (değer-seçimlerinin belirsiz bırakılması) sonucu, bilim sürecinin içersine görünüşe göre kaçınılmaz bir keyfîlik ögesi girmiş olur. Doğrusu ya, özel ilgilerimiz ışığında, hoşumuza giden her türlü olguyu yaratmamamız için hiçbir sebep görünmemektedir. Bu türden radikal bir konvansiyonalizmi önlemek için, gelin ayrımanın diğer tarafına, yani (2)'ye geçelim ve bilim değerlere ilişkin herhangi bir içerim taşır mı ve buradaki döngü kırılabilir

–E. Nagel, *The Structure of Science* (London 1961), s. 492. Dolayısıyla, alyuvarların sayısına bakarak bir insanın anemi olduğu yargısında bulunmak, tanımlayıcı bir değer yargısıyken; aneminin arzu edilmeyen bir şey olduğu yargısında bulunmak, *değer-biçici* bir değer yargısıdır (a.y.). Bu karşılaştırmada birtakım problemler vardır. İlk olarak; Nagel'in tanımlayıcı bir yargıyı neden bir değer yargısı olarak adlandırdığı açık değildir. Gerçekte, tanımlayıcı/değer-biçici ayrımı, sadece olgu/değer ayrımını başka bir perdeden dile getirmektedir. İkincisi; Nagel sosyal gerçekliğe problemsiz olarak, sosyal bilime de tümdengelimsel modele yaklaşan bir şey olarak davranmaktadır. Bu yüzden de şunu görememektedir: Teorik olarak tanımlanmış kavramların atomlarına ayrıştırılması, dışsal olarak ilişkili bazı doğal fenomenler açısından makûl olabilir ama bu, içsel olarak ilişkili unsurlardan oluşmuş sosyal fenomenlerin yeniden-inşasına hiçbir biçimde uygulanamaz. Monarşi gibi kurumlar ve ahlâk gibi sistemler, ya *in toto* [bütün olarak –ç.n.] vardırlar (ve dolayısıyla böyle kavranmaları gerekir) ya da hiç yokturlar. Şüphesiz ki bulanık sınırlar ve sınırlarda gezinen durumlar söz-konusudur; ve betimlemeler de empirik sınaama gerektirir. Gelgelelim, niteliksel değişimlerin ortaya çıkması ve sosyal gerçekliğin kavramsal veçheye sahip olması, sosyal bilimlerde anlamlı nicelleştirme olanağını sınırlandırır. Üstelik, L2'deki betimlemelerimizin empirik denetimini ve bu sürecin özelliklerini, bu betimlemelerin (S1'de) betimlediği şeylerle ve *bunların* sahip olduğu özelliklerle birbirine karıştırmak, doğrulamacı hataya teslim olmak demektir.

mi, buna bakalım. Bu meseleye yönelik açıklamamı sunmadan önce, (2)'de reddedilmiş eksen boyunca olgu/değer ayrımını kırmaya yönelik son dönemde girilmiş iki teşebbüs üzerine tartışmak istiyorum.

Charles Taylor, önemli bir makalesinde,⁸⁷ teorilerin gerçekte nasıl değerler salgıladığını açık bir biçimde göstermektedir. Taylor'ın argümanının yapısı aşağıdaki gibi sergilenebilir:

$$(3) T \longleftrightarrow F \rightarrow V$$

Ancak ne yazık ki Taylor, teoriler arasında seçim yapmaya dönük herhangi bir kriter belirlemede başarısız olmasından dolayı, değişim olanaklarını teorinin işaret ettiği değer istikâmetinde konumlandırmamızı en iyi biçimde sağlayan ve bunu sadece *açıklayıcı bakımdan en uygun teori olduğu için ve inter alia* [başka şeylerin yanı sıra -ç.n.] sosyal dünyaya dair asılsız inançları açıklama yeteneğine sahip olmasından dolayı gerçekleştiren teorinin değil; 'insanî ihtiyaçları, istekleri ve amaçları gerçekleştiren'⁸⁸ şeyin ne olduğuna ilişkin anlayışımızı en çok tatmin eden teorinin seçilmesi gerektiği şeklindeki bir yoruma kendisini açık hâl getirmektedir. Dolayısıyla Taylor, geleneksel olgu/değer dikotomisini aşamamakta, sadece onun yerini değiştirmektedir. Taylor alternatif olarak şu şekilde de yorumlanmaya çalışılabilirdi: En iyi değer-konumunu ortaya koyan teoriyi seçmek gerekir; çünkü teoriler göreceli davranılmaya meyillidir ve insanî ihtiyaçlar da sosyal açıklamada bağımsız (ya da en azından temel) değişkendir.⁸⁹ Gelgelelim bu da, iradeci içerimlere sahip tözel bir açıklama şeması da dâhil, şüpheli bir önermeler dizisini içerir.

Searle'ün 'olması gereken'i 'olan'dan türetme teşebbüsü –ki burada kritik olan 'olan' ifadesi, kurumsal olguları (yani kural sistemleri tarafından teşkil edilmiş olguları) tanımlayan bir ifa-

87 C. Taylor, 'Neutrality in Political Science', *Philosophy, Politics and Society*, 3. Düziler, P. Laslett ve W. Runciman (ed.) (Oxford 1967), yeniden basımı için bkz. A. Ryan (ed.), a.g.e.

88 a.g.e., s. 161.

89 Örneğin bkz. a.g.e., s. 145-146, s. 148 ve muhtelif yerlerde.

dedir-, bir yükümlülük altında denen 'söz veriyorum' lafzı ile, kişinin yapması gereken şeyin bir yükümlülük altında yaptığı şey olduğu durum arasında birtakım bağlantı dizilerinin var olmasına dayanır.⁹⁰ Searle'ün argümanının yapısı şu şekilde sergilenebilir:

(4) *I.F.* → *V*

Bu argüman, (örneğin Hare tarafından) dayandığı kurumsal olguların sadece genel ahlâkî ilkeleri kapsaması sebebiyle ve (örneğin Flew tarafından) salt kelimeleri telaffuz etmenin normatif bir vargıyı tek başına gerekçelendirecek bir yargı türüne işaret etmediği yönünde eleştirilmiştir. Öyleyse şurası kesindir ki; kişinin bir kurum içersinde, o kurumun kurucu kuralları olmasaydı eylemin mümkün olamayacağı bir tarzda eylediği olgusu, tek başına, bu kuruma dönük (motivasyona-dayalı ya da salt araçsal bir bağlılıktan ayrı) ahlâkî bir bağlılığa işaret etmez. Diğer türlü, kapitalist bir toplum içersinde sosyalist olmak ya da totaliter bir toplum içersinde özgürlükçü olmak mantıksal açıdan imkânsız olurdu. Söz vermek, kişinin ahlâkî sebeplerle⁹¹ kendini çekebileceği ya da sadece (samimi veya samimiyetsiz bir biçimde) 'oynamaya' karar verebileceği, bir kurumlar şebekesi içersindeki bir kurumdur. Söz vermeye Amerikalıların krikete baktığı gözle bakan bir gidimli zekâlar toplumu, muhtemelen pek cazip olmayacaksa da, kesinlikle hayal edilebilir; ama toplumun doğruluk normlarına tâbi olmadığı, tutarlılık ve insicâmın sözkonusu olmadığı bir tarzda. Ahlâkî açıdan feshedilemez bir 'olması gereken'i (*ceteris paribus*) bir 'olan'dan türetmek için, salt olgusal söylemin kurucusu olan ve transandantal anlamda zorunlu olan öncüllerden hareket etmek gerekir.

Şunu vurgulamak gerekir ki benim argümanım, değerleri basitçe olgulardan çıkarsamaya izin vermez. Argümanım, daha ziyâde, bir *teorinin* yanlış bilinci açıklama kapasitesine ve özellikle de bir teorinin, bir inançlar sistemini *ideolojik* olarak

90 Bkz. J. R. Searle, 'How to Derive "Ought" from "Is"', *Philosophical Review* 73 (1964) ve *Speech Acts* (Cambridge 1969), bölüm 8.

91 Örneğin kişi, kendisini ve başkalarını gelecekteki bir eyleme bağlamanın ahlâken yanlış olduğuna inanıyorsa.

tanımlamak için gerekli minimum kriterleri karşılayabilme kapasitesine dayanır. (Bu bölümün ek kısmında daha tatmin edici kriterler ele alınacaktır.) İmdi, en son kısımda öne sürdüğüm şu önerme hatırlanacaktır: Bir fikirler dizisi olan P 'yi 'ideolojik' olarak tanımlamak, ancak ve ancak, eğer hem (a) P yanlışsa, yani sözkonusu fenomenlere ilişkin daha güçlü bir açıklama bulunmaktaysa; hem de (b) P olumsal anlamda (konjonktürel olarak) az ya da çok zorunluysa, yani sözkonusu inançların yanlışlığı'nın bir açıklaması varsa haklılaştırılabilir. Şunu vurgulamak gerekir ki; burada ele alınan zorunluluk türü, sadece herhangi bir *tikel* yanılısamadan ziyâde *belirsiz* bir yanılısamanın zorunluluğu olabilir; ve (doğa hakkındaki mitler örneğinde görüldüğü üzere) (a) ve (b)'yi tatmin etmek için *farklı* teorilere gereksinim duyulduğu durumda, bunların birbirleriyle en azından tutarlı olmaları gerekir. Bu kriterler aşağıdaki gibi yazılabilir:

$$(a) T > P$$

$$(b) T \exp I(P)^*$$

Şu hâlde bir inancı yanlış diye eleştirmek, *ipso facto* [başlı başına -ç.n.] sadece bu inanca başvuran ya da bu inanç vasıtasıyla sürdürülen herhangi bir eylem ya da pratiği değil ama aynı zamanda bu inancı zorunlu kılan her türlü şeyi de eleştirmek demektir. Yanılısamalı (ya da yüzeysel) inançları, az önce son kısımda gösterilen gizemlileştirme boyutlarından herhangi biri boyunca zorunlu kılan şey, kesinlikle sosyal bilimin nesnesi olacaktır. Argümanımın yapısı şu şekilde sergilenebilir:

$$(5) T > P. T \exp I(P) \rightarrow -V(O \rightarrow I(P))$$

Şüphesiz ki bu yalnızca, eğer değişim mümkünse ve bunu geçersiz kılan başka mülahazalar yoksa, 'değiştir onu' buyruğunu kapsar. Ama bu, *herhangi bir* değer biçmeyle birlikte sözkonusu olur (sözgelimi, sigara içmek zararlıdır).⁹²

Dolayısıyla eğer yanlış bilincin niçin zorunlu olduğunu açık-

92 Örneğin bkz. R. Swinburne, 'The Objectivity of Morality', *Philosophy* 51 (1976).

* (a) Teori, fikirler dizisi P 'yi kapsar; (b) Teori, ideolojik olarak tanımlanan P 'yi açıklar [ç.n.].

layan bir teori bulunmaktaysa, bu durumda, herhangi bir konudışı değer yargısını meseleye dâhil etmeksizin, bu bilinci mümkün kılan nesneye (doğurgan yapıya, sosyal ilişkiler sistemine ya da her neyse ona) dair negatif bir değerlendirmeye (ve *ceteris paribus*, rasyonel olarak yanlış bilincin kaynaklarından uzaklaşmaya yönelmiş eyleme dair pozitif bir değerlendirmeye) derhâl geçilebilir. Gelgelelim, olgu/değer ayrımının sadece doğruluk iyidir önsel değerlendirmesine inanıldığı kırılabilirliği olması ve dolayısıyla tamamen olgusal (doğal) öncüllerden bir değer yargısı türetilmemiş olması, itiraza açık değil midir? Oysa (*ceteris paribus*) doğruluk iyidir değerlendirmesi, sadece ahlâkî söylemin bir koşulu değildir; bir biçimde her türlü söylemin bir koşuludur. Doğruluk ve tutarlılık taahhüdü, değersel söylem kadar olgusal söylemi de kapsar ve dolayısıyla bu taahhüt, olgu/değer ayrımı yani savunmaya karşı itiraz noktası olan ayrım yıkılmaksızın, değerlerin özerkliğini olgusal söylemden kurtarmaya dönük zımnî bir (değersel) öncül olarak benimsenemez.

Sarih paradigmaların (5)'in temsil ettiği açıklama formunda oldukları kabûl edildiğinde, buradan, böylesi bir açıklama-formunun transandantal anlamda zorunlu olduğunu varsayan bir argüman çıkarılabilir mi? Artık açıktır ki; inanç olmadan hiçbir eylem olamaz ve başka inançlara tesir etmeksizin ya da başka inançlarla birlikte olmaksızın hiçbir inanç da sözkonusu olamaz; dolayısıyla yanlışlığa dönük yargılar transandantal anlamda zorunludur. Dahası açıktır ki; bir fâil, dolaysız eleştiriye ulaşmanın sözkonusu olmadığı durumda, ancak rasyonel olarak *değiştirme*ye başladığı bir inancı *açıklayabilir*. Demek ki, eğer inançlara tümünden iradeci bir açıklama atfedilmiş değilse; eğer inançlar –tıpkı sosyal yapının geri kalanı gibi (sosyal yapıya içsel olmalarının imâ ettiği üzere)– epey bir inatçıysalar; ya da eğer bir bilgi sosyolojisi mümkün ve gerekliyse (ki bu hâlihazırda gündelik pratikte zımnî bir şeydir); o hâlde (5)'te şematize edilen ideolojik açıklama formu, *her türlü rasyonel praksisin bir koşuludur*. Teklifsizce söylersek, kişinin bir başkasına ya da bizzat kendine 'falanca şeye yanlış bir biçimde inanma sebebin (sebebin) işte bu' diyebilme olanağı, tam anlamıyla, her türlü rasyonel söylemin ya da her türlü otantik öz-düşünümsellik ediminin önvarsayımdır.

Şu hâlde, *ceteris paribus*, doğruluk, tutarlılık, insicam, rasyonalite vs. iyidir ve bunların karşıtları kötüdür; kesinlikle böyle çünkü bunlar, genel olarak söylemi mümkün kılan koşullardır. Şu hâlde kesin bir durum olarak; bir *P* inancının aldatıcı olduğunu söylemek, *ceteris paribus* (bundan böyle *CP*) insanî hedeflere ulaşılması ve insanî gereksinimlerin tatmin edilmesi açısından bu inancın zararlı olduğunu imâ etmek demektir. Bunun *sebebi*, geliştirdiğim argüman temelinde, *P*'nin kötü olması değildir. Şüphesiz ki bilim yegâne insan etkinliği değildir; ya da (açıklayıcı anlamda) en önemlisi de değildir. Dahası, nasıl ki bilimin kapsadığı değerlerin altı belirli toplum türlerinde oyuluyorsa, aynı şekilde bunlar başka değerler tarafından hükümsüz de kılınabilirler. Gelgelelim bu tür bir hükümsüzleştirmenin zorunlu ya da normal olarak icap ettiğini tutarlı bir biçimde öne sürmek mümkün değildir. Üstelik değerlerde sonsuz bir gerilemeden kaçınmak ve nihaî değerler meselelerini çözüme kavuşturmak ancak ve sadece (kuşkusuz pratikte daima –zımnen ya da açıktan– var olan) sosyalbilimsel (ve psikolojik) teorilere atıfla mümkündür. ‘En üst düzeydeki’ farklı açıklayıcı teoriler, ne tür bir sosyal örgütlenmenin mümkün olduğuna ve insanların özünde ne olduğuna (ya da ne olabileceğine) dair kendi anlayışlarını içereceklerdir. En güçlü açıklayıcı teori, gerçek (Ütopik olmayan) olanaklılıkların en uzak menzilini ortaya koymak suretiyle, eyleme dönük rasyonel özerkliğimizi arttıracaktır. Ancak Laplaceçi bir tarzda bunun bize ne yapmak gerektiğini anlatacağını varsaymak, en vahim bir hata olacaktır. Açık bir dünyadaki en güçlü açıklayıcı teori, belirlenimci-olmayan bir teoridir.

Bu bir yana bilim, pratik ahlâk ve eylem sorunlarını aydınlatabilecek ve aydınlatmak zorunda olsa dahi, bunları nihaî bir biçimde ‘ait oldukları yere koyamaz’, tam da daima –ve zorunlu olarak– bilimin ötesinde sosyal pratikler ve bilişsel değerlerden başka değerler var olduğu için; zira, Neurath’ın ünlü metaforunu uyarlarsak, kayığı tamir ederken hâlâ denizde balık tutmaya ihtiyacımız vardır. Öte yandan, geleneksel epistemolojinin tefekküre yatmış duruşundan bir kez sıyrıldığımızda ve bir kez insanları pratik ve maddî etkinliğe girişmiş hâllerleriyle kavradığımızda, nasıl olup da (2)’nin felsefecileri uzun zamandır esir

aldığını anlamak daha bir zorlaşır. Zira biz kesinlikle, teknik buyrukları tek başına (bir CP cümlesine tâbi olan) teorik öncül-lerden türetebiliriz.⁹³ Üstelik bir inancı ya da bir teoriyi eleştirmek, *ipso facto* [tam da bu nedenle –ç.n.], o inanç veya teoriye başvuran her türlü eylemi, ya da bunlar aracılığıyla sürdürülen her türlü pratiği eleştirmek demektir; dolayısıyla (5)'in (a) düzeyinde dahi doğrudan pratik buyruklara geçmekteyiz. Ancak burada durmak, 'bugünü nasıl yargılayacağını ve kınayacağını bilen ama bugünü nasıl kavrayacağını bilmeyen bir eleştiricilik türü'ne⁹⁴ saplanıp kalmak demektir. Bu tür bir eleştiriciliğin ötesine geçmek için, 'eleştiri' olarak adlandırdığım –(5)'in (b) düzeyi– bir uğrakta, yanlış bilinci zorunlu kılan nesneyi ifşa etmek zorundayız.* Bunu bir kez başardığımızda, topluma ve insanlara bilimin tek başına kazandırdığı kadar çok şey kazandırmış olacağız. Ve mesele, bunları dönüştürme meselesi hâline gelecek.

93 Bkz. R. Edgley, *Reason in Theory and Practice* (London 1969), bilhassa 4. 11.

94 K. Marx, *Capital*, 1, s. 505.

* "Eleştiricilik" (*criticism*) ile "eleştiri" (*critique*) arasındaki, Bhaskar'ın da vurguladığı farkı görmek açısından, Karl Korsch'un şu pasajı faydalı olabilir: "... 'eleştiri' (Kritik) kelimesinden, Marx ve Engels'in de dâhil olduğu tüm sol Hegelcilerin son yüzyılın erken-devrimci kırklarında [1840'larda –ç.n.] kullandıkları şekliyle, kapsayıcı ve her hâlükârda kesin kelime anlamı anlaşılmalıdır. Bu kelime, çağdaş bir terim olan 'eleştiricilik'in yan-anlamıyla karıştırılmamalıdır. 'Eleştiri', salt idealist bir anlamda değil, materyalist bir eleştiri olarak anlaşılmalıdır" ("Niçin Bir Marksistim?", çev. Vefa Saygın Öğütle, *Karl Korsch Kitabı: Bir Proleter Devrim Teorisyeninin Yazıları* (ed. V. S. Öğütle), Nota Bene Yayınları, s. 281) (ç.n.).

Marksist İdeoloji Kavramı Üzerine Bir Not

Buradaki amacım, Marksist ideoloji kavramının tam bir değerlendirmesini sunmak değildir; yalnızca bu hususla bağlantılı iki problemi ele almak niyetindeyim. Bunlardan ilki, tarihsel materyalizmin topografyası içerisinde ideolojinin (ve bilimin) yeriyle ilgilidir; ikincisi ise, inançları 'ideolojik' olarak tanımlamaya ve özel olarak da ideolojiyi bilimden ayırt etmeye dönük kriterlerle ilgilidir.

A. Tarihsel Materyalizmde Bilimler ve İdeolojiler

Olgun Marx'ın çalışmalarında ideoloji kavramı ikili bir anlama sahiptir: Bir yandan, altyapı aracılığıyla açıklanması gereken üstyapıya havale edilir; diğer yandan ise, en dikkate değer şekliyle meta fetişizmi biçiminde, bizzat altyapıya dönük analizin bir parçasını oluşturur. İdeoloji kavramının bizzat Marksizm içerisinde konu edinilmesinde kendini gösteren bu ikili adlandırma, hizipleşme demiyorum, önemli bir tarihsel olguyu yansıtır. Marx iki ayrı araştırma programına birden girişmiştir: Hepsinden çok *Kapital*'de işlenen, kapitalist üretim tarzının iktisadî teorisi ya da eleştirisi; ve ana hatları sözgelimi ünlü 1859 Önsözü'nde çizilen ve haklı olarak göklere çıkarılmış birkaç konjonktürel analizde iş başında olan bir tarih teorisi, yani tarihsel materyalizm. Gelgelelim Marx, bu ikisini asla tatmin edici bir biçimde bütünleştirmemiştir. (Bunun belirtilerinden birisi de, olgun çalışmalarında, herhangi bir kapitalist toplum teorisinin bulunmamasıdır.) Böylece Engels'e ve ardı sıra gelen Marksistlere, Marksizm içerisindeki bu kökensel yarığın yarattığı problemleri çözme çabasında, kendi sezgilerini ve Marx'ın bıraktığı ipuçlarını izlemek düşmüştür.

Bu problemlerin başta geleni, hiç kuşkusuz, (özel olarak belirtilmiş ve birer birer sayılmış olsun ya da olmasın) muhtelif üst-yapıların görece özerkliği ve spesifik etkililiği tezi ile, bunların son oturumda (saptanmış ve tanımlanmış olsun ya da olmasın)

altyapı tarafından belirlendikleri tezini uzlaştırma problemidir (yukarıdaki 43. dipnota bakınız). Genel olarak Marksistler uzun zamandır iki yanlışın farkındaydılar: *İdealizm*, yani üstyapının altyapıdan (ya da bütünlükten) koparılması ve *indirgemecilik* (ya da ekonomizm), yani üstyapının altyapının mekanik bir etkisine ya da gölge-fenomenine (yahut bütünlüğün bir dışavurumuna) indirgenmesi. İmdi, eğer bilime toplum içerisinde bir yer verilecekse, ki kuşkusuz böyle yapmak gerekir, bu karşıt yanlışlar sırasıyla Althusser'in 1960'ların ortalarındaki (yani 'teorist' denen dönemindeki) çalışmalarında ve genç Lukács'ın çalışmalarında teşhis edilebilir. Nitekim Althusser'e göre bilim etkin bir biçimde *tamamen* özerk iken,⁹⁵ Lukács'a göre ise sadece kapitalist toplumun (bu topluma içsel olan şeyleşmenin) bir *ifadesi* olmaya eğilimlidir.⁹⁶ Bilimi ekonomik altyapının mekanik bir işlevi olarak kavrayan Lysenkoculuk ise indirgemeciliğin *ekonomist* bir varyantına tekabül etmektedir.⁹⁷

Bu aynı anda hem ekonomik indirgemecilikten hem de teorik idealizmden kaçınma probleminin, ideoloji düzleminde doğrudan karşılığı bulunmaktadır. Zira bir yandan, *Kapital*'de, (ayrıntılı bağımsız araştırmalar olmaksızın) kapitalist-toplumdaki-fikirlerle dönük genel bir teoriye tam olarak varması mümkün görünmeyen, yanlış ya da yüzeysel ekonomik fikirlere dair bir teori sözkonusudur. Öte yandan ise, tarihsel materyalizmin, eğer empirist sosyolojinin ve tarihyazımının ötesinde herhangi bir gelişmeye işaret etmesi isteniyorsa, sanırım ekonomik fikirler kadar hukukî, politik, kültürel, dinî, felsefî ve bilimsel fikirlerin de açıklamasını veren bir çerçeve sağlaması gerekir. Spesifik olarak şunları önermek istiyorum: (1) Fikirleri ite kaka bir çuvala sıkıştırmak ve üstyapı kategorisindeki farklılaşmamış bir blok olarak görmek mümkün değildir; ve (2) salt ekonomik etkinlik de dâhil her türlü etkinlik, (Feuerbach Üzerine 1. Tez'in

95 Bkz. N. Geras, 'Althusser's Marxism: An Assessment', *New Left Review* 71, yeniden basımı için bkz. *Western Marxism: A Critical Reader*, G. Stedman Jones vd. (London 1977).

96 Bkz. G. Stedman Jones, 'The Marxism of Early Lukács', *New Left Review* 70, yeniden basımı için bkz. G. Stedman Jones vd., a.g.e.

97 Bkz. D. Lecourt, *Proletarian Science?* (London 1977).

işaret ettiği üzere) zorunlu olarak düşünsel bir bileşene ya da veçheye sahiptir, bu demektir ki, fâil yaptığı şeyin ne olduğuna ve niçin bunu yaptığına dair (kuşkusuz hataya düşebilecekse de) bir anlayışa sahip olduğu ölçüde, etkinlik bundan bağımsız düşünülemez. *Alman İdeolojisi*'nde geliştirilen idealizm eleştirisi; ilk olarak, ideal olanın özerk varlığını savunan Hegelci nosyonun reddinden,⁹⁸ ikinci olarak da, maddî olanın ideal olan-
dan önce geldiği iddiasından oluşur.⁹⁹ Bu ikinci iddia kesinlikle yorumlanmaya muhtaçsa da, Marx, Hegel'in ilk husus temeline materyalistçe ters çevrilmesine, yani maddî olanın sosyal hayatta özerk varlığa sahip olduğu iddiasına pekâlâ makûl bir biçimde ikna edilebilir. Dolayısıyla ekonomik altyapı/ideolojik üstyapı kaba ayrımını reddetmek ve bunun yerine, hem bilimsel pratiği hem de herhangi bir tikel oluşumda altyapısal olarak tanımlanan pratikleri içerecek şekilde, *farklı pratiklerle bağlantılı farklı ideolojilere* yönelik bir kavrayışı yerleştirmek zorunludur. Şüphesiz ki bu ideolojiler birbirleriyle muhtelif ilişkilerde bulunacaklar ve bazen de keskin benzerlikler ve aşikâr işlevsellikler ortaya koyacaklardır. İdeolojilere ancak bu şekilde bakılırsa, onların doğası ve ilişkileri tözel bilimsel soruşturmaya açık hâl gelir. Üstelik bu, hem muhtelif pratiklerin altyapı karşısında farklı, ve değişen, özerklik derecelerine sahip olabilmelerine;

98 Hegelci felsefenin temeli, ki onu felsefi zaferine ulaşmaya yani Kantçı antinomileri çözmeye muktedir kılar, kesinlikle, sonunda kendinden başka bir nesnesi olmayan bilincin mutlak tin formunda gerçekleşmesidir. Bu, kesin bir biçimde, maddenin *özerk* varlığının; yani *Geist*'in gelişiminde, mutlak ideanın kendini gerçekleştirmesinde bir uğrak olmak dışında da bir varlığa sahip olduğunun reddedilmesini gerektirir. Marx'a göre ise, bunun tam tersine, 'düşünce de dil de kendine ait bir dünya oluşturamaz, bunlar yalnızca somut hayatın *tezahürleridirler*' (*The German Ideology*, C. Arthur (ed.) (London 1974), s. 118); öyleyse 'bilinç, asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz' (a.g.e., s. 47).

99 Bu nosyonu burada açıklamak mümkün değildir. Ama standart içerimleri arasında şu fikirler bulunmaktadır: (1) Ekonomik olan, onun altında biyolojik olan ve nihayetinde fiziksel olan –bkz. S. Timpanaro, *On Materialism* (London 1975)–, ekonomik-olmayanın sınır koşullarını koyarlar; (2) ekonomik olan, ekonomik-olmayanı kısmen (ve üst-) belirler; (3) fikirler, en azından kısmen, fikirlerden başka bir şey tarafından –ille maddî olması gerekmeyen ama bir sosyal nesne olarak var olabilmesi için 'maddîleşmiş' olması gereken bir şey tarafından– açıklanmalıdır; (4) tüm sosyal fenomenler (s. 85-86'daki anlamıyla) geçişsizdirler; (5) tüm sosyal fenomenler, maddî bir alt-katmanı gerektirirler ve/veya maddî referansa sahiptirler.

hem de (fizik, teknoloji, edebiyat, savaş gibi) bazı durumlarda, ilgili pratiklerin bizzat kendi görece özerk temellerine sahip olabilmelerine imkân sağlar.¹⁰⁰

Klasik geleneği içersinde Marksizm, ideolojileri, maddî varlığın nesnel koşullarına cevaben ortaya çıkmış yanlış inanç sistemleri olarak ve sosyal üretim ilişkilerinin yeniden-üretiminde (ve/veya dönüştürülmesinde) temel bir rol oynayan şeyler olarak görmüştür. Üstelik tipik bir biçimde, ideolojiyi bilimin karşısına koymuştur; ve bilim, en azından Marx, Engels ve Lenin tarafından, işçi sınıfının özgülleşmesi için bir silâh olarak kavranmıştır. İdeoloji kategorik olarak yanlış bilinçtir; tikel ve tarihsel bakımdan olumsuz bir (sınıflı) toplum formunun varlığına dayanır; ve bu toplumda içkin olan (kökeninde sınıf tahakkümünün olduğu) bir tahakküm sisteminin çıkarlarına hizmet eder. İmdi, Poulantzas'ın da vurguladığı üzere, ideoloji teorisinin Marksizm'de en tam hâliyle ele alındığı yer, Marx'ın politik iktisat eleştirisidir; o hâlde buna göre yapmamız gereken şey, Marksist eleştiri nosyonunda ve ideolojinin bilim karşısı pozisyonunda içerilen şeyler üzerine düşünmektir.

B. Politik İktisadın Eleştirisinde İdeolojiye Karşı Bilim

Bu kavramsal güzergâh içersinde, bir *I* inançlar sistemini 'ideolojik' olarak tanımlamanın, ancak ve ancak –eleştirel, açıklayıcı ve kategorisel olarak adlandıracağım– üç tip kriterin karşılanmasıyla mümkün olduğunu öne sürüyorum. İlk *eleştirel* kriteri ele alırsak, *I*'nın 'ideolojik' olduğunu göstermek için, aşağıdaki şeyleri yapabilecek bir *T* teorisine sahip olmak zorunludur:

1. *I* tarafından (*T*'nin tanımlamalarına 'tercüme edilemez' olan *I*'nin tanımlamaları altında) açıklanmış olan en çok sayıda fenomeni, ya da bunların en önemlilerini, bizzat kendi tanımlamaları altında açıklayabilme.

100 Sırasıyla bilimin ve edebiyatın maddî temellerine dair bkz. N. Stockman, 'Habermas, Marcuse and the *Aufhebung* of Science and Technology', *Philosophy of the Social Sciences* 8 (1978) ve T. Eagleton, *Criticism and Ideology* (London 1976).

2. Buna ek olarak, *I* tarafından açıklanmamış olan anlamlı bir fenomenler dizisini açıklayabilme.

I'nın 'ideolojik' olduğunu göstermeye dönük *açıklayıcı* kriteri karşılamak için, *T*'nin şunları yapabiliyor olması gerekir:

3. *I*'nın yeniden-üretimini (yani kabaca, fâiller tarafından sürekli kabûl edilmesinin koşullarını) açıklayabilme ve eğer mümkünse, *I*'nın sınırlarını ve (her nasıl olacaksa) dönüştürülmesinin (içsel) koşullarını belirleyebilme ve bunu spesifik olarak:

3'. *I*'nın tamamen yoksun olduğu ya da üstünü örttüğü ama *T*'de tanımlanmış olan gerçek bir tabakalaşma ya da bağlantı (yani, bir yapı düzlemi ya da bir ilişkiler dizisi) vasıtasıyla yapabilme.

4. Kendi içinde bizzat kendini açıklayabilme ya da en azından bir yere koyabilme.

Son olarak; *I*'nın 'ideolojik' olduğunu göstermeye dönük *katégorisel* kriteri karşılamak için, *I*'nın şu aşağıdaki kriterlerin ikisini de *karşılamıyor* olması gerekir:

5. Bir üretimi bilimsel olarak tanımlamak için gerekli minimum koşulları saptayacak bir bilimsellik kriteri; ya da

6. Bir teoriye kendi inceleme nesnesinin tarihsel ya da sosyal (ya da her ne ise) doğasını ayakta tutmak için gerekli minimum koşulları saptayacak bir alan-yeterliliği [*domain-adequacy* -ç.n.] kriteri.

Ve tabii *T*'nin bu ikisini de karşılayabiliyor olması gerekir.

(1) ve (2), *T*'nin bilişsel anlamda neden *I*'dan üstün olduğunun izahını verir.¹⁰¹ Diğer yandan (3'), *T*'ye spesifik tipte bir bilişsel üstünlük sağlar. *T*, *I*'da eksik olan bir ontolojik derinliğe

101 İdeolojiyi sadece hizmet ettiği 'örtük' çıkarlara ya da cisimleştiği 'zorunlu olmayan' tahakküme atıfla tanımlamak isteyenlerin yanlış bilinç kriterine karşı yönelttikleri son dönem revaçta olan itiraz şunu ö varsaymaktadır: İdeolojik teorinin açıklamış olduğu fenomenleri açıklama kapasitesine sahip bir teori olmaksızın, sözkonusu çıkarları ya da ideolojinin rolünü saptamak mümkün olabilir. Dolayısıyla ö varsayılmaktadır ki; I-teorisinin sürmesini sağlayan koşullar onun açıklanmasıyla alâkasızdır, dolayısıyla ya temelsizdir ya da temellerinden yalıtılmış bir biçimde üzerinde çalışılabilir

ya da bütünlüğe sahiptir. (3), sosyalbilimsel açıklamayı doğabilimsel açıklamadan ayırır. Fenomenlerin yanı sıra fenomenlere dair inançların da açıklanabilmesinin koşulu, sosyal teorilerin kendi inceleme nesnelere içsel olmalarına dayanır (bkz. s. 84). Ve şüphesiz ki bu ayrıca, bir düşünömsellik kriterini yani (4)'ü karşılama isteğine işaret eder. Belki şunu da vurgulamak gerekir: Bir inançlar sistemini 'ideolojik' olarak tanımlamayı haklılaştırmanın *tek* yolu, bu inançları açıklayabilecek bir teoriye sahip olmaktır. Kategorisel kriterler olan (5) ve (6), elbette ki, (burada sırasıyla 1. ve 2. Bölümlerde yapıldığı üzere) *T*'nin ya da *T*'yle tutarlı herhangi bir üst-teorinin yeterli koşulları karşıladığını önvarsayar. Marx'a göre klasik politik iktisat, (5)'i karşılamış ama doğrusunu söylemek gerekirse, içine bulaştığı kategori hataları –örneğin fetişizm– yüzünden (6)'yı karşılayamamıştır. Völger iktisat ise (5)'i dahi karşılayamamıştır. Son olarak vurgulamak gerekir ki; teorik ideolojiler, geleneksel olarak, yansıtıkları, rasyonelleştirdikleri (ya da olmazsa, savundukları) bilinç formlarından ayırt edilegelmiştir; öyle ki, herhangi bir '*T*'ya yönelik analizde, gidimli düzlem bakımından içsel bir ayırmaştırmaya gitmek zorunlu olacaktır. O hâlde gelin, bu formel aygıtı işlemesi için *Kapital*'e monte edelim.

Kapital'in alt-başlığı, 'kapitalist üretimin eleştirel bir analizi'dir. Bu aynı anda, hem burjuva politik iktisadının bir eleştirisi; hem, Marx'a göre burjuva politik iktisadının sadece yansıttığı ya da rasyonelleştirdiği şeyler olarak, gündelik hayat-taki ekonomik anlayışların bir eleştirisi; hem de bu anlayışları ilgili fâiller açısından zorunlu hâle getiren üretim tarzının bir eleştirisidir. Marx'ın olgun dönem iktisadî yazılarındaki ideoloji analizinin anahtarını sağlayan, işte bu üçlü eleştirinin yapısıdır.

Marx'a göre völger iktisat, yalnızca burjuva hayatının fenomenal formlarını yansıtmıştır. Bu formları üreten özsel gerçeğe nüfuz etmemiştir.¹⁰² Ancak bu tembellik ya da bilimsel

102 'Völger iktisatçıların şeylere bakma tarzı... onların beyinlerine yansıyan ama aralarındaki içsel bağlantılara yansımayan bir şey olarak, ilişkilerin dolaysız tezahür biçiminden ibarettir' (Marx'tan Engels'e mektup, 27 Haziran 1867, *Marx-Engels Selected Correspondence* (Moscow 1956)). 'Aslında völger iktisat, burjuva üretim ilişkilerine yakalanmış burjuva üretim fâillerinin anlayışlarının dokt-

'kötü kader'le şıpınışı açıklanamaz. Zira ideolojide yansıtılan ya da rasyonelleştirilen fenomenal formlar, aslında kendilerini doğuran gerçek ilişkileri maskelerler. Godelier'in ortaya koyduğu üzere: 'Mesele, öznenin bizzat kendisini [veya şu da eklenebilir ki; herhangi diğer bir özneyi –bir bireyi, bir grubu ya da bir sınıfı] aldatması değildir; özneyi aldatan [ya da daha doğrusu, ondaki aldanmayı üreten] bizzat *gerçekliktir* [yani toplumun yapısıdır]'.¹⁰³ Dolayısıyla Marx'ın projesi, kapitalist toplumu kendi fâillerine zorunlu olarak olduğundan başka türlü gösteren mekanizmaları, yani kapitalist toplumun kendine has muğlâklığını sağlayan mekanizmaları keşfetmektir. Ve Marx, bu görevi, sözkonusu formların *hem* yanlış *hem de* zorunlu olması gerektiğini göstermek suretiyle başardığına göre, *Kapital*'in üçlü bir eleştiri olarak statüsünün izahı verilmiş (ve alt-başlığının hakkı da tam anlamıyla teslim edilmiş) demektir.

Fetişizmin, değeri *doğallaştırmak* suretiyle nasıl *tarihdışılaştırdığına* yukarıda (s. 93) dikkat çekmiştim. Dolayısıyla fetişizmin sosyal işlevi, yüzeydeki dolaşım ve mübadele fenomenlerinin altında yatan tarihsel bakımdan spesifik sınıf ilişkilerini gözlerden gizlemektir. Öyleyse ücret denen form, emeğin değeri ile emek-gücünün değerini birbirine karıştırmak suretiyle, *güçleri* bunların *uygulanışına* indirgemektedir. Ve öyleyse bu formun sosyal işlevi, kapitalist üretim süreci içerisinde karşılığı ödenmemiş emeğin (artık değer in kaynağının) gerçekliğini gizlemektir. Marx'ın deyişiyle; 'Eğer ücretlerin sırrına ermek tarihinde uzun zaman almışsa, bu fenomenin zorunluluğunu, *raison d'être*'sini [hayattaki anlamını –ç.n.] anlamaktan daha kolay bir şey yoktur'.¹⁰⁴ Demek ki Marx'ın politik iktisat eleştirisinin mer-

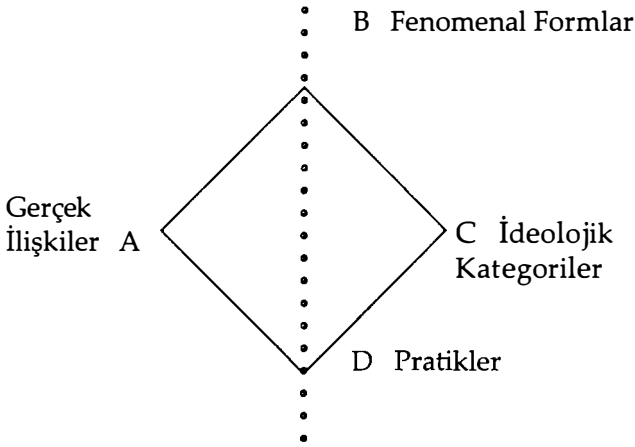
riner bir tarzda yorumlanmasından, sistematize edilmesinden ve savunulmasından başka bir şey değildir' (K. Marx, *Capital*, 3, s. 817). 'Spinoza'nın aksine vülger iktisat, "cehaletin yeterli bir sebep olduğuna" inanır' (K. Marx, *Capital*, 1, s. 307).

103 M. Godelier, 'System, Structure and Contradiction in Capital', *Socialist Register* (1967), yeniden basımı için bkz. R. Blackburn (ed.), a.g.e., s. 337.

104 K. Marx, *Capital*, 1, s. 540. Marx, emek-gücü değerinin emeğin bilinçteki değerine dönüşümüyle ilgili olarak şöyle der: 'Gerçek ilişkiyi görünmez kılan ve aslında mevcut ilişkinin tam tersini gösteren bu fenomenal form, kapitalist üretim tarzının tüm mistifikasyonlarına, buradan çıkan tüm özgürlük yanılsamalarına

kezinde yer alan hem değer hem de ücret formları, karakteristik –ve (Marx’ın teorisi bağlamında) kolayca açıklanabilir– kategori hataları barındırmaktadır.

İmdi, fenomenal formların kapitalist bir ekonomide işlev gördükleri için zorunlu oldukları bir kez kabûl edildiğinde (yani, ideal olanın özerkliğine dönük Hegelci nosyonun kaba materyalistçe ters çevrilmesi bir kez reddedildiğinde), John Mepham’ın bir makalesinden uyarlanan aşağıdaki şemayı oluşturmak mümkün hâle gelir.¹⁰⁵



Marx tarafından karakteristik bir biçimde üretim alanına yerleştirilen gerçek ilişkiler, yani A, dolaşım ve mübadele alanlarını karakterize eden fenomenal formları yani B’yi doğurur; B, sırası geldiğinde, ideolojik söylem kategorilerinde yani C’de yansıtılır ki C de, alım-satım, ücret müzakereleri vb. gibi D’de yer alan olağan ticarî pratikleri sürdürmekte ve desteklemektedir. Şüphesiz ki bunlar, sırasıyla, gerçek ilişkilerin yani A’nın yeniden-üretimi

ve vülger iktisatçıların tüm haklılaştırıcı hilelerine ilişkin ve hem işçiye hem de kapitaliste dair tüm hukukî nosyonların temelini oluşturur’ (a.y.). Dahası, ‘emek değerinin yaygın bir düşünce tarzı olarak dolaysızca ve kendiliğinden ortaya çıkmasına karşılık, [emek-gücü değerinin] ilkin bilim tarafından keşfedilmesi gerekir. Klasik politik iktisat, şeylerin gerçek ilişkilerine neredeyse dokunmuş ama gelgelelim bunu bilinçli bir biçimde formüle edememiştir. Burjuva derisine yapışık kaldığı müddetçe de bunu yapabilmesi mümkün değildir’ (a.g.e., s. 542).

105 J. Mepham, ‘The Theory of Ideology in Capital’, *Radical Philosophy* 2 (1972), s. 18.

için zorunludurlar. *BD* boyunca çizilmiş noktalı hat, tâbir câizse, gündelik hayat kesitidir. Tipik hâliyle Marx'ın analizi, *C'*'ye dönük bir eleştiriyi mümkün kılacak ve *D'*'deki pratikleri gösterecek şekilde, geridönümlü bir biçimde *B'*'den *A'*'ya doğru hareket eder. Üstelik bu analiz, yanlış (örneğin ücret denen form) ya da sistematik bir biçimde yanlışla sevk edici (örneğin değer denen form) formları zorunlu kılan bir üretim tarzındaki fenomenal formlar için gerekli koşulları soyutlarken, *ipso facto* [tam da bu sayede –ç.n.], (teorinin bilişsel yeterliliğine ve burjuva politik iktisadı karşısındaki *a fortiori* [pek çok sebebe dayalı –ç.n.] üstünlüğüne dönük değerlendirmelere bağlaşıklık olanlar hâriç) hiçbir değer yargısının müdahalesi olmaksızın, söz konusu üretim tarzının negatif bir değerlendirmesine de ulaşmış olur. Marx, bilincin kaynağının doğası gereği yanlış olduğunu keşfettiğinde, hem otomatik olarak bu kaynağı ıskartaya çıkarmış hem de aynı anda bu bilincin nasıl hâlâ zorunlu olabileceğini göstermiş olur. Buradan şu sonuç da çıkar: Marx'taki anlamıyla eleştiri aynı anda hem transandantal anlamda hem de yıkıcı anlamda eleştirelse de, Marksist bilim, tek başına bilişsel gücüne bakıldığında, yıkıcıdır.

Son olarak şuna dikkat çekmek gerekir: Marx'ın politik iktisat analizi, bir nesnenin ne olduğu ile nasıl görüldüğü arasındaki yarığı ifşa etmekle kalmaz ama aynı zamanda, o nesnenin kendini deneyime sunma biçimi ile gerçekte olduğu biçim arasındaki çelişkiyi de (buna 'Colletti çelişkisi'¹⁰⁶ diyeceğim) ifşa eder. Bunun sebebi sadece, söz konusu analizin, deneyime (ya da burjuva ideolojisine) açık olmayan bir yapı düzlemini ve bir ilişkiler dizisini ifşa etmesi değildir; zira bunu yapması (yukarıdaki (3') kriterine bakınız), bir 'çelişki'ye yönelik atfı haklı çıkarmaz. Bunun sebebi sadece, sosyal hayatın kendini deneyime sunduğu tüm formların, (fetişizm sonucu sosyal olanın doğal olarak sunulması ya da bireylerin öznel olarak kurulmalarından dolayı özgür fâiller olarak 'sorgulanması' gibi) temel kategori hatalarını cisimleştirmeleri de değildir.¹⁰⁷ Daha ziyâde bu-

106 L. Colletti, *a.g.e.*

107 Örneğin bkz. L. Althusser, 'Ideology and Ideological State Apparatuses', *Lenin and Philosophy* (London 1971), s. 160 vd. Şunu vurgulamak gerekir ki; bu ka-

nun sebebi, fenomenal formların sosyal hayat için zorunluluğu teoremi vasıtasıyla, bizzat bu formların, kendilerini doğuran temel yapılarla içsel anlamda ilişkili olmalarıdır (yani bu yapılar için gerekli koşulları teşkil etmeleridir). Marx'ın analizinde sosyal gerçeklik, bu türden Colletti çelişkileriyle çepeçevre kuşatılmıştır. Gelgelelim durum, paradoksal bir biçimde, Colletti'nin 'iki Marx'¹⁰⁸ teşhisini doğrulamaktan uzaktır; bu durumu açıklayan doğrusu sadece bir –bilim insanı– Marx vardır. (Zira eleştiri analizden ayrılabilir olsaydı, hiçbir problem ve bu tipte hiçbir çelişki olmazdı.) Üstelik vurgulamak gerekir ki; yalnızca bir nesnenin sosyal gerçekliği ile o nesnenin kategorik olarak yanlış temsilinin zorunlu bir arada varlığını içeren bu türden çelişkiler, *tutarlı bir biçimde betimlenebilirler* ve doğrusu ya, bunun daha açık mantıksal bir türü, her matematik öğrencisinin zihninde bulunabilir. Colletti'nin transandantal idealizmi, onu yanlış bir biçimde, düşünce için düzenleyici bir ideal olarak tasarlanan çelişmezlik ilkesini, tasavvur edilebilir gerçekliğin kurucu bir ilkesi olarak görmeye sürüklemektedir. Ama kuşkusuz, sosyal hayatta düşüncenin bizzat kendisinin sosyal gerçekliğin bir parçası olmasından dolayı, gerçeklikte mantıksal çelişkilerin var olması zorunludur. Ve eğer düşünce sosyal gerçekliği teşkil etmiyorsa (ve dolayısıyla sonuna kadar ele alıp tüketemiyorsa), o hâlde gerçeklikte gerçekliğin yanlış temsillerinin var olması da zorunludur. Ve bu tür yanlış temsillerden bazıları, yanlış yorumladıkları şey her neyse onun için zorunlu olacaktır. Şu hâlde bu tür yanlış temsilleri eğer bizzat yanlış yorumladıkları şey doğurmaktaysa, bu durum, sanki sadece bir döngünün içersinde hareket ediliyormuş gibi, sanki burada basit bir karşıtların özdeşliği durumu sözkonusuymuş gibi *görünür*. Ama kuşkusuz durum böyle değildir. Zira analizdeki her bir uğrakta kavram ve nesne birbirinden ayrı kalır; ve ilgili ilişkiler de mantıksal değil nedenseldir. Bu türden bir ilişki, ilgili yanlış temsil-

tegori yanlışları analizde düzeltilebilir; dolayısıyla Marković paradoksu [yani, sosyal gerçekliğin şeyleşmiş (vs.) olduğuna dönük bir açıklama, bizzat şeyleşmiş unsurları cisimleştirmek zorundadır (bkz. M. Marković, 'The Problem of Reification and the *Verstehen*–*Erklären* Controversy', *Acta Sociologica* 15 (1972))], Marksizm'e hâlel getirmez.

den dolayı, hâlâ bir 'çelişki' olarak tanımlanabilir. Gelgelelim ilişki bileşenlerinden biri (yanlış temsil edilmiş) gerçek bir nesneye bağlı olduğu için, çelişki, Platon'un ve Hegel'in diyalektiğindeki gibi düşünceye içsel değildir. Ve ilişki bileşenlerinin birbirleri için zorunlu olmalarından dolayı, bunlar, Newtoncu güçler çatışmasında ya da Kantçı bir *Realrepugnanz*'da ['gerçek aykırılık'ta -ç.n.] olduğu gibi birbirleriyle salt olumsal, dışsal bir ilişki içersinde de değildirler.¹⁰⁹ Bu durumda 'diyalektik' teriminin kullanılması eğer âdete uyarak ama tarihe karşı çıkarak tercih ediliyorsa, diyalektiğe başlamak için makûl görünen *bu türden* karşıtıllara atıfta bulunmak, 'Marksçı' gibi bir terim vasıtasıyla, diyalektiğin özgüllüğüne işaret etmek demektir.

109 Bkz. *a.g.e.*, s. 6.

BÖLÜM 3

FÂİLLİK

Giriş

2. Bölüm’de toplumların sahip olduğu niteliklerin onları ne şekilde bizim için bilgi nesneleri kılableceklerini gösterdim. Argümanı geliştirirken atılan kilit önemdeki adımlardan biri, toplumların insanlara ontolojik olarak indirgenemezliklerinin tanıtlanmasına dayanıyordu. Şimdi de, insanların bilgisini nasıl elde edebileceğimizi ele almak istiyorum.

İnsanların sahip olduğu ve onları bizim için bilgi nesneleri kılablecek nitelikleri ele alırken, bir kez daha belirli temel özelliklerin ya da güçlerin varlığını tanıtlama, bunların daha basit ya da daha temele indirgenemez olduklarını saptama ve bunun nasıl olup da özerk bir bilimin –burada psikolojinin– sahip olduğu bu güçlerin mevcudiyeti ve tatbik edilmesi sayesinde mümkün olduğunu gösterme boyutlarıyla ilgileneceğim. Burada en doğal bir biçimde harekete geçirilen güçler bilinçle, yani kişilerde zihinsel yüklemelerin uygulanabilir olmasını sağlayan durumlarla ilgilidir. Yine buradaki hedefim natüralizm hipotezinin, yani tezahür eden fenomeni üreten, tarafımızdan bilinebilecek doğurgan yapıların var olduğunun –bu kez de psikolojik bilimler alanında– nereye kadar doğrulanabileceğini ele almaktır. Bu soru felsefecilerin aşına olduğu bir biçime şöyle dönüştürülebilir: “*Sebepler etkenler olabilir mi?*” Çünkü sebepler kategorisi, belirsizlikten bütünüyle azade olmasa da, insan davranışlarına en

doğal açıklamaları sunabileceğimiz bir kategoridir; doğurgan yapılar ise, analitik olarak, nedenseldir. Burada benim hedefim bu soruya olumlu bir cevap vermek. Böylesi bir cevap elbette ki Bölüm 2'nin argümanında önvarsayılmıştı; burada sosyal formların gerçekliği, yönelimsel insan fâilliği aracılığıyla dolayım-landığı şekliyle maddî dünyayı etkileme noktasındaki nedensel etkililiklerine atıfla saptanmıştı. Dolayısıyla, bu şekilde önceki bölümün argümanını da tamamlamış olacağız.

Konumuma daha başlangıçtan işaret etmek faydalı olabilir. Yönelimsel insan davranışının etkeninin/nedeninin [*cause*] sebepler [*reasons*] olduğunu ve bunun her zaman böyle olmuş olduğunu ileri süreceğim; bunun tek nedeni de bu davranışa yerinde bir biçimde yönelimsel olarak nitelenmiş sebeplerin neden olmasıdır. Fâil (ve diğerleri) kendi yönelimsel davranışlarına neden olan sebeplerin farkında olabilir, olmayabilir. Öyleyse, insan eylemlerinin doğrudan (natüralist) açıklamalarını teşkil eden sebeplere yönelik her tür açıklama, hem bilincin erişemeyeceği psikolojik mekanizmalara hem de psikolojik olmayan (örneğin, fizyolojik ve sosyolojik) mekanizmalara başvurmak zorunda kalabilir. Dolayısıyla, tabakalandırılmış bir psikoloji bilimi mümkünse de, bu bilimin nesneleri psikolojik olmayan mekanizmaların etkileri tarafından ortaklaşa belirlenen açık sistemlerde eylerler. Dahası, 'psikolojik' diye betimlenen mekanizmalar köklü bir biçimde homojenlikten yoksun ve psikolojik olmayan mekanizmaların işleyişinin etkisi altında olabilirler; öyle ki, birleşik yahut, diyelim ki, tarih dışı bir psikoloji biliminin mümkün olduğu gibi bir varsayım olamaz.

Burada, natüralizmi aklamaya az çok dogmatik bir biçimde belirli güçlerin olduğunu öne sürerek başlayacağım ve bunları ayrıntılandırma işini daha sonraya erteleyeceğim. İkinci ve üçüncü kısımların argümanı, idealizme karşı olarak, bu güçlerin *gerçekliğini* saptayacak; dördüncü ve beşinci kısımların argümanı ise materyalizme ve davranışçılığa karşı olarak, bu güçlerin sırasıyla katışıksız fiziksel işlemlere ve aşikâr davranışa *indirgenemezliğini* saptayacak, böylece psikolojinin farazi zihin bilimi (ya da bilimlerin birlikteliği) olarak özerkliğini onaylayacak. Son kısımda yönelimsel insan fâilliğinin durumunu ve sınırlarını ele alacağım.

Bir x kendiliğinin bir t zamanında bir *zihne* sahip olduğu ancak ve ancak t' 'de simgeleri yaratıcı bir biçimde manipüle etme yeteneğine ya sahip olduğu ya da bu yeteneği kullandığı durumda söylenebilir.¹ Bu bölümde zihni oluşturan kapasitelerin, böyle kavranmış şekliyle, uygun bir biçimde nedensel olarak görüldüğünü ve zihnin, maddeye ait indirgenemez biçimde belirivermiş reel (özerkliği koşullu ama yine de reel) bir güç olduğunu göstermek istiyorum.

Kişi kavramı, normal uygulanışında, iki tip (maddî ve psikolojik) yüklemnin ikisinin de uygulanabilir olduğu bölünmez bir varlık kavramıdır.² Kişiler *eylerken*, burada ilk dikkat edilmesi gereken güçlerin bir kişinin *faaliyeti* nosyonunda içerilen güçler olduğu aşikâr görülür. Şimdi, *praksis*, yapmak ya da eylemek, tipik olarak, doğal (maddî) dünyaya nedensel bir biçimde müdahale etmekten ibarettir, bu da bu müdahalenin düşünümsel olarak izlenmesi olanağına tâbidir. Praksisin bu iki veçhesi elbette sırasıyla maddî ve psikolojik yüklemelerimizde [*predication* –ç.n.] yansımaları bulur. Ama ilk veçhenin hem mantıksal hem de zamansal olarak (hem filogenetik hem ontogenetik olarak) ikinci veçheden önce geldiğine dikkat edilmeli. Kişinin dünyaya kendi nedensel müdahalelerini düşünömlü olarak öz-izlemeye tâbi tutma kapasitesi, kişinin faaliyetleri sırasında kendi farkındalık durumunun farkında olması (kişinin faaliyetini izlemesini izlemesi) ile enformasyon üretmeye ve iletmeye uygun bir göstergeler sistemi olarak anlaşılan bir dile sahip olmamız arasında yakın bir bağlantı vardır. Çünkü kendi bilinç durumuna atıfta bulunma (ve kendisine yapılan atıfları üçüncü kişi olarak içselleştirme) kapasitesinden yoksun herhangi bir x kendiliği, bu bilinç durumlarını enformasyon üretimi ve iletimi için *kullanamazdı*, bu yüzden de bir dile sahip olduğu söylenemezdi. Tersinden söylenirse, kendi bilinç durumlarını bu şekilde kullanabilecek herhangi bir x , kendi geçmiş ve beklenen farkındalık durumlarını kendi farkındalığının şimdiki nesneleri yapma kapasitesine sahip olmalıdır. Öyleyse, zaman üzerindeki bu düşünömsellik,

1 Bkz. A. Kenny, *Freedom, Will and Power* (Oxford 1975), s. 2 vd.

2 Bkz. S. Strawson, *Individuals* (London 1959), s. 104.

her tür gidimli (sezgisel olmayan) anlak için gerekli koşul gibi görünecektir. Ve bizim fiilî lingüistik (ve para-lingüistik) becerilerimizi göz önüne alacak olursak, bu bizim dünyaya yaptığımız fiilî ya da tasavvur edilmiş nedensel müdahalelerimiz üzerinde eşzamanlı, geçmişe yönelik ya da ileriye yönelik yorum³ yapmamıza olanak sağlar; bu yorumlar tipik olarak ses, işaret ve jest ortamlarında ifade edilir. Hem müdahale hem yorum, elbette ki fâillerin zaman içinde mekanlara yerleştirilmiş yapıp etmeleridir.

İmdi, insan faaliyeti aslında dünyaya bu türden (az çok kasıtlı, az çok rutin) nedensel müdahale zamanındaki az çok sürekli bir akıştır, düşünümsel öz-farkındalığın kesintisiz olanaklılığına tâbidir, yalnızca analitik olarak *epizotlara* ayrılabilir. Ama bu türden bir akıştan insan faaliyetinin kendisi olarak bahsetmek bedenlerimizin toplam biyografisinde analitik bir ayrımı önvarsayar. Çünkü praksislerimizin yanı sıra, yani, yaptığımız şeyler olan (α)'nın yanı sıra, bizim başımıza gelen şeyler olan (β) vardır. 'Eylem terimini bunlardan ilkiyle sınırlamak alışıldık bir tavidir. 'Bu durumda da şu sorun çıkar: Kolumu kaldırdığım olgusundan kolumun kalktığı olgusunu çıkartırsam, geriye ne kalır?'⁴ İkinci durumda bu soruyu 'ona niyet ettim' diye cevaplamak ve bir davranışın, ancak ve ancak onun içinde ya da onun yoluyla yaptığım bir şeyi niyet ettiğim durumda –yani şu ya da bu betimlemeye göre *kastî/yönelimsel* ise– salt bedensel bir hareket olarak değil de bir eylem olarak doğru biçimde tanımlanabileceğini söylemek doğaldır. Şimdi aynı eylem, doğru bir biçimde, yönelimsel olabilecek ya da olmayabilecek etkileri (sonuçları ve ürünleri) bakımından yeniden betimlenebilir. Felsefî bir hususu izah etmek için bir ışığı yakmak üzere bir düğmeye basabilirim, böylece bir sigortayı patlatabileceğim gibi konuk bulunduğum evin sahibini rahatsız edebilirim, ama aynı zamanda eve gizlice girmiş birini alarma geçirebilirim vs. Şu bilindik eylemin 'akordeon tesiri' meselesinden bahsediyorum; bu, tek bir eylem içinde (bazısı kasten bazıları değil) bir dizi edimin

3 Bkz. R. Harré ve S. Secord, *a.g.e.*, bilhassa 5. Bölüm

4 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford 1963), s. 161.

gerçekleşmesidir. Öyleyse edimler, eylemler içinde ya da eylemler yoluyla yapılan şeylerdir. Genelde bir eylemin bağlamdan ve betimsel amaçlardan, yani belirli tipte bir edim olmasından bağımsız tek bir doğru betimlemesi yoktur. Ama her zaman bir adet davranışın bir eylem olup olmadığı hususunda (şu ya da bu betimlemeye göre yönelimsel olup olmadığına dönüldüğü zaman) verilecek doğru bir karar vardır. Dahası, başka şeyler yaparak basitçe yaptığımız ('temel edimler')⁵ ya da yapmadığımız bazı şeylerin olması gerektiği açıktır, aksi hâlde, bu eylemin zamanda bir süreç olduğunu göz önüne alacak olursak, hiçbir şey yapamazdık. Ama temel olmak *zorunda olan* herhangi bir edimler sınıfının var olup olmadığı açık değil. Dolayısıyla 'bir kolü kımlıdatmaya çalışmak' bazen bir eylem olarak betimlenebilir.⁶ Ne var ki, eğer bir adet davranış doğru bir şekilde temel bir edim olarak betimleniyorsa, onun yönelimsel olarak gerçekleşmiş olması da gerekir gibi görünmektedir. Şimdi bir eylemin de başka herhangi bir olay gibi yanlış betimlenebileceğine dikkat etmek önemlidir; bu yanlış betimlemeyi fâil de yapabilir başka bir gözlemci de. Dolayısıyla insan fâilliğinin etkisöz [*perlocutionary* -ç.n.] karakterleştirmeleri (onun *tarafından* yapılan şeyin karakterleştirmeleri)⁷ her zaman fiili tarihin akordeon tesarileri ile yoğrulmuş 'moloz yığını' tarafından ters çevrilmeye ya da bu yığının onun yerini almasına tâbidir.⁸ Ama ilgili fâiller tarafından yapılan temel-edim-türleri bakımından bile edimsöz [*illocutionary* -ç.n.] karakterleştirmeler düzeltilebilir. Böylece uzun süredir acı çeken bir hasta, bir kolunu hareket ettirmeye çalıştığına içtenlikle inansa da tek yaptığı, hani dendiği üzere, 'yapıyormuş gibi görünmek' olabilir.

Bir insan eylemini açıklamak için bir sebepten bahsedildiği zaman bütün bir zihinsel unsurlar çeşitliliği akla gelebilir. Ama, en azından tipik olarak, bu türden herhangi bir açıklamada hem

5 Bkz. A. Danto, 'Basic Acts', *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), yeniden basım: *The Philosophy of Action*, A. White (ed.) (Oxford 1968).

6 Bkz. C. Whiteley, *Mind in Action* (Oxford 1973), s. 58.

7 J. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford 1962), bilhassa s. 108.

8 W. Benjamin, *Illuminations* (London 1976), s. 259.

bilişsel hem gayret gerektiren [*conative* –ç.n.] hususlar için dedir; şöyle ki, eğer inanç gibi bilişsel bir unsurdan bahsedilirse arzu gibi gayret gerektiren bir unsur da önvarsayılr ve bunun tersi de geçerlidir.⁹ Şimdi, iş başındaki nedensellik gibi belirli bir kavram (hangi türden olursa olsun) sebeplerin nedensel statüsünün değerlendirirken, açıktır ki, hayatî önem taşıyacaktır. Bir şey bir neden olarak anıldığı zaman, sanırım, en tipik bir biçimde, fiilen hâkim olan koşullar dâhilinde ‘bilinen çıktıyı üretmek üzere olayların sonucunu belirleyen’¹⁰ etken olarak görülmektedir. Açıktır ki böylesi bir kavram Humecu değildir ve doğurgandır. Ancak, sebep açıklamalarının natüralist statüsünün tam transandantal realist savunularının her birinin, yalnızca sebep açıklamalarının söylemimizde nedensel bir biçimde işlev gördüğünü değil, bu sebeplerin doğanın nedensel yapılarıyla benzeşimli olduğunu ve bunların empirik bilgisinin olanaklı olduğunu göstermesi gerekir. Bu projede benim stratejim önce felsefecileri sebeplerin nedenler olabileceğini reddetmeye götüren argümanları çürütmek; sonra da bunlar eğer, *inter alia*, açıklayıcı işlevlerini salıvereceklerse (yani, eğer burada bir natüralizm olanaklı olacaksa), bunların niçin nedenler olması gerektiğini göstermek; ardından sebeplerin nasıl inandırıcı bir biçimde nedenler olarak yorumlanabileceğini ve, yalnızca insanların sebeplere sahip olmasına, bunları korumasına ve uygulamasına vasıta olan güçleri vasıtasıyla, bunların bilgisinin olanaklı olduğunu göstermek üzere tasarlanmış bir model çizmek olacak.

Fâiller, Sebepler ve Nedenler I: Natüralizme İtirazlar

Öyleyse neden sebeplerin nedenler olabileceği reddediliyor?

1. *Teleolojik argüman*, sebep açıklamalarının özüksendiği teleolojik açıklamalar ile nedensel açıklamalar arasındaki var olduğu iddia edilen belirli mantıksal farklılıklara yönelir.

9 Bkz. D. Davidson, ‘Actions, Reasons and Causes’, *Journal of Philosophy* 60 (1963), yeniden basım: A. White (ed.), *a.g.e.*, s. 80.

10 M. Scriven, ‘Causes, Connections and Conditions in History’, *Philosophical Analysis and History*, W. Dray (ed.) (New York 1966), s. 245.

Böylece (a) 'X, Y'nin aşkına gerçekleşir' ve 'X, Y'ye neden olur' birbirinin karşısına yerleştirilir. Buradan şu sonuç çıkarılır: (a)'da: (i) ilginin odağı X'tir, (ii) X, Y'nin olmayışıyla tutarlıdır ve (iii) Y'deki bir değişiklik, X'teki bir değişikliği beraberinde getirecektir; (b)'de ise bu önermelerin ters çevrilmiş hâlleri geçerlidir. (i), keyfî görülür. Teleolojik açıklamaların yanı sıra olağan nedensel açıklamalar da açık sistemlerde boşa çıkarılabilir, bu durumda (ii) çöker. Ama (iii) de çöker. Çünkü Y'deki bir değişiklik, ancak eğer, termostat olayında olduğu gibi, arzu edilen son durum zamansal olarak X'ten önce gelen bir dizinin içinde bir yerde, diyelim ki W'de temsil ediliyorsa, X'te bir değişiklik ortaya çıkarabilir ki bu durumda (i) de çöker. Dolayısıyla teleolojik açıklamalar en doğal biçimiyle olağan nedensel açıklamaların bir türü olarak yorumlanır, bu durumda neden, sebepler sözkonusu olduğunda, zihnin önceki bir durumudur.

2. Melden ve Ryle tarafından ayrıntılandırılan *kısır geri gidiş argümanları*, spesifik olarak 'irade edimleri'ni hedef alsa da, insan eylemlerinin herhangi bir zihinsel nedeni olmayacağını gösterme çabası içinde genelleştirilebilir. Şimdi, bir eylem için bir sebebinin olması için o sebep için de bir sebebinin olması gerekmez. Dahası, bir sebebe sahip olmak genel olarak bir eylemden ziyade bir konumlanış ya da durum olarak düşünülebilir. Ve bir eylem için bir sebebe sahip olmanın kendisi, uygun koşullar somutlaştığı zaman, o eylem için yeterli olabilir. Yani eğer ben bir Alman sosyal demokratıysam, seçim günü oyumu Alman Sosyal Demokrat Partisi SPD'ye atmak için başka bir sebep aramak durumunda kalmam; oy verirken sebebimi gerçekleştirilmiş olurum, o kadar. Dolayısıyla aslında uygulamanın hiçbir olası noktasında kısır bir geri dönüş ortaya çıkmaz.
3. Davranışçılık, tekbenci olmayan realist bir zihin teorisi olarak içebakışçılığın [*introspectionism*] yerini alır. Bu şekliyle, *davranışçı argümanlar* sebeplerin nedenler olamayacağını değil, ya sebepler kategorisinin bütünüyle faydasız olduğunu ya da sebeplerin zihinsel nedenler değil aleni davranışın yeniden betimlemeleri olduğunu göstermek üzere tasar-

lanmıştır. Şimdi, *eğer* sebepler atfetmenin tek zemini aleni davranışsal sebepler olsaydı bile (ve bunlar, hâlihazırda zihinsel yüklemeleri önvarsaymamış bir biçimde tanımlanmış olsalardı bile), ¹¹ bundan, sebeplerin (a) zihinsel sebepler olmadıkları ya da (b) davranışın etken nedenleri olamayacağı sonucu çıkmazdı. Bunların ilkinin varsaymak, bir iddianın ne hakkında olduğuyla o iddiayı dile getirmenin zeminlerini birbirine karıştırarak ‘doğrulamacı’ mantık hatası işlemek olur. İkincisi ise gerçek olan nedenlerin yalnızca en son nedenler olduğunu öne sürerek ‘özcü’ mantık hatasını işlemek olur (bu konum, sadece zihinsel değil *bütün* nedenleri doğrulanamaz kılar). Olağan kullanıma başvurmak en iyi hâlde sonucu belirsiz bırakır. Ve konuşma kadar davranışın da nedensel bir iddiaya temel vermek için önce dil aracılığıyla *yorumlanması* gerekir. Ama yorumun kendisi bir zihinsel edim ya da süreçtir yahut bunlara bağlıdır, davranışçı pratiğin davranışçı analizi olanaksızdır.

4. Sebeplerin anlamlı ya da anlatılabilir doğasından yola çıkarak bir *verstehende argümanı* da sebeplerin nedenler olamayacağını göstermek üzere sıklıkla öne sürülür. İmdi, doğal dünyanın, bu dünyanın bilimsel bir yeniden betimlenmesi ve açıklanması yoluyla anlatılabilir kılınamayacağı yolunda epistemolojik bir iddiada bulunulduğu durumda bunun reddedilmesi gerekir. Ama öte yandan sosyal dünyanın, bu dünyaya bilimsel teorinin uygulanmasından önce, zâten anlamlı biçimde inşâ edildiği yolunda ontolojik bir iddiada bulunulduğu durumda onunla doğal dünya arasında açık bir farklılık olduğu kabûl edilmelidir.¹² Ne var ki, bu farklılığın sözkonusu argüman açısından önemini dikkatli bir biçimde

11 Bkz. N. Chomsky’nin klasiği ‘Review of B. F. Skinner’s *Verbal Behaviour*’, *Language* 35 (1959), yeniden basım: J. Fodor and J. Katz, *The Structure of Language* (New Jersey 1965).

12 Dolayısıyla, felsefenin üst-bakış açısından bakıldığı zaman, ilk durumda elde *iki* (biri sosyal gerçekliğin kendisini kuran, diğeri ise onu bilimsel olarak anlayan), ikincisinde ise yalnızca bir betimleme kümesi olduğu söylenebilir. Öyleyse, eğer gerçekliğin kavranış biçimini anlama hermeneutik bir görevse, bu durumda doğa bilimleri sosyologu ya da tarihçisi bir tekli hermeneutik içindeyken, sosyal bilimler sosyologu ya da tarihçisi bir *çifte hermeneutik* içinde demektir.

ele almak gerekir. Çünkü 'ağaç yontmak' ya da "'merhaba" demek' gibi bir eylemin anlamı, yani belirli bir dilde ve kültürde belirli tipte bir edim olarak doğru biçimde saptanması, her zaman ve ilkesel olarak, bu edimin belirli bir fâil tarafından belirli bir durumda gerçekleştirilme niyetinden/yöneliminden bağımsızdır.¹³ (Bu elbette, bu ikincisinin doğru bir şekilde *saptanması* bakımından dilin ya da kültürün hermeneutik bir şekilde anlaşılmasının önemini reddetmek anlamına gelmez.) Şimdi, sebep açıklamalarının dolayimsız *açıklananları* [*explananda* -ç.n.] yönelimli edimlerdir.¹⁴ Ve bir edimin doğru bir biçimde yönelimli olarak betimlenebilmesinin gerekli koşulu, fâilin bu edimin (belki bilinçsiz olarak) *arzu edilir* ya da daha genel olarak istenir bir niteliğe sahip olduğuna (yine belki bilinçsiz olarak) inanmasıdır. Dolayısıyla hangi sebep açıklamasında keşfedilmek istenen hangi şeyin kişiye dolayimsız olarak açıklama olanağı sağladığı, onun doğru sosyal anlamı değildir, fâilin kendi eyleminin sahip olduğuna inandığı özellik ya da niteliktir (buna da edimcinin anlamı denebilir). Ve açıklama tipik olarak, fâili bu niteliği tezahür ettiren bir eylemde bulunmayı istemeye götüren inançlar kümesini yeniden inşâ ederek devam edecektir. Davranışın sebebinin bizzat bir inanç (ya da inançlar kümesi) olması onu, inanç değil yalnızca inançların nesnesi olabilecek *fiziksel* nedenlerden ayırır; ama bu, bu sebeplerin nedenler olamayacağını göstermeye yetmez. Bunun için daha güçlü bir argüman gerekir.

13 Bir slogan olarak: *niyetler bireyseldir, anlamlar ise sosyal*; şu anlamda: Niyetler kişilere dairdir (yani onlara aittir), oysa anlamlar daima etkin bir biçimde onlar için verilir. Bu durumda dilin eylemleri betimleme (ve konuşma sözkonusu olduğunda, özel bir durum olarak, bizzat bir eylem icrâ etme) aracı olarak kullanılabildiğini sağlayan şey dilin her zaman ve her yerde zâten verili olmasıdır ve dolayısıyla, kişinin kendi eylemleri sözkonusu olduğunda, dil hem niyetleri oluşturmak hem de düşünümsel olarak bir eylemin ya da bir eylem tarafından yönelinen şey üzerinde yorum yapmak üzere kullanılır (eylem iletişimsel olsa da olmasa da). Dolayısıyla, bir eylemin sosyal anlamını fâilin o eylemi şu veya bu belirli durumda gerçekleştirme niyetiyle özdeşleştirmek bir hatadır. Weber'in 'dolaysız' ve 'açıklayıcı' anlama arasında koyduğu ayrımla karşılaştırınız.

14 Elbette sebepler aynı zamanda niyet edilmemiş sonuçları ve yönelimsel edimlerin neticelerini de açıklarlar, ama bunu dolayimli bir şekilde, yani yönelimsel olarak icrâ edilmiş birtakım edimleri vasıta kılarak yaparlar.

5. *Mantıksal bağlantı argümanı*, genel olarak, nedensellik karşıtı ordunun en güçlü silâhı kabûl edilir. (a) Nedenlerin etkilerden mantıksal olarak ayrı olması gerektiğini; ama (b) sebeplerin açıkladıkları eylemlerden mantıksal olarak ayrı olmadıklarını; öyleyse (c) onların nedeni olamayacaklarını ileri sürer. Her iki öncül de hatalıdır. Olaylardan bahsederken, betimlemelerinden ayrı olarak, mantıksal bakımdan bağlantılı ya da bağlantısız olduklarını söylemek tamamen uygunsuzdur. Mantık önermeleri birbirine bağlar, olayları, eylemleri ve benzerini değil, ve eğer bunlar bağlantılıysa, doğal zorunluluk ilişkileri ile bağlantılıdırlar. Şimdi, bir insan eylemini nedeni bakımından saptamanın (ya da yeniden betimlemenin) bazen onu açıklamaya yetiyor olması gerekliliği, hiçbir biçimde insan eylemlerini, sıklıkla nedenleri bakımından yeniden betimlenen diğer doğal olaylardan (örneğin, yanmış şeyler olarak tostlar, şimşek olarak bir ışık parlaması) farklılaştırmaz. Dahası bunların, nedenlerin betimlenmesinin mantıksal olarak etkinin betimlenmesini gerektireceği bir biçimde saptanması, sıradan nedensellik atıflarımızın altında yatan fiziksel eylem önermeleriyle (örneğin 'adam kahveyi içti') tamamen paralellik arz eder.¹⁵ Ama eylemler, normalde sebeplerinden bağımsız olarak da yeniden tanımlanabilir. 'Düğmeye basmak' mantıksal olarak 'ışığı yakmak'tan bağımsızdır, ama benim düğmeye basma *sebeğim* de (örneğin, odayı aydınlatma arzum) her zaman ve ilke olarak onun yönelimsel nesnesi olan edimin başarılı bir biçimde yerine getirilmesinden bağımsızdır.

x'i yapmak istemenin (ya da arzu etmenin veya ona yönelmenin) *x*'i yapma nosyonunu mantıksal olarak önvarsaydığı (yönelimselliğin fâilliği önvarsaydığı; Husserl ve fenomenolojik geleneğin vurguladığı gibi, insanın sadece niyet edemeyeceği, belirli bir şeye niyet etmesi gerektiği) olgusu, neden nosyonunun mantıksal olarak bir etki nosyonunu önvarsaydığı (*x* kendi başına bir neden olamaz, bir şeyin nedeni olmak zorundadır) olgusuyla tamamen paralel-

15 Bkz. J. Aronson, 'Explanation without Laws', *Journal of Philosophy* 66 (1969).

lik arz eder.¹⁶ Dolayısıyla, eğer 'x'i yapmak istemek' ile 'x'i yapmak' arasında içsel bir bağlantı olduğunu söylemek ilk olguyu temsil ederse, diğer olgu da aynı biçimde 'x'e neden olmak' ile 'x' arasında içsel bir bağlantı olduğunu söylemekle temsil edilmelidir. *Ceteris paribus* [diğer tüm koşullar sabitken –ç.n.] uzun süreli güneşe maruz kalmak güneş yanığı sonucunu ortaya çıkarır, tıpkı *ceteris paribus* (bundan sonra genelde CP şeklinde kısaltılacak) odamı aydınlatmak istememin ışığı yakmam sonucunu ortaya çıkarması gibi. Bir neden harekete geçmeye görsün, onun izini taşıyan bir etkiyle ve fâilin yerine getireceğine ya da gerçekleştireceğine inandığı bir eyleme sebebiyle sonuçlanma eğilimi kazanır.¹⁷ Bu zorunlu ya da kavramsal bir doğruluktur. Ama olumsuzdur ve doğurgan nedenlerin ya da sebeplerin neler olduğunu saptamak, tek tek her durumda, bilime kalmış bir şeydir. Dolayısıyla, mantıksal bağlantı teorisyenlerinin radikal bir ikili karşıtlık koyutladığı yerde, aslında kesin paraleller bulunur.

6. Bir sonraki düşünceler kümesine göre, sebepler ve etkenler birbirlerinden ayrılır; ayrı olay ya da oluş [*happening* –ç.n.] türleri olmamakla birlikte, kendilerine has açıklama tipleridir bunlar. Tipik olarak, bir sebepten bahsetmenin farklı bir mantık düzeyinde ya da Waismann'ın sözleriyle *dil katmanında* konuşmak olduğu ileri sürülür, bu düzeyde ya da katmanda doğal olayların nedenlerinden/etkenlerinden bahsedilir. Bu tezde açık bir Kantçı hava vardır ve (Davidsoncu 'anomalili monizm'de olduğu gibi)¹⁸ bütün olayların kapalı bir belirlenimci (Humecu) 'yasalar' sistemi tarafından (yani, empirik değişmezlikler tarafından) yönetildiği fik-

16 Bkz. D. Locke, 'Reasons, Wants and Causes', *American Philosophical Quarterly* 11 (1974).

17 Pratik ve 'teorik' (denilen) akıl yürütme mantıkları arasında var olduğu iddia edilen asimetri (örneğin bkz. A. Kenny, *a.g.e.*, s. 81 vd.) açık sistemlerde de aynı doğal eğilimin farklı bir dizi yolla tezahür edebileceği, hatta gerçekleşebileceği olgusunu göz ardı eder.

18 Bkz. D. Davidson, 'Psychology as Philosophy', *Philosophy of Psychology*, S. Brown (ed.) (Londra 1974), yeniden basım: J. Glover (ed.), *The Philosophy of Mind* (Oxford 1976).

riyle uyumludur. Bu konumu desteklemek için şunlar ileri sürülür: (a) özdeşlik kriteri insan eylemlerinde ve bedensel hareketlerde birbirinden farklıdır; (b) sebeplerden ve etkenlerden bahsedilen bağlamlar mantıksal olarak uyumsuzdur; ve (c) iki açıklama kipinin paradigmalarının kavramsal yapılarında temel farklılıklar vardır.

(a) Şimdi, genel olarak, açık sistemleri karakterize eden şey etkenlerin hem çoğulluğu hem çokluğu olduğu için, aynı bedensel hareketlerin farklı eylemleri gerçekleştirmek üzere kullanılabileceği ve aynı eylemin farklı bedensel hareketlerle gerçekleştirilebileceği olgusu,¹⁹ bizi pek şaşırtmaz herhalde. (Belirli bir betimleme dâhilindeki) herhangi bir verili olay için, istikrarlı bir biçimde birleşmiş, ardı ardına ya da aynı anda gerçekleşen koşulların oluşturduğu tek bir kümenin olduğunu varsaymak Humecu bir mittir. Yani, bu noktada, bir insan eylemi ile salt bedensel bir hareket arasında gerçek bir fark olmadığını söylemenin hiçbir âlemi yoktur; zira ilk durumda (ama ikinci durumda değil) belirli bir sebepler kümesi eylemin nedenleri arasında yer alır.

(b) Görülüyor ki sebepler tipik olarak gerekçe sunma bağlamlarında sunulurlar.²⁰ İmdi bir A_t eyleminin herhangi bir yeterli gerekçelendirmesi olan R açısından, R 'nin fâilin bu eylemi t zamanında gerçekleştirme sebebi olmasının zorunlu bir koşul olduğu görülecektir. Ve R 'nin ona neden olduğu nosyonunu kullanmaksızın bu iddianın nasıl açıklığa kavuşturulabileceğini anlamak zordur. Ancak, (b)'nin arkasında, sebeplerin doğasını açıklığa kavuşturmada belli bir öneme sahip bir düşünce yatar. Çünkü diğer nedenlerin aksine, biz, inanç olarak sebepleri, tutarlılık, hakikat, uyum vb. açısından *takdir ederiz*. Ayrıca sebepleri, özellikle, belirli bir konumdan, yönelimselliğin indirgenemezliğinin zorunlu kıldığı bir konumdan, inanmaya (kabûl etmeye)

19 Bkz. A. MacIntyre, 'The Antecedents of Action', *British Analytical Philosophy*, B. Williams ve A. Montefiore (ed.) (Londra 1966), s. 211 vd.

20 Örneğin bkz. S. Toulmin, 'Reasons and Causes', *Explanation in the Behavioural Sciences*, R. Borger ve F. Cioffi (ed.) (Cambridge 1970), s. 21.

ve ona göre davranmaya uygunlukları bakımından takdir ederiz. Bu konuma *aksiyolojik buyruk* konumu diyeceğim. Bu inanç takdirlerini zorunlu kılan koşul, yapmak durumunda olduğum şeyin asla yapacağım şeye indirgenemez yahut onun evveliyatının incelenmesiyle keşfedilemez oluşudur.²¹ Çünkü yapacağım şey aldığım şu ya da bu karara vs. (ya da daha genel olarak, sahip olduğum inançlar ve amaçlara) rağmen değil onlar *yüzünden* gerçekleşecektir. Dolayısıyla fâilin durumuna denk düşen resim şu iki diziden biri değildir: Neyin gerçekleşeceğinin belirlendiği (S_1), ve fâilin planlara ve inançlara, arzulara ve yönelimlere sahip olduğu ve genel olarak yaşamını tasarladığı (S_2). Elbette bu resim uygun bir resim olsaydı, şöyle bir sorun ortaya çıkardı: Eğer S_1 (bizim ona erişim derecemizden bağımsız olarak) mevcutsa, S_2 'ye nasıl yer kalabilir? Oysa, ontolojik bakımdan söyleyecek olursak, tek bir dizi vardır ve o da S_2 ile süreklidir. Ve gelecekte olup bitecek şeylerin, (ontolojik olarak) neden olunmasından önce, (epistemik olarak) belirlendiğini varsaymak akla gelebilecek en büyük hatalardan biridir.²² Çünkü gelecekte olup bitecek şeylere neden olunduğu zaman, buna bedenlerin eylemi neden olmuş olacaktır ve bu bedenler önceden biçimlendirilmiştir, karmaşıktır ve yapılandırılmıştır, işletilme tarzlarına indirgenemeyecek güçlere sahiptir, birbirleriyle tam bir etkileşim içinde farklı derecelerde kendi kendini düzenleme (ve dönüştürme) yeteneğine sahiptir: Öyleyse gelecekte olup bitecek şeyler, asla kesin olarak öngörülemeyecek bir olumsuzluklar akışına tâbidir. Gelecek açık uçludur. İnsan fâillere gelince, var olmaları ve gerçekleştirdikleri güçlere sahip olmaları olumsaldır. Ama bir şeyler gerçekleştirdiklerine göre, bunu ortaklaşa belirlemekten başka çareleri yoktur.

Şimdi (c) etrafında kümelenen argümanları ele alalım. 'Ben kolumu kaldırdım' (α) ve 'kolum kalktı' (β) paradigmalarını karşılaştıralım. Gelecek zamanda (α) bir niyeti/yönelimi, (β) bir

21 Bkz. S. Hampshire, *Thought and Action* (Londra 1959), Bölüm 2; ve M. Ayers, *The Refutation of Determinism* (Londra 1968), s. 28-32.

22 Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 107.

öngörüyü ifade eder. 'Neden' sorusuna (α)'da verilecek cevap sebepler, amaçlar ve benzeri hakkında, (β)'da verilecek bir cevapsa refleksler, sinirler ve kaslar hakkında olacaktır ki bu ikincisinde fâil, ilkinin aksine, özel ya da ayrıcalıklı bir yetkiye sahip değildir. Öyleyse bu farklılıklar, burada kategori ya da söylem düzeyi bakımından bir farklılıkla karşı karşıya olduğumuzu gösterir. İmdi kuşkusuz tüm bunlar, kavramsal sistemimiz içinde, eylemleri salt hareketlerden ve sebepleri (fiziksel) nedenlerden/etkenlerden ayırt ettiğimizi göstermektedir. Ama böylesi bir ayırt edişin nasıl ya da hangi kıstaslara göre yapıldığını; ya da eylemlerin, (paradigmatik olarak) sebeplerin etkenleri olduğu bir bedensel hareketler sınıfı olarak görülmedikleri sürece nasıl icra edilebileceklerini göstermemektedir. Çünkü dil katmanını teorisyenleri mantıksal olarak epifenomenalizmin yahut çift veçhe teorisinin şu veya bu biçimine bağlı olmalıdır; burada yönelimsel düzey, anomalili neden etkisi ya da nörofizyolojik düzeyin (bu düzeydeki bazı unsurların) taksonomik bir yenden betimlenmesi olarak kavranır. Her durumda şurası açıktır ki, dil-katmanını teorisinde, sebepler fiiliyatta gerçekleşen fiziksel olaylar sıralamasına etkide bulunamazlar: Âdeta, numenal bir bulut içinde, fabrikanın üzerindeki duman,²³ akarsuyun yüzündeki dal parçaları²⁴ gibi, fiiliyatta gerçekleşen şey her neyse onun üzerinde ve onunla bağlantısız olarak, makinenin rengi nasıl işlevinden bağımsızsa onun gibi ondan bağımsız, 'işlerin ortasında lirik bir haykırış gibi',²⁵ kadınların ve erkeklerin hayatında gerçekten doğurgan bir rol oynamaksızın dolanır durur.

Bu durumda iki sorun çıkar. Birincisi, sebep açıklamalarının uygun olduğunun düşünüldüğü herhangi bir verili bağlamda, bir sebep açıklamasını diğerine tercih etmenin, öznel tercihten (yahut onun sosyalleşmiş biçimi olan örf ya da uylaşımdan) başka bir zemini olamaz. Ve bundan dolayı hem fâilin özel yetkisinin hem de onun sorumluluğunun çöktüğüne dikkat etmek gerekir. Eğer fâilin açıklamasının ilk bakıştaki inanılabilirliğine itibar

23 T. Huxley, *Methods and Results* (Londra 1894).

24 G. Santayana, akt. D. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind* (Londra 1968), s. 9.

25 G. Santayana akt. J. Shaffer, *The Philosophy of Mind* (New Jersey 1968), s. 70.

etmeyi tercih ediyorsak, bu yalnızca bizim yardımsever liberal kültürümüzden doğan bir vakadır; fâilin kendisini bir bedensel harekettense (diyelim öpmek) başka bir bedensel hareketi (diyelim tekme atmayı) yapmaya güdüleyen şeyi gerçekten bildiği ya da bilebileceği için değil. Ve eğer ona kendi bedensel hareketlerinden sorumlu olduğunu söylemeyi tercih edersek, bu da yine bizim hoşgörüsüz ahlâk kültürümüzden doğan bir vakadır; bu bedensel hareket onun şu veya bu zihin durumu tarafından ortaya çıkarıldığı için değil. (Çünkü eğer öyle olsaydı, elbette bu zihin durumunu da bir etken/neden olarak saymak zorunda kalırdık).

İkincisi, hangi sebeple sebep açıklamaları uygun görülüyor ki? Çünkü dünyada olan biteni akarsuyun yüzündeki dal parçaları ne kadar ortaklaşa belirliyorsa, sebepler de o kadar ortaklaşa belirliyor. Böyle olunca, bir fâilin kalp atışının sebebini keşfetmeye çalışmak ne kadar anlamlıysa onun oy verme davranışlarını keşfetmeye çalışmak da o kadar anlamlı: Bedensel hareketler her iki durum kümesinde de aynı ölçüde sebepler tarafından belirleniyor; yani, kesinlikle belirlenmiyor. Bizim – araştırma, atfetme ve ikna etmeye yönelik– edimsel alışkanlıklarımız bile isteye kapıldığımız yanılsamalara benziyor; ve eğer görünüşte güdülenen davranış ya da onun sonuçları istenmedik şeyler olarak görülüyorsa, onları değiştirmenin tek yolu, yalnızca ilgili bedensel hareketlerin salt fiziksel nedenleri üzerinde çalışmaktır.²⁶

Böylece, bedensel hareketlerin ve fiziksel oluşların fenomenal dünya üzerindeki ontolojik nüfuzu reddedildiği zaman, hem genel olarak sebep açıklamalarının statüsünün hem de açıklamalara kanıt olarak gösterilen tikel sebeplerin en nihayetinde keyfî, onlara yaslanan pratiklerin ise yanılsamalı olarak ortaya çıkması gerektiği görülecektir. Gerçekten de, en sonun-

26 Dolayısıyla transandantal idealizmin empirizmi yalnızca kağıt üzerinde geliştirme tavrını sergilediği ilk durum bu değildir. Tam da (onu anlayışımızdan ayrı olarak) doğal dünyayı değiştirmenin yalnızca (empirik düzenlilikler olarak) belirlenimci olduğu varsayılan ilk koşulları değiştirmekle mümkün olması gibi, burada da insan davranışı ancak kaba fiziksel türden uyaran koşulları üzerinde çalışarak değiştirilebilir; Skinnerci davranışçılığın edimsel koşullanmasının en indirgemeci biçimlerinin çoğunda olduğu gibi!

da, dil-katmanı teorisyeninin yaklaşımını oturttuğu ayrımın kendisi, otobüsü yakalamak gibi yaptığımız şeyler (α) ile soğuk algınlığına yakalanmak gibi başımıza gelen şeyler (β) arasındaki ayrım, artık sürdürülemez olur. Çünkü ancak bazı bedensel hareketlerimizin nedeniyken bazılarının nedeni değilsek böylesi bir karşıtlık sürdürülebilir ve ancak bu durumda bizim herhangi bir eyleme yeteneğine sahip olduğumuz söylenebilir.

Oysa transandantal realist için böylesi bir karşıtlığı ve kavrayışı sürdürmekte bir sorun yoktur. Çünkü (β)’da değil (α)’da, fâilin sebepleri, gerçekleşen bedensel hareket için zorunlu bir koşuldur, yani düpedüz, fâil bu sebeplere sahip olmasaydı, bedensel hareketler (üst-belirlenmiş olmadıkları sürece) gerçekleşmezlerdi.²⁷ Öyleyse, sebepler ikinci durumda uygun ve doğru bir biçimde gündeme getirilemezken ilk durumda getirilebilir ve fâilin özel yetkisinin kaynağı rahatlıkla açıklanabilir.

Şunu vurgulamak gerekir: Sebeplere nedensel statü bahşetmek, doğa yasalarından muafiyet getirmez (ya da onları ihlâl etmez). Gerçekten de kasıtlı insan eylemlerini anlamanın en iyi yolu, fizik yasalarının işleyişine başlangıç ve sınır durumlar; ve nörofizyolojik yasaların işleyişine -eğer etkililerse- sebepler saptamaktır. Çünkü, mitlerin aksine yasalar tipik biçimde evrenseldir, şu bakımdan ki, o türün üyelerinin davranışlarını bütünüyle belirlediğini söylemek anlamında belirlenimci olmadan, bir türün bütün üyelerine uygulanır.²⁸

Elbette (α) ve (β) paradigmaları uygulamada değişikliklere uğrar. Böylece, fâilin kendi başına gelen şeylerin nedeni gibi görüldüğü hâllerde (örneğin, başına türlü şeyler gelen sakarlar) bir ($\alpha\beta$) vakası ve bir fâilin başına gelen (ya da gelmiş) şeylerin onun yaptığı şeylerin nedeni gibi görüldüğü hâllerde (örneğin Freudyen sürçme) bir ($\beta\alpha$) vakası ortaya çıkar. Ama bu, daha genel bir fenomen olan zihin ile bedenin birbirine bağımlılığı ya da karşılıklı-etkisi fenomenine sadece bir giriştir. Nitekim çağlar

27 (α/β) ayrımı zihinsel (ve diğer tipik olarak gözlemlenmemiş ve gözlemlenemez) edimler bakımından getirildiği takdirde, bu kriter onları da kapsayacak şekilde genişletilebilir.

28 Bkz. *A Realist Theory of Science*, Bölüm 2, Kısım 5.

boyunca cinsiyetler, insanların farklı bedensel durumların etkisi altında aynı telkine farklı tepkiler verdikleri varsayımı üzerine hareket etmiştir ($\beta \alpha$). Psikosomatik hastalık nosyonu ise ters bir bağımlılığa işaret eder ($\beta \bar{\alpha}$). Ancak bunların hiçbiri, görünüşe göre gerektirdiği transkategorik nedensellik dolayısıyla, her tür etkileşim biçimini reddetmeye yönelmiş dil-katmanı teorisyeni-ne yardımcı olmaz.

7. Son olarak, yukarıdaki argümanları desteklemek üzere çeşitli *karşıtlık argümanları* sıklıkla seferber edilir. Böylece yasaların özünde tikel olan sebep açıklamalarıyla değil nedensel açıklamalarla ilgili olduğu; sebepleri ve nedenleri özdeşleştirmenin kişinin eyleme zeminini onun davranışını ortaya çıkaran fizyolojik mekanizmalarla karıştırmak anlamına geldiği; nedenselliğin, sebep açıklamalarının önvarsaydığı özgür (ve/veya sorumlu) fâiller fikriyle uyumsuz bir belirlenimciliği gerektirdiği ileri sürülür. Bu argümanları ayrı ayrı ele almak için yeterli yerim yok. Ama transandantal realist hatlarda bunlara ne şekilde karşı çıkılabileceğini gösterecek yeterince şey zâten söylendi.

Fâiller, Sebepler ve Nedenler II: Natüralizm Aklanıyor

Sebeplerin etkenler/nedenler olamayacağını göstermek üzere tasarlanmış argümanları reddettikten sonra şimdi sebeplerin (1) kendi açıklayıcı işlevlerini yerine getirmek durumundaysalar; (2) gidimli düşünce olanaklı olaksa; ve (3) özellikle de fâillik kavramı kurtarılacaksa, nedenler olmak *zorunda olduklarını* ileri sürmek istiyorum.

Birincisi, bir kişinin $A'yı$ yapmak için bir R sebebine sahip olabileceği, $A'yı$ yapabileceği ama $R'nin$ yine de onun bunu yapmasının sebebi olmayabileceği açıktır.²⁹ Eğer X , $A'yı$ R yüzünden yaparsa, ancak o durumda $R'yi$ $A'nin$ sebebi olarak anmamızın gerekçesi bulunur. Ve nedensellik bakımından değilse hiçbir ba-

29 Bkz. D. Davidson, 'Actions, Reasons and Causes', s. 85.

kımdan 'yüzünden'i açıklığa kavuşturmanın olanağı görünmemektedir. Çünkü sebep, bağlam içinde, CP 'yi gerçekte gerçekleştiren fiziksel hareketin zorunlu bir koşulu olmadığı sürece, öne sürdüğüm üzere, hem bir sebep açıklaması getirme kararı hem de sunulan bir sebep açıklaması bütünüyle gelişigüzel olmak durumundadır. İyi bir peri masalı gibi dinleyeni sakinleştirip tatmin edebilir, ama açıklayamaz. Eğer açıklıyorsa ve açıkladığı her durumda, sebepler, nedenler olarak yorumlanmalıdır, her tür açıklamayı sona erdirmek pahasına bile olsa.

Şimdi de *gerçek* ve *mümkün* sebepler (R/R_p) arasındaki bir ayrımın her tür gidimli/söylemsel hayat için zorunlu olduğunu; bu ayrımın gerçek sebeplerin nedensel tesirliliği dışında hiçbir bakımdan açıklığa kavuşturulamayacağını; ve böylesi bir tesirlilik atfetme kıstasının bunların fiziksel dünyanın hâlleri üzerindeki tesirine [*effect* -ç.n.] bağlı olduğunu öne sürmek istiyorum. Özellikle şu üç tezi savunmak istiyorum:

T_1 : düşüncüyü nesnesi olarak alan her tür bilişsel faaliyet, R/R_p ayrımının olanaklılığını önvarsayar;

T_2 : eylemi nesnesi olarak alan her tür bilişsel faaliyet, sebeplerin nedensel tesirliliğini önvarsayar; ve

T_3 : nedensel tesirlilik kriteri, aksi durumda maddî dünyada hüküm sürececek gidişatta bir "farklılık yaratmak"tır.

T_3 görece tartışmasız bir konu. Nedensellik karşıtının T_1 ve/veya T_2 'de balık avlayacağı ise açık.

Olası sebepler sınıfı düşünülmüş ve düşünülmemiş sebepleri içerir; bunların ilki tefekkür edilmiş, varsayılmış, hayalî, hayal edilmiş, iddia edilmiş ve atfedilmiş sebeplerin yanı sıra (hayalî sebepler dışında bütün sebepleri çapraz kesecek biçimde) gerçek sebepleri de içerir. Daha geniş kavram oyununun bir türü olan *-miş gibi yapma* nosyonunu düşünelim. Winch'in (nedensellik kategorisinin insanların sosyal hayatına uygulanamayacağı önermesine adanmış bir kitapta) kuralların doğru uygulanması için bir takım kıstaslara sahip olacaksak, bir fâilin bir kurala *gerçekte* uyması ile *uyarmış gibi yapması* arasında bir

ayrım yapabiliyor olmamız gerektiğini söylemesi ironiktir.³⁰ Ama ilk durum kural bakımından, demek oluyor ki fâile, fiilen davranışını güdüleyen, yani nedensel bakımdan sorumlu (ya da üretken) bir sebep, şu değil de bu biçimde davranma (ya da “sürdürme”) sebebi sunması yoluyla açıklanmadığı ve bu sebep de son tahlilde fâilin çıkardığı sesler ya da işaretler sırasının yorumlanması yoluyla teşhis edilmediği sürece, böylesi bir ayrım nasıl korunabilir ki? Yahut, en doğal biçimiyle R_p/R_p ayrımıyla açıklanan *mantığa büründürme* nosyonunu düşünelim, burada da ilki bir nedensellik kategorisini önvarsayar. Daha genelden bakacak olursak, böylesi bir ayrım, hipnoz sonrası telkinlerle³¹ edilen sahte itiraflardan kendini aldatmaya ve kendinden kuş-kulanma olanağının kendisini reddetmeye kadar uzanan bütün bir zihinsel faaliyetler ve durumlar gamının bir koşulu olarak görülebilir. Ama kişinin bir bilinç durumu e’yi ‘T_e’ yoluyla yanlış biçimde betimlemesi gibi daha sıradan bir olasılığın her tür gidimli düşünce olasılığının bir koşulu olduğunu görmek zor değil. Çünkü kişinin kestirimde bulunması, hipotez kurması ve kendisinin ve başkalarının zihin durumları hakkında –yalnızca bu durumlar hakkında rasyonel argümanlar ortaya çıkarmak (ve daha güçlü söyleyecek olursak, bir psikoloji bilimi) için değil başka şeyler için de– bir şeyler öğrenmesi için hata ve kuşku içinde olmanın (ve Kartezyen kuşku da istisna olmamak üzere, hata ve kuşku hakkında da hata ve kuşku içinde olmanın) mümkün olması gerekir. Öncelikle bir zihinsel sözcük dağarcığı edinmek ve geliştirmek için, ve böylece (elbette onu mantıksal olarak önvarsayan) *herhangi* bir bilim ya da kültür için bunun bu şekilde mümkün olması gerekir. Dolayısıyla hatanın mantıksal olasılığı, kişinin kendi farkındalık durumunu (ve böylece, başka şeylerin yanı sıra, kendi sebeplerini de) yanlış betimlemesi ve yanlış tanınması her tür düşünümsel zekânın bir koşuludur. Bilinç içinde sebep ve sebebin bilinci birbirinden ayrı kalır.³² Ve

30 P. Winch, *The Idea of a Social Science*, s. 29.

31 Örneğin bkz. A. MacIntyre, ‘The Idea of a Social Science’, PAS Supp. 41 (1967), yeniden basım: A. Ryan (ed.), *a.g.e.*, s. 19-20.

32 Dolayısıyla, Ricoeur’ün şu sözleriyle hemfikir olunabilir: ‘Descartes’ın okulunda yetişen felsefeci şeylerin kuşkulu olduklarını, gördükleri gibi olmadıkları

burada, geçişsiz bir boyutun Kartezyen biçimde çökertilmesine karşı kişinin kendini koruması iki kat önemlidir. Çünkü böylesi bir çöküş, bir anda, bir *a posteriori* psikoloji ve değişen bir bilim yapmayı olanaksız kılacak bir işlev görecektir.

T_2 'ye dönecek olursak, bir sebep bir neden olarak işlev göremedikçe, kişinin ne şekilde hareket edeceğine karar vermek için farklı inançları değerlendirmesinin (ya da takdir etmesinin) anlamı olmayacaktır. Çünkü bir sebep ya kişinin davranışlarında bir değişiklik yapacaktır ya da yapmayacaktır. İlk durumda bir neden sayılır. İkinci durumda ise mantıksal bakımdan lüzumsuzdur ve kasıt, usavurma (ve aslında genel olarak düşünce) pratik bakımdan âtil hâle gelir. Bu argümanın ilke olarak, fâilin inanacağı (inanmayacağı, benimseyeceği, içermelerini ele alacağı vs.) şeye (ya da inanıp inanmamaya) karar verdiği saf teorik düşünceye de uygulanacağına dikkat edin. Kısacası, nesnesi ya da sonucu olarak eylemi alan (ne türde olursa olsun) her bilişsel faaliyet, sebeplerin nedensel tesirliliğini, yani fiziksel durumlarda fiilen olası bir farklılık yaratabileceklerini önvarsayar.

İmdi, T_1 ve T_2 'den, hem rasyonel hem pratik olduğunu iddia eden her tür faaliyetin, örneğin bilimin (ya da daha genel olarak ilk kısımda açıklandığı anlamda her tür praksisin) sebeplerin nedensel tesirliliğini önvarsaydığı sonucu çıkar. Dolayısıyla nedensellik karşıtı, ya fenomenler karşısında yenilgiyi kabûl eder veya bunları hepten bırakır (buna entelektüel ve pratik hayatın bütün tanınabilir pratikleri de dâhildir), ya da önceden kurulmuş bir uyuma dair bir takım fantastik teorileri benimser; öyle bir uyum ki her şey bir El tarafından öyle düzenlenmiştir (yahut birtakım tanrısal olasılıksızlıkların bir sonucu olarak gerçekleşmektedir), her zaman *sanki tam da* sebepler fiziksel dünyadaki oluşların nedenleri olarak işlev görüyormuş gibi görünür.

Bu durumda, gerçek bir *R* sebebinin bir *X* fâilinin *t* zama-

rını bilir; ama bilincin kendine görüldüğü gibi olmadığından kuşkulalmaz; bilinçte anlam ve anlamın bilinci örtüşür. Marx, Nietzsche ve Freud'dan bu yana, bu da kuşkulu hâle gelmiştir.' (*Freud and Philosophy* (New Haven 1970), s. 30). Ama bilinç ve bilincin anlamı (ya da yeterli betimlemesi) arasındaki ayrım yalnızca bilincin bilimi olan bir bilim için değil, bilinci kullanan herhangi bir bilim için ve dolayısıyla herhangi bir bilim için geçerli olduğu eklenmelidir.

nında sahip olduğu bir sebep olarak tanımlanabileceğini, bunun da X 'in t zamanındaki davranışını ortaya çıkarmada nedensel olarak tesirli olduğunu kabûl ediyorum. Kasıtlı eylemleri salt bedensel hareketlerden ayırma, dolayısıyla (α) ve (β) paradigmaları arasındaki farklılığı aydınlatma kıstası böylece derhâl ortaya çıkar. İlk durumda gerçek bir R sebebi (ya da bir sebepler ağı) t 'deki bedensel hareket M 'nin gerekli koşuludur, şu anlamda ki, fiiliyatta hüküm süren koşullarda R mevcut ve işler durumunda olmasaydı, M (üst-belirlenme durumu hâriç) t zamanında gerçekleşmeyecekti.

İmdi, eğer insan fâilliği kavramını koruyacaksa, *bizim* bazı bedensel hareketlerimizden sorumlu olmamız, bazılarındansa olmamamız durumu zorunludur. Ve sorumluluğumuz nedensel olmadığı sürece, fâillik, yine peri masallarında olduğu gibi, sebep açıklamalarının ve yönelimselliğin izinden gidecektir. Fâil-nedenselliği ile sebep-nedenselliği arasında bir çatışma çıkacağı düşünülebilir. Ama öyle değildir. Çünkü fâiller eğilimleri ve güçleri bakımından tanımlanırlar; insan fâilleri sözkonusu olduğunda, eyleme sebepleri de bunun içindedir.

Sebeplerin nedenler olduğunu ileri sürdükten sonra şimdi de bizim normal sebep ve nedensellik kavramlarımızla ilişkili olarak, sebeplerin nasıl inandırıcı bir biçimde nedenler olarak yorumlanabileceğini ve insanların ilk kısımda ortaya konan nitelikleri yoluyla, sebep açıklamalarının *a posteriori* olarak teyit edilmesinin ve edilmemesinin nasıl mümkün olduğunu göstermeyi tasarlayan bir argüman taslağı geliştirmek istiyorum.

Birincisi, bir nedeni bir manivela yahut doğurgan bir koşul olarak görmek; örneğin X 'in Y 'ye nişanlısı Z 'nin A 'yla ilişkisi olduğunu söylediği basit durumu ele alalım. Şimdi, X 'in konuşma eyleminin Y 'nin sonraki davranışı (bu davranış ne olursa olsun) için manivela, tetikleyici ya da itki olmadığını söylemek saçma olacaktır; yani, onun neden olduğunu inkâr etmek saçma olacaktır. X 'in ediminin ayrı bir biçimde tanımlanabilir bir edim olduğuna dikkat edin; ve bu paradigma, konuşma dışındaki davranış biçimlerini kapsayacak şekilde genelleştirilebilir.

Argümanın bir sonraki adımı, sebebin bir kişinin davranışının başlatıcı nedeni olarak işlev görmesi için bir başka kişiden

kaynaklanmak zorunda olmadığını takdir etmekten oluşur. İkinci dereceden izleme güçlerimiz sayesinde, kendimizi edim sebebi olarak sunabiliriz ve aslında bunu sürekli yaparız. Tabii bu sebepler mantığa bürümeler olabilir. Nitekim *mazeretler* tipik biçimiyle, sosyal olarak kabûl edilebilir yahut psikolojik olarak rahatsızlık vermeyen ilkeler ve normlar üzerine yükselen ve hâlihazırda 'girişilmiş' bir hareket yolunu mümkün kılan bir koşulun dışsallaştırmış biçimidir. Gelgelelim, mantığa bürümeyi mümkün kılan koşullar onun tespit edilmesine de olanak verir. Daha genelde, fâil tarafından sunulan sebep iki türde denetime tâbidir: Diyalogdaki *müzakere* denetimi ve fâilin diğer davranışlarıyla *uyum* denetimi.³³

Argümanın üçüncü adımı, yalnızca olaylara değil durumlara ve eğilimlere de doğru bir biçimde nedenler denilebileceğini görmeyi içerir. Yani, bir sebebe *sahip olma* durumunun kendisi, belirli bir biçimde hareket etmeye yönelik az ya da çok uzun vadeli bir eğilim ya da yönelim olarak kavrandığı takdirde, bir neden olabilir; sosyal demokrat olmanın bir fâile İşçi Partisi'ne oy verme sebebi sunması durumunda olduğu gibi. Şimdi bizim normal sebep kavramımıza uygun bir seviyeye ulaşmış olduk. Böylesi sebepler eylemlerden açık bir biçimde ayrıdır: Bunlara gerçekleştirilmedikleri durumda bile sahibizdir ve yalnızca uygun koşullarda gerçekleştirilirler, örneğin seçim günlerinde. Genel olarak normsal [*normic* –ç.n.] biçimde, yani yatkinlıklar olarak çözümlenmelidirler; ve her tür yatkinlık gibi onlar da açık sistemlerde tezahür ederler, özel koşullarda (örneğin hastalık durumunda) ya da karşı koyan sebeplerin baskısı altında ortadan kalkabilirler. Bunların bir tezahür genelliği derecesine

33 Belirtildiği üzere, fâilin özel yetkesi asla mutlak değildir. Son durumda bu yetke, açıklanacak şeyin fâilin yaşamındaki birtakım epizotlardan oluştuğu ya da onlara dayandığı (ve bu yüzden de onun bir biyolojik birey olarak birliği ve sürekliliğine dayandığı) olgusundan çıkar, bu epizotlar bir dilin ediniminden ve düşünümelliğin ortaya çıkışından önce gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin. Bu durumda epizotlar *onun* yaşamının epizotları olduğu için, fâil *ontolojik* olarak biricik bir ayrıcalıklı konum işgal eder, ama Freud'dan bu yana biliyoruz ki, tam da onun konumunun ayrıcalığı, tazmin edici (dengeleyici) bir bastırmayı zorunlu kılacak kadar dayanılmaz olabilir; dolayısıyla ontolojik ayrıcalık otomatik olarak *epistemolojik* yetkeye götürmez. Elbette fâilin anlatımının statüsü soruşturma *amaçları* görecelileştirilerek güçlendirilebilir.

sahip olduklarına ve yukarıdaki ikinci adımda olduğu gibi bağımsız denetimlere tâbi olduklarına dikkat edilmeli.

Günlük yaşamın natüralistçe sezgilerini temize çıkardıktan sonra, bu sebeplerin kendilerinin ne dereceye kadar insan bilimlerinin açıklayıcı teorileri bakımından açıklanabilecekleri sorusunu sorumak gerekir. Şimdi varsayalım ki *X* sendikacıdır ve İşçi Partisi'ne oy vermektedir; onun bu davranışı normsal genelleme *G* altına sokulabilir: "sendikacılar İşçi Partisi'ne oy verme eğilimindedir." Ama nasıl ki Boyle Yasası gibi doğa bilimi genellemeleri Kinetik teorisi gibi teoriler aracılığıyla açıklanmayı gerektiriyorsa, aynı şekilde bizzat *G* de açıklanmaya muhtaçtır. *G*'nin 'İnsanlar kendi sınıf çıkarlarına yönelik algılarına göre oy verirler' diyen bir *T* teorisiyle açıklandığını varsayalım; bu durumda, doğa bilimlerinin katmanlaşmalarına paralel bir biçimde, oy verme davranışının kendisi de, sınıf yapısı gibi daha üst dereceden (ve daha genel) bir teoriyle (*T*) açıklanabilir. Buradaki çok önemli ayrıma dikkat edilmeli; *T*, sadece, *X* gibi bir sendikacının neden İşçi Partisi'ne oy verme eğiliminde olduğunu açıklar; *X*'in neden (böyle bir) sendikacı olduğunu açıklamaz. Bu, psikolojik değil sosyal bir açıklamadır; rolü açıklar, kişiyi değil. Kuşkusuz, belirli sosyal bağlamlarda belirli türden insanların böylesi eğilimleri edinme ve sürdürmelerinin bir teorisi-ne de yer vardır; yani, *X*'in oy verme davranışını onun psişik doğasıyla bağlantılandıracak bir sosyal psikolojiye. (Böylesi bir sosyal psikoloji, sosyal sistemin zamandaki zamansal uzanımı tarafından mantıksal olarak önvarsayılır.) Ve eğer, (Eysenck'ten müsaade alalım) olası görünmese de, bu ikisi arasında doğru-dan bir bağ kurmanın zemini olsaydı, burada psikolojiye de bir yer olacaktı.

İmdi, natüralistçe sosyal ve psikolojik teoriler elbette hem eylemleri (ve inançları) yeniden betimleyebilir hem de onların arkasındaki mantığın altını oyar hâle gelebilir. Ama bunu yaparken bile (fenomenleri saf fiziksel açıklamaya teslim ederek kendilerini gereksiz kılma pahasına) daima eylemlerin yönelimsel doğasını korurlar ve aynı zamanda da sıklıkla inançların temellendirilmiş doğasını koruyabilirler. Böylece eleştirel teori bir eylemi sosyal veya psişik işlevi yahut rolü bakımından yeniden

tanımlayabilir ve fâilin inançlarını (ideoloji ve mantığa bürüme kavramlarının uygulanması yoluyla) yalnızca yanlış değil aynı zamanda az çok gerekli (ve bu şekilde temellendirilmiş) olarak konumlandırabilir. Ne var ki, sosyal teori genel olarak eylemin yönelimsel doğasını fâilin kendi betimlemeleri (en azından bunların bazısı) dâhilinde koruyacakken, psikoloji teorisi bir eylemi ancak ilgili fâilin zorunlu olarak [tanımı gereği –ç.n.] erişiminde olmayan betimlemeler dâhilinde yönelimsel olarak karakterize edebilecektir. (Bunu yapabilmesi elbette bilinçdışı kavramının açtığı engin yönelimsellik kapsamının uzandığı erimden doğar.) Tersine, yanlış ama zorunlu bir inancın psikoloji teorisinde temellendirilmesi bir yanılsamanın yaşanan gerçekliğini üreten mekanizmalar üzerinden olabilirken sosyal teoride bu temellendirme, gerçek olanın yanıltıcılığının deneylenmesi üzerinden olabilir. Ve bu farklılıklar, insan bilimlerinin bu iki dalının özgürleştirici strateji ve rollerinde zorunlu farklılıklar hâline gelebilirler.

Şimdi de natüralizmi aklama girişimimi sebeplerin analizini uygun biçimde gerçekleştirerek ve özellikle de bu analizin bilişsel ve gayret gerektiren bileşenleri arasındaki bağlantıyı ele alarak tamamlamak istiyorum. Sebeplerin yatkinlıklar olarak analiz edilmesi gerektiğini ileri sürmüştüm. Şimdi de şunu söylüyorum: Eğer bir fâilin inancı sahip olunan bir yatkinlığa tekabül ediyorsa, bir istek [*want* –ç.n.], gerçekleştirilen bir yatkinlığa, bir eylem de, istek gerçekleştirilsin gerçekleştirilmesin, onun dünyanın şu veya bu fiziksel durumundaki tezahürüne tekabül eder. Bu yüzden de, öyleyse, her tür sebep açıklanmasında hem bir inanç hem bir istek önvarsayılmış olsa da, bunlar, âdeta, farklı mantıksal düzeylerde çalışırlar: şöyle ki, bir inanç bir etki doğurmak için başka bir şeyi (örneğin bir arzuyu) gerektirirken, bir istek (tam da nedensel olarak etki doğuran bir inanç gibi kavrandığında), uygun koşullarda, otomatik olarak eylemde tezahür eder. Bu, bir arzu, bir istek ya da bir niyet bir şeyi yapma arzusu vs. olma dışında tespit edilemiyorken, yani mantıksal olarak bir inancı önvarsayıyorken, bir inancın herhangi bir arzudan yalıtılmış biçimde tespit edilebilmesinde yansısını bulur. En basit durumda, bir arzu vs. tarafından önvarsayılan

inanç, arzusun âdeta iliştirildiği nitelik ya da özelliği eylemin sergileyeceği (yahut eylemin beklenen etkiyi üreteceği) inancıdır. Ama bu mantıksal asimetri, ontolojik (ya da aksiyolojik) bir farklılığa dayanır. Çünkü bir sebep, bir kez işlerliğe geçtikten sonra, kendisini eylemde tezahür ettirmek için başka hiçbir şeyi beklemesine gerek yoktur. Bu, uygun koşullarda kendiliğinden tezahür etmiş *CP'*dir. Etki doğuran bir sebebimiz varsa ve uygun durumlar ortaya çıkarsa, bu durumda (sebebin farkında olalım olmayalım), Aristoteles'in söylediği gibi, "derhâl hareket geçeriz."³⁴

Öyleyse, sebepler inançlardır. Ve inançların âdeta kayıtsız bir biçimde, yani herhangi bir arzudan yalıtılmış biçimde tespit edilebilmeleri gerçeği, kısmen de olsa, bir sebebin hem bir önermenin temeli hem de bir eylemin açıklaması olması nosyondaki sistemli müphemliği ve 'bunun sebepleri' [*reasons for* -ç.n.] ile 'bundan sebepler' [*reasons why* -ç.n.] arasındaki bilindik karşıtlığı açıklar. Ama meselenin bu şekildeki izahı, neden inançların arzulara bağlanmış olmaları gerektiği sorununu açıkta bırakır. İmdi, psikolojideki Newton Devrimi, insanların eyleme itilmek, kışkırtılmak yahut tahrik edilmek zorunda olmadığını görmeye başlamaktan oluşur. İnsanlar kendiliğinden eyleme geçerler. Ya da diyebiliriz ki doğaları gereği aktiftirler. Yönelimselliğin indirgenemezliği, insanların *bir şey yapmalarının* değil *ne yaptıklarının* sorunsal olduğu anlamına gelir. Başkan Truman'ın masasındaki slogan "iş burada biter",* benim daha önce aksiyolojik buyruk olarak nitelediğim şeyin kuvvetini açıkça ifade eder. Ama bir anlamda yanıltıcıdır. Çünkü kararlar zaman üzerinde kesikli ve sıklıkla da gecikmeli olarak giderken, eylem ya da daha doğrusu etkinlik sürekli bir akış biçiminde gerçekleşir ve bu akışta iradî unsur asla analizle kesip çıkartılamaz, öyle ki inançların neden istekler hâline (nedensel olarak etki doğurucu hâle) geldiği, isteklerin nasıl eylemlerde sonuçlandığından daha gizemli değildir. Zira inançları isteklere ve böylece, *ceteris paribus* [diğer tüm koşullar sabitken], eylemlere dönüştüren arzular

34 Aristotle, *De Motu Animalium*, 701 a 7 vd..

* Sorumluluğun son noktasının orası olduğunu, sorumluluğun o noktadan ileriye atılamayacağını ifade eden bir slogan (ç.n.).

(çıkarlar ve ihtiyaçlar),³⁵ tıpkı bizzat inançlar gibi, hayatın pratik akışı içinde üretilirler. İrade, kendi adına, en doğru biçimde, saf ya da engellenmemiş arzu olarak görülebilir;³⁶ ve dolayısıyla arzu da, birtakım engellerle karşılaştığı zaman, kendi tatmin edilme tarzının yanı sıra tatmin nesnesini de gerektiren irade olarak. Bu bakımdan Aristoteles haklıdır: Pratik bir tasımın vargısı eylemde elde edilir.

Kişi, engellenmediği sürece, yapmak istediği (ya da yapmaya niyetlendiği) şeyi yapar. Bu zorunlu bir doğruluktur. Ve bir eylemin kendi başına açıklanması için başka bir şeye gerek yoktur. Ama kişinin fiilen niyetlendiği şey olumsaldır, yani kişinin gerçekleştiğini görmek istediği dünya hâlleri olumsaldır; kişinin niyet ettiği şeyi bilip bilmemesi ve niyet ettiği şeyin kendi gücü dâhilinde olup olmaması olumsaldır; ve, eğer bunlar öyleyse, kişi harekete geçtiği zaman arzu edilen durumların fiilîyatta gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ve, eğer bunlar öyleyse, bunun daha sonra arzularımız üzerinde sahip olacağı tesir (örneğin, böylesi bir durumun, söylendiği üzere, arzuları fiilîyatta 'tatmin edip etmediği') olumsaldır.

İmdi, belirli herhangi bir eylemin açıklaması doğurgan matrisin, yani hüküm süren koşullar dâhilinde sözkonusu durumdaki eylemi üreten etkin inançlar ağının yeniden-inşâsından oluşacak ya da ona dayanacaktır. Ve eğer, insan eylemini doğa düzeninin geri kalanından ayıran şey, onun zihin durumları tarafından nedenlenmesi ise ve bu durumlar (kısa bir süre sonra ileri süreceğim üzere) gerçekleşerse, bu durumda insan bilimleri alanında bir araştırma önvarsayımı olarak, bir psişik heryerdelik belirlenimciliği [*psychic ubiquity determinism* –ç.n.] formüle edi-

35 İhtiyaçlar [*wants* –ç.n.] kategorisi analitik olarak gereksinimleri [*needs* –ç.n.] içerecek ve daha genelde de (her ne kadar bazı durumlarda en isabetli biçimde betimleniyor olsa da) eylemdeki gayrete dayalı öğeyi gösterecek şekilde genişletilebilir. İhtiyaçların kendi ihtiyaçlarımızı rasyonel olarak değerlendirilebilir kılan inançlarda temellendiği olgusuna dikkat edilmeli. Bu durumda bir fâilin, eğer *X* onun isteklerinin gerçekleştirilmesini kolaylaştırıyorsa *X*'le ilgileneceği söylenebiliyorsa, bundan yalnızca bir fâilin kendi gerçek çıkarlarının farkında olmayabileceği sonucu değil, ayrı zamanda onun gerçek çıkarlarının temelini yansımalarda bulan sahte çıkarlar olabileceği sonucu da çıkar.

36 Bkz. C. Whiteley, *a.g.e.*, s. 57.

lebilir: Yani, her eylem (ya da inanç) için onun mantığını teşkil eden, onu açıklayan bir gerçek sebepler kümesi vardır. Böylesi bir ilke rasyonel açıklama modelini herhangi bir şekilde kabûl etmek anlamına gelmez, çünkü bilhassa inançlar yalnızca yanlış olmakla kalmaz, aynı zamanda tutarsız da olabilirler; bu, psişik somutçuluğu herhangi bir şekilde kabûl etmek anlamına da gelmez ve bu, fâillik ilkesini ihlal etmekten ziyâde ifade etmektir. Öyleyse sebepler, kökü hayatın pratik ilgi/çıkarlarında bulunan inançlardır. Ve bir kişinin özü, sadece, onun en temelde yapmaya (ya da olmaya) eğilim gösterdiği şeylerden ibarettir: Onun psişik (ve davranışsal) kimliğini belirleyen ve onu bir tür olarak kendi tikelliğine sabitleyen etkin inançlar kümesi.

Fâilliğin inancı önvarsaydığı görüşünü Husserl'e borçluysak, fâilliğin (özel nedenlerce) engellenmediği sürece kesintisiz bir akış olarak vukû bulduğu görüşünü de Schutz'a borçluyuz. Bu durumda, arzulardan eylemlere geçişte (varoluşsal bir ikilem ortaya çıkaracak) bir sorun olmadığını, arzuların kendiliğinden bir biçimde eylemde gerçekleştiğini (ya da, meseleyi diğer tarafından koyacak olursak, sürekli eylemimizin, arzularımızın nesnesinin ardından sürüklendiğini) görme onuru ise Aristoteles'e ait olmalıdır. Ve ikisi de yaşamın pratik işleyişini ifade eden ve ona cevap olarak ortaya çıkan arzulardan inançlara geçmekte hiçbir sorun olmadığını görme onuru da Marx'a ait olmalıdır. Yeri gelmişken, buradan bakıldığında, en azından ilke olarak, teoriden pratiğe geçmekte de bir sorun olmadığı vurgulanabilir. Zira 2. Bölüm'deki argüman göz önüne alınacak olursa, faaliyetimize bilgi sunan (güdüleyen) yahut rasyonalize eden değerleri belirleyen şey açıklayıcı güç olduğu için, daha güçlü bir teorinin keşfedilmesi, (aşikâr, iradeci olmayan, sebeplerden dolayı) otomatik olarak pratik bir değişiklik doğuracak değilse de, eylemin doğurgan matrisine bir 'ahensizlik' unsuru katmak durumundadır (bu elbette keşfin bastırılması sonucunu da ortaya çıkarabilir). Bu koşullarda, Wittgenstein'in dediği üzere, 'şimdi farklı bir şey görüyoruz ve artık naif bir biçimde [önceki gibi] oyun oynamaya devam edemeyiz.'³⁷ Son olarak, bilinçdışı kavramı

37 L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford 1956), Bölüm 2, Kısım 77.

yoluyla, inanç ve arzu kavramlarını uygulama, böylece benim de burada doğrulamakta olduğum insan eyleminin natüralist açıklama yelpazesini genişletme onurunu da Freud'a vermeliyiz.³⁸

Belirivermiş Güçler ve Materyalizm I: İndirgemeciliğe Karşı

Toplumların sadece insanlar toplamı olduğunu ve insanların da az ya da çok karmaşık şeyler olduğunu düşünmek yanlışsa da inandırıcıdır; öyle ki [buna göre] sosyolojinin inceleme nesnesi, insanların davranışını yöneten ilkeleri sistematize eden psikolojinin ya da praksiyoloji gibi benzer bir başka disiplinin inceleme nesnesiyle, ve psikolojinin inceleme nesnesi de cansız maddenin davranışını yöneten ilkeleri sistematize eden nörofizyolojinin ve nihai olarak fiziğin inceleme nesnesiyle aynıdır (ona indirgenebilir). İmdi, 2. Bölüm'de, metodolojik bireyciliğe karşı toplumun, olası bir bilimsel incelemenin gerçek bir nesnesi olarak, kişilerin özelliklerine indirgenemez özelliklere sahip olduğunu ileri sürdüm. Burada ise, materyalizme karşı –ve daha özelde de 'merkezî durum materyalizmi' (kısaltması MDM) olarak bilinen ayrıntılı biçimine–³⁹ karşı, kişilerin maddenin özelliklerine indirgenemeyecek özelliklere sahip olduklarını savunacağım. Materyalizme saldırmaktaki amacım şu veya bu ruhçuluk türüne prim vermek değil, tersine, tam olarak psikoloji biliminin olanaklılığını savunmak, böylece sebep açıklamalarında başvuru ve geleneksel olarak zihinle ilişkilendirilen güçlerin *sui generis* gerçek olduklarını ve *inter alia* radikal bir biçimde yeni örgütlenme ilkelerinin işleyişini gerektirdiğini göstererek ikinci ve üçüncü kısımdaki argümanlarımı tamamlamaktır.

38 Çünkü Freud'un vurguladığı üzere 'kendimizi "bilinçli olma" semptomunun önemli olduğu fikrinden kurtarmayı öğrenmeliyiz," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, 14 (Londra 1953-1964), s. 193.

39 Bilhassa bkz. D. Armstrong, *n.g.c.* MDM bazen 'olumsal özdeşlik' tezi olarak da adlandırılır, çünkü zihnin yalnızca beyin olduğu, olumsal bir olgu olarak görülür ve bu, yalnızca bedensiz bir varoluşun mantıksal olasılığı aracılığıyla değil, beyin zihinsel işlevlerin fiziksel olarak 'oturduğu yer' olduğu yönündeki empirik keşif aracılığıyla da gösterilir.

Metafizik olarak 'senkronik beliren güçler materyalizmi', kısacası SBGM olarak karakterize edeceğim bir konumu savunacağım. Ancak bunun güçleri olduğu bir taşıyıcı ya da töz var mıdır, ve eğer varsa, bunun kimliği nedir sorusunu açık bırakmak istiyorum. Yani, zihnin, bildiğimiz kadarıyla, tarihsel olarak, yalnızca maddeden (maddenin bir takım karmaşık biçimlerinden) doğmuş ve onunla ilişkili olarak mevcut bir güçler kompleksi ya da kümesinden ibaret olması mümkün kalmaya devam edecektir. Ancak şu anda doğası bilinmeyen fakat bu güçlerin taşıyıcısı olan bir tözün varlığı da aynı şekilde mümkün kalacaktır.⁴⁰ İmdi, ikinci alternatif doğruysa, yani zihin bir tözün güçlerinden oluşuyorsa, ortaya yine iki alternatif çıkar: Tözün yalnızca madde olması ve zihnin onun karmaşık örgütlenmesinden ibaret olması; ve tözün maddî olmayan türden olması. İlk olasılıkta SBGM, tabakalaştırılmış monizm olarak tanımlanabilecek bir materyalizm biçimine; ikincisinde ise bir tür düalist etkileşimciliğe indirgenmiş olur. Bunların ilkinde nörofizyolojik kanıtlar işaret edecektir;⁴¹ ikincine ise paranormal fenomenlerin işleyişi.⁴² Ancak, mevcut sınırlı ve çelişik bilimsel verilerin ışığında, güçlerin statüsü konusunda bir karara varmanın ne gerekli ne de mümkün olduğunu vurgulamak gerekir; ben burada bu güçlerin indirgenemezliğini tanıtlamaya çalışacağım.⁴³

SBGM yalnızca zihnin güçlerini bu güçlerin fiziksel temeline ya da olanaklılık koşullarına daraltan ontolojik materyalizm doktrininin değil, zihinsel güçleri bu güçlerin açık uygulanışına ya da tanımlanma koşullarına daraltan epistemolojik (ya da

40 Böylesi alternatifler ilke olarak her bilim dalının ufkunun önünde açıktır (bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 180). Ve burada insan bilimlerinin ufuklarına ulaşılmış olur.

41 Örneğin bkz. A. Luria, *The Working Brain* (Harmondsworth 1970); ve S. Rose, *The Conscious Brain* (Harmondsworth 1976).

42 Örneğin bkz. J. Beloff, 'Mind-Body Interactionism in the Light of the Parapsychological Evidence', *Theoria to Theory* 10 (1976).

43 Bu bakımdan, 'Şimdi düşünüyorum' gibi ifadelerin 'konu bakımından nötr' olduğunu düşünen Smart ve Armstrong'a katılıyorum, şöyle ki, Armstrong'un sözleriyle, 'bunlar içimizde bir şeyin, belirli türde davranışlara neden olmaya eğilimli bir şeylerin olup bittiğini söylerler, ama bu sürecin doğasına dair hiçbir şey söylemezler' (D. Armstrong, *a.g.e.*, s. 121).

'mantıksal') davranışçılık doktrininin de karşısına konulabilir. Zihnin yerine davranışı ikâme eden ikinci kategori hatasını ya-kalamış olan MDM, metafizik bir ekonomiye ulaşmaya çalışır ama bunu yaparken, dış davranıştan sorumlu iç durumları bey-nin ya da, daha bütünlüklü biçimde, merkezî sinir sisteminin fiziko-kimyasal işleyişiyle özdeşleştirir.⁴⁴ Bu yüzden de bir tür indirgemeciliktir.

Başka bir yerde, indirgeme nosyonunun müphem olduğuna işaret etmiştim.⁴⁵ B'nin A'ya 'indirgenebileceği' ileri sürüldüğü zaman, yalnızca (1) A'nın B'ye bir *temel* sunduğu; (2) A'nın B'yi *açıkladığı*; yahut (3) A'nın bilgisinin B'nin davranışını *öngörülebilir* kıldığı iddia ediliyor olabilir. Beynin zihinsel güçlere bir temel, ortam ya da vasıta sunduğu ve bu güçlerin (en azından normal, yani paranormal-olmayan koşullarda) varoluşunun, uygulanmasının ve tanımlanmasının bir koşulu olduğu tartış-ma götürmez. Ama (2)'nin üzerine düşündüğü açıklayıcı indir-geme türü bakımından bir ayrıma gidilmesi gerekir. Çünkü, daha yüksek dereceden kendiliklerin oluşma süreçlerinin onları biçimlendiren unsurları yöneten ilkeler bakımından yeniden inşa edildiği ve açıklandığı bir *diyakronik açıklayıcı indirgeme*, bir *senkronik belirişle* uyumludur ama bu belirişte, daha üst derece-den ilkeler daha aşağı dereceden ilkelerle bütünüyle açıklana-maz. Yaşamın kökenlerini araştıran biyologların (ya da makine yapan mühendislerin) bunlardan ilkinе bağliyken, materyalist-in ikincisinin reddine bağli olduğuna dikkat edilmeli. Benim argümanım senkronik belirişini destekliyor ve zihinsel süreçlerin doğuşunun [*genesis* –ç.n.] biyolojik açıklaması olanağıyla uyum-ludur. (3) ise hiç kuşkusuz bir kapanmayı önvarsayar.

44 MDM iki adımdan oluşur: (1) Zihinsel bir durumun, hem onu bir iç arena ola-rak gören klasik görüşe hem de bir dış edim olarak gören davranışçılığa karşıt olarak, belirli türden fiziksel davranışları üretmeye eğilimli kişinin (gerçek) bir durumu olarak tanımı; böylece zihin, dış edimle olan nedensel ilişkileri ba-kımından saptanan bir iç arenanın olarak görülür (bkz. *a.g.e.*, s. 82 vd.); (2) bu iç süreçlerin beynin fiziko-kimyasal çalışmasıyla spekülatif olarak özdeşleştiril-mesi (*a.g.e.*, s. 89 vd.). SBGM (1)'i özü bakımından kabûl eder, ama iç arenanın karakterinin belirivermiş güçlere sahip olmak olduğunu savunarak (2)'yi redde-der.

45 Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 115.

İmdi, indirgemecilik, kendi 'gerilik'leriyle başa çıkmalarının bir yolu olarak sıklıkla sosyal bilimcilere ve psikologlara seslendi. İndirgemecinin unuttuğu şey, tarihsel olarak başarılı her indirgeme örneğinin (mesela kimyanın fiziğe indirgenmesinin), indirgenecek bilim alanında iyi gelişmiş bir bilgi gövdesinin önceden mevcudiyetine bağlı olduğu ve ardından indirgenecek alanın bir indirgemeyle 'açıklandığı'dır. Ancak elbette insan bilimlerindeki sorun tam da böyle bir bilgi gövdesinin bulunmamasıdır: öyle ki bir indirgemenin açıklayacağı hiçbir şey yoktur (en azından çok çok azdır). Dolayısıyla, bunları geliştirmeye yönelik bir program olarak indirgemecilik başarısız olmak zorundadır. Eğer ontolojik bireycilik ve materyalizm tezleri, *per impossibile* [kesinlikle imkânsız ama] doğru olsaydı dahi, epistemolojik bakımdan konuşursak, açıklayıcı indirgemeleri üzerine bilimsel olarak düşünmeden önce ilkin toplumların toplum olarak, kişilerinse kişiler olarak tanımlanması ve anlaşılması gerekirdi.

Metodolojik Bireycilik (MB) ve materyalizmin öne sürdüğü indirgemeleri kıyaslamak bilgilendirici olabilir, yani:

- | | | | |
|-----------------|-------|-------------------------|-------|
| (a) S_i | S_j | sosyal durumlar | ↓ MB |
| (b) P_j | P_k | psikolojik durumlar | ↓ MDM |
| (c) N_l | N_l | nörofizyolojik durumlar | |

Benzemezliklerine rağmen,⁴⁶ bunların ikisi de başarılı (senkronik) bir açıklayıcı indirgemenin iki genel kıstasını yerine getirmemektedir, bunlar:

(C1): iki türden kendiliklerin aynı anda aynı yeri işgal etmesi ve birinin diğerinin parçası olması gibi bir durum olmamalıdır; ve

46 MDM mantıksal olarak uyumludur, MB ise değildir. Toplum asla bireylere indirgenemez, çünkü o, sadece yönelimsel eylemi anlamamız için değil, (toplumsal sözleşme teorisinin aksine) bizzat yönelimsel eylemin kendisi için zorunlu bir koşuldur; oysa zihinler, kesinlikle (bizim onları anlayışımızdan ayrı olarak) fiziko-kimyasal yasalar için zorunlu bir koşul değildir. Dahası, *P*-durumları olmadan *N*-durumlarının olabileceğini kimse reddetmezken (ve bunun tersi de apaçık yanlış değildir), *S*-durumları olmaksızın *P*-durumlarının olabileceğini ya da tersi durum için de bunun geçerli olduğunu reddetmek absürttür. Öte yandan, MDM'nin tutarlı *önermesinde* bir sorun vardır, MB (tekbenciliğe doğru zorlansa da) bundan kaçınır.

(C2): iki bilimin terimleri ya en azından kısmen birbirlerine tercüme edilebilir ya da, bunlar eğer iyi gelişmiş bağımsız taksonomilere sahiplerse, en azından bazı referans durumları bakımından örtüşür olmalıdır.

C1, daha aşağı dereceden kendilikler uzamda ya daha büyük ya da çoğunlukla daha küçük ama her hâlükârda farklı bir hacim kapladıklarından dolayı bir indirgemenin genel olarak mümkün olduğuna işaret eder. Ama bunun burada koyutlanan indirgemeler için geçerli olmadığı açıktır. Dolayısıyla bir inançlar ekonomisini yahut kümesini uzayda aynı noktaya yerleştirmenin anlamı yoktur. C2 üzerine düşünmek, materyalizmin ve bireyciliğin tezleri doğru olsa bile neden psikoloji ya da sosyolojinin başarılı bir indirgemesinin onların önceden özerk bilimler olarak gelişmişliğine bağlı olduğuna başka bir sebep sunar. Çünkü, psikolojik durum betimlemeleri alanı dışında, nöropsikolojik durumlar $N_1...N'_1$ 'nin psikolojik durumlar $P_1...N'_k$ 'nin eşleniği [*correlate* -ç.n.] olarak tanımlanabileceği bir yol yoktur. Aynı biçimde, psikolojik eşleniklerinin bulunabilmesi için, eylemler öncelikle ekonomik, siyasi, dinsel vs. olarak, yani birtakım sosyal durum betimlemeleri dâhilinde tanımlanmalıdır. Öyle ki, her iki durumda da indirgenecek bilimin (ya da 'indirgenen'in/'*reductandum*'un) taksonomik önceliğinin olması gerekir. Ama bu daha genel bir sorun ortaya çıkarmaktan başka bir sonuç doğurmaz. Çünkü ilgili *P*- ve *S*-durumlarını tanımlamak için, incelenen nesneye (kişiler, toplumlar), daha aşağı dereceden bir alana yapılacak atfı yalnızca kelimenin sözcük anlamıyla anlamsız kılmakla kalmayıp aynı zamanda tasavvur edilmiş indirgeme noktasını da geçersiz kılan türden (*P*-vakasında yönelimsellik ve bilinç, *S*-vakasında ise 2. Bölüm'deki dönüşümsel modelden türetilen preformasyon ve nitelikleri gibi) özellikler atfetmek gerekir. Sibernetik açıdan bakıldığında, bu farklılıklar *S*-süreçlerinin tipik olarak teleonomik, *P*-süreçlerinin teleolojik ve *N*-süreçlerinin mekanik olduğu olgusunda yansımaları bulur. Göndergesel örtüşmenin olanaklılığına ilişkin olarak ise, indirgemecilik burada bir çifte güçlkle karşı karşıya kalır. Çünkü sözkonusu olan yalnızca aynı sosyal ya da psikolojik durumların bir dizi, muhtemelen sonsuz

farklı biçimde gerçekleşebilmesi değildir,⁴⁷ aynı zamanda (daha da kötüsü) tersi de geçerlidir, yani psikolojik ya da fizyolojik durumların çoklu sosyal ya da psikolojik eşlenikleri de var gibi görünmektedir.⁴⁸ İmdi, ilk açıdan bakıldığında, kategorik farklılaşma olgusu ve belirivermiş nedenleme fenomeni (yani daha yüksek derece düzeyinde bir unsura yapılan gönderge, daha aşağı dereceden düzeyde gerçekleşen şeyin olumsal olarak gerekli koşulu olabilir) göz önüne alındığında, indirgemecilik neden şu *S-* (ya da *P-*) durumu gerçekleşti de başkası gerçekleşmedi ve bu neden belirli bir *P-* (ya da *N-*)’de gerçekleştiği şekliyle gerçekleşti gibi bilimsel açıdan ilginç sorular açısından anlamsız olabilir. Ve, ikinci açıdan bakıldığında, değişmeyen birimlerin işlevsel örgütlenmesinde belirli bir derece karmaşıklık sergileyemeyen, bunun yerine radikal bir eşleşmeye sergileyen düzeyler arasındaki ilişkiler göz önüne alındığında, *MB'*de ve *MDM'*de koyutlanan çizgisel indirgemeci biçim içersinde (henüz çocukluk evresindeki sosyo-psikoloji ve psiko-fizyoloji gibi bilimlerin kesinlikle gündeminde olan) bu eşleşmeye durumunun açıklaması elde edilemez. Öyleyse, özetle, burada ele alınan açıklayıcı indirgeme programları, hem tek tek hem de hepsi birlikte bireyleştirme, özdeşleştirme, kategorik farklılaşma, belirivermiş nedenleme ve göndergesel dallanma (çoklu gerçekleşme ve eşleşmeye) açılarından üstesinden gelinemez sorunlardan mustariptir.

Açık sistemlerde açıklama ve öngörü simetrisi tezinin çöküşünden, senkronik türde bile olsa açıklayıcı bir indirgemenin öngörüselsel bir indirgemeyi gerektirmediği sonucunun çıktığına dikkat etmek gerekir. Ne var ki, (2)’deki somutçu, bir kapanma önvarsaydığı için, aynı zamanda (3)’e de bağlılık gösterir.⁴⁹ Hemen birazdan bir kişinin nörofizyolojisinin kapalı bir sistem

47 Örneğin bkz. H. Putnam, ‘The Mental Life of Some Machines’, J. Glover, *a.g.e.*, s. 93; ve J. Deutsch, ‘The Structural Basis of Behaviour’, *a.g.e.*, s. 69.

48 Örneğin birden çok araştırma, en önemlilerinden biri Schacter’ın araştırması olmak üzere, aynı fizyolojik durumun farklı biçimlerde deneyimlenebileceğini ve aynı deneyimin farklı fizyolojik durumlarla ilişkilendirilebileceğini göstermektedir (böylece, örneğin, karın kışmaları ve açlık aynı fazda yer almayabilir).

49 Örneğin bkz. D. Davidson, ‘Psychology as Philosophy’, s. 102.

oluşturamayacağını göstereceğim. Ama burada önemli olan husus, hem doğal evrim sürecinin anlaşılabilirliğinin hem de makinelerin işleyişinin, her şeyin fizik yasalarına uygun olarak gerçekleştiği hâlde olan bitenlerin bütünüyle bu yasalar tarafından belirlenmediği bir dünyayı önvarsaydığını görmektir. Amipleri insanlara bağlayan biricik bir biçimde belirlenmiş yahut ön belirlenmiş bir güzergâh yoktur. Doğadaki neslin ilişkileri genelde (mantıksal olarak) geçişli değildir. Bu yüzden de S_1 , S_2 'yi ürettiği ve S_2 , S_3 'ü ürettiği için S_1 'in S_3 'ü üretmesi diye bir şey yoktur (ister S_2 'deki kendilikler belirivermiş güçlere sahip olsun ister S_3 'ün içinde olduğu sistem açık yahut süreç olasılıklı olsun). Veyahut, S_3 'teki kendiliklerin, içinden çıkarak oluştukları S_2 yahut S_1 düzeylerine gerisin geri tepki verme yeteneğinden yoksun olmaları diye bir şey de yoktur. Yine, makineler yalnızca kendi örgütlenme ilkelerine başvurarak açıklanabilir. Bu ilkeler, fizik yasalarını kullanmalarına ve onlarla sınırlandırılmış olmalarına rağmen onlar tarafından bütünüyle açıklanamazlar. İlgili yasaların 'yerleştirilmesi' yahut 'örgütlenmesi' gerekir; tıpkı bir üst düzeye çıkabilmesi için bir bilgisayarın donanımının 'programlanması' gerektiği gibi.

İmdi eğer, canlı varlıklarda olduğu gibi, fiziksel dünyadaki durumların açıklanması için belirivermiş niteliklere başvuruda bulunmak gerekiyorsa, bu durumda, 1. Bölüm'de ortaya konulan (ve 2. Bölüm'de başvurulmuş olan) nedensel gerçeklik-atfı kriterini uygularken, bu niteliklerin (ve *a fortiori* olarak onların belirişinin) gerçek olduğunu söylemeye hakkımız var demektir.⁵⁰ Eğer fiiliyatta hüküm süren koşullar altında X ('in işleyişi) olmasaydı E olayı vukû bulmazdı diyebileceğimiz bir durum söz konusuysa, ancak bu durumda, işleyen mekanizmanın doğasını bilsek de bilmesek de, X 'e E 'nin nedeni deme hak-

50 Dolayısıyla, 'teleolojik/sonuca dönük bir makinenin hedeflerinin bilgisinin, kendi davranışının nedensel açıklamasını bilmeyen birey için değerli olduğunu, ama bunları bilen birisi için ilke olarak vazgeçilebilir olduğunu' (C. Whiteley, *a.g.e.*, s. 25) ileri sürmek son derece yanlıştır. Çünkü termostatu ayarladığım nokta, odanın nihai durumunu belirler; ve eylemlerim (ve dolayısıyla kararlarım, inançlarım ve arzularım) ve ısıtma sisteminin mekanik işleyişi tek bir belirlenimci sistemde birleştirilemedikçe, belirli hedeflerin bilgisi vazgeçilmezdir. Ve gerçekten de, normal bir durumda, makinenin işleyişinin bilgisi gereksizdir.

kımız olabilir. İmdi, psikolojiyi olanaklı kılan güçler görülemez yahut dokunulamaz, tadılamaz, koklanamaz, duyulamaz. Ama gelgelelim, onların var oluşu ve işleyişi her tür empirik bilimin olanaklılığının koşuludur.

Belirivermiş Güçler ve Materyalizm II: Transkategorik Nedenselliği Savunmak

MDM'nin düşündüğü indirgemenin barındırdığı sorunları inceledikten sonra, şimdi de bunun metafizik olarak savunulamaz bir konum olduğunu göstermek istiyorum. Özellikle de bu konumun *analiz* ve yeterli düzeyde bir *nedensellik* ve sosyal *etkileşim* kavramlarını koruma noktalarında zorlandığı görülecek. Bu üç zorluk kümesini ele alırken, MDM'nin sırasıyla epifenomenalizme, paralelizme ve bir önceden-kurulmuş monadlar armonisine indirgendiğini; çift veçhe teorisi de dâhil olmak üzere diğer teorilerin de bundan ötesini başaramadığını; ve ancak bir senkronik beliren güçler materyalizminin fenomenlerle ve *a fortiori* olarak bir zihin bilimi olarak psikolojinin olanaklılığıyla tutarlı olduğunu ileri süreceğim.

Materyalist iddia şudur: (I) zihin (*P*-durumları) beynin yahut merkezi sinir sisteminin (birtakım *N*-durumlarının) (belirli) fiziko-kimyasal işleyişlerinden başka bir şey değildir ve bunlarla özdeşir.

(I)'e getirilebilecek iki naif itirazı hemen devreden çıkarmak gerekir. Öncelikle, (görünüştaki) zihin-beden (*P-N*) etkileşimini açıklama noktasında bir sorun yoktur, çünkü, analiz edildiği zaman, bu etkileşim bir beden-beden (*N-N*) etkileşimine indirgenir. İkincisi, bilinçli ve bilinçli olmayan durumlar arasındaki ayrımı koruma noktasında da, ilke olarak bir sorun yoktur, zira bunlar teorik olarak farklı madde durumları biçiminde birbirinden ayırt edilebilir (ki bilinçlilik fenomenleri de bunlar bakımından açıklanır). Ne var ki, bazı *N*-durumlarının *P*-durumları olduğunu varsaymak, zihin durumları olan *N*-durumlarını, –buna N_p -durumları diyelim– zihin durumları olmayan *N*-durumlarından farklılaştırma kriterlerini gerektirir; yani, zihinsel olanı saf bi-

çimde fiziksel olandan farklılaştırma kriterlerine ihtiyaç duyar. Bilişsel süreçleri bilişsel olmayan süreçlerden ayıran şey, bilişsel süreçlerin en azından tipik olarak (ancak zorunlu olarak değil) *bilinçli, göndergesel* (yani bir şeyler hakkında) ve *yönelimsel* olmalarıdır.

İmdi, 'A' ve 'B'nin özdeş olması için, görünüşe göre, A için doğru olarak söylenebilen bir şeyin B için de doğru olarak söylenebilir olması gerekir (ve bunun tersi). Bu göz önüne alındığında, (I), (I') iddiasına indirgenir: P-durumları için doğru olarak söylenebilen bir şey N_p -durumları için de doğru olarak söylenebilir olmalıdır. Ama bu düpedüz yanlışdır. Çünkü beyin süreçlerinin bir şeyler *hakkında* oldukları, anlamlı oldukları yahut doğru ya da yanlış oldukları, yahut (sırasıyla inançlar ve arzular için olduğu üzere) bir şeye *dair* ya da bir şey *için* oldukları söylenemez.⁵¹ Yani materyalist, P-durumları için doğru olarak söylenebilen bir şeyin N_p -durumları için de eşit bir biçimde doğru olarak söylenebilir olduğunu iddia *edemez*.

Bunun yerine materyalist, görünen o ki, ya (IIa) (çok daha radikal bir biçimde) P-durumları için bazı şeylerin (ve hattâ belki de hiçbir şeyin) doğru olarak söylenemeyeceğini düşünmelidir; yahut da (IIb) N_p -durumlarının P-durumlarını (aşağıda izah edilecek bir X-anlamında) açıkladığını, ama N_p - ve P-durumlarına başvuru ve bu durumların tartışıldığı dillerin, yani L_{N_p} ve L_p 'nin kökten kıyas kabul etmez olduğunu düşünmelidir. (IIa) absürttür. Çünkü her tür gidimli anlık için başvurabilme ve yönelebilmeye, açıklayabilme ve yargılayabilme, zorunlu bir koşuldur. Bu şekilde zihinsel yüklemeler indirgenemezler. Ve materyalistlerin iddiasının aksine,⁵² kendi dünya görüşü dâhilinde kendini ortaya çıkarabilecek tek kişi, indirgemeci-olmayan metafizikçidir. Dahası (IIa) her tür özdeşlik teziyle tutarsızdır. Çünkü *bir yanılısama onu açıklayan şeyle* (ki bunun gerçek olması gerekir) *özdeş değildir*. Ancak bu da doğrudan (IIb)'ye götürür. Çünkü görünen o ki 'X-anlamı' kabaca şu şekilde açıklanabilir: N_p -durumları P-durumlarını, bunların aslında özdeş olduk-

51 Bkz. R. Taylor, *Metaphysics* (New Jersey 1966), s. 8-10.

52 Örneğin bkz. D. Armstrong, *a.g.e.*, s. 365-366.

larını, yani L_{N_p} 'den çıkartılıp alınan N_p -durumlarının, L_p 'den çıkartılıp alınan P -durumlarıyla bir ve aynı şeyi ifade ettiğini gösterecek şekilde açıklar. Bunun bir bilimsel keşfi bir yeniden-kategorileştirmeye çevirdiğine dikkat edin, oysa bilimde gerçekleşen bunun tam tersidir. Yani, bilim insanları 'su' ya da 'bir gen' olarak anılan şeyin *aslında* H_2O yahut DNA moleküllerinden oluştuğunu (yahut ondan başka bir şeyden oluşmadığını) keşfeder ve bu, açıklananların özelliklerini belirleme ve/veya tanımlamaya yönelik bağımsız kriterlere sahip oldukları durumda sözkonusu olur. Dahası bilimde böylesi bir açıklayıcı yeniden-kategorileştirme, daha yüksek derece (ya da açıklananlar) düzeyi ve onun özelliklerinin gerçek olması nosyonunu reddetmez, bilakis ona dayanır. (IIb)'de durum nedir? Ya (1) P -durumları gerçektir ve kendilerine atfedilen türden karakteristiklere (yönelimsellik vs. karakteristiklerine) sahiptirler ki bu durumda MDM, özdeşlikten bahsetmenin şeyleri bulandırmaktan başka şeye hizmet etmediği modası geçmiş bir epifenomenalizme indirgenir, ya da (2) P -durumları yanıltıcıdır ve iddia edilen (yönelimsellik gibi) karakteristikleri gerçek değildir ki bu durumda özdeşlik korunamaz ve MDM çöker. Çünkü eğer P -durumları N_p -durumlarıyla özdeşse bunlar yanılısama olamazlar ve eğer P -durumları yanılısamaysa bu durumda açıklamak üzere kullanıldıkları N_p -durumlarıyla özdeş olamazlar.⁵³ Yani bu analizden çıkan argüman: Huxley'in sözleriyle 'biz ya bilinçli otomatlarız ya da otomat falan değiliz.'

Eğer MDM P -durumlarının indirgenemezliğini reddediyorsa şüphesiz epifenomenalizm de onların nedensel statüsünü reddeder. Şimdi (bazı) zihin-durumlarının indirgenemez ve nedensel statüsünün reddinin barındırdığı absürtlüğü göstermeden önce, P -ve N -durumları arasında nedensel etkileşim koyutlayan

53 Dinin, 'din halkın afyonudur' gibi bir gerçek tanımda son bulabilecek (sosyolojik anlamda) materyalist bir açıklamasının, dinsel inanç ve pratiklerin varlığını reddetmediğine dikkat edilmeli. Ve açıklama bunları yanılısama ya da yanılısama barındıran şeyler olarak ortaya koyduğu ölçüde, bunlar, bu inanç ve pratiklerden farklı sosyal (ekonomik, politik, kültürel) gerçeklikler bakımından açıklanırlar. Her durumda, bunların nesnesinin sosyal gerçekliğini muhafaza eden sosyologun pratiği, genlerin kimyasal yapısını DNA molekülleriyle tanımlayan biyokimyagerin yahut ikincil nitelikleri birincil niteliklerle açıklayan fizikçinin pratiğiyle benzeşiktir.

herhangi bir indirgemeci olmayan teoriye yönelik iki tanıdık itirazı ele almak istiyorum: Birincisi, herhangi bir nedensel etkileşim için bir ortak dolayım olmalıdır yahut neden ve sonuç ortak özellikler paylaşmalıdır, itirazı;⁵⁴ ve ikincisi, böylesi bir dolayım ya da böylesi özellikler yoksa, bu durumda koyutlanan şey, 'nedenler ve sonuçlar zinciri'nde keyfî ve/veya bilim dışı bir kopuştur, itirazı. Somutçuluğun mirasını açığa vuran ikinci itirazı zâten ikinci kısımda ele aldığım için bununla uzun uzağıya oyalanmaya gerek yok. SBGM, bilimsel yasalardan muaf tutulmayı gerektirmez; ve onun zihne atfettiği belirivermişlik, her türlü yeterli bilimsel ontolojiyle tam bir tutarlılık içindedir. Böylece, yine materyalist propagandanın aksine,⁵⁵ eğer nörofizyolojinin etkin bir biçimde kapalı bir sistem oluşturduğu varsayılırsa (yahut, bu durumda olduğu üzere, gerektirilirse) bu durumda, bir iki astronomik bağlamı geçici bir süreyle istisna tutarak, doğadaki tek istisna olarak kadını kutsamamız gerekir! İlk itirazın daha güçlü zemini bilimsel sezgilerde ve uygulamada bulunabilir. Çünkü bu genel olarak, iki tür unsurun, neden ve sonuç olarak, sistematik bir biçimde bağlantılı görüldüğu yerde, bunları birbirine bağlayan (ya da bunların altında yatan) mekanizmanın doğasının keşfedilmesini talep edecektir. Ancak, böylesi bir talebin olması her zaman yerine getirilebileceği anlamına gelmez. Bu itirazı öne sürenler için, Newton sisteminin kilit taşının –yerçekiminin– ve maddî şeyler üzerindeki manyetik alanların etkilerinin bu talebi yerine getirmemesi çok da önemli değildir! Şimdi kesin bir biçimde anlaşılmaktadır ki inançlarla madde arasındaki böylesi bir nedensellik, bunları birbirine bağlayan bir mekanizmaya dair bilginin yokluğuunda, *transkategorik* olarak düşünölmelidir. Ama transkategorik nedensellik de bilime yabancı değildir. Ve davranışı birbiriyle görece bağımsız iki düzeyde saptama ve betimleme yolu olduğu göz önüne alınacak olursa, neden düzeyinin özelliklerinin ve *a fortiori* biçimde düzeyler arasındaki ilişkilerin niçin empirik bilimin en titiz kanonlarına uygun olarak incelenmemesi gerektiğini açıklayacak

54 Bkz. B. Spinoza: 'İki şey arasında hiçbir ortaklık yoksa, bunlardan biri ötekinin nedeni olamaz' (*Ethics* (Londra 1959), Kısım 1, Önerme 3).

55 Örneğin bkz. örneğin, D.Armstrong, *a.g.e.*, s. 49-53.

hiçbir sebep yoktur. Vurgulamak gerekirse, biz *P-durumlarının N-durumlarını nasıl etkilediklerini* bilmiyoruz, ama bu etkiyi gerçekleştiriyor olmaları (üçüncü kısımda ileri sürdüğüm üzere) itiraz kaldırmaz bir biçimde olarak tanıtlanabilir, zira bu herhangi bir pratik ya da rasyonel etkinliğin olanaklılığının koşuludur. Ayrıca, *P-durumlarını* özerk bir bilimin sahası kılmadığımız sürece, *P-durumlarının N-durumlarını nasıl etkilediklerini* asla bulamayız.⁵⁶

Şimdi de MDM'nin programındaki çok önemli bir müphemliği ele alalım. Çünkü, zihni beynin fiziko-kimyasal işlemleri bakımından tanımlamayı ve hem de açıklamayı isteyen birinin şunu sorması gerekir: Herhangi bir verili durumda bu işlemleri açıklayan şey nedir? Bu, en azından N_p -vakasında, zihinden başka bir şey olabilir mi?⁵⁷ Bunu bir kenara bırakacak olursak, materyalistin, *N-durumlarının* kişinin meydana gelen davranışı olan $O_1, \dots, O_i$ için gerekli ve yeterli bir koşul olduğu görüşünü benimsemesi gerektiği açıktır. Bilincin ilişkilendirildiği *N-durumu* tipinde bir farklılık olduğu teslim edilebilir. Ancak herhangi bir belirli *N-durumları* kompleksi, diyelim ki N_x için, bununla ilişkili bir bilinç durumu, diyelim ki P_k olduğu, olumsal bir olgu olmaya devam edecektir. Ve özellikle de P_k 'nin O_s davranışı (ve bu yüzden de O_s 'nin meydana gelen doğa durumu üzerindeki etkisi) üzerine kesinlikle tesir etmemesi gerekir. Çünkü bilinç ya yanılmalı ya gerçektir, ve eğer gerçekse ve MDM doktrinal

56 *P-durumlarını* ya da güçlerini maddî ya da maddî-olmayan türden kendiliklere dair şeyler olarak vaktinden önce (yani bilimsel teorinin öncesinde) şeyleştir-mekten kaçınmak gerekir. Her *P-durumu* için şu veya bu *N-durumu* olması hiçbir biçimde belirli ve kesinlikle gerekli değilse de olasıdır, şöyle ki zihin yalnızca maddede tezahür eder (paranormal psikoloji bunun aksine işaret etse de). Ama bu nedensellik sorusunu etkilemez. Ayrıca, *N-mekanizmaları* için bir doğrudan *P-tetiği* olup olmadığı üzerine (örneğin Eccles buna inanıyor gibi durmaktadır) yahut, daha inandırıcı durduğu için, *P-durumlarının* transkategorik olarak *N-mekanizmalarını* tetikleyen *N-durumlarını* belirlediği üzerine spekülasyon yürütmeye gerek yoktur. Bu yine ilke olarak bilimsel araştırma için açık bir husustur.

57 Çünkü *N-durumları* *N-mekanizmalarının* eylemini belirlese bile, *P-durumlarına* (ya da güçlerine) başvurmaksızın, önce gelen *N-durumlarından* bir fizyolojik ve fiziksel süreçler dizisi başlatan bir *N-durumunu* öngörmek olası olmadığı sürece, zihin açıklayıcı bakımdan indirgenemez kalır (ve dolayısıyla da 2. ve 3. Kısımlardaki argüman göz önüne alınacak olursa, özerk olarak gerçektir).

bir töz korumaya niyetliyse, bu durumda N_x 'in O_s için gerekli ve yeterli olması gerekir; yani onunla *hangi* P -durumu ilişkilendirilirse ilişkilendirilsin, N_x verili olduğu zaman O_s de gerçekleşecektir. Yani elimin kâğıt üzerindeki hareketi, ağzımdan çıkan sesler dizisi, bacaklarımın oda içindeki hareketliliği, pencerenin kapanması ve bunun sonucu olarak bir serçenin ürkmesi, hepsi, bunlara eşlik eden bilinçli bir olay olmaksızın, *nasıl gerçekleştilerse öyle* gerçekleşecektir ve gerçekten de gerçekleştikleri durumda, oldukça farklı (ve karşıt) eşlik edici olaylarla ilişkilendirilmeleri gerekecektir. Bu sıradışı konum, aslında tabii ki on yedinci yüzyıl paralelizm teorisinden başka bir şey değildir, bu teoriye göre zihin fiziksel dünyaya asla müdahale etmez, ama onun tarihi, gerçekte, öyle düzenlenmiş ve zamanlanmış ki bedenlerimizin tarihiyle mükemmel bir senkron içindedir ve bu öyle bir hâldir ki, bize, bedenimizin bazı hareketlerinin nedeni kendimizmiş gibi gelirken bazı diğer hareketlerin nedeni *-mirabile dictu-* kendimiz değilmiş gibi gelir, ki bu ilk gruba girenler tam da bizim niyet ettiğimiz hareketlerdir!

Analiz ve nedensellik konusundaki düşüncülerimizin ortaya çıkardığı sezgilerimize hakaret etmesi bir yana, MDM'nin eksiksiz bir eleştirisi, hem yeni hem yalın bir argümanla da olanaklıdır. Materyalistin, herhangi bir psikolojik (N_p) durumu için ilke olarak, onu biricik bir biçimde ve tamamen belirleyen önsel ya da eşlik eden nörofizyolojik durumların oluşturduğu sonlu ve belirli (ancak muhtemelen biricik olmayan) bir küme vardır, nosyonunu benimsemesi gerektiği açıktır; öyle ki bir kişinin nörofizyolojisi etkin bir kapalı sistemi betimler. İmdi eğer durum buysa, açıktır ki, (hem indirgenemez hem gerçek olarak kavranan) herhangi bir P -durumunun bir kişinin bedenindeki N -durumları dizisine nedensel olarak müdahale etmesine ya da onu etkilemesine izin veremeyiz. Peki o zaman iletişim ya da genel olarak sosyal etkileşim nasıl mümkün oluyor? Çünkü varsayalım ki B , çay içerken A 'ya 'Şekerliği uzat' der, A da uzatır, yani X_a eylemini gerçekleştirir. Bu durumda ya (1) X_a 'nın belirli bir fizyolojik durumlar kümesi $N_1 \dots \dots N_n$ tarafından biricik bir biçimde belirlendiğini, öyle ki X_a 'nın B 'nin konuşma edimi olmaksızın da gerçekleşeceğini; yahut da (2) B 'nin A tarafından

yorumlanan konuşma ediminin X_a 'yı gerçekleştirmekte nedensel olarak etkili olduğunu varsaymalıyız.

İmdi (2), A' 'nın önce gelen bir N -durumu ile X_a arasındaki nedensel bir dizinin bir parçası olarak B' 'nin bir P -durumunu, buna karşılık, B' 'nin önce gelen bir N -durumu ile B' 'nin sonraki eylemi olan A' 'dan şekerliği alması X_b arasındaki nedensel dizinin parçası olarak A' 'nın bir P -durumunu gerektirir. Dahası, aşağıda tartışılacak olan bir son sığınma noktasının değerini düşürmek açısından, A ve B arasında doğrudan bir fiziksel ilişki (bağlantı ya da dolayım) olmadığı için, kişiler arası ilişkide zihnin maddeyi etkilediğini kabûl etmek gerekir.

Bu bir kez kabûl edildiğinde, zihin-beden etkileşiminin, (nasıl yaptığını bilmesek de, zihnin maddeyi harekete geçirdiği) fâilliğin ve (zihnin maddeyi 'okuduğu') algının bütün diğer normal durumlarını kapsayacak şekilde genişletilebilir.⁵⁸ Bu demektir ki, bir kişinin kendi P -durumlarının kendi eylemlerinin, yani tüm değil fakat bazı hareketlerinin, nedeni olmasına pekâlâ izin verebiliriz. Bu argümana başka kimseler katmak mutlaka gerekli mi? Sosyalleşmiş bireyin açık bir doğal dünya içine yerleşmiş olduğunu göz önüne alacak olursak, hayır. Çünkü, düpedüz, yağmur yağarsa ve A şemsiyesini açar yahut yağmurdan korunmak ya da kaçınmak için başka bir eylem biçimine başvuracak olursa, nörofizyolojik durumların belirlenimci zinciri kırılır!

Şaşırtıcı bir biçimde, belki de, bireycilik –insan bilimleri felsefesindeki şu diğer indirgemeci konum– ve, bunun altında yatan epistemolojik tekbencilik ve idealizm, materyalizmin inandırıcılığının koşullarıymış gibi durmaktadır. Çünkü materyalizm ancak, diğer insanlardan yalıtılmış ve doğanın geri kalanından soyutlanmış tek bir zihin ve tek bir beden düşünüldüğü ve bunların bağlantı biçimleri soruşturulduğu zaman inandırıcıdır. Bilişsel güçlerimizin normal gerçekleştirilme yerinin sosyal et-

58 Hipotetik olarak, bu durumda paradigma, fâilliğin ve algının paranormal benzeşiklerini (yani sırasıyla psiko-kineziyi ve duyu ötesi algıyı) kapsayacak şekilde genişletilebilir; bu durumda bir kişinin P -durumunun maddeyi ya da bir başka kişinin P -durumunu kendi beyin durumlarının dolayımı olmaksızın etkileyebileceği öne sürülür. Örneğin bkz. J. Beloff, *a.g.e.*

kileşim durumlarının ve paradigmatik olarak (yalnızca değilse de) diyalog ya da iletişimin içi olduğunu hatırladığımız zaman, *P*- ve *N*-durumları arasındaki nedensel etkileşimi reddetmek absürt hâle gelmektedir. Çünkü burada fâiller arasındaki bağlantı nörofizyolojik değil *P*-ci'dir, psikolojik ve yorumlayıcıdır (hermeneutiktir). Ve bedensel güçlerimizin normal gerçekleştirilme yerinin doğayla etkileşim içinde ve doğanın dönüştürülmesi içinde olduğunu hatırlayacak olursak, fâillik fenomenini reddetmek olanaksız olur.

Materyalistin yukarıda bahsedilen son sığınma noktası, fâiller arasında iletişimde ortaya çıkan bağlantının saf fizik yasalarından başka bir şey olduğunu ya da başka bir şeye dayandığını reddetmektir (örneğin fizikselci davranışçılığın en uç versiyonlarında olduğu gibi).⁵⁹ Elbette iletişimde yorumlanan şey, sesler gibi fiziksel fenomenlerdir. Ancak sesle onun ardından gelen fiziksel eylem arasında yorumun aracılık etmediği bir doğrudan bağlantı olduğunu savunmak olacak iş değildir. Çünkü, sonuçta ortaya çıkan davranıştan nedensel olarak sorumlu olan şeyin sesin kendisi değil sese uygulanan yorum olduğu yönündeki bariz olgu bir kenara bırakılacak olursa dahi, seslerle davranış arasında bire bir bağıntı söz konusu olamaz. Hiçbir şey değilse başka dilleri (ya da daha az makroskobik ölçekte, başka kullanımları) *yahut*, alternatif olarak, yaşam biçimlerini (yani, davranış yollarını) öğrenme olanağının mevcudiyeti buna işaret etmektedir. Fizikselci bir davranışçı indirgeme gerçekleştirilecek bile olsa, bunun herhangi bir kimsenin nörofizyolojisinin açıklığını ortaya koyan argümanı etkilemeyeceğine dikkat edilmelidir. Ve eğer bir materyalist bunun doğruluğunu teslim etmeye razı gelirse, bu durumda materyalizm felsefî bir tez olarak bütün seçikliğini yitirir ve genel Laplaceçı belirlenimciliğin bir biçiminden başka bir şeye indirgenmiş olur.

İmdi, yukarıdaki (2)'ye getirilebilecek tek alternatif, yani (1), X_n 'nın zamanda daha önce gerçekleşmiş bir fizyolojik durumlar tarafından (örneğin *B*, *A*'dan şekerliği uzatmasını istememiş olsaydı *A* yine de uzatacaktı) belirlenmiş olmasını gerektirir.

59 Örneğin bkz. L. Bloomfield, *Linguistic Aspects of Science* (Chicago 1939).

MDM şimdi bir tür Leibnizçi monadların önceden belirlenmiş uyumuna indirgenmiş olur, bu durumda her bir kişinin nörofizyolojisi diğer her bir kişinin nörofizyolojisiyle öyle senkron içindedir ki, bunlar *âdeta* konuşuyor ve gülüyor, gülümsüyor ve göz kırıyor gibi görünür. Ve her bir kişinin nörofizyolojisi diğer bütün nesnelerin doğasıyla öyle senkron içindedir ki bunlar *âdeta* birbirine geçiyor ve dönüyor, kazı ve inşaat yapıyor gibi görünür. Bilim adına buna razı gelecek biri varsa, her tür şüpheciliği bir kenara bırakmalı ve bahçenin dibinde periler, ayak altında kalabilecek cüceler olduğunu da kabûl etmelidir!

MDM'ye şu sıralar moda bir alternatif sunan 'çift veçhe' kuramları ise çift kutuplu ontolojik bağlanımın [*ambivalent ontological commitment* –ç.n.] kusurlarından mustarıptır. Çünkü zihinsel nitelikler ya gerçektir ya da gerçek değildir. Eğer gerçeklerse, bu durumda çift veçhe kuramı SBGM'ye indirgenmiş olur; eğer gerçek değilse, materyalizmin bir türüne indirgenmiş olur. Eğer, öte yandan, soru savuşturulacak olursa, bu durumda elde sözkonusu zihinsel nitelikleri isnat etmek, hattâ herhangi bir zihinsel niteliğe isnatta bulunmak için herhangi bir öznel olmayan kriter kalmamış olur.

P- ve *N*-durumları arasındaki ilişkinin, bazen ileri sürüldüğü üzere, anlamlar ve sesler arasındaki ilişkiye benzeşik olduğunu varsayalım, öyle ki *P*-durumları, bu durumları yaşayanın kendi *N*-durumlarının tümüne değil bazılarına verdiği 'anlamlar' olsun. Şimdi, çıkardığımız şu veya bu sesi açıklayan şey sözcelediğimiz sözcüklerin ya da cümlelerin anlamı ve onları sözceler-kenki niyetimizdir. Dolayısıyla eğer anlamlar seslerin Spinozacı anlamda nitelikleri olarak görülüyorsa, bunların sosyal nesneler olarak gerçekliği ve nedensel etkililiği de kabûl edilmelidir. Ve eğer bunların tikel üretilme durumlarının fiziksel (ve mekanik) olarak belirlendiği kabûl edilmiyorsa, bu durumda psikolojik nesneler olarak sebeplere de gerçeklik ve nedensel statü verilmelidir.

Transandantal realist bir ontolojinin psikolojik bilimler alanında olanaklılığını savunmayı bitirdim. Zihinle ilişkilendirilen güçler hem gerçektirler, yani nedensel olarak etkilidir (bkz. ikinci ve üçüncü kısımlar) hem de indirgenemezler, yani maddeden

belirirler (bkz. dördüncü ve beşinci kısımlar). Ama transandantal realist bir psikolojiyi savunma işini tam olarak yapabilmek için, bunun, (güçleri somut uygulamalarına indirgeyen) davranışçılığa ve (güçler hakkındaki bilgimizi *a priori* kılan) praksiyolojiye yönelik eleştirilerle tamamlanması gerekir.

2. Bölüm'de sosyal formların önceden varoluşunun herhangi bir yönelimsel eylem için gerekli koşul olduğu ve bunların nedensel güçlerinin gerçekliklerini gerektirdiği görülmüştü. Burada da yönelimselliğin ve genel olarak (herhangi bir praktikorasyonel etkinlik anlamında) praksisin, sebeplerin (yani inanç ve arzuların) nedensel etkililiğini varsaydığı görüldü. Gerçekten de yönelimsel bir eylem, nedeni için gerçek bir sebebe sahip olan bir eylem olarak tanımlanabilir. Şimdi sosyali bireyselden; ve bunların her ikisini (yani insanî olanı) saf fiziksel ve maddî olandan ayırt edecek kıstaslara sahibiz. Ayrıca fizikselci olmayan (yani indirgemeci olmayan) bir natüralizmin insan bilimlerinin hem sosyal hem psikolojik dallarında aklanabileceğini de gördük.

Rasyonel Açıklama

Davranışçılık hepten ölmediyse de can çekişiyor. Ama felsefî pusulanın bütün noktalarından 'rasyonel açıklama'ya yönelik hatırı sayılır bir destek söz konusu. Bu model ilk olarak, hermeneutik geleneğe sempati besleyen yazarlar tarafından tüm dengelimli-nomolojik geleneğe bir alternatif olarak sunulmuştu ve doğal gereklilikten ziyâde rasyonel gerekliliği, yapılan şeyden ziyâde yapılması gereken şeyi vs. vurguluyordu.⁶⁰ Ama sonradan pozitivistler tarafından sahiplenildi ve empirik kapsayıcı yasaların yerine şu veya bu rasyonellik ilkeleri getirilerek tüm dengelimci şemaya uyduğu gösterildi.⁶¹ Bugün rasyonel açıklama modeli, en azından kanonik pozitivist biçimi söz konusu

60 Örneğin bkz. W. Dray, 'Historical Understanding as Rethinking', yeniden basım: *Readings in the Philosophy of Science*, B. Brody (ed.) (New Jersey 1970).

61 Örneğin bkz. C. G. Hempel, 'Explanation in Science and History', yeniden basım: *Philosophical Analysis and History*, W. Dray (ed.) (New York 1966), s. 118 ya da *Aspects of Scientific Explanation* (New York 1963), s. 471; ya da K. Popper, *Objective Knowledge* (Oxford 1972), s. 179.

olduğunda, kapalı sistemlerin her yerde mevcut olduğunu (ve böylece başka şeylerin yanı sıra fenomenlerin tarihdışılığını) varsaymasıyla tündengelimli-nomolojik modelin bütün güçlüklerini yaşamaktadır. Ve fiilen propagandası yapılan modellerin çoğunda, gerçek-yaşamın pek çok eylem durumunun belirgin özelliği olan araçların çokluğu ve amaçların çoğulluğu dahi reddedilmektedir.⁶² Ne var ki, ana akım praksiyolojinin bir örneklemesi olarak, bu konumda yaygın görülen bazı sorunlarla da başı derttedir. Dolayısıyla karakteri gereği, araçlarla amaçların karşılıklı bağımlılığını ve sosyal pratiklerin onları yeniden üreten ya da dönüştüren yönelimsel insan eylemleri üzerindeki zamansal ve açıklayıcı önceliğini (2. Bölüm'ün üçüncü kısmı anlamında) yok sayar.

Ne var ki, [rasyonel açıklama] kendi adına bir açıklama tarzı olarak kavrandığında da, bir dizi ek güçlük barındırır. Öncelikle, *kuşatıcı* değildir. Yalnızca *eylemlere*, ve eylemlerin *fâillerin* (ve/veya, gerekli oluşum yasaları göz önüne alındığı zaman, kolektivite ya da grupların) özellikleri (rasyonel yatkınlıkları) aracılığıyla açıklanmasına uygulanır. Dahası, yalnızca rasyonel karar alma işlemlerinin çıktısı olarak yeterli bir biçimde yeniden inşa edilebilen eylemlere ve dolayısıyla tam da 'rasyonel' görülen eylemin fâillerine (ve bu eyleme göre fâillere) uygulanır. İkincisi, ya *döngüsel* ya da *gereksiz* gibidir. Çünkü eğer, iddia edildiği üzere, (en azından bir derece) rasyonellik atfetmeden fâilin inançlarını ve arzularını saptamanın yolu yoksa, bu durumda buna tündengelimli bir açıklamadaki sözde-empirik öncül olarak değil, bir araştırma önvarsayımı olarak davranılmalıdır. Tersine, eğer böylesi bir yol varsa, bu durumda ilkenin neden gerekli olduğu açık değildir. Üçüncüsü, bu eğer bir norm olarak üste yerleştirilirse, en iyi ihtimalle *karara bağlanamaz* durumdadır. Çünkü bir hareket yolunu biricik bir biçimde 'yapılması gereken şey' olarak seçip ayıracak bir rasyonellik kriteri yoktur. Tersine, eylemin (rasyonel) biçimde yerine getirilmesiyle tutarlı sonsuz sayıda farklı inançlar ve arzular kümeleri mevcuttur. (Bu elbette 'teorinin deneyim tarafından alt-belirlenimi'nin veçhelerinden

62 Örneğin bkz. C. G. Hempel, *a.g.e.* ya da A. Donagan, 'The Popper-Hempel Theory Reconsidered', W. Dray (ed.), *a.g.e.*, s. 155.

sadece biridir.) Dolayısıyla, bir önvarsayım olarak, doğurgan inanç-arzu ağının saptanması için *yeterli olamaz*. Dördüncüsü, rasyonalite ister sentetik *a priori* bir varsayım olarak ele alınsın ister empirik bir hipotez olarak alınsın, açıkça *yanlıştır*. Bırakalım tarihsel bireylerin hepsini ya da çoğunluğunu, herhangi bir tarihsel bireyin dahi, 'rasyonalite'nin ihtilafı anlamlarının herhangi birine göre, her zaman rasyonel olduklarına inanmak için hiçbir neden yoktur;⁶³ ve aslında bunun tersinin varsaymak için kusursuz zeminler mevcuttur. Son olarak, eğer rasyonellik bir *değişken* olarak kabûl ediliyorsa, bu durumda eylemin daha çok ya da daha az rasyonel olduğunu (ki bu, görünüşe göre bizim 'değer-tercihleri'mize tâbidir) gösterme olasılığından kaynaklanan yeni bir belirsizlik unsuru devreye sokulmuş demektir.

Bu noktada üç temel mesele ortaya çıkmış olur: (1) genel bir varsayım olarak rasyonelliğin *yanlışı*; (2) yine de bunun *gerekliliği* olarak görülebileceği anlam (ya da bakı); ve (3) '*çevirinin belirsizliği*' denilen sorun. (1)'i ele alırken genel olarak notlarımı 'tutarlılık'la sınırlayacağım ki bu normalde –muhtemelen yanlış bir biçimde– 'rasyonellik' için yeterli değilse de gerekli bir koşul olarak görülür.

İmdi, bilimde, *en büyük basitçe açıklama gücüne* sahip olan (ve başka şeylerin yanı sıra, inceleme nesnesindeki tutarsızlık derecesi ve tipini sergileyen) açıklama seçilir. Her inanç ve eylemin bir mantığa sahip olduğu sentetik *a priori*'sini, yani psişik heryerdelik belirlenimciliğini (bkz. s. 152-153) varsaymak, her inanç ya da eylem için, diğer nedenlerle bağlantı içinde onu açıklayan bir gerçek sebepler kümesi olduğunu varsaymaktan ibarettir. Bu, eylemin kısmen nedensel olarak etkili (gerçek) bir sebebin ve dolayısıyla (normal olarak) nedensel olarak etkili bir akıl yürütme sürecinin sonucu olduğunu varsaymak demektir. Ama bu, ne (idealist bir biçimde) sebeplerin bütünüyle her eylemi açıkladığını varsaymak; ne de (rasyonalist bir biçimde) eylem geçerli olmadan önce (ve nevrotik ve otomatik eylemler söz konusu olduğunda, muhtemelen çok daha önce) vukû bu-

63 Örneğin bkz. S. Lukes, 'Some Problems about Rationality', yeniden basım: B. Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford 1970).

lan (örtük olsun açık olsun, bilinçsiz olsun bilinç-öncesi olsun) herhangi bir akıl yürütme sürecini varsaymak anlamına gelir. Eğer böylesi bir akıl yürütme süreci gerçekleşirse ya da gerçekleşmişse, geçerliliği dolayısıyla *değil*, nedensel etkililiği dolayısıyla eylemin açıklanmasında yer alır. Gerçek sebepler yanlış olabileceği gibi, gerçek akıl yürütme süreçleri de geçersiz olabilir. Ve burada anlaşılması gereken kilit önemdeki mesele, kişinin çelişkili bir durumu yeterli (ve tutarlı) bir biçimde tasvir edebileceğidir; kişi *anlamsızdan* (bağdaşmazlıktan) *anlam çıkarabilir* ve *çıkarmalıdır*;⁶⁴ ve kişi, *tutarsızlıkları, tutarlı bir biçimde betimleyip* açıklayabilmeli ve açıklamalıdır. Yanlış ve doğru akıl yürütmenin koşulları ve de nedenleri vardır.⁶⁵ Her ikisi de benzer ve tamamen simetrik bir biçimde bilimsel incelemeye tâbi tutulmalıdır.⁶⁶ Hem tutarsızlığın ontolojik olarak olanaksız olduğunu düşünme hatasından hem de tutarlılığın epistemolojik olarak kendi kendini açıklayıcı olduğunu düşünme hatasından kaçınmak gerekir.

Akıl yürütme süreçlerinde ortaya çıkan tutarsızlıklar ya çoğu matematiksel hatada olduğu gibi görece güdülenmemiş olabilir ya da nevrotik davranışın birçok biçiminde olduğu üzere görece güdülenmiş olabilir. Her iki durumda da bunların saptanması görece tutarlı bir meta-teori gerektirir. Ama güdülenmiş olduğu durumda, akıl yürütmenin hatalı olduğu gerçeği, ona yönelik açıklama (yani hata, söz konusu davranışı üretmekte hata *olmak sıfatıyla* nedensel olarak etkilidir, açıklaması) açısından temel önemdedir. Güdülenmemiş durumu ele alalım. Her mantıksal ya da matematiksel hatanın (doğru akli yürütme süreci anlamında) altta yatan şu ya da bu rasyonelin/mantığın ifadesi olduğunu düşünmek saçma olmaz mı? *A priori* bir rasyonellik varsayımından kurtulmanın *başlı başına* fenomenlerin

64 Bkz. C. Taylor, 'Interpretation and the Sciences of Man', *Review of Metaphysics* 25 (1971), yeniden basım: P. Connerton (ed.), *Critical Sociology* (Harmondsworth 1976), s. 164.

65 Örneğin bkz. B. Fay, 'Practical Reasoning, Rationality and the Explanation of Intentional Action', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 8 (1) (1975), bilhassa s. 90-91.

66 Örneğin bkz. D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (Londra 1976), Bölüm 1 ve muhtelif yerlerde.

tümdengelimli bir biçimde 'sıkı' açıklanabilmeleri olasılığını ortadan kaldırmadığına dikkat edin. Çünkü, kişi bir hatayı çıkarsayamazsa da onun *gerçekleşişini* çıkarsayabilir. Teorinin akıl yürütme sürecini, teorinin açıklamaya çalıştığı akıl yürütme sürecinden ayırmak çok önemlidir. Güdülenmiş hataya örnek olarak Freud'un 'Fare Adam'ını ele alalım; bu adam 'dick'inden (şişmanlığından)* kurtulmak isterken aslında kız arkadaşından kıskandığı kuzeninden (Dick) kurtulmak istiyordu.⁶⁷ Şimdi Fare Adam'ın 'hatası'nın simgesel noktası net bir biçimde görülebilir. Gelgelelim, Freud'un açıklamasının ve onun genel birincil süreçler teorisinin Fare Adam'ın aşırı yemesiyle, (kuzeni Dick gibi) şişmanlamasıyla tutarlı olduğuna dikkat edilmelidir; dolayısıyla bütün nevrotik davranışların, belirlenmiş öncülleri olan 'simgesel olarak geçerli' tasımların ürünü olarak yeterli biçimde yeniden inşâ edilebileceğini düşünmek yanlış olur. Dahası, bütün güdülenmiş hatalara hermeneutik olarak yeterli yeniden inşâlar sunmanın mümkün olduğunu varsaymak için de bir zemin yoktur. Dolayısıyla, bir hatanın güdüsünü bilmeden gerçekleştirebileceğini varsaymak için tartışılmaz bir zeminimiz var; ve itkinin ne olduğunu bilmemiz onun bizim için anlaşılabilir olmasını da mutlaka gerektirmez.

Akıl yürütme süreçlerindeki tutarsızlıklara ek olarak, psikolojik bilimlerde şu olasılıkları da göz önüne almalıdır: (a) Herhangi bir anda özneler arasındaki tutarsızlıklar; (b) zaman zaman öznelerin içinde ortaya çıkan tutarsızlıklar; (c) aynı özne tarafından üstlenilen roller ve gerçekleştirilen faaliyetler arasındaki tutarsızlıklar; ve daha genelde (d) yapı düzeyleri arasındaki tutarsızlıklar. (a) elbette her tür gidimli faaliyet için gerekli koşuldur. (c) sosyal psikologlar tarafından bütünüyle araştırıldı. Psikoloji teorisinin güçlü bir biçimde işaret ettiği (b) ise geleneksel felsefe nosyonları olan öznenin ve kişisel özdeşliğin transandantal birliği üzerine ciddi kuşkuyla düşürdü. (d)'nin özel bir durumu mantığa bürümedir ve bir şeyin gerçekte ne olduğu ile nasıl görüldüğü arasındaki özne içi tutarsızlıkla ilgilidir. Tipik

67 S. Freud, *a.g.e.*, 10. Ayrıca bkz. B. Fay, *a.g.e.*, s. 93-95.

* "Dick", Almancada "şişman" anlamına gelir (ç.n.).

bastırma durumlarında olduğu üzere, mantığa bürümenin, hem mantığa büründürdüğü şey için (olumsal olarak) gerekli olduğu hem de (konjonktürel olarak) onun tarafından üretilmiş olduğu durumda, 2. Bölüm'ün ekinde tartışılan Colletti çelişkilerinin psikolojik bir benzeşiği elde edilmiş olur. İnsan bir monad değildir. Ve epistemik hatanın –yani, düşüncenin koşullarıyla (en sağlam hâliyle empirik realizmde ulaşılan) gerçeğin zımnı olarak özdeşleştirilmesinin– ima ettiği şeyin aksine, tüm bu türlerden tutarsızlıklar yalnızca gerçekleşmekle kalmaz, aynı zamanda tutarlı bir biçimde açıklanabilirler de. Bunlara yönelik açıklama, normal olarak kısmen (içsel olarak yerinden kayma gösteren) karmaşık yapıli nesnelerin karşıt eğilimlerinin varlığı ve işleyişi aracılığıyla kısmen de açık sistemlerin 'müdahale' özelliği aracılığıyla yapılacaktır.⁶⁸ Burada ilgilenilen nesneler *inançlara* sahip olduğu (ya da aslında onlardan oluştuğu) için, tutarsızlıklar *mantıksal* tutarsızlıklar olacaktır (ya da bu tür tutarsızlıkları içerecektir). Örneğin bilimsel imgelemin gerekliliklerince tutarlılık (ve genel olarak rasyonellik) olarak nitelenmeyi hak eden şey, *en iyi ihtimalle*, bilimsel betimleme için düzenleyici bir idealdir; araştırmanın maddî bir önvarsayımı değildir. Yani tutarlılık, bilimsel üretimin geçişli süreciyle bir norm olarak ilişkilidir, onun nesnelerinin geçişsiz alanıyla bir koşul olarak değil.

Buraya dek söylenenler, fâilini inançlarının saptanmasının sorunsuz olduğunu varsayıyordu. Ancak, (2)'deki meseleye dönecek olursak, sıklıkla reddedilen şey tam da budur. Yani inançların (ve arzuların) sözkonusu fâile ya da onun üyesi olduğu topluma bir düzeyde rasyonellik⁶⁹ yahut bir ölçüde bağdaşırlık⁷⁰

68 Bkz. M. Godelier'in yapılar *iç*i ve yapılar *arası* çelişkiler arasında yaptığı ayırım (a.g.e.). Pozitivizm, elbette, kapalı sistemleri zımnı olarak önvarsaydığı için, bu türden gerçek çelişkilerin hiçbirini düşünemez. Böylesi çelişkiler tarihsel (ya da biyografik) olarak önemli olabilir ya da olmayabilir, yani bilimsel keşifler, kişilik değişimleri, sosyal devrimler gibi dönüşümleri doğurabilir ya da doğuramayabilir. Gelgelelim bunlar, tündengelimli-nomolojik modelde açık, Humecu nedensel yasalar teorisinde ise örtük olan empirik genellik gerekliliğini geçersiz kılarlar. Sonuç olarak, değişim yalnızca dış kaynaklı faktörlere (örneğin büyük insanlar, hava şartları, talih vs.) başvurarak tutarlı biçimde açıklanabilir.

69 Örneğin bkz. M. Hollis, 'Reason and Ritual', yeniden basım: A. Ryan (ed.), *a.g.e.*

70 Örneğin bkz. D. Davidson, 'Psychology as Philosophy', s. 109.

atfetmeden saptanabilmesinin yolu olmadığı iddia edilir, tıpkı (analitik olarak) eylemlerin (belirli bir betimleme dâhilinde) yönelimsellik varsaymadan betimlenemeyeceği gibi. Bu noktada bu iddiaya yönelik naif itiraz hemen devreden çıkarılmalıdır, yani, kesinlikle bunun bir yolu olduğuna dair itirazlar; örneğin, fâilin izahını ciddiye almak ve bu anlatımın, onun geri kalan davranışlarıyla ve bağımsız olarak doğrulanan teorik bilgiyle tutarlılığını çapraz kontrole tâbi tutmak. Bu tür işlemlerden uzak durmak gerekir, çünkü böylesi işlemlerin olanaklı olabilmesi için izah hâlihazırda tercüme edilmiş ve davranış saptanmış olmalıdır; ve mesele zâten tam da bu tercüme/saptamadır. Bu da bizi doğrudan (3)'e götürür. Zira inançların anlamlardan ya da anlamların inançlardan bağımsız olarak saptanabilmesinin yolu olmadığı açıktır. Dil hakkında bir karara varmak, *ipso facto* dilin ifade ettiği düşünceler hakkında karara varmaktır. Bu durumda, bu sorunun genel çözümü bu (ikili) saptama sorununun açıklama sorunundan ayrılmayacağını görmeye dayanır. Böylece kişi, sözkonusu toplumun (ve genel olarak toplumların) örgütlenmesi hakkında *hâlihazırda bilinen* şeyler bağlamındaki en 'hayırhah' tercüme olsun ya da olmasın (yani, öznenin inançlarıyla soruşturma nesnesi arasındaki en üst yakınsama düzeyini sergilesin ya da sergilemesin), *açıklayıcı bakımdan en yeterli olan tercüme*yi seçer. Açıktır ki bu sorun, bilimde fenomenlerin doğru saptanması para-hermeneutik sorununun özel bir durumundan başka bir şey değildir. Ve tercümelere, bizzat kendi açıklanmaları bağlamında betimlemeler (saptamalar) belirleyerek karar verme süreci, sürekli ve tekrarlanan bir süreçtir ve başka şeylerin yanı sıra, incelenen nesne alanındaki inançların ve eylemlerin rasyonelliğine ilişkin yargıların (açıklayıcılık bakımından ilgili oldukları durumda) gözden geçirilmesini gerektirebilir. Aynı şekilde, teorinin deneyim tarafından alt-belirlenimi genel sorunu da, en basit teori olup olmadığına bakılmaksızın, *fenomenal* (betimsel) *olarak en yeterli teori* seçilerek, yani fenomenlerin olası açıklamalarını kendi açıklanmaları (hakkında hâlihazırda bilinen şeyler) bağlamına yerleştirerek çözülür. Ayrıca, fenomenlerin insanî fenomenler olduğu yerde, bu, tutarlılık değerlendirmelerinin değişkenlik göstermesine vs. yol açabilir.

2. Bölüm'ün üçüncü kısmında geliştirilen toplum/kişi ilişkisi kavrayışından, herhangi bir verili toplumun kendi varoluşu için psikolojik koşullara sahip olduğu, çünkü onun yeniden üretiminin insan fâilliğine dayandığı sonucu çıkar. Öyleyse insanlar, diğer her tür empirik olarak verili nesne gibi, etki alanlarıdır (ancak elbette yine de bu noktada daha az gerçekler). Dolayısıyla kişiler, durdukları yerde kendilerini bilimsel araştırma için uygun nesneler olarak ortaya koysalardı (başka yerlerde gerekli olan teorik emek ve pratik maharet göz önüne alınacak olursa) gerçekten şaşırtıcı olurdu. Dahası, Freud'dan bu yana zihnin naif bir biçimde bilinçle özdeşleştirilemeyeceğini ('buzdağının görünen kısmı') ve kadının/erkeğin [*wol/man* –ç.n.] hem bir sosyal ürün hem de başından itibaren fiziksel bir organizma olduğunu biliyoruz. Bundan, tabakalaştırılmış bir psikoloji bilimi (davranışın değil zihnin bilimi olarak kavrandığı ölçüde) mümkün olsa da, onun özerkliğinin sosyoloji ve özellikle fizyolojiyle çevrelenmiş olduğunu çıkarsamak makul görünüyör.

Toplum ve kişilerin teorik yerinden edilmelerinden ve zihnin katmanlaştırılması hipotezinden, insan bilimlerinde, sosyolojik bireycilik ve psikolojik empirizme (ya da rasyonalizme) karşıt olarak, bir *çifte merkezsizleştirme* (toplumun insandan ve zihnin bilinçten) ile uğraşıldığı sonucu çıkar. Bu durumda, ilk merkezsizleştirmenin etkilerinden biri, biyolojik birey kategorisinin sosyo-psikolojik ve sosyo-fizyolojik analiz için münasip olmayan bir tayin edici olabileceğidir. Çünkü her bir biyolojik bireyle, bazıları toplumun yeniden üretilmesindeki belirli rolere bağlı bazıları bağlı olmayan, birbirinden ayrı ve birbiriyle tutarsız bir dizi sosyal karakter [*persona* –ç.n.] ilişkilendirilebilir.⁷¹ Bu durum, rol çatışmasına, çeşitli yabancılaşma ve anomi biçimlerine ve daha genel olarak kişisel ve sosyal kimlik –yani bir kişinin özünde ne *olduğu* (ya da ne hâline geldiği) ile onun sosyal olarak tayin edilmiş yeri ya da 'konumu' dolayısıyla ne yapmaya *mecbur olduğu*– arasındaki kopukluklara⁷² dönük olasılıkların yerini belirler. Bu ayrıma tekabül eden iki karakteristik

71 Bkz. R. Harré ve P. Secord, *a.g.e.*, Bölüm 7.

72 Bkz. M. Hollis, *Models of Man* (Cambridge 1977), Bölüm 5.

açıklama örüntüsü vardır; sebep sunma kipleri ve varoluş bunalımı kaynakları. Dolayısıyla, fâillerin yapmak istedikleri için yaptıkları şeyler ve kendilerinden böylesi bir eylem beklediği için yaptıkları şeyler vardır;⁷³ eylemlerin doğuşunu ifade eden sebepler ve başkalarına bu eylemlerin izahını veren sebepler vardır; psişik dengedeki bir bozulmanın ortaya çıkardığı 'bunalımlar' ve sosyal ilişkilerdeki bir değişimin ortaya çıkardığı 'bunalımlar' vardır. Ve bizzat zihnin tabakalaşmasında da iki veçhe sözkonusudur: İnançların derinlemesine tabakalaşması ve amaçların dikey entegrasyonu. Eğer inançların tabakalaşması bir psişeyi tanımlıyorsa, amaçların entegrasyonu da bir projeyi tanımlar. Psişenin dile getirilmesi bir kişiyi tanımlar, projelerin hiyerarşisi ise bir hayatı...

Zihnin bilinçten merkezsizleşmesi, büyük ekseriyetle, icrânın ve apaçık faaliyetin bilişsel bilimler için yetersiz tayin ediciler hâline getirilmesini gerektirir; ve bu alanda, bilinç ve/veya yetenek ile o yeteneğin inancı/bilgisinin bilinci arasındaki bağlantıyı koparır. Tikel anlamıyla fâil, kendi yönelimsel etkinliğinin kaynakları ve iç koşullarının yanı sıra dış koşulları ve sonuçlarının da bilincinde olmayabilir. Çünkü fâilin kendi ediminin (gerçekleştirilme amacına yönelik) belirli bir niteliğe sahip olduğuna inanması, niyetli edim kavramı için analitik değere sahip olsa da, fâilin bu niteliğin ne olduğunun bilincinde olması ya da ne olduğunu söylemesi veya 'bilmesi' analitik değere sahip değildir. İnançlar bilinçsiz, örtük ya da zımnî olabilirler; ve inanç (ya da yetenek) ile o inancın bilinci arasındaki kopukluk, bilgisizlikten ya da muğlâklıktan kaynaklanabilir ki ilgili nesnenin (örneğin güdülenmenin) yanlış tanınmasının ya da hiç tanınmamasının, ilgili nesnenin özsel bir parçası olduğu bir yapısal oluşumun etkileri tarafından nedensel olarak üretildiği bastırma (direnc) durumu bunun özel bir örneğidir.

İmdi, bu ikinci merkezsizleşmeden, psişik bütünlük hedeflense ve bu hedefe kesinlikle ulaşma durumu sözkonusu olabilse dahi, psişik bütünlüğün herhangi bir psikoloji biliminin ön-

73 Bkz. Q. Skinner, "'Social Meaning" and the Explanation of Social Action', yeniden basım: *The Philosophy of History*, P. Gardiner (ed.) (Oxford 1974).

varsayımı olmadığı (ve olamayacağı) sonucu çıkar. Elbette kişi kavramının (merkezsizleşmiş bir bütünsüzlük şeklindeki) bu yeniden inşâsı, hiçbir biçimde kişilerin, toplumun yeniden üretilmesi için (başka şeylerin yanı sıra) gerekli olan belirivermiş güçlere sahip gerçek nesneler (karışık, yapısal nesneler) olarak edimselliğinin altını boşaltmaz. Dahası kişiler zâten her tür bilimsel araştırmada bir terim olarak önvarsayıdır. Öz-gönderimi ya da bağlamsallığı [*indexicality* –ç.n.] eleyen, bırakalım sosyal bilimsel, herhangi bir bilimsel söyleme inanmak hatadır. Tarih hanesi her tür bilimsel raporun vazgeçilmez bir bileşenidir. Faal özneler bilimin gerekli bir önvarsayımı oldukları içindir ki bunların var olması transandantal anlamda bir gerekliliktir. Ancak böylesi özneler transandantal olarak ideal değil, transandantal olarak reeldirler; ve bunlar başlı başına bilimsel araştırmanın da olası nesneleridir. Dahası, bu ikinci merkezsizleştirme *fâillik* kavramının gücünü hiçbir şekilde zayıflatmaz. Biz onların nasıl havladıklarını anladığımız zaman da köpekler havlarlar ve biz fâillik fenomenini daha derin yapıların etkisi olarak anladığımız zaman da fâiller eylemeye devam edeceklerdir. Elbette buradaki fark, böylesi bir bilginin düşünömsel olarak bizzat eylem hattının içersine dâhil edilebilmesidir, insan alanında inançların bizzat nedenler olması gibi.

Kopernik dünyanın evrenin merkezi olmadığını gösterdiyse, Darwin insanlığın evrenin *telosu* ya da hedefi olmadığını ispatladıysa, Marx'ın adam/insanı (zımnen toplumsal cinsiyet sahibi insan özne olarak bireyi) tarih sahnesinin merkezinden uzaklaştırdığı ve Freud'un da bilinci bireyin faaliyetinin birleştirici kaynağı olarak kesişim noktası konumundan ettiği fazlasıyla söylenmiş şeyler.⁷⁴ Bu dört katmanlı merkezsizleştirmenin önemi çok büyüktür. Bundan sonra insanlar, empirik olarak verili diğer tüm nesneler gibi, fenomenler olarak, yani kendi üretmedikleri ve haklarında otomatik olarak ayrıcalıklı bir bilgiye sahip olmadıkları yapıların karmaşık ürünleri olarak görünürler. Yine de insan hâlâ fâildir, güçleri vardır ve bu güçlerin edinimi,

74 Bkz. D. Adlam vd., 'Psychology, Ideology and the Human Subject', *Ideology and Consciousness* 1 (1977), s. 38; ve L. Althusser, 'Freud and Lacan', *Lenin and Philosophy* (Londra 1971), s. 201.

geliştirilmesi ve kullanılması her tür bilimsel girişimin gerekli koşuludur. Hobbes'un somutçuluğunu ('bir nehrin kanaldan akma özgürlüğü gibi bir özgürlük')⁷⁵ *reductio* yapma [saçmaya indirgeme -ç.n.] girişiminde bulunan Piskopos Brahmall'a verilecek doğru cevap, kıyaslamasını hoş karşılamaktır, çünkü bu karşılaştırma kişilerin ve şeylerin *ayrı* güçleri arasında bir karşıtlık oluşturmaya olanak sağlar ki bu karşıtlık sayesinde, örneğin, 'özgür' yüklemi bazı durumlarda bir kişinin durumuna uygulanabilir olur. Transandantal realizm perspektifinden bakıldığında zaman nehirler, hidroklorik asit ve insanlar eşit düzeyde (1) fâillerdir, (2) ürünlerdir, (3) bilimsel incelemenin olası nesnelidir. Bunların arasındaki metafizik olarak anlamlı her tür farklılık onların farklı *türden* nitelikleri/güçleri düzeyine yerleştirilmesidir, *bizatihi* bilimsel açıklamaya sahip olmaları, açıklama üretmeleri veya açıklamaya duyarlı olmalarına değil. İnsanın Kopernikçi merkezleştirilmesinin iki boyutu daha bulunur: (a) felsefî ontolojinin ya da geçişsiz boyutun kurulması; ve (b) materyalist (idealist olmayan) epistemolojinin ya da geçişli boyutun kurulması. (a)'daki önermeler şeylerin bilimden bağımsız ama bilim için gerekli koşullarını dile getirirler. (b)'deki önermeler ise (çeşitli alanlarda) bilimsel bilginin üretilme mekanizmalarını dile getirirler. (b)'nin ayrıntılandırılmasının sonuçlarından biri; bilginin, nesnenin ne olduğundan bağımsız olarak, saf bir bireysel edinime indirgenemez bir sosyal süreç olarak görülmesi gerektiğidir.

Fâilin başka türlü eyleyebilecek olması fâil kavramı için analitik değere sahiptir. Ama bir fâil kendi gerçek çıkarlarını gerçekleştirme (yani gerçek çıkarlarını tatmin edecek hâl ve şartları bilme, bu hâl ve şartlar temelinde eyleme ya da bu tür hâl ve şartları yaratma) yeteneğine sahip olduğu ölçüde *özgürdür*. Elbette tüm eylemler bu anlamda özgür değildir. Öyleyse, dünyanın açık olması, fâilin faaliyetinin (normalde) başka türlü hüküm sürecektir olan gidişatta farklılık yaratması anlamında, eylem kavramı için bir gerekli koşuldur. Dünya açık olduğu için fâillik gerçektir ve toplum yalnızca yönelimli insan eyleminde maddî

75 Hobbes ve Bramhall, *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, 4 (Londra 1841).

olarak mevcut olduğu için, bundan, sosyal fenomenlerin yalnızca ve yalnızca açık sistemlerde tezahür edeceği sonucu çıkar. Ve tüm bunlardan da, her tür olası sosyal (ya da psikolojik) yasanın eğilimler olarak analiz edilmesi gerektiği sonucu çıkar. Toplum dönüşüm hâlinde olduğu için ve insanlar sosyal ürünler oldukları ölçüde, bu eğilimler tarihsel olacaktır. Ve bunu da derhâl, şimdi göreceğimiz üzere, önde gelen insan bilimleri felsefelerinin eleştirisi takip edecektir.

BÖLÜM 4

FELSEFELER

Üst-Felsefî Girizgâh

Bilime yönelik bir izahat birkaç biçimde eleştirilebilir ya da onun uygunsuz olduğu birkaç biçimde gösterilebilir. O izahatın bilimin ya da genel anlamıyla tanımlanmış belirli bilimsel etkinliklerin olanaklılığıyla tutarsız olduğu gösterilebilirse, *transandantal bir çürütmeye* ulaşılmış olur. Böylesi bir çürütmenin bizzat kendisi, açıktır ki, *transandantal bir analizi* önvarsayar çünkü şunun bilinmesi gerekir: Bilimin olanaklılığının koşulu, çürütülen açıklamanın muhafaza edilemez olmasıdır. Bu tür bir analiz, genel olarak, çürütülen açıklamanın hangi koşullar altında varlığını sürdürdüğünü, yani yanlış açıklamanın bizzat kendisinin hangi koşullarda mümkün olduğunu gösterebilecektir. Bu türden transandantal kanıtlamayı *transandantal koşul* olarak adlandıracam: Bu, bilim felsefesinden ziyâde bilim felsefesinin felsefesine ait bir argümandır ve Kant'ın 'Diyalektik'ine, daha doğrusu transandantal bir analiz olması hasebiyle Kant'ın 'Analitik'ine dayanır. Bu ikisi bir arada 'eleştiri' terimini bir anlamını oluştururlar: *Transandantal eleştiri* olarak adlandıracam şey (her ne kadar bu kavramı zaman zaman sadece transandantal bir çürütmeye işaret etmek kullanacak olsam da).

Bilime yönelik uygunsuz bir izahat, böylesi transandantal problemlere ek olarak, *teorik*, *empirik* ve *metodolojik* problemler de doğurabilir; bu izahat, bunlardan hareketle ve en azından bir

başka temele dayanarak, yani şu ya da bu *ideoloji* olarak *sosyal* etkilerinden (ki bunlar, bilime içsel ya da dışsal olabilir) dolayı eleştiriye maruz kalabilir. Teorik, empirik ve metodolojik problemler sırasıyla *teorinin-telaffuzuna*, *teorinin-doğrulanmasına* ve *teorinin-uygulanmasına* dair problemlerdir. Sosyal problemler, bilim izahatının uygulanmasının ya da uygulanmaya teşebbüs edilmesinin sonuçlarıyla ilgilidir. Açıktır ki bu türden problemlerle karşılaşanlar sadece uygunsuz izahatlar değildir: Uygun izahatlar da böylesi problemlerle karşılaşabilirler ama onlar bu problemlere yanlışlıklarından dolayı yol açmazlar ve dolayısıyla da, sözgelimi ideoloji olarak işlev göremezler.

Bir bilim izahatının teorik temellere dayanan eleştirisi, ya açıklamanın içsel bakımdan tutarsız olduğunu göstermeye ya da, eğer açıklama tutarlıysa, bizzat kendi durumundan dolayı üstesinden gelinemez problemler ürettiğini sergilemeye çalışır. Bu tür bir içkin eleştiri, transandantal bir eleştirinin sözkonusu olduğunu ima ediyor olabilir ama kendi başına onu saptamamızı sağlayamaz. Hem transandantal hem de içkin eleştiriler *reductiones ad absurdum* [saçmaya indirgemeler –ç.n.] ile güçlendirilebilir. Saçmaya indirgemenin gücü, sezgilerimizle yüzleşmesinden, sezgilerimizi küçük düşürmesinden gelir; ama felsefede asla mutlak anlamda belirleyici olamaz. Zira sezgilerimizin (ve hattâ tözel bilimsel bilginin dahi) yanlışlaşması daima mümkündür.

Gelgelelim transandantal ve içkin eleştirileri, *açıklayıcı eleştiri* olarak tanımlayacağım şeyden ayırt etmek gerekir. Bir bilim izahatının bu tür bir eleştirisi, yalnızca (çürütme olmak sıfatıyla, felsefede tözel bilimin teori-tercihi kriterinin tatmin edilmesine tekabül eden) transandantal bir eleştiriye önvarsaymakla kalmaz. Buna ek olarak, sözkonusu açıklamanın kabul görmüş ve ‘yaşayan’ bir inançlar gövdesi olarak yeniden üretiminin *açıklamasını* da gerektirir ki bu, tözel bir *sosyolojik* açıklama tarzını gerektirdiği anlamına gelir. İmdi, böylesi bir açıklayıcı eleştiri, ilgili izahatın hem *yanlış* hem de *gerekli* olduğunu gösterebildiği ölçüde, o izahatın ‘ideolojik’ olduğunu göstermek için gerekli asgari kriteri karşılamış olur (bkz. Bölüm 2). Böylesi bir açıklayıcı eleştiri, kuşkusuz, *değer-biçici* [*evaluative* –ç.n.] bir eleştiri de gerektirir. Felsefi sistemlere ilişkin bu çalışmadaki eleştirim,

genel olarak, içkin ve transandantal eleştiri düzlemleriyle sınırlıdır; daha sonra çürütme ve durumdan tözel açıklamaya geçtiğim vakit, açıklayıcı eleştiriler düzlemi geliştirilebilir.

Empirik eleştiri, topa tutulan bilim izahatının, bilimsel pratik ile bilimsel pratiğin o izahattaki açık ya da zımnî tasviri arasındaki tutarsızlığa işaret eden belirli bir tarih okumasıyla ya da belirli birtakım sosyolojik bulgularla yüzleştirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla fiili pratiklerin karmaşıklığı, çeşitliliği ve görünüşteki irrasyonelliği ile, önde gelen felsefî izahatların basitliği, monizmi ve stereotipleştirici idealizmi arasındaki karşıtlığa vurgu yapan eleştiri, son yıllarda (en azından *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın yayımlanmasından bu yana) büyük önem kazanmıştır. İşin doğrusu bu kitap, 'bilim sosyolojisi' nin manifestosu olmuştur. Fakat (Kuhn'a yönelik Popperci cevaplarda örneği görüldüğü üzere) idealize edilmiş bilim modelinin koyduğu standartlar ışığında gerçekliğin az çok uygunsuz bir biçimde yargılandığını söyleyen normatif karşı-saldırıya daima açıktır. Gelgelelim bu tür bir savaş hilesi, felsefî açıklamaya sadece geçici ya da görece bir ferahlama sağlayabilir. Çünkü eğer izahat toptan Ütopyacı olarak ıskartaya çıkarılabilir değilse, bu durumda, belirli koşullar altında tarihsel olarak mümkün olmalıdır; ve gerçekleşmemiş tarihsel olanaklara dönük kanıtlamamız, ancak ve sadece, tarihsel ve sosyolojik araştırmanın açığa çıkardığı şekliyle gerçeklik kazanmış şeye dönük *analizimizden* temellenebilir.

Metodolojik eleştiri, tâbir câizse teori diyarındaki diğer eleştiri tarzlarının uygulamalı ya da pratik alandaki muadilidir. Açıkça söylenirse, eğer bir bilim izahatı kendi olanaklılığı ile tutarsız ise, buradan onun uygulamaya geçirilemeyeceği sonucu çıkar (bunun tersi geçerli değildir). Ve o böylelikle *dolaylı* metodolojik eleştiriye tâbi hâle gelir. Fakat uygulanamaz bir teoriyi uygulamaya dönük *teşebbüsler* hâlâ söz konusu olabilir. Ve böylesi bir teşebbüs, pratikte oldukça önemli bir etkiler alanı yaratabilir. Bir teoriyi, onu uygulama teşebbüslerinin yarattığı etkiler temelinde ve gerçekte uygulanabilir olup olmadığına bakmaksızın eleştirmeyi, *dolaysız* eleştiri olarak tanımlayacağım. Böylesi etkiler ilke olarak açık ya da zımnî, gidimli ya da değil, kabul görmüş ya da görmemiş ve aleni ya da örtük olabilirler. *Aleni* etkiler, teorinin

apaçık sonuçları ya da neticeleridirler. Örtük etkiler ise, oluşumları ya da etkililikleri açısından, izahatın inkâr ettiği ya da idâme edemediği gerçeklik veçhelerini önvarsayarlar ya da bu veçhelere dayanırlar. Dolayısıyla bunların *teşhis edilmesi*, transandantal bir çürütmeyi gerektirir. Örtük etkiler zımnî ya da zımnî olmayan biçimde işlev görebilir: İlk durumda zımnî bir çelişkiden, ikinci durumda ise (bu şekilde tanımlanmış olsun ya da olmasın) açık bir çelişkiden faydalanırlar (ya da bunlara dayanırlar).

(Zımnî) örtük etki kavramı, ilgi çekici bir soruyu sormamızı sağlar: Eğer felsefe gerçekten (Bölüm 1'de öne sürüldüğü üzere) dünya hakkındaki (yani, sosyal bir etkinliğin mümkün olması için dünyanın neye benzemesi gerektiği hakkındaki) zorunlu hakikatleri tesis edebilecek itiraz kaldırmaz bir disiplin ise, bu durumda ister misiniz *pratikte zorunlu olan şey teoride ya da pratikte reddedilmiş olsun?* Bu tür kategoriler üstü bir tutarsızlığın sonucu, ileride bir 'cebiri' olarak kavranacaktır; bir 'cebiri' ki, yanlış bilincin mantığının doğasına ait bir şeyler taşır ve bu yanlış bilinç içerisinde, klasik empirizmin ulaştığı bir şey olarak bilimin doğalaştırılması, yalnızca zorunlu olarak doğanın insanileştirilmesi pahasına başarılabilir bir şey olarak kavranır. O hâlde felsefenin ezoterik söyleminde üretilen böylesi dönüşümlerin etkileri, sosyolojiye açık sorulardır. Zira felsefe, bundan hoşlansın ya da hoşlanmasın, kabûl etsin ya da etmesin, toplumda bir nedensel fâildir. 2. ciltte*, eğer felsefî sistemlerin üretilme ve yeniden üretilme tarzı anlaşılacak isteniyorsa, ne türden sosyal nesneler olarak kavranmaları gerektiğini göstereceğim. Orada, felsefî sistemlerin (aleni ve örtük) etkilerinin oluşumunda, düşünce sistemleri olarak etkililiklerine dönük açıklamanın büyük ölçüde bu sosyal nesne olma vasıflarına dayandığını öne süreceğim. Bu bölüm içerisinde zaman zaman ideolojik bir bağlantıya işaret edeceğim. Ama esas itibarıyla sadece, sonradan sosyolojik olarak açıklamaya girişeceğim sözkonusu etkili ideolojileri felsefî olarak eleştirme arzusundayım. Gelgelelim, bu husustaki yaygın bir yanlış anlamayı göz önüne alarak şunu vurgulamak gerekir: Bu tür bir felsefî eleştiri, hem sosyolojik açıklamaya vazgeçilmez bir pro-

* Bhaskar burada, İkinci Baskıya Önsöz'de de vurguladığı üzere, bu kitabı yazarken planladığı ama sonra vazgeçtiği 2. cilde atıfta bulunmaktadır [ç.n.].

logdur hem de sosyolojik açıklamanın temel bir bileşenidir. Zira felsefenin sosyolojisi, felsefî bir boşlukta gerçekleştirilemez. Tam tersine, ilgili felsefî teorinin yansımalarının nesnesi olan etkinliğin transandantal bir analizini, ve eğer teori yanlışsa buna uygun bir eleştiriyi gerektirir. Zira ancak bu yolla, teorinin (örtük olanlar da dâhil) etkilerinin tam resmi yakalanabilir; ve ancak bu yolla, teorinin herhangi bir toplumdaki yeniden üretim tarzı başarılı bir biçimde resmedilebilir.

Önde gelen sosyal bilim felsefelerine dönük incelememin, bir paradoksun dile getirilmesiyle başlaması uygun olabilir. Sosyalbilimsel nesnenin deneyimini epistemolojik veri alan pozitivizm, nesnesinin genelliği gibi bir kavram üretirken ama bunu sosyal etkinliği bilime *benzemez* bir hâle getirme pahasına yaparken; buna karşılık, sosyalbilimsel anlama nesnesinin kavramsallığı ontolojik nosyonuna dayanan hermeneutik ise, toplumdaki öznelerin deneyimini yeniden inşâ etmeyi kısmen becermekte ama bunu sosyal etkinliği bilime *duyarsız* hâle getirme pahasına yapmaktadır. Pozitivist açısından bilim toplumun dışındadır; hermeneutikçi açısından ise toplum bilimin dışındadır.¹ Ve bu paradoks, bu ikisi arasındaki tartışmanın karakterinde, daha doğrusu bu ikisi arasındaki karşılaşmanın yapısında yansımalarını bulur. Bir pozisyonun zayıflıkları, antitezini diğerinin güçlü yanlarında bulur. Pozitivizm, yasa (genellik), ideoloji ve toplum gibi uygun kavramlara embriyonik olarak sahiptir; hermeneutik de öznellik, anlam ve kültür gibi uygun kavramları embriyonik olarak barındırır. Bir öznenin (*nesneleri* deneyimleyen öznenin) kendini otantikleştiren deneyimi, yansımalarını ya da aynadaki yansısını, bir (özne-) nesnenin (özneleri deneyimleyen bir özne-nesnenin) kurucu kavramsallaştırıcı etkinliğinde ya da Gadamer'e sorarsak, bir öznenin (nesneleri deneyimleyen bir öznenin) gözlerindeki anlamlı ışık kırılmasında bulur.

1 Bkz. Feuerbach Üzerine Üçüncü Tez: 'Materyalist doktrin, ...koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur. Dolayısıyla bu doktrin, toplumu, biri ["bilim"] topluma üstün iki kısma bölmek zorunda kalır'. Tersinden söylenirse, pozitivizmde bilime atfedilen düzeltilemezlik, hermeneutik gelenekte, sosyal aktörlerin kavramsal varlığı ve ürünleri kisvesi altında topluma atfedilir ve böylece, bu tür bir kavramsal yaşam birdenbire kendi kendini özgürleştirici ve eleştirenden muaf kılınmış olur.

İmdi, bu antinomik problem-alanının analitik kökenlerinin, empirik realizmin ontolojisinde ve onun önvarsaydığı (zımnen toplumsal cinsiyete sahip) insan/erkek* kavrayışında yattığını daha önce (Bölüm 1’de) tartışmıştık. Weber’den Habermas’a karşımıza çıkan Kantçı sentez, bu altta yatan problem-alanından kopmuş değildir ve dolayısıyla yaptığı sadece (o da en iyi durumda), temel tartışmacıların kısmî içgörülerini yapay bir biçimde *birleştirmekten* ibarettir. Bu altta yatan problem-alanının bizzat kendisini eleştiri nesnesi hâline getiren transandantal realizm ise, anlam ve yasa şampiyonları arasındaki çekişmenin hakiki bir *Aufhebung*’unun (ya da, içererek aşılmasının) olanaklılığını gündeme getirir. Dolayısıyla, neşet etmiş bu yeni eleştirel natüralizm ile birlikte, sosyal bilimin inceleme nesnesinin hem *kavramsallığı* (ya da kavram-bağımlılığı) hem de *olgular-üstülüğü* (ya da genelliği) açısından adalet sağlanmış olur. Burada anlam üretimi, yasanın-yönettiği ama belirlenmiş olmayan bir şey olarak görülür; sosyal fâillerin kavramsal etkinliği ise, hem sosyal yapılar için gerekli ve sosyal yapılar tarafından gerekli kılınan bir şey olarak hem de sunduğu ve kararttığı şeyler açısından bir eleştiri nesnesi olarak görülür. Kuşkusuz bu türden bir açıklayıcı eleştiri, tanımladığı sürecin bizzat bir uğrağıdır. Dolayısıyla bu kavrayış açısından sosyal bilim eleştirel, öz-düşünümsel ve totalleştiricidir. Ve sosyal bilim nesneleri de, nedensel olarak değil ama varoluşsal olarak geçişsizdir; kavramsal değil ama kavram-bağımlıdır; ve indirgenemez biçimde tarihsel (yani, uzama bağımlı ve zamanda sınırlı) olmakla birlikte, olgular-üstü bir biçimde etkilidir.

Pozitivist Geleneğin Eleştirisi:

Açıklama, Öngörü ve Doğrulama

Pozitivizm, somut/fiilî ya da olası deneyimlerin nesneleri olarak yorumlanan atomistik olay ya da koşulların sabit birleşimlerinin yasalar anlamına geldiği ya da yasalara temel yapıldığı

* “Man” kelimesi İngilizcede hem “insan” hem de “erkek” anlamına gelmektedir ve Bhaskar, “zımnen toplumsal cinsiyete sahip” derken buna vurgu yapmaktadır [ç.n.].

Humecu nedensel yasa teorisine bağlıdır. Bizzat bu teori, bilginin kesin ve deneyimde-verili olmasının gereklerini kaçınılmaz olarak beraberinde getirir: Bir özne ‘insan’a, atfedilmiş bir ‘bilgi’ yükleyerek bilgi problemini çözen empirist çözüm. Kuşkusuz böylesi bir çözüm, hem pasif ve deneyimde özerkleştirilmiş bir insan kavrayışını hem de verili ve atomistik olgulardan oluşmuş bir dünya kavrayışını gerektirir ki bu, çifte sonuç doğurur: Bilinen her şey kesin ve deneyimde-verilidir ve deneyimde-verili ve kesin olan her şey bilinebilir. Ve bu, ideolojik olarak aşırı-yüklenmiş ve felsefi olarak da analiz dışı kalmış bir ‘deneyim’ ve ‘olgular’ nosyonuna ciddi derecede dayanır. Deneyim, çifte (ontolojik/epistemolojik, açıklayıcı/normatif) bir muğlaklık ortaya koyarken; olgular ise imkânsız (geçişli/geçişsiz ya da insanî/insanî olmayan) bir mütekabiliyete nezaret eder.

Gelgelelim, pozitivist sosyal bilim felsefesinin başlattığı tartışmanın büyük bir kısmı, bu şekliyle Humecu teori hakkında ya da onun yapısal olarak doğurgan varsayımları hakkında değildir. Tartışma daha ziyâde, birleşik (Popper-Hempel) açıklama modeli ya da onun (açıklama ve öngörü eşitliği gibi) içerimleri etrafında; veya Popper’ın, ‘tarihsicilik’ olarak adlandırdığı şeyin bir eleştirisini üretmek için yasalar teorisini işe koştuğu, Nicod kriterine dönük polemik kullanımı etrafında döner.

Pozitivist bilim izahatı iki prensibe dayanır:

P_1 : *empirik değişmezlik ilkesi*, yani yasalar empirik düzenliliklerdir ya da empirik düzenliliklere dayanırlar; ve

P_2 : *durum-doğrulama* (ya da yanlışlama) *ilkesi*, yani yasalar durumlar tarafından doğrulanırlar (ya da yanlışlanırlar) (Nicod kriteri).

P_1 ’den, nedenselliğe, açıklamaya, öngörüye (ve öngörünün açıklamayla simetrisine) ve bilimin gelişimine dair karakteristik teoriler çıkar; P_2 ise, sınırlama ve bilimsel rasyonalite teorilerine kaynaklık eder.² Bu ikisi bir arada, bilgi problemine dönük yukarıda zikredilen empirist çözüme (P_0) dayanak sağlar. Mill ve Jevons tarafından aşikâr hâle getirilmiş olan karakteristik açıkla-

2 Bkz. *A Realist Theory of Science*, Bölüm 2, bilhassa s. 127-132.

ma teorisi, Hume'da zımnen bulunur ve yakın zamanlarda Popper ve bilhassa Hempel tarafından tutkulu bir biçimde açıkça ilân edilmiştir. Buna dayanarak, olayların, başlangıç koşullarına ilişkin bir ifadeyle birlikte, bir ya da daha fazla evrensel yasadan (P_1 anlamında, yani empirik değişmezlikler sıfatıyla) çıkarsanarak açıklanmaları savunulur. Şunu vurgulamak gerekir: Güçlü ya da zayıf (Kantçı) formları içersinde P_1 , ortodoks (transdantal-olmayan realist) bilim felsefesinin (P_0 'ı reddedenleri de dâhil) neredeyse tüm kesimleri tarafından kabûl edilir.

Pozitivistler genel olarak, kendi doğa bilimleri izahatlarının uygun olduğunu varsaymış ve gitgide zorlaşan bir biçimde, bunun sosyal bilimlere de uyacak denli genişletilebileceğini göstermeye çalışmışlardır. İmdi, buradaki amaçlarım açısından, bunun doğa bilimine uygunsuzluğunu kanıtlamanın ve hemen pozitif hermeneutik örneğine geçmenin yeterli olduğu düşünülebilirdi. Fakat pozitivist temaların bu [hermeneutik –ç.n.] gelenek içersinde de nüksettiğini daha önce vurgulamıştık. Dahası, pozitivist sosyal bilim felsefesine dönük bir soruşturma, kendi başına bir değere de sahiptir: İlkin, sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki önemli farklılıkları, bu kez (Bölüm 2'deki gibi) 'maddî' yönden değil de 'formel' yönden yaklaşarak tekrar ele almayı sağladığı için; ikincisi ise, pratikte realizm tarafından ıslah edildiğinde (yani, vülger olmayan formu içersinde) bu geleneğin ilk-bilimsel [*proto-scientific* –ç.n.] başarılarının damıtılıp aktarılmasına izin vermesinden dolayı.

Başka bir yerde³, P_1 ve P_2 'nin ve dolayısıyla bunlara dayalı teorilerin ortak önvarsayımının kapalı sistemler, yani sabit olay birleşimlerine sahip sistemler olduğunu göstermiştim. Humecu nedensel yasa pozitivistlerinin fiilen sunduğu örnekler üzerine düşünüldüğünde, aslında (en azından şimdiye dek bilinen) Humecu nedensel yasa diye bir şeyin, yani (epistemik olarak mânâsız olmayacak cinsten) empirik değişmezliklerin söz konusu olmadığını ve dolayısıyla sosyal sistemlerin (bildiğimiz kadarıyla) açık sistemler olduklarını varsaymanın ilk bakışta

güçlü bir durum olduğu fark edilebilir.⁴ Zira tümdengelimli-nomolojik modeli ya da başka bir pozitivist hikâyeyi desteklemek için zikredilen tüm sözüm ona yasalar, doğa bilimlerinin gündeminden düşmüştür⁵ veya yanlıştır⁶ veyahut analitik olarak, yani tanımsal olarak doğru ama önemsizdir veyahut da (sözgelemi, bireylerin isimlerini ya da tikel uzam-zamansal bölgeleri veyahut kapitalizm gibi sözüm ona 'somut tümeller'i zikretmelerinden dolayı) uygun anlamıyla yasa sayılmak için fazlasıyla detaylı ya da spesifikdir veya hattâ hiçbir genellik unsuru dahi içermiyor olabilir.⁷

Pozitivizmle daima sembiyotik bir ortak yaşam sürmüş bilim-karşıtı romantik tepkiyi bir arada ihtiva eden hümanistler, hermeneutikçiler ve diğer anti-natüralistler, toplumun bilimsel açıklamaya sığmayan doğasını kanıtlamak için (ve kuşkusuz böylelikle, pozitivist bilim izahatını zımnen kabûl etmiş olurlar), bu [yasa -ç.n.] yokluğuna hevesle sarılmışlardır. Pozitivistlerin payına düşen, *ya* felsefî kriterlerini değişime uğratmak *velveya* felsefî teori ile tözel pratik arasındaki bu yarığa izahat getirmek için sosyal dünyanın belirli bir özelliğini hafifseyerek zikretmek olmuştur.

Dolayısıyla ilk seçeneği soruştururken, tümdengelimcilerin son dönemlerde pazarladığı modeller panteonundaki⁸ tümdengelimli-istatistiksel, tümevarımsal-olasıcı, kısmî, tamamlanmamış ve eliptik açıklamalara ve açıklama taslakları denen şöyle-

4 Bu tür yasaların olanaklılığının eleştirisi için bkz. ve Bölüm 1, üçüncü kısım; ve sosyal sistemlerin neden açık olması gerektiğine dair *a priori* bir argüman için bkz. Bölüm 2, beşinci kısım.

5 Popper şunu söylediğinde: 'Giordano Bruno'nun ölüm nedeninin kazığa bağlı yakılması olduğunu söylüyorsa, yüksek ısıya maruz kalındığında tüm yaşayan şeylerin öldüğü evrensel yasasını zikretmemize gerek yoktur' (*The Poverty of Historicism* (London 1960), s. 147).

6 'Üretkenliği arttırmaksızın, çalışan nüfusun sabit gelirini yükseltemezsiniz' ('Prediction and Prophecy in the Social Sciences', *Conjectures and Refutations* (London 1963), s. 343).

7 Örneğin bkz. A. Donagan, 'The Popper-Hempel Theory Reconsidered', *Philosophical Analysis and History*, W. Dray (ed.) (New York 1966).

8 Örneğin bkz. C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York 1963), bilhassa Bölüm 12.

re uyum sağlamak adına ve kendi pozisyonlarını nihâyetinde (transandantal olarak çürütülebilir, ve çürütülmüş)⁹ düzenlilik belirlenimciliği öğretisinin yavan tekrar-savunusuna indirgeyene dek, çareyi kendi yasa ve açıklama kriterlerini peş peşe sulandırmakta buldukları ani sapmaların izlerini gözlemlemekten daha ifşâ edici bir şey yoktur. İmdi, bu genişletme ve değiştirmeler, pek çok durumda içsel güçlüklerden mustarip kılması bir yana, Laplaceçı mantığa sahip orijinal tümdengelimci pozisyonun vurgusunu tamamen geçersizleştirir. Herhangi bir epistemolojik zeminin yokluğunda, ontolojik bir zemin de yitirilmiş olur; zira sosyal bilimlerin *differentia specifica*'sına* herhangi bir biçimde tutunmaları imkânsız hâle gelir. Öte yandan, insan bilimlerinin hem meşrû olarak hem de ilk bakışta ayırt edici özelliğini kabûl etmek zorunda kalan sözkonusu açıklama formları (genetik, işlevsel, ve rasyonel denen açıklamalar), tamamen tümdengelimli-nomolojik açıklamaları önvarsayar şekilde analiz edilirler¹⁰ ve bu yüzden de açık sistemler fenomeniyle karşılaştıklarında başarısızlığa uğrarlar. Kısacası pozitivism, bu noktada bir çıkmaza düşmüştür.

Pozitivizmin diğer seçeneği, daha önce sırasıyla Mill ve Comte'un öngördüğü yollardan birisini tutmak olup, ya sosyal hayatı yöneten empirik değişmezliklerin tespiti gelmeyecek denli karmaşık olduklarını ya da sözkonusu empirik değişmezliklerin daha temel (sözelimi, nörofizyolojik) düzlemde işlediklerini öne sürmektir. Böylelikle, daha karmaşık ve/veya atomistik bir durum-tanımını araştırma yönünde, karakteristik 'etkileşimci' ve 'indirgemeci' gerilemeler üretilmiş olur.¹¹ Şüphesiz ki bu yollar, genellemenin soyutlamayla, empirik değişmezliklerin ise yasalarla birbirine karıştırılmasına dayanır. Ve bir kez daha tekrarlırsak, açık sistemler fenomenine verilen

9 Bkz. *A Realist Theory of Science*, bilhassa Bölüm 2, kısım 5.

10 Örneğin bkz. C. G. Hempel, *a.g.e.*, sırasıyla s. 449, 309 ve 471.

11 Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 77.

* *Genus proximum-differentia specifica* şeması, bir tanımlama şemasıdır. Bu şema, bir kavramın daha yüksek yakın cinsi (*genus proximum*) ile onu bu cinsten ayırt eden tür ayrımını (*differentia specifica*) belirtmede kullanılır. Bhaskar burada, sosyal bilimleri ayırt eden özelliğe atıfta bulunmaktadır [ç.n.].

pozitivist cevap, ancak ve sadece, düzenlilik belirlenimciliği efsanesine gösterilen akıl almaz bağlılık varsayıldığı durumda anlaşılır olabilir.

Scriven ile D. ve J. Willer, realizm güzergâhında hareket ederek, genellemelerin *normsal* [*normic* –ç.n.]* ve *soyut* karakterini (her ne kadar bunlara dair tatmin edici analizler sağlamamışlarsa da) fark etmişlerdir. Scriven şunu vurgulamıştır: (S_1) ‘Katı Yahudiler, Tövbe Günü’nde oruç tutarlar’, (S_2) ‘Çalışkan öğrenciler derslere katılırlar’, (S_3) ‘Sendikacılar İşçi Partisi’ne oy verme eğilimindedir’ gibi sosyal açıklamalarda önvarsayılan genellemeler, tipik bir biçimde, ‘eğiliminde olmak’, ‘normal olarak’, ‘tipik olarak’ vs. gibi tamlayıcıları içerirler ya da en azından bu tür tamlayıcıların işleyişine tâbi bir şekilde yorumlanmaları gerekir.¹² Nitekim Scriven bunları, aşikâr karşıt-örneklere karşı ‘seçici bir bağışıklığa’ sahip şeyler olarak tanımlar.¹³ Ama o, tamlayıcının kullanımı için uygun bir mantık sunmaz ve (‘aşikâr’ nitelmesine rağmen) seçici bağışıklığın temelini karanlıkta bırakır. Kilit soru şudur: Açık sistemlerde açıklayıcı hedeflerden dolayı S_1 – S_3 gibi ifadelerin kullanılması hangi yolla haklılaştırılır; yani, bu ifadelerin öncelleri örneklerle desteklenmiş olsa dahi, sonuçları ne zaman gerçekleşmemiş olur? Benzer şekilde D. ve J. Willer, ‘etkileşimcilik’te içerilen hatayı teşhis ederken, empiristin genellemeyi soyutlamayla karıştırdığını fark etmekte¹⁴ ama soyutlamanın statüsünü belirsiz bırakmaktadırlar. İşin doğrusu onlar, ‘doğada yasalar bulunamaz’¹⁵ iddiasını öne sü-

12 M. Scriven, ‘Truism as the Grounds for Historical Explanation’, *Theories of History*, P. Gardiner (ed.) (New York 1959), s. 465.

13 *A.g.e.*, s. 464.

14 D. and J. Willer, *Systematic Empiricism* (New Jersey 1973), s. 23.

15 *A.g.e.*, s. 45.

* Bu terim, genelde bazı yasaların niteliğiyle ilgili metinlerde “normsal yasalar” ibaresiyle karşımıza çıkmaktadır ve aşağıda da Bhaskar tarafından sıklıkla kullanılacaktır. Normsal yasalar, en genel anlamıyla, “eğer A olursa, bu durumda normalde B olur” formuna sahiptir. Bu formuyla, “her ne zaman A olursa, o durumda B olur” şeklindeki tümdengelimli-nomolojik yasalardan da, idealize edilmiş “ceteris-paribus yasalar”dan da farklıdır. Bunun yanı sıra, istatistiksel çoğunluktan da farklı bir şey olup, *prototipik normalliğe* işaret eder. Bhaskar, aşağıdaki tartışmasını zâten tam da bu farklılıklar üzerine kurmaktadır [ç.n.].

rüp bunları 'zihinsel icatlar'¹⁶ olarak açıklarlarken, bilimsel teorinin (muhtemelen bilim topluluğunda cisimleşmiş şekliyle) sentezleyici prosedürlerinin dünyaya belirli bir düzen dayattığı rasyonalist bir Kantçılığa sapma tehlikesine düşmektedirler. Onların empirizme yönelik eleştirileri tamamen (Bölüm 1'de) geçişli boyut olarak adlandırdığım boyuta hapsolmakta ve bilimdeki soyutlamalara temel sağlayan (görece) kalıcı ve olgularüstü anlamda aktif mekanizmaların ontolojisini teşhis etmekten onları alıkoymaktadır. Ve dolayısıyla onlar, kaçınılmaz olarak, teorik gözlemlenemezler ile empirik gözlemlenebilirler arasında¹⁷, yani 'rasyonel düşünce' ile sözüm ona 'empirik dünya' arasında eşbiçimlilik tesis etmeyi gerektiren bir soyutlama nosyonuna başvurmak zorunda kalmaktadırlar. Ama bu, dünyayı el altında tuttukları müddetçe bilgi üzerine sahte bir savaşa rıza göstermeye çoktan hazır olan empiristleri pek de öyle endişeye sevk etmeyecektir!

Tam da bu noktada, (Bölüm 1'in üçüncü kısmındaki) yasaların sabit olay birleşimleri olamayacağı, çünkü böylesi birleşimlerin (1) son derece nadir olduğu ve (2) genel olarak yapay bir şekilde üretilmeleri gerektiği iddiamın hatırlanması gerekir. İlk madde açısından, açık sistemlerde fenomenleri neyin yönettiği problemi sözkonusudur. Empiristin bunun karşısında ya hiçbir şeyin yönetmediğini (zayıf somutçuluk) ya da bilimin şimdiye dek hiçbir yasa keşfetmediğini (güçlü somutçuluk) söylemesi gerekir. İkinci madde açısından, yasaların sabit birleşimlerle özdeşleştirilmesi, insanların, kendi deneysel etkinlikleri içerisinde, doğa yasalarına sebep oldukları ve hattâ doğa yasalarını (salt empirik olarak teşhis etmekten ziyâde) değiştirdikleri gibi bir saçmalığa yol açar.¹⁸ Nasıl ki ilk problem, bilgi herhangi bir

16 *A.g.e.*, s. 118.

17 *A.g.e.*, s. 26.

18 Bu alternatif saçmalıklar, sırasıyla güçlü ve zayıf somutçulukların aldığı pozisyonlara karşılık gelir. Bunlar, idealizmin yeri değiştirilmiş bir maddî paradoksunu teşkil ederler. Zira idealizm, nedensel bağlantının *zorunluluğunu* nasıl ki açıkça kadınların empoze ettiği bir şey olarak görüyorsa, aynı şekilde bunun *evrenselliğini* de benzer bir biçimde üretilmiş bir şey olarak görmek gerekir. Gelgelelim bu sadece sezgilere karşıt bir şey olmakla kalmaz, aynı zamanda aşikâr bir çelişki de içerir. Sonuç, ontolojinin örtbas edilmesidir.

mantığa sahip olmadığı için pratik uygulamanın terk edilmesiyle sonuçlanmaktaysa, bu ikinci problem de deneysel tesisatın terk edilmesiyle sonuçlanır. Öte yandan, olay ardışıklıklarına indirgenemez olup onları üreten ve zaman zaman (tabîî ki yapay koşullar altında) fiilen olay ardışıklıklarından tezahür eden olgular-üstü aktif mekanizmalara dair bir ontoloji, her iki süreci de derhâl anlaşılır hâle getirir. Dolayısıyla kapalı sistemlerin yokluğundan çıkarılacak doğru sonuç, sosyal yasaların yokluğu değildir (ya da buradan, sosyal yasaların katî biçimde evrensel olmadıkları, yani kendi etki alanları içersinde olgular-üstü biçimde uygulanabilir olmadıkları sonucu da çıkmaz). Bu sonuca ancak P_1 doğru olsaydı varılabilirdi. Buradan çıkan sonuç, daha ziyâde, Bölüm 2’de öne sürüldüğü üzere, teorilerin rasyonel değerlendirmesine (yenisiyle değiştirme, kabûl etme, reddetme, değiştirme, çeşitlendirme ve geliştirme) dönük kriterlerin öngörüsöl olamayacağı, dolayısıyla *yalnızca açıklayıcı* olması gerektiğidir. Dahası, doğa yasalarının normsöl, ve olgular-üstü olarak uygulanabilir oldukları bir kez kabûl edildiğinde, açık sistemlere verilmiş pozitivist ve yarı-realist cevapların uygun-suzluğu derhâl gözler önüne serilir. Ve tartışmanın bugüne dek etrafında döndüğü, doğöl ve sosyal yasaların (açıklamaların vs.) *biçimindeki* farklılık problemi derhâl ortadan kalkar; ve yerini, bunların *teşhis edilmeleri* için gerekli koşullardaki farklılıkla ilgili (farklı ve daha az radikal bir karşıtlık sergileyen) bütünüyle farklı bir probleme bırakır.

Deneysel ve uygulamalı etkinliğin analizi eğer pozitivistin transandantal bir şekilde çürütölmesini beraberinde getiriyorsa, bu durumda artık onu transandantal bir şekilde yerleştirecek bir konuma ulaşmışız demektir. Kapalı sistemlerin, pozitivistin olanaklılığının –birinci-dereceden bir koşul olarak adlandıracağım– bir koşulu olduğı açıktır. Fakat kapalı sistemlerin olanaklılığının koşulu nedir? Bu sorunun cevabı, genel olarak, deneysel etkinliktir ki pozitivist bunu düşünemez, çünkü bu kendi yasalar izahatıyla tutarsızdır. Bu yüzden pozitivistin olanaklılığının ikinci-dereceden koşulları, kendiliğinden ortaya çıkmış kapalı sistemler ve belirli (davranışçı) bir insan modelidir. Artık pozitivistin özel türde gayrimeşrû bir genellemeyi

gerektiği görülebilir. Zira yasalar ile empirik düzenlilikleri özdeşleştirilmesi, daima gayrimeşrû (ve bir kategori hatası) olup, kapalı sistemlerin dışında imkânsızdır. Öyleyse pozitivizmin ikinci-dereceden bir eleştirisi (bkz. yukarıda s. 93), kapalı sistemlerin uzam-zamansal anlamda sınırlı (ya da isterseniz, tarihsel olarak geçici, diyelim) doğasının (özel durumun) sergilenmesinden ibarettir. Fakat birinci-dereceden bir eleştiri, nedensel yasalar ile empirik düzenlilikler arasındaki kategorisel farklılığı (ve pozitivizmde ortaya çıkan gayrimeşrû özdeşleştirmeyi) kanıtlamayı gerektirir. Bunun bize, pozitivizmin (sosyal bilimlerin tersine) doğa bilimlerinde neden belirli derecede *akla yatkın* göründüğünü açıklama imkânı sağladığına dikkat edilsin; bunun sebebi tam da, pozitivizmin olanaklığının birinci-dereceden koşulunun (kapalı sistemler) doğa bilimlerinde zaman zaman karşılanmasıdır. İmdi, pozitivizmin ikinci-dereceden bir koşulunu teşkil eden insan modeli, nesneye dair (sözde-) bilimsel bir teoriden –davranışçılıktan– titreşimler taşır ve onda kendi yan-kısını ve belki de kaynağını bulur. Bu teori, bir davranışçının kendi pratiğinin yüzeysel bir betimlemesi olarak doğru ve belki de tek teoridir. Dolayısıyla burada, pozitivizmin en uygulanamaz olduğu ve felsefesinin de en saçma kaçtığı yerde en hevesli davrandığı bir paradoks sözkonusudur. Bizzat bu teorinin (davranışçılığın) kendisi sosyalbilimsel açıklamanın varsayımsal bir nesnesi olduğu, yani bizzat sosyal gerçekliğin bir veçhesini teşkil ettiği zaman, sahne tamamlanmış ve açıklamaya hazır hâle gelmiş demektir.

Pozitivist sosyal bilim felsefesi kuşkusuz sadece *bilim* izahatından dolayı değil zımnen içerdiği *toplum* izahatından dolayı da eleştirilebilir. Bölüm 2'nin transandantal çıkarımından doğru ilerlendiğinde, pozitivizmin ikinci bir transandantal koşulunun olanaklılığı kendisini gösterir. İmdi, dönüşümsel model, sosyal yasaların sadece normsal formda olmakla kalmayıp aynı zamanda kapsam olarak uzam-zamanda sınırlı olduklarını da anlatır. Şüphesiz ki pozitivizm (kökenlerine rağmen) buna izin veremez. İlk durumda tümdengelimli-nomolojik modeldeki *tümdengelimle çıkarsanabilirlik* [*deducibility* –ç.n.] şartının, ikinci durumda ise *kapsayıcı-yasa* şartının ihlâl edildiğine dikkat edil-

sin. Kısacası, bilime ve topluma dönük transandantal analizler, sosyal bilimin inceleme nesnesinin hem yasa-benzeri hem de indirgenemez biçimde tarihsel karakterde olduğunu öne sürer: Hem (davranışçı) empirizmin etkileşimci ve indirgemeci kanatlarının 'bulgular'ına hem de truistik bir sosyal bilimin hümanist savunucularına (ya da yalnızca *verstehende* savunucularına) karşı, *yasa-benzeri*; ve hem praksiyolojinin (rasyonalist) bireyciliğine hem de (en iyi durumda) sosyal hayatın sadece en türe-özgüngenel veçhelerini açıklayabilen tarihdışı yapısalcılık ekollerine karşı, *tarihsel*.

Pozitivizmin transandantal çürütmesi, Humecu nedensel yasalar teorisinin ve Popper-Hempel açıklama modelinin radikal bir eleştirisine işaret eder. Ve aynı zamanda, tarihsiciliğe yönelik zorunlu eleştiri aracılığıyla,¹⁹ açıklama ile öngörü arasında radikal bir asimetriyi imâ eder.²⁰ Hem doğa bilimlerinde hem sosyal bilimlerde yasalar normsal formdadır. Her iki alanda da teorik açıklama analogik ve geridönümlü [*retroductive* -ç.n.]

19 Tümdengelimle doğrulanmış öngörebilirlik anlamında tarihsiciliğin, açık sistemlerde hiç tereddütsüz savunulamaz olduğunu ve toplumda olduğu kadar doğada da genel olarak geçersiz olduğunu vurgulamak gerekir. Popper'ın tarihsiciliğe uyguladığı 'mantıksal' çürütme (bkz. *The Poverty of Historicism*, s. 6-7), sosyal bilimin kendi inceleme nesnesine içselliğine dayanır. Ve hem meşhur Merton etkileri (kendini gerçekleştiren ve kendini boşa çıkaran öngörüler) hem de sosyal bilimin özgürleşimci potansiyeli tam da buna bağlıdır. Şuna dikkat ediniz: Sosyal bilimin içselliği, ilgili sosyal fenomenlerin içinde vukû bulduğu *doğal* sistemlerin açıklığını önvarsayar ve bu yüzden de tarihsiciliğin doğa alanında da genel savunulamazlığını önvarsayar. Şunu da eklemek gerekir ki; sözkonusu Merton etkileri her ne kadar insan eylemlerinin niyetlenilmemiş sonuçları olarak ortaya çıkıyorsa da, bunların yol açtıkları (fiyatlar gibi) fenomenler de eşit derecede bu tür eylemlerin *koşulların* teşkil ederler: Dolayısıyla Popper'ın aksine, sosyal bilimin inceleme nesnesinin bu tür sonuçlardan ibaret olduğu söylenemez; daha ziyâde bu sonuçlar vasıtasıyla (ya da sayesinde) yeniden üretildiği söylenebilir.

20 Bkz. *A Realist Theory of Science*, s. 136-137. Nedenler ve semptomlar arasındaki tanıdık ayrımın, açıklayıcı ama öngöründe-bulunmaz (Darwin, Marx ya da Freud'un ki gibi) teoriler ile kesin öngörülerde bulunabilen ama hiçbir biçimde açıklayıcı olmayan (sözgelimi, sermaye-çıktı oranları ya da intihar oranları hakkındaki) genellemeler arasındaki bir karşıtlığa doğru genişletilebileceğine bilhassa dikkat ediniz. Sosyal hayatta zorunlu benzerliklerin mevcut olmamasının bir diğer nedeni, hiç kuşkusuz, sosyal sistemlerin indirgenemez anlamda tarihsel doğası (ve tarihsel dönüşümler de dâhil tüm sosyal olayların konjonktürel belirlenimidir).

iken, tarihsel açıklama ise konjonktürel ve geçmişe-dönük-ön-görüseldir [*retrodictive* -ç.n.]. Her iki alanda da yasa-benzeri ifadelerin bağımsız bir biçimde empirik olarak sınanmaları ve teorik olarak açıklanmaları gerekir; ve her iki alanda da bunlar olgular-üstü bir biçimde uygulanabilir. Fakat, kapalı sistemlerin yokluğundan dolayı, kesinleyici sınama koşulları sosyal bilimde ilke olarak imkânsızdır; dolayısıyla doğrulama kriteri yalnızca açıklayıcı olmak durumundadır; ve sosyal sistemlerin dönüşümsel karakterinden dolayı, sosyal yasalar (kendi alanları içersinde hâlâ evrensel olsalar da) kapsam bakımından tarihsel olarak sınırlı olabilirler.

Bu durumda açık sistemlerde açıklamaya, genel olarak dört-safhalı bir süreç vasıtasıyla ulaşılır:

1. Karmaşık bir olayın bileşenlerine Çözündürülmesi (neden-
dinsel analiz).
2. Bileşen nedenlerin *Yeniden-tanımlanması*.
3. Bileşenlerin olası (öncel) nedenlerine, bağımsız bir biçim-
de onaylanmış normsal ifadeler aracılığıyla *Geridönme*.
4. Bileşenlerin alternatif olası nedenlerinin *Elenmesi*.

Açık sistemlerdeki ÇYGE açıklama modeli olarak adlandıracağım bu model,²¹ nedenler çokluğunu ve çoğulluğunu (1) ilâ (4) adımlarının sırasına uygun olarak sınamaya tâbi tutar. Bu nitelikler ayrıca, Mackie'nin nedenlere dönük etkili izahatı olan GYYL koşulu (yani, Gerekli olmayan ama Yeterli bir koşulun Yetersiz ama Lüzumsuz-olmayan parçası)* aracılığıyla da yakalanabilir.²² Ancak onun izahatı, empirist bir ontolojik bağlılıkla sakatlanmıştır ve dolayısıyla doğurgan nedensel analizler tercih edilebilir.²³ ÇYGE modelinin, (2) ve (3) safhalarında, bilimsel

21 *A.g.e.*, s. 125.

22 Bkz. J. L. Mackie, *The Cement of the Universe* (Oxford 1974), s. 62.

23 Şüphesiz ki GYYL modeli sadece bir nedensellik iken, ÇYGE modeli, açık sistemlerdeki olayların açıklanmasına dönük genel bir şemadır. Gelgelelim, bu sınırlı bakımdan dahi GYYL açıklaması kusurludur. İlk olarak; zorunluluk,

* "INUS condition": "an Insufficient but Non-redundant part of an Unnecessary but Sufficient condition" [ç.n.].

yeniden-tanımlama etkinliklerinin oynadığı kilit rolü ve bilgilerin olgular-üstü uygulanımını vurguladığına dikkat edilsin (ki bunların her ikisi de Humecu bir izahatla uyumsuzdur).²⁴

Bilimsel ve gündelik hayatta açıklamanın problemi çözmesine karşılık, pozitivist modeldeki açıklama, yeni (problem-çözücü, açıklayıcı) kavramları devreye sokmak suretiyle problemi sadece geneller. Bu demektir ki açıklama, mantık-dışı bir faaliyettir. Transandantal realizm ve idealizm, bu tür bir faaliyetin gerekliliği hususunda hemfikir olmakla beraber, doğası hususunda hemfikir değildir. Realizm, bu faaliyeti, sembolik bir faaliyet olmanın yanı sıra pratik bir faaliyet olarak da görür; zira bilimsel muhayyilede inşâ edilen açıklamalar sadece bilişsel nitelikli tutarlılık ve aklayatkinlik kısıtlarına değil aynı zamanda maddî içerikli empirik sınama kısıtlarına da tâbidir. Ve realizm buna uygun olarak, teori uğrağı ile teorinin açık-sistemik uygulanımı uğrağı arasında ayrım yapar. İdealizm haklı olarak,

nesil ve iktidar gibi hayatı mefhumları ihmâl ettiği için, bilindik paradokslara açıktır. İkinci olarak; GYYL koşulu kavrayışı, yeterli koşullardan ve nedensel düzenliliklerden bahsedilmesinin işaret ettiği üzere, Humecu nedensel yasaların olanaklılığını önvarsaydığı ölçüde reddedilmelidir. Öte yandan eğer sadece, çoklu-('Y'), üst-('L') ve çoğul-('G') belirlenimin karakterize ettiği bir dünyadaki anlamlı farklılıklara dönük açıklamaların mümkün olduğuna işaret ediyorsa, bu durumda itiraz edilemez ama aynı zamanda da aydınlatıcı olmayan bir modeldir. Tam tersine, insanbiçimci olmayan doğurgan analizler, ilgilerimizin pragmatik bağlamında seçtiğimiz belirli etkenleri *neden* seçtiğimizi derhâl açıklayabilir: Bunun sebebi, ilgili etkenin, olay oluşumunun *reel* bağlamında, farklılık oluşturmaya, dengeyi bozması, çıktı üretmesidir. Paradigmatik anlamıyla söylendiğinde, bu tür bir etken, bir fâil ya da bir yapıdır ama ayrıca bir koşul (mevcut olma ya da olmama), bir durum ya da bir olay da olabilir. Her hâlukârda, konjonktürel bakımdan zorunlu tüm diğer koşullar ile neden arasında gerçek bir farklılık olduğu kavrayışını muhafaza edebilmek gerekir ki Mill'in vurguladığı üzere Humecu görüş, bunların hepsine neden başlığı altında eşit muamele eder.

- 24 Somut olayların açıklanmasında yasalar tipik bir biçimde sadece açıklamanın temelleri olarak işlev görürler. Dahası onların uygulanımı asla otomatik değildir ve daima eğitilmiş yargı gücünü gerektirir. Dolayısıyla sosyal nedenlemenin anlamların teşhisine bağlı olduğu eğer doğruysa, bu durumda sosyal nedenlemenin (ve yasaların) bilgisini uygulamanın, yasa-benzeri ifadelerin uygulandığı sosyal durumların doğru teşhisine bağlı olduğu da eşit derecede doğrudur. Bu, *par excellence* [tam anlamıyla -ç.n.] hermeneutik bir görevdir (ya da en azından, böylesi bir göreve bağlıdır) ve kesinlikle, hem teorik hem de uygulamalı doğa bilimi çalışmalarındaki uygun olay betimlemelerinin zorunluluğuna tekabül eder.

açıklamaların uzam ve zamanda yer aldığını; bunların verili bir dünyanın betimlemeleri (ya da öngörmeye dönük çıkarım yapma ehliyetleri) değil sosyal mübadele (ve hattâ üretim) formları olduğunu vurgular. Ancak realizm, bu sosyal sürecin ontolojik önem taşıdığına ısrar ederek, öznelarası sınamaların yanı sıra nesnel sınamalara da tâbi olduğunu vurgular.

Pozitivizmin, bu transandantal problemlere ek olarak, (bir bakıma saf ve uygulamalı felsefe alanlarındaki) teori-telaflu-zu ve uygulaması problemleriyle de başı belâdadır. Pozitivizmin karşı karşıya kaldığı teori-telaflu-zu problemleri arasında, tümevarım probleminin etrafında dönen galaksiyi de saymak gerekir. Pozitivizmin sosyal bilim izahatına özgü problemler arasında ise, zorunlu olarak açık ve içsel anlamda tarihsel olan inceleme nesnesine tûmdengelimli-nomolojik modeli uydurma çabasından kaynaklanan problemleri ve Popper'ın tarihsiciliğe karşı taarruzunun tutarsızlıklarından ileri gelen problemleri saymak gerekir.²⁵

Pozitivizmin teori-uygulama problemleri üzerine düşünül-duğünde, vurgulanması gereken birkaç nokta sözkonusudur. İlk olarak; saf pozitivizm zorunlu olarak *uygulanamaz*dır (kuşkusuz bu, ona dönük transandantal çürütmeye yol açar). O hâlde pozitivizm, açık sistemler fenomenini tasavvur edememesinden ve yasaları kopuk ve atomistik olaylar arasındaki korelasyonlar olarak kavramsallaştırmasından dolayı, yasaları eğilimlerden başka herhangi bir şekilde doğrulanamayacak olan ve incele-me nesnesi, birbiriyle içsel ilişki içersindeki fenomenlerin büt-tünleştirilmesini [*totalization* –ç.n.] gerektiren sosyal bilimin bu niteliğinin hakkını veremez. Dahası pozitivizm, gerçeklik atfı hususunda empirist kritere dayandığı için, nesneleri empirik anlamda apaçık kılınamayacak olan sosyal bilimin bu niteliğinin de hakkını veremez. Ve bu, pozitivist sosyal teorisyenleri belirli

25 Popper'ın kendi yanlışlanabilirlik kriteri ve tüm nedensellik, açıklama ve bilimsel rasyonalite teorileri, uygulamaları açısından kesinlikle şiddetle kınadığı tarihsici dönüşümlere (yani koşulsuz öngörülerin içindeki koşullu öngörünün dönüşümüne) bağlıdır. Bu tür bir dönüşüm kuşkusuz açık sistemlerde son derece uygunsuzdur. Ama Popper'ın hedefinin gerçekte tarihsicilik olup olmadığı şüphelidir (bkz. A. Ryan, *a.g.e.*, s. 215-219).

bir davranışçı bireyciliğe gerisingeri döndüren daimi patinajı ve inceleme nesnesini empirik temelleriyle özdeşleştirmeye (ya da empirik temellerine indirgemeye) dönük değişmez (doğrulamacı) eğilimi açıklar.²⁶

İkinci olarak; pozitivist moddaki ilk-bilim [*proto-science*—ç.n.], az çok bilinçli realist aldatmacalara başvurmaya zorlanır, çünkü ilk-bilimci pratiğinin düzeyleri ya da veçheleri arasında *tutarsızlıklar* sözkonusudur. Nitekim Durkheim, ‘biz nedenleri bilimsel olarak ancak ürettikleri sonuçlar aracılığıyla bilebiliriz’²⁷ derken ve hattâ hukukî ve ahlâkî kuralların ‘fiilen uygulanmaksızın var olabileceklerini’²⁸ söylerken, dönüp böylesi neden ve kuralların salt nominal ve operasyonel tanımlarında ısrar edip Humecu bir yasalar nosyonunu işlettiğinde, ilk söylediklerinin tüm içeriğini tahrip etmiş olmaktadır.²⁹ Benzer şekilde Comte, hem toplum tanımında hem de bilimler eskatolojisinde, kendi terimleriyle ‘metafizik’ olan bir açıklama modelini işe koşturmaktadır. Empirist bir ontolojinin zımnen kabûlü neo-Kantçı geleneği de tahrip ettiğine göre, Marksçı ve Weberci ‘ideal tipler’i karşılaştırmak bu bakımdan öğretici olacaktır. Marksçı ideal tip, ayrımlaştırılmış bir empirik gerçekliğin birbiriyle eşdeğer veçhelerinden birisinin düşüncede tek-yanlı bir biçimde vurgulanması değildir; Marksçı ideal tip, bizzat gerçeklikte reel olarak vurgulanmış (ya da tâbir câizse, dengesizce yana yatmış) şeyi kavrama çabasıdır ve odak noktası da tasnifleyici değil nedenseldir.

Vurgulanması gereken üçüncü nokta, pozitivism gibi uygu-

26 Bkz. T. Parsons’ın teori tanımı: ‘Olguların gözlemlenmesi ve önermelerin empirik doğrulanmasıyla doğrudan ilişki içersinde, empirik olguları kapsayan önermelerin formülasyonu ve mantıksal bağlantısıyla sınırlı bir şey olarak teori’ (*The Structure of Social Action*, s. 48).

27 E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, s. 48.

28 E. Durkheim, *Rules of Sociological Method*, s. 7.

29 Sadece iktidar ile çatışmanın ‘tek-boyutlu’ özdeşleştirminden değil ama aynı zamanda açık çatışmanın yokluğunda iktidar *sahipliğine* izin veren ‘iki-boyutlu’ bakış açısından da vazgeçerek, herhangi bir fiilen gözlemlenebilir çatışmanın yokluğunda iktidarın *işlerlikte olan* bir şey olarak (yani Bölüm 1, kısım 3’teki anlamıyla, bir *eğilim* olarak) kavrandığı ‘üç-boyutlu’ bakış açısına yönelmek gerektiğini söyleyen, S. Lukes’in yakın dönem çalışmasındaki (*Power: A Radical View* (London 1974), s. 24-25) argümanıyla karşılaştırınız.

lanamaz bir teoriyi katı ve sistematik bir biçimde uygulamaya dönük hâlâ süregiden *teşebbüstür*. Tam da bu noktada, pozitivizme metodolojik bağlılıklarını realist bir bilim pratiğinin öğeleriyle birleştirmiş Durkheim gibi sosyal düşünürlerde bulunan pozitivizm türü ile çağdaş 'davranış bilimleri'nin çoğunun karakteristiği olan vülger ya da mazeretçi pozitivizm arasına bir ayrım koymak istiyorum. İmdi, pozitivizmin sosyal bilimde çok daha büyük ölçüde kendini gösteren akla yatmazlığı, onu uygulama ısrarının çok daha zararlı sonuçlarında yankısını bulur. Bu zararlı sonuçlar kısmen, indirgemeci ve etkileşimci gerilemelere önyak olma sorumluluğunu taşımasından ileri gelir; kısmen de, kesinleyici sınaama koşullarının mutlak yokluğunun ve öngörü kriterine gösterilen kesintisiz şekli sadakatin, metodolojiyi gizemlileştirmeye, sağlama alınmış (ya da başka türlü imtiyazlı kılınmış) teoriyi korumaya, alternatifleri budamaya ve/veya teorik ihtilâfların çözülemezliği (inancını) teşvik etmeye (ki bu pratikte, çözümün statüko lehine olması demektir) hizmet etmesinin bir sonucudur. İnsan bilimlerinin, bilimselliğe doğru ağır aksak yürüyüşlerini, deneysel doğa bilimlerine açık olan ve onların kimi zaman dünyanın gizli yapılarının işleyişini bozulmamış bir tarzda gözlemlemelerini ya da saptamalarını sağlayan paha biçilmez mülke sahip olmaksızın başlatmaları gerekir ve pozitivizmin bu farklılığı tahayyül etme hususundaki başarısızlığı, tüm imtiyazların (sözgelimi, sahte-yanlışlamaya direnme) bilimsel teorilere tamamen uygun görüldüğü bir sistem oluşturabilmesini sağlar; sözkonusu teoriler, hiç de bilimsel başlığı taşıma iddiasında olmasalar, yani (s. 118-120'de işlendiği anlamıyla) tözel anlamda ideoloji addedilseler dahi. Pozitivizm, yerleşik sosyal teorilerin savunulmasına can alıcı bir rol oynar. Şimdi gelin, bunun nasıl gerçekleştiğine bakalım.

Pozitivizmin, gerçekliğin tabakalaşması ve ayrımlaşması nosyonlarını ve dolayısıyla yapı ile olaylar, açık sistemler ile kapalı sistemler arasındaki ayrımları muhafaza etme hususunda gösterdiği yeteneksizlik, Bölüm 2'de vurgulandığı üzere, ayrımlaşmamış olayların sadece uylaşımsal olarak [*conventionally* –ç.n.] ayrımlaşmış bilimlerin nesneleri hâline geldiği bir duruma yol açar (ya da daha doğrusu, böylesi bir durumu daha da

şiddetlendirir). İmdi, uygulanamaz bir teoriyi uygulama teşebbüsünün, pratikte açık ve yanı sıra örtük etkiler doğurması gerektiğini biliyoruz. Nitekim pozitivizmin sözkonusu ayrımları muhafaza etine hususundaki yeteneksizliği, ve *a fortiori* [daha güçlü ve zorlayıcı nedenlerle –ç.n.] sosyal bilimlerdeki bilgi-üretimi problemi, pozitivizmi, bir kez yürürlüğe konduğunda (ya da başka türlü imtiyazlı kılındığında) kendi ontolojisiyle tutarsız bir CP [*ceteris paribus* –ç.n.] ibaresinin örtük kullanımını içeriye buyur eden bir sistemi savunmaya muktedir kılar.³⁰ Zira tüm teoriler, somutçu anlamda yorumlanıyorlarsa, açık sistemlerde yanlışlanırlar. Pozitivistler (Popper, Friedman vs.), sözgelimi Marksist iktisada karşı, bu teoremi tipik bir biçimde sömürürler ama aynı zamanda kendi neo-klasik iktisat savunularında bir CP ibaresine başvururlar. Bu taraflı yaklaşım kuşkusuz tesadüfi değildir. Nitekim daha sonra, davranışçı içerimlere (ve önvar-sayımlara) sahip olan pozitivizmin nasıl olup da faydacı teorisinin sulbünden gelen praksiyolojiyi, yani *a priori* rasyonel eylem teorisini savunmaya başladığını sergileyeceğim. Bu arada şunu da vurgulamak gerekir ki; herhangi bir farazî bilime, bir epistemoloji ile bir ontolojinin kesişmesi sonucu teşkil olmuş bir şey olarak muamele edilebilir. Dolayısıyla o, (geçişli boyuttaki) bir bilgi teorisinin, insan gibi (geçişsiz boyuttaki) az çok spesifik bir nesneye uygulanması olarak daima yeniden inşâ edilebilir. O hâlde çağdaş insan bilimlerinin problem-alanı, davranışçılık/praksiyoloji çifti aracılığıyla sosyal ontolojisinde, etkileşimcilik/indirgemecilik çifti aracılığıyla da genel epistemolojisinde tanımlanır: Bu ikisi bir arada, (davranışçılığın etkileşimci bir formunun hâkimiyeti altındaki) bir sözde-bilimler matrisinin konumunu belirleyen vektörleri tespit eder. Bu problem-alanının etkilerinden biri, praksiyolojik içerik-buyruklarının empirist ontolojik yargılarla desteklenmesidir: Bu ikisi bir arada, ‘tarih’ ile ‘teori’nin (ve genel olarak, ‘bilim’in) yan yana gelmesini yasaklarken, bu ikisi arasındaki karşıtlığı idâme ederler. Fakat bir an için düşünsük dahi, böylesi bir yasağın D-N [tümdengelimli-nomolojik –ç.n.] modelin yapısında hâlihazırda zımnen var olduğunu fark ederiz. Zira bu model, nomolojik gereklerinden

30 Bkz. *A Realist Theory of Science*, Bölüm 2, kısım 4.

dolayı tarihe sırtını dönerken, tündengelimle çıkarsamanın gereklerinden dolayı da bilime (sadece açık sistemlerde tezahür eden fenomenleri inceleyen her türlü bilime) açılan kapıları tamamen kapatır. Dolayısıyla pozitivizm, sosyal bilim felsefesinde, aynı anda hem *tarihsellik-karşıtı tarihsicilik* olarak hem de *bilim-karşıtı bilimcilik* olarak işlev görür.

Hermeneutik Geleneğin Eleştirisi I: Kavramlar, Nedenler ve Kurallar

Hermeneutik geleneğin *son duruşmada*, özü itibariyle Hume'cu bir doğa bilimi izahatını ve daha genel olarak da empirist bir ontolojiyi kabûl ettiğini daha önce öne sürmüştük. Ve farklı hermeneutikçi yazarların düşüncelerinin önemli veçheleri, özü itibariyle pozitivist olan teorilere (ya da bu tür teorilerin, s. 189-190'da vurgulanan P_0 çekirdek yapı gibi doğurgan önvar-sayımlarına) dayanarak, saf hâliyle ya da değişikliğe uğratılmış bir biçimde yeniden inşâ edilebilir. Böylesi değişikliklerin temel usûlleri, tersine çevirme (ya da yadsıma), yer değiştirme (bir özneye dayalı bir teorinin yer değiştirmesi), dönüştürme (bir özneye dayalı bir teorinin dönüştürülmesi) ve yoğunlaştırmadır (yani, böylesi bir değişikliğe uğratılmış unsurların az çok tutarlı tek bir teori ya da metin içerisinde birbirine kaynaştırılması). Bu ve sonraki kısımda, Winch'in çalışmasına odaklanmak istiyorum (bu kısımda onun açıklama modelini yeniden inşâ edecek, dördüncü kısımda da bunu ayrıntılı bir soruşturmaya tâbi tutacağım); beşinci kısımda ise, hermeneutik ve neo-Kantçı gelenekleri daha genel biçimde ele alacağım.

Formel anlamıyla Winch'in çalışmasının, dilsel olarak dönüştürülmüş bir transandantal idealizm ile daha az katı bir epistemolojik ve sosyal romantizm ya da ekspresivizmin* birleşiminden teşkil olduğu söylenebilir. Her iki bileşen de, Wittgenstein'in geç dönem felsefesinden ve daha az ölçüde de Collingwood'tan kalan tortulardır. Ve bu iki duruşun tedirgin biraradalığı ve tamamlanmamış sentezi, Winch'in metinlerindeki muğlâklık ve gerilimlerin açıklamasını verir.

* "Bu yanlıştır" gibi ifadelerin, bir olgunun ifadelendirilmesi olmadığını, ahlâkî bir değerlendirmeyi ifade ettiğini savunan öğretî [ç.n.].

Winch'e göre sosyal bilimler (ya da sosyal 'incelemeler') ve felsefe bir birlik arz eder; zira doğa bilimlerinin yöntemi *empirik* ve merkezî kategorisi *nedensellik* iken, her ikisinin de yöntemi *kavramsaldır* ve her ikisinin de merkezî kategorisi *anlam*-dır. Winch'in doğa bilimleri idesi, basitçe Humencu olmaktan ziyâde Kantçıdır.³¹ Fakat yine de ona göre doğa bilimleri, *nedensel bakımdan düzenli* davranışla ilgilenirler ve olaylar ve koşullar gibi dışsal olarak ilişkili unsurların gözlemlenmesine dayanırlar. Öte yandan sosyal bilimler ise anlamlı, yani (Winch'in deyişiyle) *kural-takip-eden* davranışla ilgilenir ve incelenen yaşam formlarının kurucusu olan kuralların anlaşılmasına dayanır. Sosyal bilimlerin yöntemi *Verstehen*'dir ve hedefi de, eylemler ve eylemlerin ifade ettiği anlamlar gibi içsel olarak ilişkili unsurlar arasındaki kavramsal bağlantıların aydınlatılmasıdır.

Winch'in felsefe kavrayışı nedir? Ve Winch, felsefe ile sosyal bilim arasında bir özdeşlik olduğunu nasıl öne sürebilmektedir? Winch'in felsefeye genel yaklaşımı (doğa bilimi sözkonusu olduğunda) Kantçıdır,³² ama özel akıl hocası kuşkusuz Wittgenstein'dir. Dolayısıyla Kant'a göre (en azından metafizik olarak) felsefenin problemlerini *bilginin* koşulları, sınırları ve formlarına dair problemler olarak görüp çözüme kavuşturmak gerekiyorken, Wittgenstein'a göre ise *dilin* koşulları, sınırları ve formlarına dair problemler olarak görüp çözüme kavuşturmak gerekir. Dolayısıyla, epistemik hata³³ olarak adlandırdığım şekliyle, ontolojinin reddine ve geçişsiz bir boyutun yıkıma uğratılmasına dönük rasyonelleştirme, burada, *lingüistik hata*³⁴ olarak

31 Bkz. *The Idea of a Social Science* (bundan sonra, *ISS*), bilhassa s. 17, 124 ve 134.

32 Dolayısıyla Winch'e göre felsefenin merkezî problemi, gerçekliğin anlaşılabilir olduğunu söylemenin ne demek olduğu problemidir (bkz. *ISS*, s. 8-15). Karşı: 'Gerçeklik, dile anlamını veren şey değildir. Gerçek olan şey ve gerçek olmayan şey, kendisini bizzat dilin taşıdığı anlamda gösterir' ('Understanding a Primitive Society' (bundan sonra, 'UPS'), *APQ* 1 (1964), yeniden basımı için: B. Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford 1970), s. 82).

33 Bkz. *A Realist Theory of Science*, bilhassa s. 36.

34 Bu hata, dünya hakkındaki ifadelerin daima lingüistik terimlere, yani dünyayı tanımlamak için kullanılan dil hakkındaki ifadelere dönüştürülebileceği görüşünün bir sonucudur ve klasik ifadesini, Wittgenstein'in *Tractatus*'unda bulur: 'Önermelerin özüne gitmek, tüm tanımlamaların, dolayısıyla dünyanın özüne gitmek demektir (London 1961, kısım 4.711); ve 'Dünyanın benim dünyam ol-

adlandırılabilir, lingüistik bir biçim almaktadır. (Şüphesiz ki felsefî bir ontolojinin reddi, yalnızca, örtük bir ontolojinin – mevcut durumda, somutçu ya da ekspresivist bir ontolojinin – zımnen önvarsayılması ile sonuçlanmaktadır.) Gelgelelim artık, Kant’ın aksine, zihnin (ya da kültürün) dışında hiçbir şey kalmamaktadır; çünkü *Verstehen*’in, tamamen numenalleştirilmiş bir sosyal küreye geçişin aracı olduğu düşünülmektedir.³⁵

Şu hâlde, felsefenin problemlerinin dil problemlerine dönüşürdüğü kabûl edildiğinde, Wittgenstein’in bunların çözümüne yaptığı tikel katkı, bir dilin unsurlarının, belirli bir nesneyi temsil ederek değil, sosyal hayatın bir formu içerisinde kullanılmak suretiyle anlam kazandığını göstermesidir; öyleyse kabaca, bir kelimenin (cümlelerin vs.) anlamını bilmenin, onun kullanımını yöneten sosyal kuralları bilmek anlamına geldiğini göstermesidir. Ve Winch’in temel kaygısı, Wittgenstein’in kural-takip-eden bir şey olarak dilsel davranış analizinin nasıl olup da ‘konuşma dışındaki diğer insan etkileşimi formlarına ışık tutabileceğini [göstermektir]. Bu formlar doğal olarak, benzer kategorilere uygulanabilir formlardır; yani... bir *anlama*, *sembolik* bir

ması, kendisini, dilimin (anlayabileceğim tek dilin) sınırlarının dünyamın sınırları anlamına geldiği gerçeğinde gösterir’ (a.g.e., s. 62). Fakat bu, modern analitik felsefedeki sürekli bir motif olarak yinelenir durur. Dolayısıyla P. Strawson (*Individuals* (London 1959), s. 17), belirli tip bir tikelin bir diğeri karşısındaki önceliğini, ikincisi hakkında *konuşabilmemizin* birincisi hakkında konuşabilmemize bağlı olması (ve bunun tersinin geçerli olmaması) açısından açıklar. Ve daha genel biçimiyle bu, fiilî sosyal bilimde, aşağıdaki türden inciler şeklinde yankılanır: ‘Bir kategori oluşturulana değin, “intiharlar”ın tam anlamıyla var oldukları (yani, “şeyler” oldukları) söylenemez. Dahası, gerçek dünyanın vakalarındaki ilgili taraflar arasında büyük farklılıklar olduğu için, “intiharlar”ın aynı anda hem var oldukları hem de var olmadıkları genel olarak söylenebilir’ (J. Douglas, *The Social Meanings of Suicides* (New Jersey 1967), s. 196).

- 35 Kant, Winch gibi, nedensellik kategorisinin bir sfere (gelin buna ‘S’ diyelim) uygulanabilirliğini reddetmek ister ama Winch’ten farklı olarak, zihinlerin empirik-nedensel bilgisinin sözkonusu olabileceğini savunur. Neo-Kantçılar, Kant’ın numen-fenomen ayrımını, zihni S’yle özdeşleştirmek (S’yi genel olarak sosyal dünyayı içerecek şekilde genişletmek) ve empirik bilgi yetisini hermeneutik bilgi yetisini eklemek suretiyle, etkili bir biçimde bir doğa-kültür ayrımına dönüştürmüşlerdir. Winch, diğer pek çok modern hermeneutikçyle ortaklık içerisinde, Kant’ın imkânsız bulduğu şeyin (yani, nedensellik kategorisinin uygulanamaz olduğu bir sfere (S) dönük *bilginin* otantik bir işleyişinin tanımının) bir yolunu bularak, neo-Kantçı sentezin empirik-nedensel yarısını kesip atmıştır (ama numenal bir alan oluşturmada başarısız olmuştur).

karaktere sahip formlardır'.³⁶ Dolayısıyla hem felsefenin (epistemolojinin) hem de sosyal bilimin (sosyolojinin) temel teorik problemi, genel olarak bir sosyal fenomen kavramının aydınlatılması iken, her ikisinin özel dalları ise, sosyal hayatın muhtelif formlarını ve sosyal hayattaki muhtelif etkinlik türlerini (bilim, sanat, din, politika vs.) donatan kavramların aydınlatılmasıyla ilgilenir.³⁷

Daha önce (s. 16-17'de) vurgulandığı üzere Winch, kendi antitezi açısından iki ana argümana sahiptir: Epistemolojik bir argüman, ve epistemolojik argümanın temellendiği ontolojik bir argüman. Winch zaman zaman, sadece toplumun kavram-bağımlılığını (ya da kavramsallığını) savunuyor gibidir.³⁸ Ama genel pozisyonu açısından, toplumun tamamen kavramsal karakterde olduğunu savunduğu görülmektedir:

Sözkonusu 'şeyler' salt fiziksel olduğunda, ['aynılık' ve 'farklılık'] kriterler[i] bir gözlemcinin kriterleri olacaktır. Fakat zihinsel (ya da aslında, herhangi türde sosyal) 'şeyler'le ilgileniliyorsa bu böyle olmaz. Zira bunların fizikselliğe karşıt şekilde zihinsel ya da sosyal karakterde *olmaları*, *tamamiyle* [bu ikinci italik bana ait], belirli bir biçimde bir fikirler sistemine ya da bir yaşantı tarzına ait olmalarına bağlıdır.³⁹

O hâlde Winch'nin vurguladığı nokta, özü itibariyle insanî davranışın sadece kavramlarda ve kavramların da sadece bu tür davranışlarda var olduğudur. Bu, bunların kurgusal ya da salt bireysel inşâlar oldukları anlamına gelmez.⁴⁰ Fakat kavramsal olan ile özü itibariyle insanî olanın eşitlenmesi, temel biyolojik etkinlikler durumunda dahi pekâlâ savunulabilir.⁴¹

Winch'e göre sosyal kurumları anlamanın neden (doğa bilimlerinde olduğu üzere) bir empirik genellemeleri kavrama

36 *ISS*, s. 45.

37 *A.g.e.*, s. 40-42.

38 Örneğin *a.g.e.*, s. 125.

39 *A.g.e.*, s. 108.

40 *A.g.e.*, s. 127.

41 *A.g.e.*, s. 131.

meselesi olamayacağını artık görebiliriz. Winch'in *iddiası* şudur: 'Sosyal olaylar üzerine düşünürken genelde kullandığımız kavramlar, bilimsel açıklamaya ait kavramlarla mantıksal olarak tutarsızdır; [çünkü] ilk tür kavramlar sadece gözlemcinin sosyal hayat hakkındaki betimlemelerine değil bizzat sosyal hayatın kendisine dâhildir'.⁴² Sosyal hayatın, fâillerin kendi varoluşları üzerine düşünürken kullandıkları kavramlardan bağımsız bir biçimde var olmadığını fark etmesi, Winch'in güçlü içgörüsüdür. Winch'teki *çatallaşma* ise, sosyal bilimin inceleme nesnesinin sadece bu kavramlardan ibaret olması gerektiğini, aksi durumda inceleme nesnesinin (dışsal ve nedensel incelemeye açık olan) salt *fiziksel* davranış veçhelerine indirgenebileceğini düşünmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴³ Sosyal bilimlerin inceleme nesnesi, bizzat kendisine dair inançları içeriye buyur eden eşsiz bir niteliğe sahiptir ve (Winch'e göre) eğer böyle olmasaydı, inceleme nesnesi gözden yiterdi. Bu yüzden sosyal bilimciler olarak inceleme nesnemizi, kendi anlam kriterimiz açısından değil bizzat *onun* anlam kriteri açısından tanımlamamız gerekir. Sözelimi, bir eylemi dua etme (ya da oy kullanma) şeklinde tanımlamak, dinî (ya da politik) kriterleri kullanmak anlamına gelir ama dua etmek diye adlandırılan şey, ancak ve sadece bir yaşam formu *içersinden* kavranabilir.

Winch, ontolojik öncüllerinden hareketle çabucak epistemolojik sonuçlara varmaktadır. Zira sosyal bilimin inceleme nesnesini teşkil eden şeyin fâillerin kendi varoluş koşullarını kavramsallaştırma tarzları olduğu verili kabûl edildiğinde, açıklamaya da, fâillerin kavramsallaştırmalarını anlamak (ya da bir bakıma, yeniden kavramsallaştırmak), yani fâillerin kendi varoluşlarını kavrama (ya da anlama) tarzlarını kavramak suretiyle ulaşılmaktadır. Sosyal bilimci kuşkusuz teknik kavramları işin içine sokabilir ama bu teknik kavramların, incelenen toplumların kavramları aracılığıyla tanımlanmaları gerekir, tıpkı likidite tercihi kavramının köklerinin ticaret pratiğinde bulunması gibi;⁴⁴

42 *A.g.e.*, s. 95 (aynıca bkz. s. 47).

43 *A.g.e.*, s. 88, 100.

44 *A.g.e.*, s. 89.

böylelikle nevrozların etiyojisine dönük anlayışımız, farklı bir baba kavramına sahip (Trobriand Adaları'nda yaşayanlar gibi) toplumlarda farklı olacaktır.⁴⁵ Dolayısıyla farazî sosyal bilimci, özel bir teknikler vokabülerini ya da setini işe koştuğu ölçüde, ilke olarak üç dizi sosyalizasyon süreci geçirir: İçine doğduğu (ya da şu anda mensubu olduğu) genel komünite içindeki sosyalizasyon, sosyal bilimcilerin oluşturduğu özel topluluk içindeki sosyalizasyon ve incelemekte olduğu topluluk içindeki sosyalizasyon. Ama epistemolojik önceliğe sahip olan, üçüncü topluluktur; dolayısıyla sosyal bilimcinin ulaştığı anlama tarzı, ideal ya da fiilî olarak, incelediği insanların kullandığı anlama tarzı olacaktır. Böylelikle *Verstehen* ya da yorumlayıcı anlama, sosyalbilimsel açıklama açısından gerekli ve yeterli hâle gelir. Düzenlilikler en fazla kuralların varlığına kanıt teşkil ederler. Ve 'sosyolojik yasalar' da, (Popper, Ginsberg, Abel ve diğerlerince ifade edilen) standart pozitivist hattın net bir baş aşığı çevrilmesi içersinde, artık sadece *Verstehen*'e ulaşmanın olası keşifsel araçları olarak kabûl edilirler; bunlar, 'tarihsel durumların başka türlü gözden kaçabilecek özelliklerine dikkat çekmede ve kullanışlı analogiler önermede yardımcı'⁴⁶ olabilirler!

İmdi, Winch'in sosyal gerçekliğin kavramsal doğası argümanının sağlıksız olduğunu ve anti-natüralist duruşunun da savunulamaz bir bilim teorisine dayandığını göstermek istiyorum. Sosyal bilime dönük herhangi bir uygun izahatın, sosyal bilimin inceleme nesnesinin kavram-bağımlı olduğuna dair Winch'in görüşüne hakkını teslim etmesi, yani inceleme nesnesinin kavramsallığı nosyonunu muhafaza etmesi gerekir; kuşkusuz, inceleme nesnesinin böylesi kavramsallaştırmalardan *ibaret olduğunu* ya da böylesi kavramsallaştırmaların (gerek içkin anlamıyla gerekse de salt bilimsel hedefler açısından) *düzeltilemez* olduğunu kabûl eden bir pozisyona düşmeksizin. Benzer şekilde, sosyal bilime dönük herhangi bir uygun izahatın şunu da kabûl etmesi

45 *A.g.e.*, s. 90.

46 *A.g.e.*, s. 135. Ayrıca bkz. 113.

* İnsanların kısa vadeli tasarruflarını nakit veya banka mevduatı şeklinde tutma isteği. Nitekim Keynes, faizin teşekkülünü likidite tercihi ile açıklayan bir kuram geliştirmiştir [ç.n.].

gerekir: Sosyal nedenleme, ilgili fâillerin kavramsal bağlantıları nasıl tanımladıklarına bağlıdır (bu demektir ki sosyal nedenleme, kavramsal ve dilsel olarak dolayımlanır) ve dolayısıyla sosyal nedenlemeye dönük bilgimiz, bu bağlantıları nasıl tanımladığımıza bağlıdır. Demek oluyor ki sosyal bilim, *Verstehen*'e dayanır; kuşkusuz, sosyal bilimin *Verstehen*'den ibaret olduğunu ya da *Verstehen*'in kabul edilmesinin zorunlu kıldığı ontolojinin, doğa bilimlerine has normsal analizden kökten farklı bir analizi gerektirdiğini kabul eden bir pozisyona düşmeksizin.

Aslına bakılırsa sosyal açıklananlar [*explananda* -ç.n.], yönlemsel insan fâilliğine bağlıdır (ya da ondan oluşur); dolayısıyla inançlara ve diğer kavramsal materyale atıfta bulunmak, uygun bir sosyal açıklama için genel anlamıyla bir zorunluluktur ama bu, açıklananın bizzat kavramsal olduğu durumda dahi, sosyal açıklama açısından genel olarak yeterli olmayacaktır. Zira bu tür eylemler her zaman (ya da hemen her zaman) *maddî* (ya da dışarıda yer alan) bir veçheye sahiptir ve bu veçhe, eylemin *kavramsal* bileşenine (ya da içsel nedene) indirgenemez. Winch, ideleri sosyal gerçekliğin ayırt edici özelliği olarak kavrarken haklıdır ama onların sosyal gerçekliğin tek özelliği olduğu sonucuna varırken hatalıdır. Bizzat kendi verdiği örnekler bunu sergiler. Hapishanede olmak⁴⁷ ya da bir savaşta savaşmak,⁴⁸ sadece ne yaptığına dair belirli bir ideye sahip olmak değildir (hattâ bu belki de gerekli bile değildir): Bu, toplumun geri kalanından fiziksel olarak koparılmış olmak ya da silâhlı bir çatışmada taraf olmak demektir ve bu kopma ya da bu çatışma olmaksızın kavramlar, doğru uygulanmaları için temel olan (tabîr câizse) *maddî* alt-tabakayı yitirecektir. *Shane* adlı filmde bir pasaj üzerine yaptığı tartışmada, karşılıklı kaçamak bakışların anlamını 'yalnızlık, tehlike tehdidi, zor koşullarda ortak bir yaşamı paylaşma, fiziksel çabada tatmin duygusu vb.'⁴⁹ vasıtasıyla açıklarken bizzat Winch, sosyal davranışın *maddî* (fiziksel) veçhesinin mükemmel bir örneğini vermektedir. Winch, kavramların (fiziksel) davranışçı

47 *A.g.e.*, s. 122.

48 *A.g.e.*, s. 127.

49 *A.g.e.*, s. 130.

bir analizini sunup, kendi koyduğu (fiziksel/kavramsal, empirik genelleme/kural) karşıtlıkların(ın) altını oymaksızın, bu itirazı başından savamaz. Dahası bu, bizzat bir inancın sosyal açıklanan olduğu durumda dahi ilke olarak uygulanabilir. Zira inançlar, yöneldikleri nesnelerden ve özellikle de içine kazılı oldukları (ve daima şu ya da bu ölçüde doğanın dönüştürülmesini içeren) maddî pratiklerden koparılamaz.⁵⁰ O hâlde nasıl ki tipik olarak sosyal davranış, kişinin eylemine karşılık gelen kavrama sahip olmaktan daha fazla bir şeye sahipse (ve nasıl ki bazı sosyal davranışlar –örneğin, çocuk cinselliği– *herhangi bir* kavram ya da en azından Winch'i-Wittgensteinci bir analize uygun herhangi bir kavram olmaksızın vukû bulabiliyorsa), aynı şekilde herhangi bir sosyal davranış da, her ne kadar *herhangi bir* kavramdan bağımsız değilse de, kendi *uygun* kavramından bağımsız bir varlığa sahiptir. Üstelik belirli bir sosyal davranış örneğinde fâilin sahip olduğu kavram fiilen, ilgili etkinliğin doğasını *maskeleye*, baskılama, gizemleştirme, karartma veya başka bir biçimde kapatma işlevi de görebilir.⁵¹ Tekrarlarsak bu husus tamamen genel geçerdir ve davranışa dair kavramlar kadar, inançlara dair kavramlara (ve başka kavramsal materyale de) uygulanabilir. Kısacası sosyal hayat maddî bir vecheye sahiptir ve fâillerin sahip olduğu kavramsallaştırmalar düzeltilebilir.

Nasıl ki Winch'in ontolojik iddiası empirist bir varlık teorisinin zımnen kabûlüne dayanmaktaysa, aynı şekilde koyduğu epistemolojik karşıtlık da *P*₁'in zımnen kabûlüne dayanır. Demek o ki Winch, nedensellik ve yasa kategorilerinin uygulanımının empirik düzenlilikleri önvarsaydığını verili kabûl eder. Çincedebilirli kelimelerin ortaya çıkma olasılığının, o kelimelerle ne söylendiği anlaşılmaksızın bilinebileceğine dair Winch'in iddiası, tam da böylesi bir durumdur⁵² (ya da tersinden söylenir-

50 İnançlar bir kez insan etkinlikleri bağlamına yerleştirildiğinde ve bunların tipik olarak, hem maddî hem düşünsel bileşenlere (ya da vechelere) sahip yapılaşmış pratikler formunda düzenlendiği anımsandığında, hem maddî değişimlerin düşünsel nedenleri hem de düşünsel değişimlerin düşünsel-olmayan nedenleri kolayca kabûl edilebilir.

51 Bkz. E. Gellner, 'Concepts and Society', B. Wilson (ed.), *a.g.e.*, bilhassa s. 18, dipnot 1.

52 *JSS*, s. 115.

se, bir dili –gramatik, bağlamsal olarak uygun ve anlamlı cümlelerin üretilmesinde iş başında olan doğurgan yapıları bilme (ve kullanabilme) anlamında– anlamının kişiye sözel davranış hakkında herhangi bir öngörü sağlamayacağı iddiası için de aynı şey geçerlidir).⁵³ Ancak transandantal realizm, istatistiksel düzenlilikler ile nedensel yasaları da birbirinden ayırır: Düzenlilikler, en iyi durumda yasalar için temeller teşkil ederler ve yasalar, tikel çıktılardan bağımsız bir biçimde var olup eylerler. Dolayısıyla burada, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında tam bir epistemik simetri söz konusudur.

Weber, *Erklären* [Açıklama –ç.n.] ve *Verstehen* [Anlama –ç.n.] iddialarını uzlaştırmaya çalışırken, sosyolojik yasayı ‘anlaşılır bir biçimde niyetlenilmiş bir anlama karşılık gelen istatistiksel düzenlilik’ olarak tanımlamıştı. Weber, istatistiksel temelleri gerekli görmekteydi ve bunun sebebi, (genel neo-Kantçı yargılarından dolayı) tamamen değilse de en azından kısmen, sosyal davranışın herhangi bir verili parçasına dönük bir yorumlar çokluğu olasılığının yarattığı problemdi. Winch açısından, en azından ilke olarak, böylesi bir problemten söz edilemez. Zira ilgili kültürün (onun içinde köklenmiş sosyolojik kavramlar tarafından az çok süslenip abartılmış) yorumu daima doğrudur (Her türlü doğrulama problemi, bir iletişim ya da tercüme problemi olarak anlaşılmalıdır). Herhangi bir verili sosyal davranış formunun ilke olarak daima *tanımlayıcı bir yorumu* vardır; çünkü fâillerin sosyal davranış içersinde riayet ettikleri belirlenmiş bir kurallar seti ilke olarak daima mevcuttur. Zira bu tür bir kurallar seti var olmasaydı, Winch’in analizinde davranışın adına lâayık bir biçimde ‘sosyal’ olduğunu söylemek asla mümkün olmayacaktı.

Durkheim’ın temsil ettiği pozitivizm, Weber’in temsil ettiği neo-Kantçılık, Winch’in temsil ettiği hermeneutik, ve transandantal realizm arasındaki farklılıklar, sosyalbilimsel bir açıklamada empirik düzenliliklerin ve fâillerin kavramsallaştırmalarının statüsü bakımından Tablo 4.1 ve Tablo 4.2’de özetlenmektedir. Durkheim’a göre empirik düzenlilikler gerekli

53 Bkz. H. Hart, *The Concept of Law* (Oxford 1961), s. 87 vd.; ve L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford 1956), bilhassa s. 142-151.

ve yeterlidir; Weber'e göre gerekli ama yeterli değildir; hem Winch'e hem de transandantal realist eleştirel natüralizme göre ise ne gerekli ne de yeterlidir. Gelgelelim transandantal realizm, bunun doğa bilimleri açısından da geçerli olduğunu ve sosyal bilim felsefesindeki pozisyonunun neden *natüralist* olduğunu savunmak suretiyle kendisini Winch'ten ayırt eder. Bir sosyal-bilimsel açıklamada fâillerin kavramsallaştırmalarının statüsü meselesine gelindiğinde transandantal realizm, bunların gerekli ama yeterli olmadığı hususunda Weber'le hemfikirdir, dolayısıyla hem Durkheim'la hem de Winch'le bu hususta hemfikir değildir. Dahası, böylesi kavramsallaştırmaların düzeltilebilir olduğunu savunurken Winch'ten, bu düzeltmelerin tam bir sosyalbilimsel açıklamanın bizzat içsel bir parçasını oluşturabileceğini savunurken de Weber'den ayrılır (bkz. Bölüm 2). Gelgelelim transandantal realizm, Durkheim'a karşıt bir biçimde, böylesi kavramsallaştırmaların düzeltilebilirliğinin olumsal olduğunu savunur ve bu, transandantal realist pozisyonunun neden *olumsal anlamda eleştirel bir natüralizm* olarak tanımlanabileceğinin de cevabıdır. Şu hâlde transandantal realizme göre yasalar, olgular-üstü formda kalmaya devam ederler ama artık işleyiş tarzları açısından kavram-bağımlıdırlar. Ve sosyal gerçeklik kavramlardan ibaret değildir ama kavramlar bizzat sosyal açıklama ihtiyacında (ilke olarak) yerlerini alırlar.

Tablo 4.1 Sabit Olay Birleşimlerinin Açıklamadaki Statüsü

	Gerekli	Yeterli
<i>Sosyal bilimde açıklama açısından</i>		
Durkheim	✓	✓
Weber	✓	×
Winch	×	×
Transandantal Realizm (TR)	×	×
<i>Doğa biliminde açıklama açısından</i>		
Winch	✓	×
TR	×	×

Tablo 4.2 Fâillerin Kavrayışlarının Sosyalbilimsel Açıklamadaki Statüsü

	Atfın gerekliliği açısından	Atfın yeterliliği açısından	Düzeltilme Gerekli	Düzeltilme Olumsal
Durkheim	×	×	✓	
Weber	✓	×		×
Winch	✓	✓		×
Transandantal Realizm	✓	×		✓

Şu hâlde, Winch'e göre sosyal hayatın, incelenen fâillerin kullandığı terimler içersinde *anlatılabilir* kılınarak açıklanması gerektiği göz önüne alındığında (ki Winch'e göre onu bir *sosyal* hayat formu olarak teşkil eden şey kesinlikle budur), sosyalbilimsel açıklamaya dönük bir modelin yeniden inşâsı, büyük ölçüde, sosyal fenomenlerin somut sosyal hayat içersinde anlaşılır/anlatılır kılınma tarzlarının yeniden inşâsına bağlıdır. Winch'in metni dört kavram aracılığıyla yapılandırılmıştır: *Kavramlar, anlamlar, nedenler ve kurallar*. Metnin bütüne bakıldığında, bunlar açık bir biçimde ayrımlaştırılmamıştır. Ancak, kaba

bir tahminle şunlar söylenebilir: Winch'e göre sosyal davranış, zorunlu olarak (tanımı gereği) sembolik ya da anlamlıdır ve (zorunlu olmasa da) tipik biçimde bir nedenden dolayı yaşama geçirilir; kavramlar anlamlara bağlıdır ve anlam kategorisi de kurallar kategorisi aracılığıyla açıklanır. Winch'e göre insanların nedenlerden (ya da motivilerden) dolayı eyleyebilmesi, davranışlarının anlamlı olma olanağına, yani bir kurallar çerçevesinin varlığına bağlıdır; ama aksi geçerli değildir.

Anlamlar ile nedenlerin özdeşsizliği ve Winch'in anlamlı ve yönelimsel eylemler arasında varsaydığı mütakabiliyetin (yönelimsel eylemin bir nedenden dolayı gerçekleştirilen eylem olarak kavrandığı durumda) aslında söz konusu olmaması verili kabûl edildiğinde⁵⁴, Winch'in açıklama modelini, MacIntyre'ın yaptığı üzere,⁵⁵ aşağıdaki gibi yeniden inşa etmek yanlış gibi gelmektedir:

- A (i) $N, R_1 \dots R_n$ nedenlerinden dolayı A' 'yı yapar.
(ii) R_i sosyal kurallar ve uylarımlar ($S_1 \dots S_k$) bağlamına yerleştirilmek suretiyle anlaşılır kılınır.

Bunun yerine, kural kavramının haddizatında neden kavramından ziyade anlam kavramını açıklamak üzere oluşturulmasından dolayı,⁵⁶ bence Winch'in açıklama modelini şu şekilde inşa etmek gerekir:

- B1 (i) N, A' 'yı yapar.
(ii) A , anlamlıdır, dolayısıyla $S_{a1} \dots S_{ak}$ kurallarıyla idare edilir.
- B2 N , neden A' 'yı yapar?
Ya (a) $S_{a1} \dots S_{ak}$ kuralları bunu emrettiği için ya da (b) $R_1 \dots R_n$ nedenlerinden dolayı.

54 Bkz. a.g.e., s. 49-51.

55 A. MacIntyre, 'The Idea of a Social Science', A. Ryan (ed.), a.g.e., s. 18.

56 Fakat 'motiv, bizzat edimin sosyal karakterini tasvir eden bir kuraldır' (P. McHugh vd., On the Beginnings of Social Inquiry (London 1974), s. 27) ifadesine ve kuşkusuz yönelimselci (Paul Griceçi) anlam analizlerine karşıt bir biçimde.

(a) durumunda artıdan bir açıklamaya gerek yoktur;

(b) durumunda ise artıdan şu soru sorulabilir:

B3 N, neden R_i nedenine sahiptir (bundan dolayı eyler)?

Ya (α) $S_{a1} \dots S_{ak}$ kuralları bunu emrettiği veya bunu münasip kıldığı için

Ya da (β) daha üst dereceden $R_{i1} \dots R_{in}$ nedenlerinden dolayı

Veyahut da (γ) başka hiçbir artıdan sebep olmadığı için (yani R_i spontane ya da mekanik bir biçimde neden olduğu için).

(α) durumunda artıdan bir açıklamaya gerek yoktur;

(γ) durumunda artıdan bir sosyal açıklama mümkün değildir;

(β) durumunda şu soru açıkça tekrar sorulabilir:

B4 N, R_{ij} nedenlerine neden sahiptir?

Açıklama kurallarla ya da nedenlerle sonlanana dek, (α)-tipi, (β)-tipi ve (γ)-tipi seçenekler bir kez daha açık-

tır.⁵⁷

Winch, kuralların, somutçuluğunun gerektirdiği şekliyle *belirleyici* mi, yoksa ekspresivizminin gerektirdiği şekliyle *sınırlandırıcı* (ve mümkün kılıcı) mı olduğu meselesini muğlâk bırakmıştır.⁵⁸ Gelgelelim Winch'in ontolojik argümanı, romantik ya

57 Bkz. 'Kabûl edilmesi gereken şey, verili olan, hayat formlandır (böyle olduğu söylenebilir)' (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford 1963), s. 226).

58 Yenilik, farklılık, değişim vs.nin kaynağını (nedenleri ifadesel biçimde, anlamları da somutçu biçimde yorumlamak suretiyle) nedenler düzleminde konumlandırarak ve/veya nedenleri bireysel, anlamları da sosyal fenomenler olarak yorumlayarak, bu temaları uzlaştırmaya çalışılabildi. Gelgelelim birinci hat, Winch'in (bağlam-bağımlı olan) kuralları (bkz. ISS, s. 81) ve (anlaşılabılır olan) nedenler (a.g.e., s. 92) hakkındaki somutçu yorumları göz önüne alındığında, pek de makûl görünmemektedir. Ve ikinci hat da, Winch'in şahsî dil argümanını güçlü kullanımı (bkz. a.g.e., s. 32-33 ve muhtelif yerler) sonucu devredışı bırakılmış gözükmemektedir. Bu karışıklık, hiç kuşku yok ki, Wittgenstein'in kuralları analizindeki çözümlenmemiş bir gerilim olarak hâlihazırda mevcuttur. Bir dil-

da 'seyrek dokunmuş' bir okumadan ziyâde, transandantal idealist bir okumayı destekler. Zira kurallar, sosyal gerçekliğin kurucu ögesi olmalarından dolayı, (farklılaşabilir tipte) edimlerin icrasına sadece kısıt koyuyor ya da izin veriyor olamazlar. Diğer türlü âdeta, açıklanamaz sosyal meselenin parçaları ya da veçheleri sözkonusu olacaktır. Ya da tam tersine, şeyler sadece kural-yönetiminde olmaları sayesinde sosyal (ve dolayısıyla açıklanabilir) olabildikleri için, tamamen açıklanabilir (yani, kural-yönetiminde) olmayan herhangi bir şeye, kural-yönetiminde olmaması bakımından, lâıykıyla 'sosyal' demek asla mümkün olmayacaktır. Zira aynı kurallar setinin birbirinden ayrı edimlerin icralarıyla tutarlı olduğu yerde, bu edimleri ayırmaştırmanın sosyal bakımdan hiçbir yolu yoktur. Ve durum böyleyse, onların *ayrı* (tipte) *edimler* olduğu da asla söylenemez.

Hermeneutik Geleneğin Eleştirisi II: Açıklama ve Anlama

Şimdi, Winch'in açıklama modelinin ayrıntılı bir incelemesine girişmek istiyorum. Bu analizin sonunda, Winch'in açıklama modelinin *inter alia* [başka şeylerin yanı sıra -ç.n.] uygunsuz bir sosyolojiyi içerdiği ve tanıdık pozitivist temaların başka bir perdeden dile getirilmesine yol açtığı ortaya çıkacaktır.

1. Winch, sosyal bilimin açıklananlarını yanlış yorumlamaktadır. Sosyal bilim yalnızca eylemlerle ilgilenmez, (yapı ve fâillerin durumları ve ilişkileri dâhil) eylemlerin koşulları ve sonuçlarıyla da ilgilenir. Ve toplumların ve kişilerin ne yaptıklarıyla olduğu kadar, ne oldukları⁵⁹ (ve ne olabilecekleri) ile de ilgilenir. Dahası sosyal bilim sadece sembolik değil pratik eylemlerle de ilgilenir; sadece *yapma* (praksis) ile değil *oluşma* (poiesis) ile de ilgilenir ya da daha doğrusu, sadece *söyleme* (imleme ya da ifade etme) ile değil, söylenmeyen (imlenmeyen ya da ifade edilmeyen)

oyununun nasıl başladığı ya da sürdürmenin birden fazla yolu varsa ne olacağı sorulduğu an, bu analiz güç durumda kalır.

59 Bkz. A. MacIntyre, *a.g.e.*, s. 25.

şeylerin yapılmasıyla da ilgilenir.⁶⁰ Bu türden oluşmalar da-
ima maddî bir nedene sahiptir. Dolayısıyla tüm Vicocu ar-
gümanların hermeneutik açısından sınırlarını vurgulamak
önemlidir: *Oluşturmadığımız şey hakkında hiçbir ayrıcalıklı anla-*
*maya sahip değiliz.*⁶¹ Ve biz ne toplumu ne de bizzat kendimizi
oluşturduk. Tüm bunlardan, sosyal yapının, motivasyonun,
ve sosyal etkileşime girerken ve doğayı dönüştürürken işe
koştığımız zımnî bilginin (beceri ve ustalıkların), bizim an-
lamamız açısından hiç de saydam olmayabileceği sonucu çı-
kar. Şüphesiz ki kavramsal soruşturmalar, sadece kendi adına
değil ama aynı zamanda nedensel soruşturmalara temel bir
girizgâh olarak da, sosyal bilimde önemlidir. Ancak böylesi
nedensel soruşturmalar, bağımsız empirik sınamaları icap et-
tirirler. Dolayısıyla sosyal bilimlerin, anlamda kesinliğe oldu-
ğu kadar, ölçümde doğruluğa da ihtiyacı vardır: Sosyal bilim-
lerin ilgisi, sadece suç ve intihar kavramların sosyal hayatta ve
ölümde oynadıkları role değil, işlenen suçların ve intiharların
sayısına ve bunları vukû bulduğu koşullara uzanır. Bu nokta-
da Winch'in, olayların yerine geçen eylemlere, ve olguları du-
yu-algısı kesinliğiyle kavrayan fâiller olarak otoritemize işaret
ederken, kökten empirist bir *açıklananın* lingüistik-idealist bir
şekilde başka bir ifadesine vardıgı aşikârdır.

60 Hermeneutik gelenek, dinamik olmayan formu içersinde, tipik bir biçimde sa-
dece –söylemeye (ya da duymaya) göre modellendirilmiş olan– yapmayı dikka-
te alır. Gelgelelim her söyleme yapma olsa dahi, her yapma söyleme değildir; ve
her oluşma yapmayı içerse dahi, yapma oluşturmaya kökten farklı biçimlerde
kapsar. Hermeneutik gelenek, daha dinamik formu içersinde ise, yapmaya hâlâ
söyleme/duyma olarak muamele eder ama bunlar artık, fâilsel bir biçimde, oluş-
ma modeline göre kavranır. Ama her ne kadar artık değişim vurgulanıyor olsa
da, geçişsiz bir boyut kavrayışı söz konusu olmadığı için, geçmiş (ya da farklı)
olan şey, eleştiriye tâbi kılınamaz. Yorumlar farklılaşır, ufuklar devamlı kayna-
şır ve birbirine karışır ama hâlâ düzeltilemez kalmaya devam eder (en iyi du-
rumda, kendi kendini tanımlayan ilgili gelenekte için –otantiklik gibi– kriterler
aracılığıyla korunur).

61 Bunun gerçek bir sınıra işaret etmesinin sebebi, sadece ürünlerimizin ‘kendile-
rine ait bir yaşam’ (bkz. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London
1972), s. 146) kazanabilecekleri değildir; bunun bir sebebi de, daha kökten bir
biçimde, etkinliğimizin, bu ürünlerin bizimkilerden önce gelen ve bağımsız tür-
de bir yaşama sahip olduğunu önvarsaymasıdır. Vico, Yeni Bilim’ine dönük pro-
jesini formüle ederken (bkz. yukarıdaki Bölüm 1, dipnot 3), kadim Lukretiusçu
deyişi gözden kaçırmıştır: ‘*nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam*’, yani, Tanrı
bile hiçlikten bir şey yaratamaz.

2. Winch'in varsaydığı şekliyle, kuralın dikte ettiği edimler sınıfına dönük betimlemede, davranışın yönelimsel olmaksızın kural-yönetiminde olabilmesi mümkün değildir. Zira Winch, Weber'in tam aksine, fâil N'nin bir nedenden dolayı eylemese bile ediminin (örneğin, İşçi Partisi'ne oy vermek) yine de kesin bir anlama sahip olduğu durumları da ('şimdi yaptığı şey ile seçimden sonra iktidara gelen hükümet arasındaki sembolik ilişkinin farkında olduğu'⁶² müddetçe), sosyal (yani, kural-yönetiminde) davranış kategorisine sokmaya hazırdır. İmdi, bunun meseleyi temizleyeceğini düşünmüyorum. Zira N'nin (sözgelimi mecburiyetten dolayı) oy kullandığı ama nasılına dikkat etmediği (yazı-tura attığını ya da zar attığını varsayın) durumda, attığı oy nedensel olarak sonuca katılmış olur. Ama N yönelimsel olarak oy vermiş olsa dahi, eyleminin, 'İşçi Partisi'ne oy vermek' tanımı altında yönelimsel olduğu söylenemez. Üstelik o, İşçi Partisi'ne oy verirken herhangi bir kuralı da izliyor değildir. Dolayısıyla N'nin oyu İşçi Partisi'ne bir oy sayılsa dahi, onun oyunu İşçi Partisi'ne vermeyi *planladığı* (planlamaya atfedilen anlamda) söylenemez. Öyleyse bu noktada Weber haklı, Winch hatalıdır. Bir kişinin eylemi ilgili tanım altında yönelimselse, yani bir nedenden dolayı icra edilmişse, ancak o zaman o kişinin anlamlı bir biçimde eylediği ya da bir kuralı takip ettiği söylenebilir.
3. Öte yandan, tüm yönelimsel davranışların kural-yönetiminde olması da vakıa değildir. Winch'in pozisyonu burada da kabaca Weber'inkinin tersidir ve Durkheim'ın pozisyonuyla benzerlik gösterir. Hem Durkheim'da hem de Winch'te bireysel davranış, ideal ya da kurucu anlamda, sosyal fenomenlerin içselleştirilmiş etkisi ya da ifadesi olarak görülür; normlara/kurallara bağlılığın farklı türleri ile, uyum göstermenin göz ardı edilen kaynakları arasında hiçbir ayırım söz konusu değildir. Her iki durumda da ortaya çıkan sonuç, 'aşırı sosyalleşmiş bir insan kavrayışı'dır (bkz. Bölüm 2'nin üçüncü kısmındaki Model II). Winch açısından bu, Wittgenstein'in kendi önceki dönemine ait

tekbenci bireyciliğinden radikal kopuşunun mirasıdır ki aslında olan sadece, tekbencilğin, yalıtık bireyin 'ben'i formundan çıkıp, komünitenin 'biz'i ya da daha doğrusu bir yaşam formunun 'o'su ['it' -ç.n.] formuna bürünmesidir.⁶³ Şu hâlde, MacIntyre'ın altını çizdiği üzere, Winch'e göre 'bir insanın eyleminin bir kuralın uygulaması olup olmadığının sınanması, yaptığı şeyle bağlantılı bir doğru yol ile bir yanlış yol arasında ayırım yapmanın anlamlı olup olmadığıdır'.⁶⁴ Bu durumda, gezintiye çıkmanın ya da otobüsü yakalamanın yanlış yolu nedir? Ve eğer bunları yapmanın yanlış yolu yoksa bu, sözkonusu davranışların yönelimsel olarak icra edilemeyeceği anlamına gelmez mi?

Buradaki sıkıntının kaynağında, Winch'in lingüistik biçimde yeniden-ifade edilmiş transandantal idealizmi yatmaktadır. Zira yüklemelerin kullanımını yöneten az çok katı kurallar var diye, yüklemelerin hayata geçirilmesini yöneten az çok katı kuralların var olması mümkün değildir. Dolayısıyla, 'gezintiye çıkmak' diye yanlış *tarif edilebilecek* kitap okumak gibi bazı etkinliklerin var olduğu kesinlikle doğrusuysa da, buradan, böyle yapmanın doğru yolunun var olduğu sonucu çıkmaz. Benzer şekilde, 'anarşist' kavramının doğru kullanımına dönük kriterler varsa da, anarşist *olmanın* doğru yolu diye bir şey yoktur. Kısacası sosyal gerçeklik, kendi anlaşılabilirliğinin koşullarıyla özdeş değildir; ve bir eylemin anlamı da, onun vukû buluş biçimine eşit değildir. Nesnelere dönük bilginin (ya da betimlemenin) olanaklılığının koşulları, doğa alanında olduğu kadar sosyal hayatta da, sözkonusu nesnelerin olanaklılığının koşullarıyla aynı değildir (ve bunu belirlemez) ki bunun tersi de geçerlidir. 'Kazı yapma'nın kuralları, 'kazı yapmak' yüklemine doğru kullanımının kuralları değildir: Kazı yapmak ile 'kazı yapmak' yüklemine kullanmak, farklı türde becerilere dayanır.

63 Bunun bir sonucu da şudur: Madem ki bir duruma dönük aktörün tanımı ile o durumun sosyal tanımı arasında herhangi bir uyumsuzluk durumunda şahsî kurallar (ilke olarak) kamusal kriterleri gerektirir, o hâlde 'toplum doğrudur'. Krş: 'Bir kural kavramının temel noktası, yapılan şeyi değerlendirmemizi mümkün kılabilmesi gereğidir' (ISS, s. 32).

64 A. MacIntyre, *a.g.e.*, s. 21; ISS, s. 31.

Öyleyse tüm eylemlerin, konuşma eylemleri ya da benzerleri (imleyici ve/veya iletişimsel eylemler) olması veya onlara göre modellenebilmesi veyahut onlarla aynı biçimde açıklanabilmesi veyahut da herhangi bir biçimde onlara tekbül etmesi diye bir şey mümkün değildir. Reel olan ile bilinebilir ya da söylenebilir olan arasında hiçbir özdeşlik ya da türdeşlik bulunmaz; dilin sınırları, dünyanın sınırları değildir. Kavram ve nesne, bizzat bir kavramın nesne olduğu durumda dahi, birbirinden ayrı ve genel olarak birbirine benze- mez kalmaya devam eder. Dahası, kuralların her ikisiyle de açıklayıcı bir biçimde ilgili olduğu durumda, ilgili kurallar tamamen farklı niteliklere sahip olabilir ve teşhis edilmeleri tamamen farklı prosedürlere bağlı olabilir. Dolayısıyla dil- kullanımı, Winch'in varsaydığı biçimde kural-yönetiminde *olsa* dahi, buradan, yönelimsel eylemlerin genellikle böyle oldukları, ya da yönelimsel fâillliğe bağlı olan bilimsel incele- menin sayısız olası nesnesinin tamamen kural-yönetimi pa- radigmasına atıfla anlaşılabilceği sonucu çıkmaz.

4. Winch'in, ayırtlaştırılmamış bir kurallar kategorisini aşırı- kapsayıcı bir biçimde kullanımına da kuşku yöneltmek ge- rekir: Winch, sosyal hayatta iş başında olan farklı türden ku- ralları teşhis etmede⁶⁵ ve özel olarak da, (trafik ışığı davranışı

65 Ele alınan gerçeğin kendisi düşünce olduğu zaman, *epistemik hatanın* yol açtığı yanlış –yani, varlığı (kavramsal varlık da dâhil) düşünceyle ve bir kavramı o kavramın bilgisiyle birbirine karıştırılması ya da bunlar arasında ayırım koyma başarısızlığı– hem daha makûl hem de daha sinsi hâle gelmektedir. Zira reel (geçişsiz) nesnenin, bilgi-üretiminin geçişli süreci ile aynı türden kurallar tara- fından yönetildiğinin söylenebildiği durumda, idealizm daima daha akla yakın (hattâ 'aşikâr') görünür. Ama hiç kuşku yok ki düşünce, ona dair herhangi bir tikel düşünceden (ya da tanımlamadan) ayrı bir şey olarak kalmaya devam eder. Yalnızca her ikisi de (potansiyel olarak) düzeltilebilir kılınmakla kalmayıp, bir kez varoluşsal olarak ayırt edilmeye görsünler, bunlar arasındaki ilişki soruşturma- ya açık hâle gelir. Dolayısıyla burada, genel anlamıyla sosyal sferde olduğu gibi, bir özdeşlik ya da bir müteakabiliyet varsaymaksızın, nesne ile kavramın nedensel olarak bağlantılı ve hattâ içsel olarak ilişkili oldukları söylenebilir. Hakikat artık varlığın doğasında bulunmaz. Hem varlığın içinde vukû bulduğu diziler hem de hakikat yargılarının içinde oluşturulduğu diziler (bağlar), artık kendi (özdeş-olmayan) maddi nedenlerine sahiptir; dolayısıyla birbirlerinin içi- ne çökemezler. (Yeri gelmişken, hakikate dair bir müteakabiliyet teorisinin, kav- ramsal bilimlerde, doğa bilimlerine kıyasla çok daha akla yakın olduğunu vur- gulamaya değer. Zira hangi kavram ya da düşünsel nesne, sözgelimi bir lazere

gibi) sıkı sıkıya kural-yönetiminde sosyal davranış örnekleri ile (gezintiye çıkmak gibi) böyle olmayan örnekler arasına ayırım koymada başarısızdır. Sosyal hayatın çoğu bir kurallar çerçevesinde vukû bulur ama bu çerçeve içinde (dışında) olagelen şeyler, hâlâ sosyal olsalar dahi, bir satranç oyunundaki hamleler (ve perde arkasındaki oyun) gibi sözkonusu çerçeve tarafından belirlenmiş değildir ve dolayısıyla da bu çerçeveye atıfla tamamen açıklanamazlar. Buradan çıkan sonuç, en iyi durumda, kural-yönetimi paradigmasının başka açıklama modelleri tarafından tamamlanmayı gerektirmesidir.⁶⁶

Winch'in, bir anarşistin hayatı ile bir keşişin hayatı arasında ve (muğlâk sınırlara sahip) üslûp kuralları ile (keskin sınırlara sahip) gramer kuralları arasında oluşturduğu karşıtlıkları düşünün.⁶⁷ Her iki örnekte de birinciler, bireysel karar ve kaprisler için ikincilerin dolduracağı bir 'boşluk' bırakır âdeta. İmdi, her edim açısından anarşistin davranışına uygulanabilecek sonsuz sayıda kavramın ilke olarak sözkonusu olduğunu, öyle ki bu davranışın âdeta tüm bu kavramların kesişme noktasında sabitlendiğini ve dolayısıyla anarşist açısından başka bir eyleme tarzının mümkün olmadığını varsaymak saçma olmayacak mıdır? (Hatırlatırım ki şah-mat durumunda, yapacak sadece *bir* şey var, denemez; daha ziyâde, yapacak *hiçbir* şey yoktur.) Bu, düzenlilik belirlenimciliğinin, *P*₁'in başka bir perdeden dile getirilmesine dayalı bir kuralsal-aktarımı olacaktır; dahası, Winch'in düşüncesindeki somutçu-olmayan, 'ekspresivist' unsurlarla çelişki içersinde olan, lingüistik olarak dolayımlanmış bir Laplaceçılık olacaktır.⁶⁸

ya da (Merleau-Ponty'nin izniyle) bir nebula tekabül edebilirdi? Bu yüzden empiristlerin Tarski'nin teorisine yaptıkları başvuru, zarurî mütekalibiyeti, ben-zemez unsurlar (yani, dil ve doğa) arasındaki problematik ilişkiden alıp, benzer unsurlar (yani, iki dil) arasındaki ilişkiye kaydırmaktadır. Gelgelelim hiç kuşku yok ki fizik, bir dil hakkında değildir. Ve böylelikle metafiziksel anlamda, tekrar hesabı kapatmış oluruz.)

66 Bkz. D. Shwayder, *The Stratification of Behaviour* (London 1965), kısım 3.

67 *ISS*, s. 52-53.

68 Winch'in yenilik ve alternatiflerin tahayyül edilmesi hakkındaki vurgularına bakınız (*a.g.e.*, sırasıyla s. 93 ve 63-65).

Gelgelelim eğer Winch, kendi modelinde sosyal davranışın belirlenmemiş veçhelerine izin verirse, bu durumda berbat bir üçlemle karşı karşıya kalır. Zira bu durumda Winch, (a) bu tür veçheleri hiçbir şeyin açıklayamayacağını veya (b) bunların sosyal-dışı olduğunu veyahut da (c) bunların eninde sonunda (belki henüz bilinmeyen) bir kurallar seti aracılığıyla tamamen açıklanabilir olduğunu söylemek durumundadır. (b) şıkkı kesinlikle devredışıdır, zira bir dürtüklemeyle ya da bir göz kırpmayla 'bir şey yaptım' demek, kilise tarafından buyurulmuş olmasa dahi, hem anlamlı hem de yönelimsel olabilir. (c), hem yatay hem de düşey istikamette (tanıdık etkileşimci ve indirgemeci hatlar boyunca) kurallarda bir gerilemeyi teşvik eder. Dahası, eğer kurallar bilinmiyorsa, bu durumda davranış, ilgili fâiller açısından anlaşılabilir olamaz ve dolayısıyla Winch'in ontolojik argümanı açısından da sosyal ya da anlamlı olamaz. Tıpkı (a) durumunda olduğu gibi... Winch'in tek seçeneği, bir kurallar çerçevesi içersinde olagelen şeylerin, varsayımsal olarak yönelimsel ve sosyal olsalar dahi, bizzat o çerçeveye atıfla tamamen açıklanamayacağını kabûllenmektir.

Gelgelelim, burada yaptığım üzere bir 'kurallar çerçevesi'nden bahsetmek dahi, yalnızca sevk etme potansiyeli taşıyan (çünkü uzamsal olan) bir metaforu işe koşmak demektir. Kurallar, edimlerin icrâsını mümkün kulan koşullardır ve aynı zamanda eyleme sınırlar koyarlar ama gelgelelim mümkün kıldıkları/sınırladıkları şeylerden ayrı bir biçimde var değildirler. Dolayısıyla Winch, kurucu ve düzenleyici kurallar arasında asla bir ayrım yapmamaktadır. Winch'in ontolojik argümanı, ilgilendiği kuralların kurucu olduğunu öne sürer: Winch'in somutçu bir sosyal tanımının enkazıyla baş başa kaldığı durum. Fakat yalnızca, yaptırım ve ödüllerin uygun addedildiği düzenleyici kurallar durumunda, Winch'in yaptığı üzere hatalardan bahsetmek anlamlı olabilir (kişi söz vermeye niyetlense ve sözünü tutmakta başarısız olsa dahi, söz vermenin hiçbir yanlış yolu yoktur): Bu tür kurallara zorlanmanın (ve direnç göstermenin) mekanizmaları sorununu (bu ilk bakışta nedensel sorunu) Winch'in cid-

diyetle ele alması gereken yer. (Lingüistik davranışı yöneten kuralların konuşma edimleri açısından tipik bir biçimde kurucu olduklarına ama dil öğrenenler açısından düzenleyici olduklarına dikkat ediniz.) Şu hâlde bir kural bize normal olarak yalnızca eylem formlarının (eğer kural *kurucu* ise) mümkün ya da (kural *düzenleyici* ise) izin verilebilir olduğunu anlatır: Nasıl 'sürdürülmeleri' gerektiğini anlatmaz. Yalnızca, 'doğru cevap' kavramının uygun olduğu (ve geç dönem Wittgensteinci ontolojinin hakiki sâkinleri olan) matematiğin, dil öğreniminin, bulmacaların ve problemlerin para-anankastik bağlamlarında ya da yalnızca, ilgi odağının açıkça tanımlanmış ve az çok katı biçimde koşullanmış tipte bir edimin doğru ya da başarılı icrâsı ile sınırlı olduğu kilise ritüelleri gibi durumlarda 'sürdürme' [*carrying-on* -ç.n.] modeli uygun olabilir. (Winch'in 'deliller'in muafiyeti göz önüne alındığında⁶⁹, bazı nevrotik ve psikozlu davranış formlarının da bu modele uygunluk göstermesi ironiktir.)⁷⁰ Lingüistik davranış sosyal eylemin paradigması olarak kabûl edilirken, kural-yönetimindeki davranışın zikredilen tüm örneklerinin para-mekanistik bir yoruma ve aslında bir simülasyona duyarlı etkinliklere göndermede bulunma eğiliminde olması anlamlı mıdır? Ve insanların, Brechtçi ya da Wittgensteinci bir *Verfremdungseffekt* [yabancılaşma efekti -ç.n.] içersinde, 'sosyal olarak', yani kural-yönetimli bir tarzda edimde bulunmadıklarında nasıl davrandıklarının asla sorulmaması anlamlı mıdır? Kısacası bu modelde yaratıcılık (öznellik), tıpkı yönelimsellik gibi, söküp çıkarılmıştır. Oyun alanının sınırları çizilmiş ve seyirciler, oyuncularla değil sadece kuklalarla, bir oyunla değil sadece bir rutinle karşı karşıyadır.

Bununla bağlantılı bir diğer şey, *bilinçli bir biçimde* benimsenip (kilisede olduğu gibi) bilinçli ya da (rutinde olduğu gibi) bilinçsiz bir biçimde uygulanan kurallar ile, *bilinçsiz bir biçimde* benimsenip (örneğin, kompulsif davranışta) bilinçli

69 a.g.e., s. 53.

70 Bkz. A. Lorenzer, 'Symbols and Stereotypes', *Critical Sociology*, P. Connerton (ed.) (Harmondsworth 1976).

ya da (örneğin, gramatik üretimlerde) bilinçsiz bir biçimde uygulanan kurallar arasında ayırım yapma başarısızlığıdır. Tekrarlarsak, hem fâilin bir alternatif gördüğü hem de (Winch'in aksine)⁷¹ *görmediği* kurallar sözkonusudur. Bu nedenle kompülsif ya da geleneksel davranış, sosyal-dışı değildir.

Öyleyse, hangi kurallar sözkonusu olursa olsun, Winch şu soruları asla hesaba katmaz: (a) Bizzat kuralları açıklayan nedir?; (b) Fâilin herhangi bir tikel durumda kurala gösterdiği riyeti açıklayan nedir?; ve (c) Kuralların işin başında sosyal birey tarafından benimsenmesini açıklayan nedir? (a) sorusu Winch'i ya sonsuz bir gerilemeye ya da asosyal bir kurallar açıklamasına yöneltmek durumundadır; dolayısıyla Winch'in, kuralları açıklayıcı bakımdan kesin verili şeyler olarak görmek suretiyle, bu soruyu reddetmesi gerekir. Winch'in (b)'yi savuşturması daha zordur. Zira bu, uygun koşullarda bir kuralın *izlendiği* durumu, bir kuralın *izlenmediği* durumdan ayıranın ne olduğu sorusuna açık gözükmektedir (Bu, tam da, kuralın ikinci durumda değil de ilk durumda nedensel bakımdan etkili olduğu gerçeği değil midir?) Zira şuna dikkat ediniz: Nasıl ki bir kural, yapılacak tek ve yegâne şey olarak bir eylem yolunu genelde seçip ayıramazsa, aynı şekilde kurala yapılan atıf da, o kuralın neden kabûl edildiğini, neden o biçimde yorumlandığını (ya da uygulandığını) ve neden ilgili fâilin ona göre davrandığını açıklayamaz. Kural ve davranış ayrı şeylerdir. Dahası, genel olarak, fâillerin bir kuralı izlediklerinde bu izledikleri kuralın *farkında oldukları* hiçbir biçimde varsayılmaz; fâillerin bazı kuralların farkında olmaması gerekir, diğer türlü 'bir kuralı öğrenmek' kavramı kullanırlılığını yitirecektir. Dolayısıyla kural ile kuralın (zımnî ya da açık) bilgisi, ilke olarak birbirinden ayrı şeylerdir: *Kuralı izlemek, kuralı izlemenin açıklaması değildir.* (c) sorusu, sırası gelince bir diğer gerilemenin hayaletini çağırır. Zira açıktır ki S_1 kurallarının N tarafından benimsenmesi, S_1 'ye atıfla açıklanamaz, dola-

yısıyla kural edinimi için daha üst düzey kurallar (S_{ij} vs.) koyutlamak gerekir. Dolayısıyla burada, genel olarak hermeneutik gelenek açısından belirli bir önem taşıyan geriye gitmeye dönük bir sınır sözkonusudur. Zira bireyler, sosyal özneler olarak doğmazlar: Onlar, bilinçli düşünümlerine zorunlu olarak kapalı bir süreç içerisinde sosyalleşir (sosyal hâle gelir) ve özne olarak inşâ olurlar. Bu nedenle öz-bilinçli izlemenin başlaması ve bir dilin edinilmesi, en iyi ihtimalle, *Verstehen*'e sınırlar koyar. Şunu vurgulamak gerekir: Bireylerin özneler olarak inşâsı, onların sosyal varlıklar, (yaratıcı) dil kullanıcıları ve (becerikli) sosyal etkileşen-taraflar olarak üretimi kesintisiz bir süreçtir ve bir kazanım olarak, kronolojik zamandaki belirli bir noktaya tarihlenemez; dolayısıyla bu sınır, bir bakıma *daimi* bir sınırdır.

Son olarak Winch'in şu soruyu hesaba katmadığına dikkat ediniz: 'Bir kuralın *ihlâl edildiği* durumu, bir kuralın *değiştirildiği* durumdan ayırt eden nedir'? Bu, bir mekanizmanın varlığını sürdürdüğü ama edilgen ya da etkisiz kaldığı bir durumu, o mekanizmanın dönüştürüldüğü bir durumdan ayırt edecek transandantal realist bir ontolojiyi gerektirir; çünkü *empirik olarak* bunları ayırmıştıracak hiçbir şey olmayabilir. O hâlde nasıl ki doğada bir rastlantı, doğanın istikrarında bir bozulma anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde sosyal dünyada da sapma, değişmeye eşit değildir (ve bu, somutçuluğun kararttığı bir olgudur).

5. 'Çerçeve'nin içinde ve dışında olagelen şeylerin nedensel terimlerle açıklanması gerektiğini öne sürdüm. Şimdi ise, kural-izleme paradigmasının bizzat kendisinin nedensellik kategorisini önvarsaydığını göstermek istiyorum. Eğer durum böyleyse, bu sadece Winch'in kurduğu karşıtlığın temelini oymakla kalmaz, aynı zamanda pek çok nedensel sorunun (kural sistemlerinin kökeni, idâmesi ve etkililiğine, bu sistemlerin uygunluğunun sınırlarına ve dönüştürülme koşullarına dair sorular da dâhil) içeriye hücum edeceği baraj kapaklarını da açar.

Winch, buradaki problemi sezer gibidir: 'Bir kuralı gerçekten uygulayan birisi ile böyle yapmayan birisi arasında-

ki fark nedir?⁷² Winch doğru soruyu sormakta ama yanlış soruyu cevaplamaktadır. Zira durumlar arasındaki *farkı* aydınlatmak yerine, sadece –davranışçı bir tarzda– bunlar arasında *karar vermeye* dönük kriterleri listelemektedir (san-ki bir turnusol testini tanımlamak, bir asit ile bir alkali arasındaki farkın doğasını açıklayacakmış gibi). Farkın ancak şu şekilde açıklanabileceğini öne sürüyorum: İlk durumda kural bize, yaptığı eylem için yeterli bir nedene (ya da motive) sahip olan fâilin eyleminin içinde vukû bulduğu bağlam içersinde, bizzat fâili verir. Bu, açıktır ki, soruyu sadece şu şekle dönüştürmek demektir: ‘Gerçekten bir nedenden dolayı eyleyen birisi ile böyle yapmayan birisi arasındaki fark nedir?’; yani, Winch’ın tekrar imâ eder gibi görüldüğü⁷³ ama bir kez daha karşılamakta başarısız olduğu bir gereklilik olarak, itiraf edilmiş (ya da açıkça beyan edilmiş) nedenler ile gerçek nedenler arasındaki farkın doğası nedir? İmdi, Bölüm 3’te, gerçek ve olası nedenler arasındaki bir ayrımın (R_f/R_p) herhangi bir teorik ya da pratik bir akıl yürütmenin zorunlu bir önvarsayımı olduğunu ve ilgili eyleme yol açmada nedensel olarak etkili bir neden olarak korunan gerçek bir neden nosyonunu izah etmenin başka hiçbir yolu olmadığını ileri sürmüştüm. Winch bu noktada ciddi bir sıkıntıyla karşı karşıyadır. Zira *ya* nedensellik kategorisini önvarsayan R_f/R_p ayrımını kabûl etmek zorundadır ki bu, açıklamaların fâillere kapalı (ve belki de fâilin kavrayışlarıyla tutarsız ve hattâ kıyaslanamaz) terimlerle verilebilirliğinin en azından mantıksal olarak mümkün olduğu bir durumdur; *ya da* diğer türlü, kurallara dönük iradeci-olmayan her türlü izahat açısından merkezî olan, S_j ’yi gerçekten uygulamak/ S_j ’yi uygulamamak ayrımını koruması mümkün olmayacaktır. (‘Zira sadece, izlemekte olduğum kuralı başka birisinin ilke olarak keşfedebileceğini varsaymanın anlamlı olduğu bir durumda, bir kuralı tam anlamıyla izlediğim makûl bir biçimde söylenebilir.’)⁷⁴

72 a.g.e., s. 29.

73 a.g.e., s. 47.

74 a.g.e., s. 40.

Öyleyse, sosyal fenomenlerin açıklanmasında nedenlere (ve kurallara) bir rol vermekten tamamen kaçınmaya ya da soruşturmayı, ilgili fâilin fiilen beyan ettiği nedenlerle (ya da kurallarla) sonlandırmaya çalışılmadığı müddetçe, ilgili davranışın üretiminde nedensel olarak etkili nedenler olarak bir gerçek nedenler nosyonuna (bunlar ister fâil tarafından fiilen ileri sürülen isterse de araştırmacı tarafından varsayılan nedenler olsun) ihtiyaç vardır. Oysa bu öyle bir teoremin doğal çıktısıdır ki; bu teorem, felsefede, bir nesne kavramına ihtiyaç duyar ve nesnenin bizzat kendisi bir kavram (anlam, neden ya da kural) olsa (ya da ona bağlı olsa) dahi, ister bir fâil ister katılımcı isterse de bir gözlemci (konuşulan kişi/araştırmacı) tarafından yapılsın, kendisine dönük her türlü tanımlamadan bağımsız bir biçimde mevcuttur. Kısacası bu teorem, felsefede, alana ya da nesneye bakılmaksızın, bir geçişsiz boyuta ihtiyaç duyar. Öyleyse bu, hiçbir uğrağın kendi hakikatini içermediği ya da kendi anlaşılabilirlik kriterlerini yaşama geçirmediği, derinden Kartezyanizm-karşıtı içerimlere sahiptir. Özelleştirirsek, toplum, kendisini kendisi için anlaşılabilir kılan bir tarzda teşkil olmamıştır: Toplum, bir bakıma, *bilimsel* soruşturmanın 'anlaşılabilir' değil olası bir nesnesidir; yani, kendisiyle içsel ama özdeş-olmayan bir ilişki içersindedir.

6. Bizzat Winch'i paradigmanın, kendi uygulanabilirliği açısından, nedensellik kategorisini önvarsaydığı bir kez kabûl edildiğinde, Winch'in argümanının merkezî iddialarını yeniden incelemek olanaklı hâle gelir. Winch'in özünde pozitivist bir doğa bilimi izahatını kabûl etmesi, onu kendi modelinin anti-natüralist içerimlerini abartmaya sürüklemektedir. Zira yeniden-betimleme, ve anlaşılabilirlik üzerine düşüncüler doğa biliminde de can alıcı roller oynar. Dahası onun, anlamlı eylemlerden bunları mümkün kılan kurallara giden iki-dizili açıklama modeli (bkz. s. 209-211), doğa biliminin açık fenomenlerden onları (ortak)-üreten yapılarla giden karakteristik hareketiyle kesin paralellikler arz eder. Aslına bakılırsa Winch'in modeli, sosyal bilim öğrencisine sosyal fenomenleri sanki kural-yönetimindelermiş gibi incelemelerini buyuran, sosyal fenomenleri anlamaya dö-

nük salt düzenleyici bir çerçeve ya da salt genel bir kavramsal şema olarak kavrandığında, (eğer uygun biçimde geliştirilir ve yorumlanırsa) yalnızca sosyal bilimdeki temelden realist bir araştırma stratejisiyle usulen tutarlı olmakla kalmaz; zâten hâlihazırda –antropolojide, sosyal psikolojide ve (tartışmalı da olsa) psikiyatride– kendi itibarı açısından bazı hatırı sayılır başarılarla da sahiptir. Ve doğrusu ya, eğer sadece keşifsel bir program olarak sunulsaydı, Winch’in programı (sınırlı olsa da) itiraz edilemez bir program olacaktı. Fakat kuşkusuz Winch, bundan daha fazla bir şey yapmaktadır: O, sosyal gerçekliğin ve felsefenin doğası hakkında *a priori* iddialar geliştirmektedir.

Öyleyse eleştirel natüralizm, sosyal gerçekliğin önceden-yorumlandığına (ya da yorumlayıcı bir materyal örtüsü tarafından çepeçevre sarmalandığına) dönük Winch’in içgörüsüne kesinlikle uyum gösterebilir. Dahası eleştirel natüralizm, onun (sırasıyla sosyal bilimlerin hermeneutik görevlerini ve inceleme nesnesinin kavramsallığını saptayan) epistemolojik ve ontolojik argümanlarının zayıf versiyonlarını ve felsefe ile sosyal bilim (özdeşliğini değil ama) çakışmasını da kabûl edebilir (bkz. Bölüm 2, beşinci kısım). Üstüne üstlük eleştirel natüralizm, kural-izleme paradigmasından *vazgeçilmeksizin*, kavramsal değişme, fâillik ve açıklama-öngörü simetrisindeki kırılma nosyonlarını kabûl edebilir ve dolayısıyla bu bakımdan, Winchçi keşifsel programı güçlendirebilir. Fakat eleştirel natüralizm, sosyal *varlık* ile *düşünce* arasında, ve *bireysel* praksis ile *sosyal* kural arasında kurulan zımnî özdeşlikleri reddetmesinden dolayı, doğanın dönüştürülmesindeki farklılaşmış maddî çıkarların olanaklılığını yerli yerine yerleştirebilir ve böylelikle de, sınıf ve iktidar fenomenlerine bağlı olan ve kurumsal (kavramsal da dâhil) dönüşüm ve değişme etrafında toplanmış bir problemler ağının üstesinden gelebilir. Ve felsefe ile sosyal bilim arasında kurulan açık özdeşliği reddetmesinden dolayı da, hem (bağlantılı olsa da) özerk bir bilişsel işlevi hem de aynı şekilde özgürleştirici bir potansiyeli bize yeniden kazandırabilir.

7. Şimdi burada, Winch'in paradigmasının, kavramsal-olmayan formlar (yani genel olarak kurumsal olanlar) şöyle dursun, kavramsal çatışma, etkileşim (iletişim dâhil!) ve değişme fenomenleri etrafında toplaşmış problemler topluluğunun dahi üstesinden gelmekte başarısız olduğunu göstermek istiyorum. Açıktır ki eğer bir edim, fâil (ya da daha ziyâde, fâilin mensubu olduğu toplum) tarafından belirli bir biçimde anlatılabilir olması sayesinde bir edim hâline geliyorsa ve bir zihin durumu için de aynı şey geçerliyse, şöylesi durumlar ortaya çıktığı an Winch dara düşecektir: (a) Aynı fâilin (ya da toplumun) aynı Ø'yı (edimi ya da zihin durumunu) (farklı zamanlarda) farklı biçimlerde yorumladığı durumlar; veya (b) farklı fâillerin aynı Ø'yı aynı anda farklı biçimlerde yorumladığı durumlar; veyahut da (c) aynı Ø'nun farklı hedeflerden dolayı farklı biçimlerde yorumlandığı durumlar. (a) durumu, kavramsal değişimleri (ve genel olarak dönüşümleri) tamamen imkânsız kılar. Fakat (b) ve (c) durumları, tüm kavramsal çeşitliliği ve dolayısıyla da, eğitim ve argüman geliştirme (öğrenme/öğretme ve tartışma) dâhil *tüm* iletişim formlarını devredışı bırakır. Bir an düşünülse dahi bunun neden böyle olduğu görülür. Zira – inançlardaki (ve genel olarak bilişsel durumlardaki) özdeşsizlik (ya da aynılık) ve/veya isteklerdeki (ve genel olarak iradî durumlardaki) çeşitlilik olanağı, *her türlü hakikî* – gerekli (gereksiz-olmayan) ve/veya anlaşılabilir (anamlı)– *iletişimsel edimin ya da ânın olmazsa olmaz bir koşuludur*. İletişimin mümkün olması için, *karşılıklılığın* (çakışmanın) sözkonusu olması gerekir; iletişimin gerekli olması içinse, inançlarda ve isteklerde (ve bunların altında yatan, betimsel önvarsayımlarda ve pratik çıkarılarda) *farklılığın* (özdeşsizliğin) sözkonusu olması gerekir. Basitçe söylendiğinde, bir hayat formu *içersinde*, (böylesi formlar ne kadar bireyleştirilmiş olursa olsun) sadece bunlar *arasında* söylenebilecek hiçbir şey yoktur.

İmdi, eğer kavramsal (ve iradî) çeşitlilik iletişim olanağının bir koşuluysa, bu durumda potansiyel olarak, iletişimsel bir ânın taraflarının aynı Ø'yı farklı (ve varsayımsal olarak, birbiriyle tutarsız) biçimlerde tanımlamaları gerekir; dola-

yısıyla hiçbir Ø, katılımcının hayat formlarından biri (söz-gelimi, A) içersindeki tanımıyla asla özdeşleştirilemez. Ters-i durumda, yani Winççi paradigmada olduğu üzere, eğer bir Ø bu şekilde özdeşleştirilmişse, iletişim ve dolayısıyla A hayat-formunun fâiller tarafından başlangıçtaki edinimi imkânsız hâle gelir. (Açıktır ki böyle bir hayat-formu yeni-den üretilemez ve önceden üretilmiş de olamaz; dolayısıyla –Platonik anlamda– zaman dışı var olması gerekir.) Bunun dolaysız bir sonucu şudur: Winççi paradigma açısından hermeneutik bilginin ve genel olarak *Verstehen*’in edinimi ya (sosyal bilimci, nesne kılınmış hayat-formunun *içersinde* ise) gereksizdir ya da (onun *dışında* ise) imkânsızdır. Böylelikle, iletişimsel etkinliğin (ve dolayısıyla hermeneutik bilgi edini-minin) olanaklılığıyla tutarsız olduğunu göstermek suretiy-le, Winççi kisve altındaki hermeneutik geleneğin transan-dantal çürütülmesine ulaşılmış olur. Zira iletişim potansiyel olarak daima (kavramsal olarak farklılaşmış) fâiller *arasında* ve (yeniden tanımlanabilir) nesneler *hakkındadır*.

(b) durumunun özel, ve sosyolojik açıdan anlamlı bir örneği; belirli bir geleneğin (sözgelimi Hristiyanlığın, anar-şizmin, psikanalizin) mensuplarının ya da belirli bir sosyal ilişkideki tarafların, geleneğin ya da ilişkinin varlığı hakkın-da mutabık olduğu ama geleneğin birbiriyle tutarsız ya da kıyaslanamaz biçimlerde yorumlandığı ya da ilişkinin bir-biriyle tutarsız ya da kıyaslanamaz biçimlerde tanımlandığı durumlardır (sözgelimi, kapitalist açısından çalışma ya da fazlalık olan şey, işçi açısından sömürü ya da işsizlik ola-bilir; psikiyatrin terapi dediği şey, hasta için yağmalanma anlamına gelebilir vs.).

Açıktır ki (a) ilâ (c)’yi ve bunlara bağlı diğer kavramsal iş-leyiş tarzlarını içerebilmek için, yönelimsel fâilliğin geçişsiz gerçekliği mefhumunu kabûl etmek; ve bunu kabûl etmek için de, bir zihin durumu mefhumuna sahip olmanın o zihin durumunun ne gerekli ne de yeterli bir koşulu olmadığını fark etmek gerekir.⁷⁵ Öte yandan, şurası açıktır ki, geçişsiz

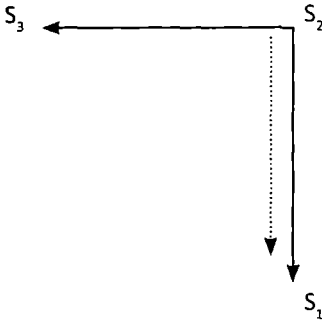
75 Eylem tipik olarak dışsal bir veçheye sahip (dolayısıyla kendi içsel nedenine

boyutun Winch'te yıkıma uğratılmasının yarattığı sonucun, (hermeneutik çalışma için bizzat transandantal anlamda gerekli olan ve çeşitlilik ve değişim sergileyen bir fenomenle karşılaşıldığı an) Herakleitosçu oranlar gibi davranan bir rölativizm olması; rasyonel söylemi sürdürmeyi nihâyetinde imkânsız hâle getirir ve bunun sebebi de, kişinin bir hayat formları tekbencilliği marifetiyle zamanın dışına terk edilmesi ve birey-fâillerin böylelikle sadece *Träger* [taşıyıcı –ç.n.] hâline gelmesidir.

8. Şimdi, karakteri gereği pozitivist temaların Winch'in modelinde, yeri değiştirilmiş ya da dönüştürülmüş bir biçimde nasıl yeniden üretildiğini incelemek istiyorum. Hatırlanacağı üzere (ikinci kısma bakınız) pozitivistliğe göre olgular duyu-deneyiminde verili ve *kesindir*, (duyu-deneyimi içersindeki) bilim insanı ise *pasif* ve özerkleşmiş durumdadır. İşte bu özellikler, hermeneutiğin toprakları üzerinde Winch'te tekrar karşımıza çıkar: Nesne-kültüre dair yorum *belirlenmiştir* (kesindir) ve ideal sosyal bilimci de, kendi inceleme-nesnesini *kavramsal bir tabula rasa* ile (pasif bir biçimde) soruşturur. (Şüphesiz ki sosyal bilimci bir topluluğun mensubudur: Hermeneutik bilginin edinimi bireyci değildir.)

O hâlde eğer S_1 'in incelenen topluluk, S_2 'nin sosyal bilimciler topluluğu, S_3 'ün de sosyal bilimcinin içine doğduğu topluluk olduğunu düşünürsek, Winch'in modeli şöylesi bir diyagram şeklinde sergilenebilir:

indirgenemez) diye, çatışan (değişen, farklılaşan vs.) sosyal fenomen tanımlamaları için görece sabit bir referans noktasının sözkonusu olduğunu ve bunların değiş-tokuş edildiğini varsaymaktan kaçınmak gerekir. Zira her ne kadar buradaki hedeflerden dolayı, eylemin maddî veçhesi çoğu zaman pragmatik açıdan yeterli olsa da, bu veçhe ne (inançlar örneğinde) zorunludur ne de (zihinsel fenomenlerin davranışçı analizi koşullarında) yeterlidir. İnançların geçişsizliğini bir kez kabûl ettiğimizde, hem bunlara yapılan dolaysız atfı hem de bunların değişkenlik gösteren betimlemelerini yerli yerine yerleştirebileceğimize dikkat çekirim.



Bilgi, bir bakıma, S_1 'in düşünce-içeriğinin S_2 'de taklitle yeniden-üretiminden ibarettir. Bir hayat formu içerisindeki sosyalizasyonun (gömülü olmanın) problematik olmadığı varsayılır. S_2 'nin kavramlarının S_1 'in terimleriyle tanımlanması ya da açıklanması, doğa biliminde teorik kavramların gözlemlenebilir kavramlara indirgenmesi kadar kolaydır (ve kesinlikle bununla eşbiçimlidir). Ve bilgi-edininiminin (ya da doğrulamanın) tersine çevrilmiş ilişkisi, yani $S_1 \rightarrow S_2$, tıpkı doğa biliminde olgu ile teori arasındaki ilişki gibi, tamamen aşamalıdır. Dolayısıyla nesne S_1 , eğer empirik olarak algılanmış değilse, pasif bir biçimde kavranmış, hermeneutik olarak sezgiyle elde edilmiş olabilir. Ama S_1 kavramı, S_2 'deki çalışma içerisinde yeniden inşa edilemez: Pozitivizmin aksine, burada bilimdeki geçişli boyut sözkonusu değildir. Dahası, nasıl ki empirik bilginin nesneleri (olgular) algılananlar [*sensibilia* -ç.n.] olarak mevcutsa, aynı şekilde hermeneutik bilginin nesneleri de (toplumlar) anlatılabilir olanlar [*intelligibilia* -ç.n.] olarak mevcuttur. Olgular, duyu-deneyimi içerisindeki bilim insanı tarafından ne denli düzeltilemezse, S_1 de onun sosyal hayatına katılanlar tarafından o denli düzeltilemezdir. Çünkü eğer düzeltilebilir olsaydı, sadece kendi-tanımlaması içerisinde mevcut olacağı için, kelimenin tam anlamıyla varlığının sona ermesi gerekirdi. Şüphesiz ki farklılıklar sözkonusudur. Zira doğa biliminde algılananlar bilim insanına göre (ona ait) iken, anlaşılır/anlatılabilir olanlar incelenen nesneye göredir (ona aittir). Bu, bir geçiş problemi yaratır. Öte yandan, bu problem karşı-

landığında, mütekabiliyet daha kolay hâle gelir. Zira doğa biliminde sadece bir özne (ya da toplum) ve iki tür *töz* var iken, sosyal bilimde iki özne ama sadece tek tür *töz* (yani, düşünsel madde) vardır: Anlamaya aracılığıyla ulaşılan ve doğruluk, uygunluk vs. yargılarının aracılığıyla oluşturulduğu tek madde türü.

Pozitivizmde deneyim nesneleri atomistiktir. Winch açısından da (içsel olarak ilişkili öğelerden oluşan) hayat formlarının kendisi *dışsal olarak ilişkili*, birbirinden ayrı, 'gevşek ve müstakil', en iyi durumda bitişik ama asla bağlantılı olmayan şeyler hâline gelir. Bu, *inter alia* [başka şeylerin yanı sıra -ç.n.], bunların birbirinin içine nüfuz ettikleri gerçeğinin göz ardı edilmesine ve iç-kaynaklı değişimin muhafaza edilmesini mümkün kılan bir bütünlük kategorisinin ortadan kalkmasına yol açar.

'Understanding a Primitive Society' [İlksel bir Toplumu Anlamak -ç.n.] adlı çalışmasında Winch, S_1/S_2 ilişkisinde içerilen bazı zorlukları görmeye başlar: "S'nin anlaşılabilirlik kavrayışı (b)'yi, bir yolunu bulup kendi anlaşılabilirlik kavrayışımız (a)'yla (anlaşılır!) bir ilişki içersine sokmamız gerek'.⁷⁶ Dolayısıyla sosyolog tamamen pasif olamaz. Gelgelelim Winch, tefekküre yatmış bir insan modeline dönük reddiye-nin içerimlerini, bu modelin salgıladığı sahte objektivizmle birlikte asla etrafıca ele alamaz. Böyle yapmak, S_2 ve S_1 'in, yani bilimsel ve bilimsel-olmayan izahatların ideal özdeşliği (ya da mütekabiliyeti) varsayımından (ki bu, S_1 'in -ontolojik olarak temellendirilmiş- düzeltilemezliği nosyonundan ve bunun doğal sonucu olarak, sosyalbilimsel -ve dolayısıyla felsefî- söylemin sosyal pratik karşısındaki tarafsızlığı -ya da kayıtsızlığı- nosyonundan köklenen bir varsayımdır) vazgeçmeyi gerektirecektir. Aynı şekilde Winch, belirli 'sınırlayıcı nosyonlar' (doğum, ölüm ve cinsellik) koyutlamak suretiyle kendi modelinin daha aşırı rölativist içerimlerden kaçmaya çalışır; bu nosyonlar, 'eğer yabancı bir kurumlar sisteminin anlam/nedeni [*point* -ç.n.] hakkında kafamız ka-

76 'UPS', s. 99.

rışmışsa nereye bakmamız gerektiğine dair bize ipucu verecek bir biçimde, tüm bilinen insan toplumlarının yaşamında kaçınılmaz olarak içerilirler'.⁷⁷ Fakat bu tür sınırlayıcı nosyonlar, Pareto'cu 'tortular'dan nasıl ayırt edilecektir?⁷⁸ Ayrıca, bu üçlüde belirli bir keyfîlik (ve etnik-merkezcilik) yok mudur; her şey bir yana, 'yemek, barınma ve giyinme' ya da 'dil, iktidar ve üretim' de eşit ölçüde 'kaçınılmaz olarak' içermiş değil midir? Dahası, eğer bu nosyonların S_1 'de işlev görme tarzının, onların kavramsallaştırılmış (ya da kavramsallaştırılabilir) açık içeriği tarafından tamamen kapsanması gerekmekteyse, bunlardan birini dışarıda bırakmanın nasıl daha iyi olacağı belirsizdir; yok eğer böyle değilse, bunun nasıl olup da Winch'in kavramsal bilimlerle doğa bilimleri arasında hâlâ çizmek istediği türden karşıtlıkla tutarlı olacağı da belirsizdir. Zira son durum açısından, yabancı bir kurumlar sisteminin 'anlam/neden'i ancak nedensel olarak kavranabilir.

Winch'e göre felsefeci kimdir? Winch, *felsefecinin* oynadığı dil oyununun ne (ya da kime ait) olduğunu sormakta bir an bile tereddüt etmemektedir. O, düşünsel olmayan ve pozitivistçe bir biçimde, felsefenin sosyal gerçekliğin geri kalanından koparılabilirliğini ve ona, *deneyimlenme biçiminden dolayı*, 'bağımsız soruşturma'⁷⁹ olarak muamele edilebileceğini varsaymaktadır. Kuşkusuz bu, meselelerin öyle çok da basit olmadığını, onun aynı anda hem 'temel-bilimci' hem de 'yardımcı' [*underlabourer* –ç.n.] olması gerektiğini açığa çıkarır. Temel-bilimci: Sosyal bilimlerde kavramsal soruşturmalara (ve *a fortiori* felsefeye) verilen rolden dolayı. Yardımcı: Zira diğer türlü kişi, felsefecinin etkinliğini '(sosyal) bilginin yolu üzerindeki bazı çöpleri'⁸⁰ süpürmeye dö-nük bir teşebbüs nasıl yorumlayabilir? Gelgelelim *buradaki*

77 *a.g.e.*, s. 107.

78 Pareto'nun tortular/türemler ayırımına dair Winch'in koyduğu kısıtlamalar için bkz. *ISS*, s. 103-109.

79 *a.g.e.*, s. 102.

80 Bkz. J. Locke, 'Epistle to the Reader', *Essay Concerning Human Understanding* (New York 1959), s. 14.

pratik, korkunç bir ikilem içersinde, Winch'in hakkında açıkça tarafsız kalamayacağı bir pratiktir.

Şüphesiz ki Winch, başka bir perdeden dile getirilmiş pozitivist temaları taşıyan yegâne hermeneutik felsefecisi değildir (sözgelimi Dilthey'in psikolojist empirizmine ve bireyciliğine, Schutz'un teoriden-âzâde doğal tutumuna, Gadamer'in belirli bir (zamansal) mesafede bilgiden feragat etmesine, Habermas'ın transandantal çıkarlar empirizmine vs. bakınız). Gelgelelim, muhtemelen Winch'in felsefî atalarından dolayı, bu temalar onun çalışmalarında belki de en aşikâr hâliyle bulunmaktadır. Genel olarak hermeneutik geleneğe dönmeden önce, buradaki eleştiriden neşet eden temel hususları vurgulamaya değer. İlk olarak; tüm hakikî iletişimsel edimlerin koşulu, bizâtihi hermeneutik döngüdür. Ve bunun koşulu da, iletişimsel anların doğuşuna neden olan kavramsal donanımın ve diğer unsurların geçişsizliği (ve dolayısıyla, nedensel soruşturmalara duyarlılığıdır). İkinci olarak; sosyal varlığın düşünceyle özdeşleştirilmesi, iki temelde reddedilmelidir. Ontolojik olarak, sosyal hayatın indirgenemez bir maddî veçheye sahip olması temelinde... Epistemolojik olarak ise, tüm kavramsallaştırmaların düzeltilebilir ve potansiyel anlamda eleştiriye tâbi olması temelinde (Bölüm 2, beşinci kısımdaki anlamıyla). Üçüncü olarak; münasip her türlü sosyal bilim ontolojisinin, biçimsel olarak *somutçu olmaması*, maddî olarak da *ilişkisel olması* gerekir. Yani bu ontoloji, gerçekliğin (kavramsal gerçeklik de dâhil) tabakalaşması ve farklılaşması nosyonlarını içerebilmelidir. Ve onun, yalıtık birey ile soyut bir (tarihdışı) toplum arasındaki ilişki etrafında yapılaşmış problem-alanından koparılması gerekir. Zira empirik realizmin yassı ve ayrımlaşmamış ontolojisi, ister saf isterse de başka bir perdeden ifade edilmiş biçimiyle olsun, aynı sonuç yönünde işlev görür: Bilim kolay, tarih ise imkânsız hâle gelir. (Gerçeklik ne denli 'apaçık' hâle gelirse, ideolojinin üstü de o denli etkili bir biçimde örtülür.) Ve bireycilikten kaynaklanan sosyoloji, ister saf (yani, iradeci) isterse de evriltilmiş biçimiyle olsun, hem eylemin hem de belirlenimin fiilen içinde vukû bulduğu

arenayı anlamlı kılmak için gerekli olan (sınıf, iktidar, çıkar gibi) dolayımlayıcı kavramları çekip atar. Oysa sosyal hayat daima, önceden yapılanmış ve farklılaşmış bir bağlamda, yani sosyal olarak farklılaşmış bireylerin, toplumları oluşturmuş içsel olarak ilişkili güç alanları bütünlüklerini yeniden-üreten (ve dönüştüren) sosyal etkileşim ve maddî dönüştürüm süreçleri *içersinde*, kendi muhtelif (ve potansiyel olarak ya da fiilen antagonistik) 'hayat formları'nı *edimselleştirdikleri* (yani eklemlenerek uyguladıkları) bir bağlamda vukû bulur. Bu edimselleştirme, çalışmadır ve bu çalışma da, tarihtir.

Deneyssel (ve uygulamalı) etkinliğin olanaklılığıyla tutarsız olduğu gösterildiğinde, pozitivizmin transandantal bir çürütmesine ulaşılmış olur. İletişimsel etkinliğin olanaklılığıyla tutarsız olduğu gösterildiğinde ise, Winchçi tezahürü içersinde hermeneutiğin transandantal bir çürütmesine ulaşılmış olur. Dolayısıyla pozitivizm eğer tarihsellik-karşıtı bir tarihsicilik ve bilim-karşıtı bir bilimcilik üretiyorsa, o hâlde burada da, *anlamacı-olmayan bir hermeneutiğin* söz konusu olduğu söylenebilir. O hâlde gelin, başka ufukların daha iyi gidip gitmediklerine bakalım.

Hermeneutik Döngü ve Özgürleşimin Mantiğı

Hermeneutik geleneğin birbiriyle yakından ilişkili üç başarısı, şunların soyutlanmasıdır: (1) sosyal gerçekliğin önceden-yorumlanmış karakteri, (2) sosyal incelemenin önvarsayımsız-olmayan karakteri ve (3) hem sosyal hayatta hem de sosyal bilimde kullanılan ifadelerin *bağlamsal* [*indexical* –ç.n.] karakteri. Gelgelelim, (1) ilâ (3)'ten, sosyal gerçekliğin yorumlayıcı materyalden ibaret olduğu veya bu materyalin rasyonel olarak düzeltilebilir olmadığı veyahut da genelleyici bir sosyal bilimin imkânsız olduğu sonucu çıkmaz. Buradaki (1) ilâ (3), 'hermeneutik döngü' teması etrafında toplanır. Bu mefhumun işe koşulduğu dört farklı anlamı (aslında, dört farklı 'döngü'yü) ayırt etmede gösterilen başarısızlık, hem hermeneutiğin evrenselliği adına öne sürülen iddiaların geçerliliği üzerinde hem de onun

sosyal bilimlerdeki ayırt edici karakteri üzerinde belirli bir kafa karışıklığına neden olur. Burada, hermeneutik bir döngünün (C_1) ister doğa biliminde ister sosyal bilimde olsun her türlü soruşturma ediminin bir koşulu olduğunu ve bir başka döngünün (C_2) de her türlü diyalogun ya da öznelarası iletişimin bir koşulu olduğunu öne sürmek istiyorum. Aslına bakılırsa, bu anlamları içersinde hermeneutik, sözgeliimi Gadamer tarafından iddia edildiği üzere, *evrenseldir*. Gelgelelim, daha ortodoks neo-Kantçı geleneğin iddia edegeldiği üzere, sosyal bilimlerin *ayırt edici özelliği* olan ve sosyal bilimler için *gerekli* olan (ama yeterli olmayan) başka iki döngü sözkonusudur.

C_1 , büyük ekseriyetle, her türlü inceleme ediminin önvarsayımsız-olmayan karakterine dayanır. Sokrates'in Menon paradoksunu yeniden formüle ederken çalıştırdığı döngü buydu: 'Bir insan, bildiği bir şeyi ya da bilmediği bir şeyi soruşturamaz; bildiği varsayıldığında, soruşturmasına gerek yoktur; bilmediği bir şeyi de soruşturamaz çünkü soruşturması gereken şey hakkında bir şey bilmiyordur'.⁸¹ C_1 'in nokta atışıyla saptadığı özelliklerden birisi, bilginin öncel (maddî) nedenlerinin gerekliliğidir ki bunu, bilimin geçişli boyutu olarak adlandırmıştım. Eğer C_1 'i *inceleme döngüsü* olarak adlandırmak mümkünse, bu durumda C_2 de *iletişim döngüsüdür*. C_2 'yi daha önce Winch'e karşı kullanmıştım ve bu, bir ikilem biçiminde ifade edilebilir: İletişim ya imkânsızdır ya da gereksizdir. Bazı betimsel ve pratik önvarsayımlar ortaklaşa paylaşılmadığı müddetçe, iletişim imkânsızdır; bu önvarsayımlar arasında bir uyumsuzluk (nesnel içerikte özdeşsizlik) olanağı olmadığı müddetçe de, iletişim gereksizdir. Her bilişsel etkinliğin dönüşümsel ve iletişimsel veçheleri göz önüne alındığında, hem C_1 hem de C_2 , doğa bilimlerine ve aynı şekilde sosyal bilimlere uygulanabilir.

C_3 ve C_4 'de ise, belirli bir nesne-alanında söylenen (veya yapılan) şeyler ya da oluşturulan (veya yazılan) şeyler yorumlanmaya çalışılır. Kesin bir biçimde söylenirse, her ikisi de sadece sosyal bilimlere uygulanabilir. C_3 mevcut başka toplumlar, kültürler, gelenekler vs. içersindeki incelemelerden oluşan bir dön-

81 Plato, *Meno, Dialogues* (Oxford 1953), 80d.

güdüdür. Bu, C_2 üzerinden uygun bir biçimde modellenenebilir; bu durumda eğer C_1 '1'in C'si' olarak, C_2 'C'nin C'si' olarak simgeleştirir, C_3 de '1(C)'nin C'si' olarak simgeleştirilebilir. C_4 , öznelere (ya da onların eylemleri veya etkinliklerinden) ziyâde anlamlı nesnelere (ya da ürünlere) yönelik bir araştırma döngüsüdür. C_4 'te nesnenin orijinal anlamı, tâbir câizse, bir metinde ya da metin-benzeri bir şeyde birikmiştir. Buradaki paradigma, dinlemek değil okumaktır (orijinal özne varlık, tâbir câizse, sağ bir konuşmacı değil ölü bir yazardır). C_4 , iletişimsel edimler ya da bağlamlar üzerinden uygun bir biçimde modellenemez. Onu, '1(T)'nin C'si' olarak simgelemek mümkündür. C_3 ve C_4 'te ortaya çıkan nitelikler arasında, sırasıyla, *diyalojik* bir sosyal inceleme modelinin gerekliliği ve 'okuma'nın genel olarak anlamlı ürünlerin yorumlanması anlamına geldiği, okumanın *mantık-merkezli-olmayan* doğası (yani okumayı, yazarın orijinal niyetlerinin okur tarafından geri kazandırılması anlamında lâıykıyla kavramsallaştırmanın imkânsızlığı) bulunmaktadır.⁸² C_4 'ün zayıf ('para-hermeneutik') bir benzeri, doğa bilimleri örneğinde de uygulanabilir ama bu, nesne-alanını (*sanki* anlamlı *imiş gibi*) 'okumak'tan bahsetmenin hayli metaforik doğasının kavranması koşuluyla sözkonusu olabilir.

Her dört döngü de bir biçimde anlamla ilişkili olduğu için ve anlamların bütüncü (ya da daha iyisi, sistemik) karakterinden –sadece farklılık sistemleri(nin kullanımı) sayesinde var olmalarından– dolayı, her dört döngüyü de parça-bütün ilişkileri aracılığıyla ifade etmek mümkündür.⁸³ Kuşkusuz, döngüler arasında aile benzerlikleri sözkonusudur. Nitekim Heidegger, bizlere 'anlamaya katkıda bulunması gereken her türlü yorumlamanın, yorumlanması gereken şeyin hâlihazırda anlaşılmasını zorunlu kıldığını'⁸⁴ söylerken, C_4 'e dair Sokratik bir meyil göstermektedir. Ve Habermas, 'yaşama-dair-ifadeler hepten yabancı olsaydı, yorumlama imkânsız olurdu. Bunlar hakkında yabancı hiçbir şey olmasaydı da, yorumlama gereksiz olurdu. Dolayısıyla bu

82 Bkz. J. Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore 1974); ve J. Culler, *Saussure* (Glasgow 1976), bilhassa s. 106-114.

83 Örneğin bkz. C. Taylor, *a.g.e.*, s. 156.

84 M. Heidegger, *Being and Time* (Oxford 1967).

iki uç arasında konumlanmak gerekir⁸⁵ diye vurguladığında, iletişimin paradoksu olarak adlandıracağım şeyden istifade etmektedir.

C_2 ve C_3 durumlarında, göreceli ama anlamlı bir farklılık söz-konusudur. C_2 'nin normal iletişimsel durumunda, göndermesel edimleri vs.yi destekleyen betimleyici önvarsayımlar, zımnın önverilidir. Ama zaman zaman, başarısız olmuş ifadelerlendirmelerin yerine ikâme edilen kullanımların sağlaması aracılığıyla onaylanmaları, müzakere edilmeleri, yenileştirilmeleri (*ya da* doğrulanmaları) gerekir. İletişimsel niyetin (yani, bir konuşma içersinde niyetlenilen *ya da* konuşmanın niyetlendiği şeyin) 'kavranması'nda (iletimi *ya da* mübadelesinde) başarı varsayımının, bir durumun pragmatik olarak *ortak bir konuşma bağlamı* *ya da* 'müşterek ufuk' içersinde tanımlanmasının bir sonucu olduğunu kabûl edeceğim. Öyleyse C_2 'de temel ilgimiz, ortak bir konuşma bağlamı içersinden 'konuşanlara ait anlamı' çıkarmaya yönelikse, bu durumda C_3 'te ortak bir konuşma bağlamının *tesis edilmesiyle* ve dolayısıyla ilgili nesne-kültür içersinden (her konuşmacıya ait anlamın aracılığıyla ifade edilmesi gereken) 'lingüistik anlam'ın çıkarılmasıyla ilgilenmekteyiz. Nitekim tercüme, müşterek bir ufkun tesis edilmesi *süreci* içersinde yenden-tanımlama anlamına gelir.

Sosyal yapıların kavram-bağımlı doğası, *Verstehen*'in (buradaki anlamıyla, C_3 koşulunun) gerekliliğine işaret eder. Ve *Verstehen* daima bir öznenin yaptığı işlem olduğu kadarıyla, Dilthey'in 'tarihsel bilim olanağının ilk koşulu, bizzat kendimin tarihsel bir varlık olduğu, yani tarih araştırmacısının da tarihi yaptığı gerçeğinde yatar'⁸⁶ şeklindeki düşüncelerinin doğruluğu takdir edilebilir. O hâlde hâlihazırda doğa biliminin, önvarsayımlardan istifade etme (onları açık kılma ve kullanma) ve iletişimde bulunma hermeneutik görevlerini (yani, C_1 ve C_2 'yi) içeren ve (anamlı-olmayan) doğayı anlama hermeneutik hedefinin peşine düşmüş sosyal bir etkinlik olduğu bir kez kabûl

85 J. Habermas, *a.g.e.*, s. 164.

86 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 7 (Munich 1937), s. 278; alıntıllayan W. Outhwaite, *a.g.e.*, s. 25.

edildiğinde, şunu söylemek doğal hâle gelir: Sosyal bilim, diğer öznelere (C_3) ve diğer nesnelere (C_4) tarafından ifade edilen anlamları anlamak şeklindeki ayırt edici görevlerinden dolayı, bir 'çifte hermeneutik'le⁸⁷ işigâl eder. Ve buna uygun olarak da, iki betimleme seti arasındaki –yani, sosyalsbilimsel betimlemeler ile (ister C_3 'te olduğu gibi fiilî ister C_4 'te olduğu gibi isnat edilmiş olsun) dışarıdaki betimlemeler arasındaki– ilişkiyi, sosyal bilimlerin temel yöntem sorunu olarak kabûl eder. Ayrıca uygunluk normunu, bu betimlemeler arasında bir özdeşlik ya da bir müteakabiliyet yakalama başarısı olarak görmek de kolaydır (bu başarı –*Verstehen*– ister Winch'te olduğu gibi mantıksal olarak, isterse de Dilthey'da olduğu gibi psikolojik olarak (yeniden-deneyimleme şeklinde) kavramsallaştırılmış olsun). Bu norm ekseriyetle, meslekten olmayan izahatların düzeltilemez (çünkü kurucu) bir karaktere sahip olduğu varsayımından temellendirilir. Ve bunun kaçınılmaz sonucu, bilimsel açıklamaların meslek dışındaki pratikler karşısında yansız olduğu (ya da daha genel anlamıyla, ikinci-derece söylemlerin, açıklamaya ya da aydınlatmaya çalıştıkları şeylere kayıtsız olduğu) düşüncesidir: Bu pozisyon, üçüncü bölümde 'lingüistik hata' (ki bu, ya üst-teorik ya da tözel biçimlerde ifadesini bulan bir hatadır) olarak adlandırdığım şey aracılığıyla rasyonalize edilir.

Bu (başka bir perdeden dile getirildiği şekliyle pozitivist) temaların Winch'te iş başında olduğunu daha önce incelemiştik. Ama bunlar, dinamik ve yarı-materyalist varyantları da dâhil hermeneutik geleneğin geneli açısından da oldukça karakteristiktir. Nitekim Schutz'a göre uygunluk postülası şunu talep eder: Sosyalsbilimsel kavramlar, 'yaşam-dünyası içerisinde birey aktör tarafından icrâ edilen insanî edimi, bizzat aktörün kendisi tarafından ve yanı sıra, gündelik hayatın ortakduyusal yorumları aracılığıyla akranları için anlaşılabilir olacak bir tarzda inşa edilmelidir'.⁸⁸ Garfinkel'e göre ise etnometodolojinin altında yatan önerme şudur: 'Mensupların örgütlü gündelik olay dizilerini ürettikleri ve idare ettikleri etkinlikler, aynı mensupların

87 Örneğin bkz. A. Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London 1976), s. 162.

88 A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (London 1972), s. 220.

sözkonusu etkinlikleri “izah edilebilir” kılma prosedürleriyle özdeştir.⁸⁹ Aynı şekilde Winch’e göre de sosyal bilimin inceleme nesnesi kendi kendisini tanımlar ve sosyal bilimin teknik kavramları da incelenen toplumun kavramlarıyla ‘mantıksal olarak bağlantılı’ olmalıdır.⁹⁰ Felsefenin ‘her şeyi olduğu gibi bıraktığını’⁹¹ ve ‘bağımsız soruşturma’ya dayandığını söyleyen Winch’teki Wittgensteinci tema, fenomenolojik geleneğin geneliyle paralellik arz eder ve ilk kez Husserl’in geliştirdiği mefhumun damgasını taşır: Felsefe, ‘dünyanın, herhangi bir felsefileştirme çabasına öncel bir şey olarak, sadece bizden dolayı sahip olduğu ve aşikâr bir biçimde yalnızca deneyimlerimizden elde edilen bir duyuyu aydınlatmaktan başka bir şey yapmaz: *Felsefenin açığa çıkarabileceği ama asla değiştiremeyeceği bir duyuyu*’.⁹² Bu, etnometodolojik kayıtsızlık postülasında ve daha incelikli bir biçimde, ‘sosyal etkileşimi doğurmak için kullanılan kaynakların düzeltilemezliği’⁹³ mefhumunda yankısını bulur. Wittgenstein’in ‘önergelerin özüne gitmek, tüm betimlemelerin, dolayısıyla da dünyanın özüne gitmek anlamına gelir’⁹⁴ şeklindeki ısrarı, Gadamer’in (Heidegger’in ‘dil, varlığın evidir’⁹⁵ görüşünü yansıtan) ‘var olmak, dilde aşikâr olmaktır’ vecizinde yankılanır. Ve Habermas’ın sosyal özgürleşimin hedefini ‘tahakkümden kurtulmuş *iletişim*’ ve ‘genel ve zora dayanmayan bir uzlaş’⁹⁶ olarak yeniden formüle ettiği yarı-materyalist varyasyonda dahi, sözkonusu lingüistik hata iş başındadır.

Buraya dek, varolma koşullarının, varlığın lingüistik ifadesinin koşulları anlamına gelmediğini, meslekten olmayan izahatların düzeltilebilir ve eleştiriye açık olduğunu ve sosyal bilimin

89 H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (New Haven 1967), s. 1.

90 P. Winch, *ISS*, s. 89.

91 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 124.

92 E. Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague 1960), s. 177.

93 A. Giddens, *a.g.e.*, s. 16.

94 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 5.4711.

95 M. Heidegger, ‘Letter on Humanism’, *Philosophy in the Twentieth Century*, W. Barret ve H. Aitken (ed.) (New York 1961). Ayrıca yukarıdaki dipnot 34’e bakınız.

96 J. Habermas, *Towards a Rational Society* (London 1971).

(ve bir adım ileride, felsefenin), inceleme altındaki toplumun yaşamına daima ve zorunlu olarak semantik, ahlâkî ve politik müdahalelerde bulunduğunu iddia ettim. Şimdi ise, Gadamer'in bilimsel ve bilimsel-olmayan izahatların ideal özdeşliği varsayımına yönelttiği nesnel-idealist eleştiriyi göz önünde bulundurarak, sözkonusu varsayımı ele almak istiyorum.

Son kısımda yaptığım tartışma, sözkonusu varsayımın, bilginin belirli temellerini teşkil eden temel ifadelerin bir benzerini kaçınılmaz olarak ürettiğini ve tefekküre gömülmüş bir insan modelini gerektirdiğini; ve buna uygun olarak, hayat formlarına dönük her türlü monizmi reddederek, hayat formlarını daha ziyâde tam etkileşim içersinde kavramak zorunda olduğunu ortaya koymuştur. Gadamer, bu bakış açısından ve –ego (Schutz), grup (Garfinkel) ya da dil-oyunu (Winch) düzlemlerinde– buradan doğan örtük tekbencilikten kendisini ayırırken, logosantrik gömülme [*immersion* –ç.n.] normunun yerine diyalojik *kaynaşma* [*fusion* –ç.n.] normunu ikâme etmiştir. *Verstehen* artık ufukların kaynaşması demektir ve hakikat de artık varlıkta değil oluşta ikâmet etmektedir. Aktif bir özne ve bir gelenekler çoğulluğu artık baştan itibaren tanınmaktadır. Gelgelelim, Betti, Hirsch ve diğerlerinin vurguladığı üzere,⁹⁷ anlamlı nesnenin özne *açısından* ya da o nesneyi üreten kültür *içersindeki* anlamına (yani, hermeneutik soruşturmanın geçişsiz bir hedefine) dair belirli bir kavrayış olmaksızın, yorumlar açısından herhangi bir uygunluk (ya da doğruluk) mefhumunda ısrar etmek son derece güçleşir. Konuşanların niyetlerine yönelik bir atfın yokluğunda Gadamer, yorumlamaların düzeltilebilirliği mefhumunu muhafaza etmenin mümkün olmadığı (ya da bu mefhumun, sadece yorumlamayı koşullayan geleneğin pratiklerine başvurularak ve uygunluk probleminin yerine bu pratikler ikâme edilerek muhafaza edilebileceği) bir (yargısal) rölativizme düşer. Dolayısıyla burada gelişme değil değişme, dönüşüm değil kaynaşma, bir helezon değil bir döngü sözkonusudur. Dahası Gadamer, benzer sebeplerden dolayı, Winchçi ikilemin dinamik varyantının taarruzuna da açıktır. Zira ortak bir konuşma bağlamı *içersindeki*

97 Örneğin bkz. J. Llewelyn, *Beyond Metaphysics?* (London 1985), bölüm 6.

iletişimin nasıl sürdürülebileceği (en azından ilke olarak) açıksa da, böylesi bir ortak bağlamın nasıl olup da *tesis edilmiş* hâle geldiği hususu açık değildir. Çünkü bu, konuşanların niyetlerini, ilgili ifadeler için kullanım-ikâmeleri sağlamak suretiyle tesis etmeye dönük bir çabayı gerektirir. Böylesi bir çabanın Gadamer açısından anlamsız olması gerekir. Şüphesiz ki bu ikilem, C_4 'te, C_3 'tekiyle aynı şiddette kendisini göstermez. Fakat C_4 'te dahi yorumlamaların serbestliği, (a) konuşanların (Marx'ın, Freud'un, Platon'un, Gadamer'in) niyetleriyle doğru ya da yanlış biçimde ama hâlâ ilişkili olan geleneğin içersindeki ya da gelenekler arasındaki iletişimin gerekleri tarafından (ki her türlü C_4 'ün belirli bir C_2 'yi önvarsaydığına ya da ona dayandığına dikkat ediniz) ve (b) anlamlı nesnenin üretiminin, başlangıçta olduğu toplum içersindeki rolünü, işlevini veya üretim biçimini aydınlatmakla ilgilenen sosyalebilimsel analiz tarafından sınırlandırılmıştır.

Konuşanların niyetlerine dönük bir kavrayışın göz ardı edilemezliğini iddia etmek, logosantrizme geri düşmek anlamına gelmez. Aslına bakılırsa iki tür hatadan kaçınmak gerekir. Bir yandan, kişinin başka bir kültürü ya da metni ancak kendi terimleriyle anlayabileceği her ne kadar doğru olsa da, anlaşıl-maya çalışılan şey, bir *başkasıdır*. Ve bu doğru olduğu ölçüde, anlamın bir metnin içinden değil dışına doğru okunması gerektiğini söyleyen kadim hermeneutik deyişi hatırlamak faydalıdır. Dahası, kendini anlamaktan farklı bir şey olan bir anlama olanağını ve aynı şekilde, anlamlı nesnelerin eleştiriye açıklığını muhafaza etmek isteniyorsa, geçişsiz bir boyutu muhafaza etmek hayatî önemdedir. Konuşanların niyetleri, bu tür bir analizin nesnesi *değildir*; ama (dilimizde) bu niyetlere atıfta bulunmak, bu tür bir analiz açısından vazgeçilmezdir. Öte yandan ise, ufukların kaynaşması ya da anlam-çerçevelerinin dolayımı türünden metaforlar felsefenin üst-dili içersinde kabûl edilebilir olsa da, bunları tarihyazımsal ve hattâ antropolojik pratiğin bir temsili olarak varsayımlaştırmamak gerekir. Zira bizim için, hiç kuşkusuz, sadece tek bir ufuk vardır; kaynaşma daima burada ve şimdidedir. Belirli bir dilin dışında bir Arşimet noktası ya da tarihsel zamanın dışında bir konum söz konusu değildir. L_2 ve L_1 'in dolayımı daima ya L_1 'de ya da L_2 'dedir; aynı anda ikisinde birden (ya da ikisinin de dışında) olamaz. Anlam üretmek için

kullandığımız ve sayesinde anlamın bizim için üretildiği farklılıklar sisteminden, kendi dilimizden (ya da zamanımızdan) kaçamayız. (Logosantrik) bir mütekabiliyetin olanaklılığını varsaymak, eğer mantıksal bir tez olarak yorumlanıyorsa, anlamsızdır ya da en iyi durumda, doğrulanamaz bir şeydir (çünkü bunun sınanabileceği olası hiçbir yol yoktur). Öte yandan, eğer empirik olarak, yani tikel dillerin *içersinde*, fiilî diller *hakkında* bilinen şeylere dair bir iddia olarak yorumlanıyorsa, bu sefer de yanlıştır (farklılık sistemleri asla kesin bir biçime oturtulamaz). Dahası bu, hâkim yorumlamaların (ya da 'okuma tarzları'nın)⁹⁸ otoritesini pekiştiren ve (farklı kültürleri keser biçimde ve tarih-üstü anlamda geçerli olduğu düşünülen) anlam taşıyıcılarını eleştiriye bağışık kılan geçerli karakteriyle, politik anlamda tutucu bir tavidir.

Bu yüzdendir ki Gadamer'in heretik hermeneutiği, yapısı gereği, sosyal varlığın düşünceyle özdeşliği varsayımının etkilerini ortadan kaldırma yönünde hiçbir şey yapmaz. Bu, kaçınılmaz bir biçimde, ya meslekten olmayan izahatların düzeltilemezliği veya geleneklerin otantikliği mefhumuna dayalı bir mutlakçılıkla, ya da bizzat düşünce alanındaki geçişsiz boyutun yitirilmesinden kaynaklanan bir rölativizmle sonuçlanır. Tersinden söylenirse, Habermas'ın eleştirel teori versiyonunda örneklendiği üzere, sosyal hayatta maddî bir veçhenin verili olduğu ve bu maddî veçhenin hermeneutik analizin dışında bir şey gerektiren bir yapıya sahip olduğu teslim edildiğinde, hâlâ bu yapının düşüncede kavranmasının ya da ifşâ edilmesinin, onu değiştirmek için yeterli olduğu varsayılır; zira düşünce artık sosyal varlığın alt-tabakası değilse, bu durumda hâlâ sosyal değişimin etkili nedeni demektir. Oysa hiç kuşku yok ki yanlış bilincin varlığının farkında olmak, ne bu bilinci zorunlu olarak ortadan kaldırır ne de onu üreten mekanizmaları zorunlu olarak işlemez hâle getirir. Benzer şekilde, bir nesnenin bilinçte yakalanması da, onu otomatik olarak rasyonel bilinçli denetime açık kılmaz.

Hermeneutik geleneğin müzmin başarısızlığının sebebi, *fikirlerin idealist-olmayan bir eleştirisi için gerekli koşulları; yani (1) rasyonel düzeltilebilirlik olanağını ve (2) düşünsel-olmayan ne-*

98 Bkz. P. Feyerabend, *Science in a Free Society* (London 1978), kısım 1.

densellik olanağını içermiyor oluşudur. İlk hatanın düzeltilmesi, bir *eleştiri* olanağını ortaya çıkarır. Bu türden bir eleştiri hem özgürleşimci hem de öz-düşünümseldir: Yanlış fikirlerin neden zorunlu olduğunu açıklayabildiği kadarıyla özgürleşimci; sosyal bilim kendi açıklamaya çalıştığı bütünlüğün bir parçası olduğu kadarıyla öz-düşünümsel. Dolayısıyla böylesi bir eleştiri, hermeneutik bir döngüden ziyâde, özgürleşimci bir helezon biçimini varsayar; ve basitçe semantik bir değiş-tokuşu değil, açıklayıcı bir üretimi tesis eder.

İkinci hatanın düzeltilmesi, sözkonusu helezonu *maddî* bir bağlama yerleştirir; zira bu incelikle işleme süreci, her ne kadar sosyal bilim söyleminde çalışılıyor ve felsefe söyleminde aydınlatılıyor olsa dahi, pratik (teori-dışı) koşullara ve nedenlere sahiptir ve bunların işlenmesi bizzat helezonun işidir. Bu, sosyal bilime ve tabî ki felsefeye, *sınırlı* olsa da gerçek ve özerk olan özgürleşimci görevlerini iade eder. Bunlar artık tarihin anahtarını ellerinde tutmazlar ama tarihin gölge-fenomenleri de değildirler. Dolayısıyla böylesi bir helezon, âdeta, kendisinin *dışında* ki sosyal pratikler açısından (potansiyel anlamda değişken) bir yerçekimi merkezine sahiptir.

Öyleyse, felsefenin sınırları ve koşulları sorununun salt felsefî bir sorun olduğunu varsayma eğilimi, felsefenin ısrarcı bir eğilimidir. Oysa hiç kuşkusuz durum böyle değildir. Zira felsefe, tarihin *içindedir* ve tarihe *aittir*. Bu yüzden nedenin sınırları sorunu *kısmen* sosyalbilimsel bir sorundur; ama sosyal bilimin tanımladığı sınırlar da *kısmen* gidimli-olmayan sınırlar olabilir. Ve bu nedenle, birinci kısımda açıklayıcı bir neden eleştirisi olarak adlandırdığım şey, belirli bir tarih teorisinin dışında iştigâl edemez. Dahası, bu tür bir teori belirlenimci olamayacağı için, ve dönüşümsel kavrayışın felsefeye de uygulanabileceği varsayımı altında, felsefelere dönük açıklamaların herhangi bir başka sosyal nesneye dönük açıklamalardan mantıksal biçimi ya da üretiliş tarzı açısından farklı olacağını varsaymak için hiçbir neden yoktur.

Sonuç

Bu kitabın iddiası şudur: İnsan bilimleri, doğa bilimleri gibi, *kesinlikle aynı biçimde olmasa da, kesinlikle aynı anlamda* bilim olabilirler. Bölüm 1’de, bilimdeki rasyonel teori-inşâsının kalbinde yattığını gördüğümüz, açık fenomenlerden doğurgan yapılara doğru hareket, burada da kesinlikle mümkündür ve bunun sebebi, sosyal ve psikolojik bilimlerin nesnelerinin Bölüm 2 ve 3’te işlediğimiz ayırt edici niteliklere ve güçlere sahip olmalarıdır. Öyleyse insan bilimleri, tıpkı diğerleri gibi, geçişsiz nesneleri ele alırlar. Fakat geçişsiz nesnelerini üretme süreçleri, bunların nesneleri olduğu bilginin (veya gizemlileştirme ya da bastırmanın) üretiliş süreciyle nedensel olarak bağlantılı ve içsel olarak ilişkili olabilir (nitekim burada, *sürecin* değil *nesnenin* geçişsizliğiyle ilgilenildiği söylenebilirdi). Dolayısıyla insan bilimleri ve felsefe, tanımladıkları ve aydınlattıkları aynı bütünlüğün farklı uğrakları olarak görünüm kazanırlar. Bilginin öznesi ve nesnesi, artık –(deneysel doğa bilimleri açısından hâlâ genellikle makûl olan) Aydınlanma materyalizminde olduğu gibi– birbiriyle bağlantısız değildir; öte yandan –mutlak idealizmde (ya da onun materyalist *alter ego*’sunda) olduğu gibi– birbiriyle özdeş de değildir. Bunlar arasında *nedensel* bir bağlantı olması, bir eleştiri olanağının koşuludur. Bizzat bu nedensel bağlantının *koşullanmış* bir bağlantı olması ise, idealist-olmayan (ya da indirgemeci-olmayan) her türlü eleştirinin olanaklılığının bir koşuludur. Burada geliştirilen dönüşümsel ve belirivermiş güçler natüralizminin dolambaçsız sonucu, idealizmin ve indirgemeciliğin savunulamazlığıdır.

Bu bölümde, pozitivismdeki empirik dünyanın apaçıklığı mefhumunun nasıl olup da hermeneutikteki bir toplumun kendi kendisini tanımlaması mefhumunda yankısını bulduğunu gördük. Ve bu hataların kaynağında, empirik realizm, sosyolojik bireycilik ve epistemik hatadan oluşan bilim-karşıtı üçlünün bulunduğunu iddia ettik. Bunların üçü bir arada, tabakalaşmış ve farklılaşmış bir gerçekliğin (kavramsal olarak oluşturulmuş bir gerçeklik de dâhil) kilit mefhumlarını muhafaza etmeyi imkânsız kılan bir kavramsal alana payanda olmaktadır.

Hermeneutik gelenek, sosyal gerçekliğin önceden-yorumlanmış olduğunu vurgulamakta haklıdır; nitekim *Verstehen*, sosyal bilimin bir koşuludur. Gelgelelim bu türden yorumlamalar, daima ve her durumda, doğanın maddî dönüşümündeki farklı pratik ilgi/çıkarlar tarafından hâlihazırda baştanbaşa katedilmiş olan bir alanda konumlanırlar. O hâlde her bilimin, mevcut ve carî zihin durumunun salgıladığı 'yapışkan hatalar ağı'ndan⁹⁹ kendisini kurtarması gerektiği göz önüne alındığında, insan bilimlerinde iş başında olan engeller, mevcut sosyal düzeni yeniden üreten konum-pratik sistemindeki belirli çıkarlarla bağlantılı olmalarından dolayı, daha güçlü olacaktır. Bu yüzden, ilkin bir başkasını anlamamışsak doğayı anlamanın asla mümkün olmayacağı, Vico'nun iddiasının gerçek vurgusu ise, bu vurguyu, Comte'un içgörüsünü kabul ederek dengelemek gerekir. Sosyal bilim, doğa bilimiyle kıyaslandığında, derhâl başlaması daha kolay ama geliştirmesi daha zor bir şeydir. Ve bu asla paradoksal değildir.

Bölüm 1'de, yalnızca bilim ve felsefenin transandantal realist bir izahatının, deneysel etkinliğin ve bilimsel gelişmenin anlaşılabilirliğini sağlayabileceğini ve felsefe/bilim ilişkisinin uygun bir açıklamasını verebileceğini iddia etmiştim. Bölüm 2'de, dönüşümsel bir sosyal etkinlik modeli geliştirildi; ve bu modelin nasıl hem sosyolojinin inceleme nesnesine dair ilişkisel bir kavrayışı hem de natüralizme birkaç ontolojik sınır (ve koşul) koymayı (yani sosyal yapıların etkinlik-, kavram-, ve uzam-zaman-bağımlılığını) gerektirdiği gösterildi. Ayrıca şunu iddia ettim: Sosyal yapıların sadece açık sistemlerde tezahür edebileceği epistemolojik gerçeği, teorilerin rasyonel değerlendirmesine dönük kriterlerin *açıklayıcı* ve *öngörüde-bulunmaz* olması gerektiği anlamına gelir; öte yandan sosyal bilimin kendi inceleme nesnesine içsel kılındığı ilişkisel düşünüm de, herhangi bir ilâve değer yargısı olmaksızın doğrudan olgulardan değerlere (daha kesin ifadeyle, açıklayıcı teorilerden pratik buyruklara) geçebilecek bir *eleştiri* türünün zeminini hazırlar. Bölüm 3'de, nedensel bir zihin teorisi geliştirildi; ve sebeplerin nedenler hâline gelme-

99 Bkz. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique* (Paris 1938), muhtelif yerlerde.

sinin ancak ve sadece herhangi bir teorik ya da pratik etkinlik açısından mümkün olabileceği ve bunun böyle olması gerektiği ve bunun yanı sıra, ancak ve sadece, senkronik beliren güçler materyalizminin metafizik ve bilimsel verilerle tutarlı olabileceği iddia edildi. Bölüm 4'te, hem pozitivist hem de hermeneutik gelenek, kendi felsefi olarak hâkim formları içerisinde, transandantal çürütmeye tâbi tutuldu; böylelikle transandantal argümanımızın hem 'pozitif' hem de 'negatif' parçaları (bkz. s. 22) tamamlanmış oldu. Burada geliştirilen eleştirel natüralizm, bu çalışmanın ardından, felsefi materyal üzerinde işlemeye konacaktır. Fakat bu kitap kendi yerini korumaktadır. Ve burada geliştirilen pozitif toplum ve zihin teorilerinin, sosyal hayatta ve bilinçte deneyimlenen yapıların sonuçları olan daha genel fenomenlere yaratıcı bir biçimde uygulanması ve bu fenomenler karşısında, yani onların eleştirel açıklaması içerisinde sınanması gerekir.

EK

Bu ek yazısında, kitaba ya da kitabın projesine karşı sırasıyla Ted Benton ve Alan Chalmers tarafından yöneltilmiş¹ iki önemli eleştiriyi bir parça detaylı bir biçimde yorumlamak; çalışmaya ilişkin başka bazı eleştiri ve gelişim hatlarını daha özet bir biçimde ve ana hatlarıyla geçerken cevaplamak; ve bu ek yazısını, kitabın başlama vuruşunu yaptığı araştırma programının gerçekleştirdiği ilerlemenin geçici bir değerlendirmesi ile sonuçlandırmak istiyorum.

Natüralizmin Olanaklılığı'nı (bundan sonra *NO*) yazarkenki niyetim, daha önce *Realist Bilim Teorisi'nde*² (bundan sonra *RBT*) etraflıca oluşturulmuş olan transandantal realist bilim açıklamasını çalıştırmak ve insan bilimlerini içinde bulundukları kafa karışıklığından ve vahim durumdan kurtarmak için 'yardım desteği' sunmaktı. Bana öyle geliyordu ki; sergilemiş olduğum üzere yasalar şayet olaylara ilişkin sabit birleşimler değil de yapıların olgular-üstü eğilimleri iseler, şayet tündengelimli-nomolojik açıklama modeli yanlış ise ve şayet bilimin hedefi kestirim ve denetim değil de açıklama ve (potansiyel anlamda) özgürleşim ise, bu durumda insan bilimlerinin, kuşkusuz aynı biçimlerde olmasa da (bkz. s. 237-238) deneysel doğa bilimleri gibi bilimler hâline gelebilme şansının bir şansı (bir olanaklılığın olanaklılığı) var demekti. Toplumlar ve kişilerin şayet bizim için olası bilgi nesneleri olmak (ya da olası bilgi nesnelerinin konumlarını be-

1 T. Benton, 'Realism and Social Science: Some Comments on Roy Bhaskar's "The Possibility of Naturalism"' (bundan sonra *RSS*), *Radical Philosophy* 27 (Spring 1981); ve A. Chalmers, 'Is Bhaskar's Realism Realistic?' (bundan sonra *BRR*), *Radical Philosophy* 49 (Summer 1988).

2 Birinci baskı, Leeds 1974; ikinci baskı, Hassocks and New Jersey 1978.

lirlemek) durumunda iseler sahip olmak zorunda oldukları niteliklerin transandantal bir biçimde çıkarsanması vasıtasıyla, 2. ve 3. Bölümlerde gerçekleştirmeye koyulduğum bu imkân, kitabı baştan başa kat etmekte ve 4. Bölümde, insan bilimleri felsefesinin günümüzdeki hâkim –pozitivist ve hermeneutik– geleneklerine yönelik transandantal reddiyelerle tamama ermektedir. Ben burada, yeni bir eleştirel natüralizmin olanaklılığını savunmaya çalıştım. Gelgelelim bu olanak, ancak ve sadece muhtelif insan bilimlerinin nesneye has pratikleri içersinde gerçeklik kazanabilirdi. Görevim; *a priori* itirazları uzaklaştırmayı ve kavramsal darboğazlar ile metodolojik bariyerleri kendi tarzlarında aşmayı amaçlayan³ Lockeçu bir görevdi ve bunların oynayacağı roller için birkaç sekansı koreografilendirmek suretiyle mevcut uzayın nasıl kullanılabileceğini sergilemeye amacı taşıyordu.

Alan Chalmers NO projesinin tümüne karşı çıkarken, Ted Benton ise sadece iletişim tarzına itiraz yöneltmektedir. İkisi açısından da transandantal realizm, birbirine rakip mevcut ortodoks bilim açıklamaları karşısında bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Fakat öte yandan her ikisi de, RBT’de verilen bilim tanımının –ya da daha spesifik olarak, ondan kaynaklı eksikliklerin– insan bilimlerine dönük programına zarar verdiğini düşünmektedir. Chalmers’a göre ben fenomenolojik yasalardan ayrı olarak temel yasalar üzerine;⁴ teknik bilgiden, yani ‘sadece belirli türden yapay durumlara uygulanabilen bilgi’den ayrı olarak teorik, yani evrensel (olgular üstü) bir biçimde uygulanabi-

3 Sözelimi insan bilimlerindeki vurguyu, benzerlik ya da benzerlik, bağlantılılık ya da bağlantısızlık gibi salt *formel* ilişkilerden uzaklaştırıp oluşum, bağlantı, etkileşim ve değişim gibi *tözel* ilişkilere kaydırmak istedim. (Karş. A. Sayer, *Method in Social Science: A Realist Approach* (London 1984), s. 82). Dolayısıyla değişim tözel, farklılık ise formel bir ilişkidir: Platon’un farklılık aracılığıyla yaptığı yadsıma ve değişim analizini kabul eden tüm felsefe geleneği açısından yıkıcı içerimlere sahip bir husus. (Bkz. benim yakın dönemde yayımlanacak *Philosophy and the Idea of Freedom* (Oxford 1989) adlı çalışmam). Aynı şekilde, nedensel bağlantı tözel, sabit birleşim ise formel bir ilişkidir: Nedenselliği ve yasayı sabit birleşim ya da buna ek olarak bir öznel zihin katkısı olarak gören Humecu ve Kantçı analizler açısından eşit derecede yıkıcı içerimlere sahip bir husus. (Bkz. RTS, bilhassa Bölüm 2 ve 3).

4 BRR, s. 20.

len bilgi üzerine;⁵ ve sözgelimi Cartwright ve Hacking'in dikkat çektiği daha zanaat-yönelimli, 'pratikte etkili' müdahale tarzları yerine açıklayıcı bakımdan anlamlı müdahale tarzları üzerine⁶ yoğunlaştığım için, *RBT*'te verilen bilim tanımı 'teorisist'tir. Benton'a göre ise, 'deneysel kapanmanın, teorinin empirik sınamasının uygun araçlarından birisi olmadığı'⁷ ve 'tariselliğin ve nitel dönüşümün, [insan] bilimleriyle karşılaşılacak türden epistemolojik ve metodolojik problemler doğurduğu'⁸ bir doğa bilimleri alanını ihmal ettiğim ve biyoloji ve yaşam bilimleri pahasına klasik deneysel fizik ve kimya üzerine yoğunlaştığım için, sözkonusu bilim tanımı 'deneyselci'dir.

RBT'de teorik, açıklayıcı bakımdan anlamlı ya da 'temel' deneysel fizik ve kimya üzerine yoğunlaştığımı ve *NO*'da da natüralizm problemini yeniden değerlendirirken bu paradigmayı benimsediğimi kabûl ediyorum. *RBT*'de var olan ve belki de zamanında yeterli açıklığa kavuşturmadığım⁹ bu yönelimin sebebi, oradaki stratejimin *içkin eleştiri* olması idi. Karşısında argümanlar ürettiğim ekol ve geleneklerin doğrudan bağlantılı oldukları ilgili bilim veçheleri kesinlikle bunlardı. Açıkçası, daha işin başında rakibin öncülleri yerinden kaydırılsaydı, felsefî itiraz ve tartışma bütünüyle imkânsız bir hâl alırdı. Bu tıpkı, kişinin kale direklerinin yerini değiştirerek gol atabileceğini düşünmesine benzerdi. Benzer şekilde *NO*'da da, natüralizmin olanaklılığı hakkındaki tartışma için uygun ortamı oluşturan ve insan bilimlerinin ayırım gözetmeksizin negatif bir biçimde değerlendirildiği, karikatürize edildiği ya da zıt kutba yerleştirildiği bu 'klasik' bilim veçheleri sözkonusu idi. *NO*'nun argümantasyonu, ilgili rakiplerin seçtiği topraklarda işletildi; ve orada, tartışmanın mevcut terimleri içersinde (bile), *bunlar* uygun

5 Bkz. A. Chalmers, 'Bhaskar, Cartwright and Realism in Physics', *Methodology and Science* 20 (1987), s. 94.

6 *BRR*, s. 20-22. Bkz. N. Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (Oxford 1983); ve I. Hacking, *Representing and Intervening* (Cambridge 1983).

7 *RSS*, s. 19.

8 *RSS*, s. 20.

9 Bkz. *RTS*, s. 260 ve karşı benim *Scientific Realism and Human Emancipation* (bundan sonra *SR*) (London 1986), s. 14.

bir biçimde analiz edildiğinde, yeni (ve potansiyel olarak eleştirel) tipte insan bilimlerinin nasıl mümkün olabileceğini gösterme çabası sözkonusu idi.

Gelgelelim, tüm (doğa) bilimleri şöyle dursun, fiziğin ve kimyanın dahi tamamen kapsayıcı bir açıklamasının verildiği RBT’de varsayılmış değildi. Bu çalışma, bilimler içersinde, felsefecilerin tipik bir biçimde üzerinde durdukları ilgili veçhelere ilişkin daha uygun (transandantal realist) bir kavrayışa dayalı bir araştırma programı inşâ etme (ki bunu umuyorum) çabasında bir sonuç değil sadece bir başlangıçtı. Aynı şekilde NO projesi de, bilimlerin tüm diğer özellikleri, dönemleri ve türleriyle ve ayrıca diğer bilimsel-olmayan (sözelimi edebî ya da tiyatroyla ilgili) pratiklerle ilişki içersinde, insan bilimlerinin potansiyel ve olanaklarına yönelik tamamlayıcı karşılaştırmalı çalışmaları mantıksal olarak gerektirmektedir.¹⁰

Bu, iki başka meseleyi gündeme getirir ve her ikisi de felsefî argümanın mantığına ilişkindir:

1. Ted Benton, ‘geçişsiz boyut’ ifadesini belirli bir biçimde kullanıma soktuğum ve sonra bu ifadeyi başka ve anlaşılan tutarsız biçimlerde tanımlamaya veya yeniden tanımlamaya veyahut da kullanmaya giriştiğim için itiraz etmektedir.¹¹ Fakat kuruluş mantığı gereği yenilikçi = dönüşümsel (bkz. s. 68-69) olan felsefî bir çalışmada aramız gereken tutarlılık statik, formel-mantıksal türde bir tutarlılık değildir. Bu daha ziyâde *gelişimsel tutarlılıktır*: Bir iribaş bir kurbağaya ya da bir meşe palamudu bir meşe ağacına dönüştüğünde doğada kendisini gösteren türden tutarlılık; ya da süregiden bir araştırma programı içersinde farklı ama bağlantılı teorilerin bilimde sergilediği türden tutarlılık. Bu durum, bir problemin, bir konunun, bir kişinin ya da bir kavramın ilerletici ve derinleştirici yeniden-anlamasında iş başında olan tarihsel, gelişimsel türden bir mantığı gerektirir; tıpkı, s. 26’da öne sürdüğüm üzere, felsefenin eğer kavramsal

10 Karş. SR, s. 119.

11 RSS, s. 14-15.

bir bilim olabilmesi, bizi şaşırtabilmesi (ve değiştirebilmesi) mümkünse beklenebilecek, *dönüşümsel* türden mantık gibi.¹² Kuşkusuz okur, geçici de olsa nihayetinde, kendi içinde tutarlı ve uyumlu bir izahatın ulaşılabilir olduğundan tatmin olmak zorunda kalacaktır.

Psikolojik ve sosyolojik mekanizmaları, nihayetinde tutarlı bir biçimde geçişsiz olarak tanımlamak mümkün müdür? Evet, mümkündür ve bu, herhangi bir zaman diliminde (ve tam vaktinde) onlara dair bilgiden bağımsız olarak var olmaları ve eylemleri anlamında böyledir; her ne kadar sözkonusu mekanizmaların üretimi ve yeniden üretimi/dönüşümü ile onlara dair bilgilerin üretimi ve yeniden üretimi/dönüşümü arasında nedensel karşılıklı-bağıllık sözkonusu olabilirse de (ve normal olarak olacaksa da) (bkz. s. 85-86).¹³ Fakat bizzat bilgi-mekanizmalarında olan nedir? Bunlar da, ilke olarak açık-uçlu ve tekrarlı bir tekillik olarak tanımlanmak suretiyle, meta-epistemik bir soruşturmanın vs. geçişsiz nesneleri hâline gelebilirler.¹⁴

2. Bazı eleştirmenler, benim yeni teşhis edilmiş empirik-olmayan (ve somut-olmayan) reel alanı ya da ondan köklenen güçlerini, eğilimleri, yapıları, doğurgan mekanizmaları, olgular-üstülüğü, normsal ifadeleri vs. belirginleştirmek için kullandığım terimlerin çokluğuna itiraz etmektedir. Bunun sebebi, yeni kelimeler uydurmaya ya da jargona düşkün olmam değildir. Burada sözkonusu olan; birbirleriyle tanımlanmakla birlikte farklı okurların deneyimleri ya da bakış

12 Bu tür –bir içkin eleştiri süreci açısından karakteristik türde– bir diyalektik ve geçişken mantık, anlamların gevşetilmesini, esnetilmesini ve (açıklanmış bir biçimde) değiştirilmesini gerektirebilirdi. Karş. benim ‘Rorty, Realism and the Idea of Freedom’, *Reading Rorty*, A. Malachowski (ed.) (Oxford 1988); yeniden basımı için bkz. benim *Reclaiming Reality* (bundan sonra *RR*) (London 1989).

13 Burada özne-nesne özdeşliğine dair bir mesele sözkonusu değildir. ‘Kavramlar ve nesne, nesnenin kendisi bizzat bir kavram olsa dahi, birbirinden ayrı, ve genel olarak benzeşmez kalırlar’ (s. 221). (Ayrıca karşı. s. 145 dipnot 32 ve s. 179-180). Bu, öz-bilgiyi imkânsız kılmaz. Bu daha ziyâde, bilişinden ayrı olarak bilinen şeydir.

14 Bu benim (ontoloji içersinde) yüksek-düzey bir epistemik, ‘nin ontik, ‘si olarak adlandırdığım şeydir. Bkz. *SR*, s. 37.

noktalarından farklı biçimlerde yakalanacak bir kavramlar ağı, kavramlar 'aile'si ya da kavramlar kümeleşmesidir. Kuruluş mantığı gereği yenilikçi ya da dönüştürücü olan her felsefî çalışmada olduğu gibi burada da yazar, okuru yeni bir düşünme tarzına sevk etmeye çalışmaktadır ve farklı terimlerin mantıksal muğlâklığı veyahut açık yapısı, farklı okurlarca 'alınlanacaktır'. Dolayısıyla yeni kavramlar ağı'nın içersinde tâbir câizse bir rotalar çokluğu sunulduğunda, okurun bu ağa dair bir anlayış geliştireceği umut edilmektedir. Ancak her şeye karşın burada da, gecenin gölgeleri her yeri kapladığında, kişinin farklı terimlerin nasıl 'birbirine tutunduğunu' görebilmesi gerekir.

NO metninde çifte anlamda muğlâk kullanılmış bir terim bulunmaktadır: 'yapı'. İlk olarak ben bu terimi, hem onun soyut formuna ya da tipine hem de somut temsiline ya da simgesine [token -ç.n.] atıfla kullanıyorum. Andrew Collier'ı izleyerek,¹⁵ soyut yapı [structure -ç.n.] ile somut yapı [structuratum -ç.n.] arasında ayırım yapmanın çoğu zaman faydalı olduğunu düşünüyorum: Yapılar yalnızca structuratum'lar [structurata -ç.n.] olarak var olurlar ve tüm structuratum'lar yapılaşmışlardır.¹⁶

İkinci olarak metin içersinde 'yapı' ve 'doğurgan mekanizma' terimlerini sıklıkla sanki eşanlamlılaşmış gibi kullandım. Şimdi ise, 'doğurgan mekanizma' terimini, sadece yapılaşmış şeylerin eyleme yollarına ait nedensel güçlere atıfla kullanmak bana daha doğru gibi geliyor. Bu tür 'şeyler', ya (a) sadece kendileridirler ya da (b) daha genellikle olduğu üzere, kendi nedensel güçlerine sahiptirler.¹⁷ Sadece ilk durumda yapılar ve doğurgan mekanizmalar aynı şeydirler.¹⁸ Bunun sonuçlarından birisi şu-

15 *Scientific Realism and Socialist Thought* (Hemel Hempstead 1988), Bölüm 3.

16 Onun bir diğer terminolojik yeniliği, açık sistemler sınıfı içersinde, *tabakalı sistemleri* [laminated systems -ç.n.] ayırt etmesidir. Bunlar, 'indirgenemez bir yapılar çoğulluğuna [benim terimlerimle, çokluğuna] zorunlu olarak bağlı unsurlara sahip structuratum'lardır (örneğin insan bireyler zihinsel ve fiziksel yapılara sahiptir; insan toplumları ekonomik, politik ve ideolojik yapılara sahiptir)', *a.g.e.*, Glossary. Ayrıca karş. SR, s. 109-110.

17 Bkz. RTS, s. 180.

18 Bu saptama bana Andrew Sayer (*a.g.e.*, s. 84, 96 vd.) tarafından önerilmiştir.

dur: Nasıl ki genel olarak olaylar çoklu (bağlayıcı) bir biçimde belirleniyorsa, aynı şekilde (i) aynı mekanizmanın (sözgelimi piyasanın), tâbir câizse o mekanizmaya yakınsayan bir ayrı yapılar çokluğunu idâme ettirebileceği (ya da onun altını oyabileceği) ve (ii) aynı yapının (sözgelimi ulus-devlet ya da aile yapısının), birtakım farklı mekanizmaların ortak işlemesi sonucu yeniden üretilebileceği (ya da dönüştürülebileceği) olasılıklar sözkonusudur. Bir diğer sonuç ise şudur: Nasıl ki aynı olay tipi bir (bağlayıcı) mekanizmalar çokluğu tarafından belirlenebiliyorsa (bkz. s. 194-195), aynı şekilde (i) aynı mekanizma türü alternatif yapıları idâme ettirebilir ve (ii) aynı yapı farklı tipte mekanizmalar çokluğu tarafından yeniden üretilebilir.¹⁹

Şimdi, Alan Chalmers ve Ted Benton'ın yönelttiği ayrıntılı eleştirileri ele almaya başlıyorum. Her ikisinin eleştirilerinde de çakışma noktaları ve ortak vurgular bulunmasına karşın, sırasıyla dile getirdikleri hususlara bağlı olarak bunları birbirinden ayrı bir biçimde ele almak daha uygun olacaktır.

Temel –ya da açıklayıcı– yasaların yanı sıra fenomenolojik –salt betimleyici– yasaların da sözkonusu olduğu ve teorik bilginin yanı sıra teknolojik ya da zanaat-yönelimli bilginin de var olduğu hususlarında Chalmers'la zâten hemfikir olduğumu belirtmiştim ama bunun ötesinde, realizm açısından, benim geliştirdiklerimin dışında iyi argümanların var olduğunu memnuniyetle kabûl ederim.²⁰ Üstelik transandantal realizmin yanlışlanabilir olduğunu, her insanî argüman kadar düzeltmeye açık olduğunu kabûl etmekle kalmaz, vurgulamak da isterim.²¹ Tıpkı Chalmers gibi ben de transandantal realizmi sadece '[hâlihazırda] mevcut en iyi açıklama'²² olarak görmekteyim. Ancak şunları da eklemek isterim: Transandantal realizm, tarihsel belirivermeyle, pratik önvarsayımlarla ve bilimlerin nesneye has içeriğiyle (hâlihazırda) tek tutarlı görüştür ve bizzat kendi

19 Bu olanaklar, bugüne dek yayımlanmamış çalışmasında John Lovering ('Critical Realism: Lessons for Socialist Research') tarafından keşfedilmiştir.

20 Bkz. *BRR*, s. 22.

21 Karş. *RTS*, s. 260 ve *SR*, s. 11-12.

22 *BRR*, s. 19 ve muhtelif yerlerde.

belirivermişliğini, yanlışlanabilirliğini ve dönüştürülebilirliğini yerli yerine koyabildiği için, tüm bunlara ek olarak refleksif iç-tutarlılığa sahiptir. Ayrıca transandantal realizmin, öncülleri (doğanın deneysel incelenmesi gibi) tarihsel praksis formları (ki yerlerinden edilebilirler) olduğu kadarıyla, tarihsel bakımdan özgün sadece tek bir bilim tarzına uygun olabileceğini itiraf ederim. Bizzat bilimin başka bir biliş türü tarafından yerinden edilmesi dahi sözkonusu olabilir. Bunlar tümüyle beyhude spekülasyonlar değildir. Zira ilk olarak, (felsefî bilgi de dâhil) tüm bilişsel edinimlerimizin tarihselliğinin, göreliliğinin ve potansiyel (özel) dönüştürülebilirliğinin altını çizerler. Ve ikinci olarak da, transandantal realizmin öncüllerinin ve eğer, (aşağıda tartışılan bir şarta bağlı olarak) Chalmers'ın kabûl ettiği üzere, akıl yürütme doğruysa, transandantal realizmin sonuçlarının onaylanmasıyla ilişkili şeylerin aydınlatılmasını sağlarlar. Bu da, bilimin 'inanmaya-değerliği'nin ve itibarının onaylanmasına yol açar. Doğanın sistematik ve mümkün olan her yerde deneysel incelenmesi tarafından üretilen bilginin mevcut en iyi bilgi olduğuna inanılıyorsa ve inanıldığı kadarıyla, madem ki transandantal realizm bilimsel pratiğin en iyi yeniden inşâsıdır, o hâlde sözgelimi dünyanın yapılaşmış, farklılaşmış ve değişim hâlinde olduğu fikrinin doğruluğunu teslim etmek gerekir. Astrolojinin olanaklılığının koşullarına dair transandantal bir soruşturma,²³ pratik bakımdan etkili ya da güvenilir bir bilgi kaynağı olarak astrolojiye inanılmadığı müddetçe, aydınlatıcı olmaz. Güçlü ontolojik sonuçlardan önce, bilimin epistemik pratiklerinin rasyonel doğrulanabilirliğinin varsayılması gerektiğine yönelik Ted Benton'ın vurgusu²⁴ haklıdır. Bilim pratikte, dünyanın belirli genel karakteristiklere, yani transandantal realizmin –yanlışlanabilir ve eksik bir biçimde– belirlemeye başladığı karakteristiklere sahip olduğunu önvarsayar. Ancak eğer kişi (çoğumuzun çoğu zaman yaptığı gibi) bilimin rehberliğini açıkça beyan etmeye hazırsa, bu durumda sözkonusu önvarsayımları sadece kabûl etmesi gerekir.²⁵

23 Karş. *BRR*, s. 19.

24 *RSS*, s. 14.

25 Karş. *SR*, s. 18-19.

Chalmers, benim 'ontolojik argüman'ım olarak adlandırdığı bir argümanıma karşı özel bir itiraz yöneltmektedir. Chalmers, bir deneydeki deneycinin, olaylar dizisinin onu saptamaya muktedir kıldığı yasaların değil de o olaylar dizisinin nedensel bir fâili olduğunu öne sürmemin yanlış olduğunu iddia etmektedir. Çünkü deneyci yalnızca, 'uygun deneysel düzenlemeyi oluşturması anlamında' ardışıklığa neden olur: 'Deneyci böyle yaptığında olagelen şeyler, dünyanın davranış tarzına bağlıdır. Olayların ardışıklığına, iş başındaki doğurgan mekanizmalar neden olur, deneyci değil. Ontolojik argüman, yalnızca deneyci (deney kurulumunun değil) olaylar ardışıklığının sebebi olarak alındığında işleyebilir'.²⁶ Gelgelelim Chalmers'ın itirazı, 'neden' terimindeki doğal ve kötücül-olmayan bir muğlâklıktan faydalanmaktadır ki bunu *RBT* s. 252'de vurgulamıştım. Orada dediğim gibi ben neden terimini hem bir mekanizmayı tetikleyen öncel olaya, koşula ya da fâile hem de bizzat mekanizmanın kendisine (ve *a fortiori* onun temellendiği yasaya) atıfla kullanmaktayım. Deneysel durum şu şekilde gelişir: Deneycinin etkinliği, yani $\emptyset$, deneysel bir bağlamda, deney kurulumunun, yani S 'nin gerekli bir koşulu ya da nedenidir. S , belirli bir mekanizmanın, yani M 'nin işlemesi için gerekli herhangi bir öncel (uyarıcı ve/veya serbest kalmış) koşulu gerektirir. S böylelikle, M 'nin etkinliği ile birlikte, olaylar dizisinin (E_a, E_b) gerekli bir koşulu ya da ortak-nedeni olur ve bu da bizim, M 'nin *modus operandi*'sine [işleyiş mantığına –ç.n.] ve onu temellendirmemizi sağlayan yasaya 'empirik geçiş'imizi sağlar. Fâil, olaylar dizisi E_a, E_b 'nin (ama buna empirik olarak temel sağlayan yasanın değil) bir nedenidir ve bu, şu basit anlamda doğrudur: Deneycinin deneysel bağlamdaki etkinliği olmaksızın, S ve dolayısıyla E_a, E_b dizisi ortaya çıkmayacaktı. Bu, deneycinin etkinliği olmaksızın S 'nin vukû bulabileceğini inkâr etmek değildir. Bu, bazı astronomik bağlamlarda var olan, doğallığında meydana gelmiş lokal kapalı sistemler örneğinde karşılığını bulur. Fakat bu durumda $\emptyset, S$ için *ex hypothesi* [hipotez olarak –ç.n.] zorunlu olmayacaktır. Bir fenomenin ortak bir nedeninin nedenine, bence pekâlâ, o fenomenin bir nedeni olarak bakılabilir. Bu, fâile, kurulumla ve me-

kanizmaya ontolojik denklik bahşetmek anlamına gelmez. Zira kurulum, fâil olmaksızın vukû bulabilir ve mekanizma da doğa-da genel olarak her ikisinden de bağımsız bir biçimde var olur ve eyler (yasa da aynı şekilde kavranır). ‘Ontolojik argüman’ım olarak adlandırılan argüman, sağlam ve güvenilirdir.

Geriye, Chalmers’ın söz ettiği genel suçlamanın tartışılması kalmaktadır. Chalmers, ‘teorisizm’inin (‘pratik bakımdan etkili müdahaleden oldukça uzak’ bir düzlemde yer alan) sosyal bilim felsefesinde ısrarlı bir varlığa sahip olduğuna hükmetmektedir.²⁷ Bu, kanıtlanmaktan ziyâde iddia edilmektedir. Buna karşılık, insan bilimleri felsefecilerinin tipik olarak, insanların çabaya dayalı [*conative* –ç.n.] yönlerinin karşısında bilişsel yönlerini, duygulanımsal yönlerinin karşısında da çabaya dayalı yönlerini vurguladıkları öne sürülebilirdi.²⁸ Ancak Chalmers’ın kastettiği şeyin bu olduğunu sanmıyorum. Chalmers daha ziyâde, toplum, sosyal yapı, insanî ihtiyaçlar, ideoloji ve özgürleşim gibi cinsil [*generic* –ç.n.] kavramlarla (ve belki de bunların yanı sıra, toplumsal cinsiyet ve sınıf gibi kavramlarla) çalışma gerekliliğini reddediyor gibi görünmektedir. Oysa sözgelimi, Thatcherizm ve Refah Devleti üzerine ya da sosyalizmin doğası üzerine (ve hattâ, sözgelimi, yüksek öğrenimin durumu üzerine) Britanya’da dönen tartışmaların dikkatli bir tetkiki şunu net bir biçimde açığa çıkarır: Bu tartışmalar tamamen sözkonusu kavramlar etrafında döner ve tamamen sözkonusu soyutlama düzeyinde ortaya çıkarlar (en dünyevî politik eylemleri ve en yavan sosyal pratikleri besleyip donatan da bunlardır).

Ancak Chalmers, transandantal argümanlarımın insan bilimleri felsefesindeki öncülleriyle ilgili özel bir şikâyetle bulunmaktadır. Ama bu Ted Benton’ı da endişelendirdiğinden, her ikisinin dile getirdiği hususları bir arada tartışacağım. Benton, benim yaptığım yönelimsel eylem tanımının, başka araştırma geleneklerinin karşısında belirli (‘Durkheimci ya da Marksçı, veya daha ziyâde, bunların bazı versiyonları olan’²⁹) araştırma gelenekle-

27 BRR, s. 22.

28 Bkz. SR, s. 127.

29 RSS, s. 16.

ri lehine, sorulmadan-cevaplanmış-kabûl edilmiş bir pozisyon tuttuğunu savunmaktadır. Bu iddiayı tuhaf buldum. Zira adı geçen gelenekler, *yönelimsel* fâillik kavramını idâme etme hususunda tipik bir biçimde güçlüğü düşerler; bu, neo-Kantçı, Weberci ve hermeneutik geleneklerin (ya da daha ziyâde, bunların bazı versiyonlarının) görece güçlü oldukları yandır (örneğin bu kitapta bkz. s. 71-72, 188, 207-208). Bunun tam tersine, Durkheimci, tarihselci-olmayan ya da hümanist-olmayan Marksçı ve yapısal-işlevselci geleneklerin güçlü oldukları yer, sosyal formların yasayla-yönetilen karakterini vurgulamalarıdır. NO'da varılmaya çalışılan sentez, sosyal hayatın hem öznel, yönelimsel ve kavramsal hem de nesnel, koşullanmış ve yapısal veçhelerini muhafaza etme ve bağdaşma arayışındadır. O hâlde neden 2. Bölümdeki argümanım, yönelimsel fâilliği mümkün kılması gereken şeyin bir analizi biçimini almaktadır? Ekserî sebep, içkin eleştiri stratejim hatırlandığında, bunun iyi bir anti-natüralist öncül olmasıdır: Muarızımın, yani anti-natüralistin neredeyse kabûl etmek zorunda olduğu bir öncül. Gelgelelim, buradan başlayarak, Alan Chalmers'ın öne sürdüğü üzere kendimi inatçı truizmlerin (günün ideolojisinin bilim-öncesi yansımalarının) tuzağına düşürmüş olamaz mıyım?³⁰ İmdi, bana öyle geliyor ki bu, ya da buna çok benzer bir şey, sosyal hayatın kavramsallığına dair Winchçi öngöründe olagelen şeydir. Yönelimsel fâillikle başlıyorum ama orada durmuyorum. Onu, dönüşümsel sosyal etkinlik modelini, ilişkisel toplum kavrayışını, sosyal bilimin ve onunla birlikte açıklayıcı (ve varsayımsal olarak, özgürleşimci) eleştirilerin (ortakduyusal eylem betimlemelerinin eleştirisi de dâhil) olanaklılığını tesis etmek için kullanıyorum. Yönelimsel fâillik kavramının 2. Bölümün sonunda el sürmeden bırakıldığı doğrudur. Ancak, bir *hususla* ilgili bir makale içersinde, *tu quoque* [ithamın ithamcıya yöneltildiği -ç.n.] bir argümana maruz kalmaksızın, fenomeni inkâr etmek imkânsız gibidir. Şüphesiz ki yönelimselliğin geniş bir biçimde yorumlanması gerekir. Özellikle, Freud'un ortaya koyduğu üzere, "“bilinçli olma” semptomunun önemli olduğu fikrinden kendimizi kurtarmamız gerek' (bu kitapta bkz. s. 154, dipnot 38). Dahası yönelimsellik, 2. Bö-

30 BRR, s. 23.

lüm bir yana, bir bütün olarak *NO*'da, açıklanmadan bırakılmış bir veri olarak alınmış değildir. 3. bölümde yönelimselliğin bir analizi mevcuttur; orada, yönelimsellik olmaksızın, (ondan bahsetmenin zor olduğu) bedensel hareketlerin bilimi bir yana, hiçbir insan biliminin hiçbir biçimde var olamayacağını söyleyen bir argüman sözkonusudur.

Yönelimsellik, tam da *NO*'da çözmeye koyulduğum (natüralizm) problemin(in) *sine qua non*'udur [olmazsa olmazıdır –ç.n.]. Belki de Alan Chalmers'ın gerçek itirazı, insan bilimleri içersinde bir tartışmadan farklı olarak, insan bilimleri üzerine felsefî bir tartışma yapıyor olmasınadır. Ama o zaman, kendisinin dile getirdiği spesifik olma nasihati hatırı sayılır derecede muğlâklaşır!

Natüralizmin olanaklılığını, bilimsel (ve aslında, ekstra-bilimsel) bir perspektifler çokluğundan hareketle yeniden değerlendirmemiz gerektiği hususunda Ted Benton'a hak verdiğimi daha önce belirtmiştim. Benton, 'bu tür incelemelerin sonuçlarının Roy Bhaskar'ın realist modelinin (daha detaylı ifadelerin bazıları için değilse de) genel ana hatlarını doğrulayabileceğine ikna olmuş durumdadır'.³¹ Eleştirisi temel olarak şu hususlarda yoğunlaşmaktadır: Ona göre ben, biyolojik ve diğer yaşam bilimlerini hesaba katmakta başarısız olduğum için, aslında zorunlu olmayan anti-natüralist sonuçlara sürüklenmekte ve bundan dolayı, izleri (en azından) Kartezyen düalizmine dek sürülebilecek geleneksel doğa/kültür ayrımını yeniden üretme eğilimi göstermekteyim. İmdi, *NO*'yu bugün yeniden yazsaydım eğer, sosyal düzenin (doğal düzenden doğması ve yeri geldiğinde onun üzerinde etkide bulunması anlamında) doğal düzene eklemleme ve onun tarafından koşullanma biçimini vurgulardım.³² Sosyal hayata ekolojik bir yönelim, biyolojik varlığımızın tanınması kadar önemlidir ve bunların ikisi de kitapta yetersiz bir biçimde ele alınmıştır.

Ted Benton, benim natüralizme koyduğum bir dizi ontolojik, epistemolojik ve ilişkisel sınırlamaya eleştirel yaklaşmaktadır.

31 *RSS*, s. 20.

32 Karş. *SR*, bilhassa Bölüm 2.1-2.3.

Gelin, bunları sırasıyla ele alalım. 2. Bölümde belirttiğim üç ontolojik sınırlama, sosyal yapıların etkinlik-bağımlı, kavram-bağımlı ve uzam-zaman-bağımlı oldukları idi.³³

Benton'ın haklı olarak vurguladığı üzere, (s. 70-71'de öne sürülen iddianın aksine) sosyal yapıların, yönettikleri etkinliklerden bağımsız olarak var olabilecekleri kesinlikle doğrudur; en azından şu durumlarda:

- (a) Sosyal yapıların yönettikleri etkinlikler, onları idâme eden (ya da onların altını oyan) etkinlikler olmayabilirler³⁴ ve/veya
- (b) Sosyal yapılar, insan praksisinde yeniden üretilen (ya da dönüştürülen) başka yapılarla içsel ilişki içerisinde olabilirler.

Dolayısıyla bir iktidar yapısı, işletilmeksizin yeniden üretilebilir ve insan pratikleri (onu yeniden üreten ve potansiyel olarak dönüştüren pratikler) tarafından idâme edildiği sürece, herhangi bir çatışmanın yokluğunda (yani, açık tezahür bulunmaksızın) işler durumda olabilir (bkz. s. 201, dipnot 29). Bundan dolayı, sosyal yapıların etkinlik-bağımlı olduğu tezi doğrulanmış olmalıdır. Sosyal yapılar maddî olarak vardır ve bir uzam-zaman konumundan başka bir uzam-zaman konumuna sadece insan praksi içinde ya da insan praksi sayesinde taşınabilir ya da nakledilebilirler. Bu, Benton'ın düşündüğünün aksine, metodolojik bireyciliği kabûl etmeyi gerektirmez.³⁵ Bu sadece şeyleştirmeden kaçınmanın bir koşuludur. Öte yandan, sosyal yapıların etkinlik-bağımlı oldukları kabûlü, tortu hâlindeki bir 'özne problematiği'ni³⁶ de önvarsaymaz. Bilakis, ilişkisel toplum kavrayışı bundan tam bir kopuş sağlar. Odağı öznenen ilişkilere kaydırmak yetmez; her ne kadar öznelarası olanları da içeriyorsa da, konumlanmış pratikler arasındaki ve bu pratikleri yerine getiren insanlar, doğa, ve maddî ya da kurumsal gerçeklik

33 SR Bölüm 2'de, sosyal-ilişki-bağımlılık şeklinde dördüncü bir ontolojik sınırlama (bkz. SR, s. 137); ve diğer üç tipe dönük dördüncü, eleştirel bir sınırlama daha ekledim (bkz. SR, s. 133). Ama bunların NO Bölüm 2'nin argümanında zımnen var olduğunu düşünüyorum.

34 Bkz. W. Outhwaite, *New Philosophies of Social Science* (London 1987), s. 54.

35 BRR, s. 19.

36 RSS, s. 20.

kazanmış (makineler ve şirketler gibi) sosyal ürünler arasındaki ilişkilere kaydırmak gerekir (bkz. s. 73-74).³⁷ Bireycilikten geriye kalan tek şey şu hakikattir: Toplum içersinde, insanların yapmış ya da yapmakta olduğu bir şey içinde ya da sayesinde kayıt altına alınmamış hiçbir şey olmaz (bkz. s. 57, 71).

Koyduğum ikinci ontolojik sınırlama da –yani, ‘sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, fâillerin kendi etkinlikleri içersinde yaptıkları şeylere dair geliştirdikleri anlayışlardan bağımsız var değildirlir’ (s. 71)– bana kesinlikle doğru görünmektedir. Kuşkusuz bu anlayışlar, doğru ya da tam anlamıyla uygun olmayabilirler. Nitekim tam da bu olanak:

- (a) sosyal hayatın anlaşılması için gerekli çifte hermeneutiğin olumsal bir biçimde eleştirel olduğu olgusunu temellendirir (bkz. s. 209-210);
- (b) ideoloji kavramını mümkün kılar; ve
- (c) açıklayıcı (ve varsayımsal olarak, özgürleşimci) bir eleştiriye yönelik projenin uygulanabilirliğini tesis eder.

Dolayısıyla, sosyal yapıların kavram-bağımlılığının, ‘doğa bilimleri karşısında hiçbir özel epistemolojik [sonuç taşımadığı], çünkü bilim ile “ortakduyu” arasında benzer farklılıkların bulunduğu”³⁸ düşüncesini kabûl edemem. Zira bu, olgu/değer ve teori/pratik dikotomilerini (bkz. 2. Bölümün son kısmı³⁹), doğal alanda sadece zayıf ve kısmî analogilere sahip bir tarzda çözmeyi önermek anlamına gelir.⁴⁰

Üçüncü ontolojik sınırlama –sosyal yapılar, doğal yapılardan farklı olarak, ancak görece anlamda kalıcı olabilirler (zira üzerine temellendikleri eğilimler, uzam-zaman değişmezliğindeki anlamıyla evrensel olmayabilir)–, yalnızca, fizik ve kimyaya yönelik standart felsefî anlayışlarla ilişki içersinde gerekli olan bir

37 Karş. *SR*, s. 130, 155.

38 *RSS*, s. 17.

39 Ayrıca karşı. Benim ‘Scientific Explanation and Human Emancipation’, *Radical Philosophy* 26 (Autumn 1980); yeniden basımı için bkz. *RR*, ve *SR*, Bölüm 2.5-2.7.

40 Bkz. *SR*, s. 178 ve s. 189, dipnot 103.

sınırlamaya işaret eder. Bu bilimleri (ya da daha ziyâde, bunlara yönelik standart kavrayışları) natüralizmin insanî alandaki olanaklılığının yeniden araştırılması için temel almamın içkin-eleştirel sebeplerini daha önce açıklamıştım. Doğada (sözgeli-mi, biyoloji ve jeolojide) kesinlikle tarihsellik ve coğrafyasallık sözkonusudur ve bu muhtemelen –kozmozoloji (ve özellikle de kozmogoni) aracılığıyla– kimya ve fiziğin kapladığı alana doğru da genişletilebilir. Bu husustaki farklılık, bunun sosyal hayatta doğada olduğundan çok daha hızlı ve (örneğin kentlerde) çok daha yoğun olmasıdır. Dolayısıyla sosyal yapı ve mekanizmaların doğal (örneğin biyolojik ve jeolojik) yapı ve mekanizmalardan daha uzam-zaman-bağımlı olduklarını söylemek yerine, *daha yüksek derecede uzam-zaman* özellikli olduklarını söylemek belki de daha doğru olacaktır. Zira buradaki argüman, uzam-zamansal konumların bizâtihtâ nedensel olarak etkili olduklarını söylemez. Daha ziyâde şunu söyler: Uzam-zaman konumlarına yapılan atıf (örneğin klasik Atina, yirminci yüzyıl ortaları Liverpool’u ya da Pasifik Kenarı), bu konumlar jeo-tarihsel bakımdan spesifik ve içsel olarak ilişkili bazı yapılar, güçler ve eğilimler birleşimlerinin mevkiine ya da uzam-zaman sürekliliğine işaret ettikleri ölçüde, sosyalbilimsel açıklamalar içersinde indirgenemez olabilir. *Formel olarak* bu tür birleşimler herhangi başka bir yerde bulunabilirdi. Ama *maddî olarak* bu böyle değildir. Bunlar, belirli zamanlarda belirli yerlere yakınsayan belirlenimlerin biricik ve tersinmez ürünleridir. Uzam-zaman üzerinde neticeye varmak üzere, dönüşümsel sosyal etkinlik modelinin ön plana çıkardığı şeyler şöyledir:

1. Sosyal ürünler olarak sosyal yapıların tüm diğer sosyal ürünler gibi dönüşüme tâbi olan ve bu yüzden de, açıkladıkları fenomenlere nazaran sadece görece anlamda (potansiyel olarak) kalıcı olan tekrarlı karakteri.
2. Dışsal değişim kaynaklarının yanı sıra, içsel (yani, bir yapının öz-yıkıcı eğilimlere sahip olmasından kaynaklanan) değişim kaynaklarının da olanaklılığı.
3. Sosyal sürecin uzam-zamansal olarak belirli bir yere bağlı, jeo-tarihsel olarak yeniden üretilmiş, farklılaşmış ve dönüştürülmüş dönüştürücü karakteri.

Ted Benton bunun ardından natüralizme konan epistemolojik sınırlamalara yönelmektedir. Bunlardan en önemlisi, sosyal fenomenlerin sadece açık sistemlerde meydana geldikleridir. Bundan, teori-gelişimi kriterinin öngörüsöl olamayacağı ve dolayısıyla yalnızca açıklayıcı olması gerektiği sonucu çıkar (bkz. s. 82-83).⁴¹ Sosyal sistemlerin içkin açıklığına yönelik iki uç reaksiyon sözkonusudur. Bunlardan ilki; teoriye ilişkin *herhangi bir* a posteriori sınamanın varlığını ya da en azından sınamaların çeşitli pratik (açık-sistemik) uygulamalarından bağımsız varlığını etkin bir biçimde reddetmektir. İnsan bilimlerini adına lâıyk bilimler olarak değil de 'epistemoidler' olarak tanımlarken Andrew Collier'ın verdiği cevap budur.⁴² Fakat bir teori neden öngörüsöl-olmayan empirik sınamaya tâbi olamaz? İkincisi ise, istatistikî tekniklerin kullanımını, deneysel kapanmanın az çok uygun bir ikâmesi olarak görmektir. Bu, Benton'ın verdiği cevaptır: Klasik deneysel kapanma, diğer pek çok teknikten [sadece] birisidir.⁴³ Gelgelelim, sosyal bilimlerde ölçüme (bu kitapta bkz. s. 83-84) ve istatistikî yöntemlerin kullanımına dair önemli sınırlamalar sözkonusudur.⁴⁴ Ve kuşkusuz, sosyal dünyanın istatistikî bakımdan açık olmadığını varsaymak için hiçbir sebep yoktur.⁴⁵

Bunlardan hiçbiri, sosyal bilimdeki *koşullu* öngörülerini bertaraf etmez; ve güçlü bir açıklayıcı teori, olası gözükmeyen olanakları gerçekleştirmelerinden çok önce *ex ante* [uygulama öncesi –ç.n.] belirleme kapasitesine sahip olacaktır.⁴⁶ William Outhwaite, benim pozisyonumu 'ontolojik olarak cüretkâr ve epistemo-

41 Kuşkusuz, doğal dünyada bir kapanmaya fiilen ulaşmış herhangi bir tikel durumun olup olmadığı, her ne kadar ilkece ontolojik olarak belirlenmiş olsa da, Duhem'in vurguladığı sebeplerden dolayı epistemik bir problematiktir ya da böyle olabilir. Bkz. *SR*, s. 36.

42 Bkz. *Scientific Realism and Socialist Thought*, Bölüm 4.

43 *RSS*, s. 19.

44 Bkz. A. Sayer, *a.g.e.*, Bölüm 6; ve P. Manicas, *A History and Philosophy of the Social Sciences* (Oxford 1987), Bölüm 13.

45 Karş. *RTS*, s. 142.

46 Devrimci sosyal bilimin 'peygamberce gücü' hakkında karş. M. Burawoy, 'The Limits of Wright's Analytical Marxism and an Alternative', *Berkeley Journal of Sociology* XXXII (1987), s. 59-60.

lojik olarak ihtiyatlı⁴⁷ diye tanımlarken, bu pozisyonun ruhunu oldukça iyi yakalamıştır. Toplumun var olduğundan ve belirli genel niteliklere sahip olduğundan emin olabiliriz. Her şey bir yana, toplumun varlığı (ve ilgili niteliklerinden bazıları), doğa bilimlerinin ürettikleri de dâhil her türlü bilginin transandantal olarak zorunlu koşuludur. Fakat sosyal bilimdeki spesifik yapı ve mekanizmalara dair bilişsel iddialarımızda, kısmen Outhwaite'ın 'sosyal yapı ve mekanizmaların genel dağılıklığı ve akışkanlığı'⁴⁸ dediği şeyden dolayı, mütevazı ve ihtiyatlı olmamız gerekir. Gelgelelim eleştirel natüralizm, rakip teoriler ve araştırma programları arasında –karşılaştırmalı açıklayıcı güçleri bakımından– hükme varma olanağının en azından yerini tayin edebilir.⁴⁹ Natüralizmin insan bilimlerindeki epistemolojik sınırı üzerinde, Benton'ın aksine ısrar etmemdeki temel itki, vurguyu öngörüsül kesinlikten açıklayıcı güce kaydırma çabasının bir parçasıdır. Bunlar her hâlükârda doğa bilimlerinde asimetriklerdir.⁵⁰ Oysa insan bilimlerinde öngörüsül kesinliğe ulaşma hedefi, tarihsel olarak, inceleme nesnelerine dönük tarihsici-kaderci veya araçsalcı-manipülatif veyahut da elitist-sosyal-mühendisvari yaklaşımlarla bağlantılıdır. Bunların karşısına, derinlikli açıklamanın (zorunlu olarak değilse de) beraberinde getirebileceği aydınlanmayı ve özgürleşmeyi koymak arzusundayım.

Son olarak Benton, koyduğum ilişkiyel sınırlamaya itiraz etmektedir. Bu itiraz, sosyal nesneler ile sosyal bilgi arasındaki daha önce vurgulanan nedensel karşılıklı-bağımlılık meselesi etrafında dönmektedir. Benton ilkin, doğal dünyada (deneysel etkinlikte) benzer bir karşılıklı-bağımlılığın var olduğunu iddia etmektedir.⁵¹ Gelgelelim, üretilen olaylar örüntüsünden farklı olarak, 'ulaşılın' reel yapı, mekanizma ya da yasa, dene-

47 *New Philosophies of Social Science*, s. 34.

48 *A.g.e.*, s. 53.

49 Karş. E. O. Wright, 'Reply to Burawoy's Comment on "Reflections on Classes"', *Berkeley Journal of Sociology* XXXII (1987), s. 78.

50 Karş. *RTS*, s. 134-139.

51 *RSS*, s. 19.

yin nedensel bir sonucu değildir (bkz. bu kitapta s. 247). Bunun ardından Benton, sosyal yapıların kriz, gerilim ya da geçiş dönemlerinde daha 'görünür' ya da 'erişilebilir' hâle gelebileceğine dönük iddiamı (bkz. s. 87-88) ele almaktadır. Patolojik olanın metodolojik önceliği tezi lehine söylenecek çok şey olduğuna inanıyorum.⁵² Ama bu benim durumumda mantıksal açıdan gerekli değildir. Durgunluğun ve ezilenler arasında karşılıklı güvenin büyüdüğü bir dönem, muhtemelen Habermasçı 'ideal konuşma durumu'na yakın bir şey, ilgili geçerlilik iddialarının mantıksal telâfisine gerçekten vesile olabilirdi. Bu tür durumlar (yani kriz ya da durgunluk), her hâlükârda, bilim-öncesi $P \rightarrow T$ dönüşümünü sadece motive eder, doğrulamaz (bkz. s. 87-88). Dolayısıyla eğer, muhtemel olduğu üzere, bir kriz ya da başka türde bir tarihsel dönüm noktası sosyal fâiller arasında (Benton'ın öne sürdüğü üzere) ideolojik olarak bölünmeler yaratıyorsa, bu durumda tercih edilmesi gereken teori, hipotezler üreten pratik bir araştırma programına angaje olmuş, empirik sınamaya tâbi olan ve diğerlerine nazaran daha büyük açıklayıcı güce (ve *ceteris paribus* özgürleşimci potansiyele) sahip bir teori olacaktır. Şüphesiz ki sömürülenler, ezilenler vb., bu tür bir programa dönük, sömürenlerin, ezenlerin vb. sahip olmadığı, doğrudan maddî bir ilgi/çıkarı sahiptirler. Fakat tarihsel bir dönüm noktası, $P \rightarrow T$ dönüşümü yerine, tahakküm altındakilerin konumunu ya da durumunu rasyonelleştiren yeni bir ideolojinin doğuşuna da tanıklık edebilir.

Her hâlükârda, sosyal ideaların ilişkisel statüsü üzerine yaptığım tartışma, s. 92-95'de geliştirdiğim ve sosyal bilimin inceleme nesnesinin ontolojik özelliklerinin, sosyal hayat formlarının reel tanımlarına varmada keyfi-olmayan bir prosedürü nasıl mümkün kıldığına ilişkin argüman açısından yalnızca bir giriş niteliği taşır. Bu tür tanımlar, öngörüsül değil ama empirik sınamaya tâbi olan açıklayıcı hipotezler üretme kapasitesine sahip olacaklardır. Ve bu tür hipotezler, başka hastalıkların yanı sıra yanlış da üreten yapıların eleştirisini sağlayan pratik araştırma programlarına eklenileceklerdir. Bu tür yapılar, onları ye-

52 Karş. A. Collier, *a.g.e.*, Bölüm 4.

niden üreten fâillerin teorik ve pratik anlamda dönüştürülmüş dönüştürücü praksişi vasıtasıyla dönüştürülebilirler. İşte burası, açıklayıcı ve *ceteris paribus* özgürleşimci bir sosyal bilimin olanaklılığına dair çıkarımımın tam kalbidir. Ted Benton'ın eleştirisine yönelik cevabımı şunu söyleyerek özetleyebilirdim: NO muhtemelen fazla olgunlaşmış değilse, bu durumda Benton'ın eleştirisi kesinlikle oldukça hamdır; Benton, kendi payına, açıklayıcı sosyal bilimin inşâsını imkânsızlaştıracak kadar büyük engel olmayan (eleştirel öneme ve –en azından tarihte işleyen özgürleşimci bir döngü söz konusu olduğu kadarıyla– pratik etkiye sahip) ontolojik sınırlamalarımın içerdiği kategorisel farklılıkları sistematik bir biçimde küçümsemektedir.

Bazı okurlar, NO'nun argümanını, kendi beğenilerine göre yetersiz ölçüde 'diyalektik' bulmuşlardır.⁵³ Şu anda diyalektik üzerine bir kitap kaleme almakta olduğum için, buradaki değişimlerini iki yorum dizisiyle sınırlandıracağım. İlki negatif içerik taşır. Marx'ın Hegelci diyalektiğe yönelttiği eleştiri her ne kadar 1843'ten 1873'e dek kesintisiz sürmüştü de, Hegelci diyalektiğin açık pozitif bir yeniden-değerlendirmesi, *Grundrisse*'nin yazıldığı dönemlerde (1857) yapılmıştır.⁵⁴ Marx'ın (Engels'in ardından gelenlerin) diyalektiğe başvurmalarının sebebi nedir? Benim öne sürdüğüm varsayıma göre eleştirel realizm, Marx'ın eserinin kayıp metodolojik dayanağı olarak yer tutar. Zira Marx, (zımnî hâlde kalmış) empirizm eleştirisini, idealizm eleştirisini teorize ettiği şekilde asla teorize etmemiştir ki bu zımnî empirizm eleştirisi aslında, felsefeden sosyal bilime ve tarihe dek Marx'ın *Ausgang*'ını [ortaya çıkış sebebini –ç.n.] biçimlendirmiştir. Dolayısıyla Marx, basit maddî nesne realizmine sürekli bağlılığını asla (aslında eserinin önvarsaydığı ve 'diyalektiğin' bunun için bir tür vekil olarak iş gördüğü) bilimsel realizme açık bağlılığa doğru geliştirmedir. Aynı şekilde, Marx'taki nesnellik teması da (karş. 'geçişsiz boyut'), emek temasıyla (karş. 'geçişli boyut') kıyaslandığında, az gelişmiş hâlde kaldı; tıpkı normativite tema-

53 Örneğin bkz. G. Carchedi, 'A Critical Note on Bhaskar and Systems Theory', *Radical Philosophy* 33 (Spring 1983).

54 Bkz. benim 'Dialectics', *A Dictionary of Marxist Thought*, T. Bottomore ve diğerleri (ed.) (Oxford 1983); yeniden basımı için bkz. benim *RR*.

sının tarihsellik temasının gerisinde kalması gibi. Nihâyetinde Marx, olgunluk döneminde bir felsefeci değil, her şeyden önce bir politik iktisatçı ve sonra da bir tarihçi ve bir politik eylemciydi. Dolayısıyla Marx'ın düşüncesinde, Marksizm içerisinde es geçilen ve diyalektik kavramının Marksizm içerisinde neden epey 'aşırı yüklendiğini' açıklamada yardımcı olan beş katlı bir orantısız gelişim söz konusu idi.

İkinci yorum dizisi ise pozitifdir. Transandantal realizm ve eleştirel natüralizm, hem ontolojik hem de epistemik düzlemlerde ve hem doğal hem de sosyal alanlarda yapı, farklılaşma ve değişim kategorilerini şiddetle vurgulamıştır. Gelgelelim, (özellikle insan) tarihin(in) (oluşumunun) anlaşılması açısından, daha önceden yeterince analiz edilmemiş yegâne kategoriler, asla sadece bunlar değildir. Süreç, yadsıma, çelişki ve gelişme kategorileri, (diyalektik gelenek içindekilerce vurgulanan ya da dikkat çekilen) refleksivite ve bütünlük kategorileri ile birlikte, uygun analiz ve eleştiriyi talep etmektedir. Ortaya çıkacak sistem, bence, transandantal realizmi ve eleştirel natüralizmi derinleştirip zenginleştirecek ve bunlarla yine de gelişimsel bakımdan tutarlı olacaktır.

Bu ek yazısını, eleştirel natüralist (ya da sıklıkla söylendiği şekliyle, eleştirel realist⁵⁵) çerçeve içersinden çıkarılan bir bilançoyla noktalamak istiyorum. NO'nun ilk baskısı 1979'da yayımlandığından bu yana, eleştirel realist bakış açısının serimlenmesine ayrılmış kitap boyutunda en az dört temel çalışma söz konusudur.⁵⁶ Belki de daha önemlisi, eleştirel realist perspektiften hareketle (psikanalizden biyolojiye, Marksizm'den lingüistiğe, feminizmden kent çalışmalarına dek) koca bir bilimler alanını tarayan bir çalışmadır. Standing Conference on Realism and The Human Sciences'ın 1985'ten beri düzenlediği yıllık

55 Bkz. RR, Bölüm 1.

56 Yani W. Outhwaite, *a.g.e.* (ayrıca bkz. Outhwaite, *Concept Formation and Social Science* (London 1983)); P. Manicas, *a.g.e.*; A. Sayer, *a.g.e.*; ve A. Collier, *a.g.e.* Ayrıca şu çalışmaları da not etmeye değer: T. Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism* (London 1984); J. Isaac, *Power and Marxist Theory: A Realist View* (Ithaca 1987); T. Lovell, *Pictures of Reality* (London 1980); ve G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History* (London 1981).

konferansta sunulmuş tebliğlerden oluşan (ve kısa bir yazıyla katkı sunacağımızı umduğumuz) bir derlemede,⁵⁷ yapmış olduğumuz çalışmalar ve ortaya çıkmış bazı tartışma ve meseleler üzerine sistematik bir rapor sunmayı amaçlamaktayız. Eleştirel realist araştırma programı içinde ve civarında bu tür bir faaliyet mayasının oluşma ihtimali, *NO*'yu yazarken arzuladığım tek şeydi. *NO*'nun görevi, çeşitli insan bilimlerinin somut araştırma pratiklerine yardım desteği sunmak ve fırsat düştüğünde bu tür pratiklere ebelik etmek idi. Ama aynı zamanda somut çalışmamızı geliştirdiğimiz için, mirasçısı olduğumuz ama eleştirel insan bilimlerini tehdit edecek yeni ideolojilerin doğumuna yol açan felsefî geleneğe dönük anlayışımızı ve eleştirimizi derinleştirme ihtiyacı da sözkonusudur. Bu yeni ideolojiler kimi zaman sadece eski ve tanıdık ideolojilerin reenkarnasyonudurlar fakat bu durumda dahi, çağdaş formlarını anlamak ve eleştirmek hâlâ bir gerekliliktir. Pozitivizm ve hermeneutik, eleştirel insan bilimlerinin kadim ve belki de hâlâ en güçlü hasımlarıdır. Ancak bunlar bu hususta yalnız değillerdir.⁵⁸ İnsanlık yaşamını sürdürdüğü ve kendi durumuna ve çevresine dikkat yönelttiği müddetçe yeni, giderek derinleşen ve pratik bakımdan daha etkili bir eleştirel insan bilimleri felsefesine (ya da insan bilimleri için eleştirel felsefeye) daima ihtiyaç duyulacaktır.

57 Bu derlemenin geçici başlığı: *Realism and the Human Sciences*, R. Bhaskar ve S. Clegg (ed.).

58 Michelle Barrett tarafından, yayımlanmamış bir konuşmada ('Explaining Women's Oppression') bahsedilen bir husus. Ayrıca bkz. benim *RR*, Bölüm 9 ve muhtelif yerlerde.

BİBLİYOGRAFYA

(Bu bibliyografya, sadece metinde ya da dipnotlarda bizzat alıntılanmış çalışmaları içermektedir).

Adlam, D. vd. 'Psychology, Ideology and the Human Subject', *Ideology and Consciousness*, 1, (1977).

Adorno, T., (ed.) *The Positivist Dispute in German Sociology*, Heinemann (London 1976).

Althusser, L., *For Marx*, Allen Lane (London 1969).

Althusser, L., *Lenin and Philosophy*, New Left Books (London 1971).

Althusser L. ve Balibar, E., *Reading Capital*, New Left Books (London 1970).

Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, New Left Books (London 1976).

Aristoteles, *De Motu Animalium*, OUP (Oxford 1952).

Armstrong, D., *A Materialist Theory of Mind*, Routledge & Kegan Paul (London 1968).

Aron, R., *Philosophie critique de l'histoire*, Gallimard (Paris 1969).

Aronson, J., 'Explanation without Laws', *Journal of Philosophy*, 66 (1969).

Austin, J., *How to do Things with Words*, Clarendon Press (Oxford 1962).

Ayers, M., *The Refutation of Determinism*, Methuen (London 1968).

Bachelard, G., *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin (Paris 1938).

Barnes, S. B., *Interests and the Growth of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul (London 1977).

Barrett, M., 'Explaining Women's Oppression' (yayımlanmamış konuşma 1987).

Beloff, J., 'Mind-Body Interaction in the Light of the Parapsychological Evidence', *Theoria to Theory*, 10 (1976).

- Benjamin, W., *Illuminations*, Fontana (London 1976).
- Benton, T., *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, Routledge & Kegan Paul (London 1977).
- Benton, T., 'Realism ant Social Science: Some Comments on Roy Bhaskar's "The Possibility of Naturalism"', *Radical Philosophy*, 27 (Bahar 1981), yeniden basımı için *Radical Philosophy Reader*, R. Edgeley ve R. Osborne (ed.), Verso (London 1985).
- Benton, T., *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Macmillan (London 1984).
- Berger P. ve Pullberg, S., 'Reification and the Sociological Critique of Consciousness', *New Left Review*, 35 (1966).
- Berger P. ve Luckmann, T., *The Social Construction of Reality*, Allen Lane (London 1967).
- Berlin, I., *Vico and Herder*, The Hogart Press (London 1976).
- Bhaskar, R., *A Realist Theory of Science*, 1. Baskı (Leeds 1975), 2. Baskı, Harvester Press ve Humanities Press (Hassocks ve New Jersey 1978).
- Bhaskar, R., 'Forms of Realism', *Philosophica*, 15 (1) (1975).
- Bhaskar, R., 'Feyerabend and Bachelard: Two Philosophies of Science', *New Left Review*, 94 (1975), yeniden basımı için aşağıdaki *Reclaiming Reality* adlı eserim.
- Bhaskar, R., 'On the Possibility of Social Scientific Knowledge and the Limits of Naturalism', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 8 (1) (1978), yeniden basımı için *Issues in Marxist Philosophy*, J. Mepham ve D. Ruben (ed.), Harvester Press (Hassocks 1979), ve aşağıdaki *Reclaiming Reality* adlı eserim.
- Bhaskar, R., 'Scientific Explanation and Human Emancipation', *Radical Philosophy*, 26 (Güz 1980), yeniden basımı için aşağıdaki *Reclaiming Reality* adlı eserim.
- Bhaskar, R., 'Dialectics', *A Dictionary of Marxist Thought*, T. Bottomore vd. (ed.), Blackwell (1983), yeniden basımı için aşağıdaki *Reclaiming Reality* adlı eserim.
- Bhaskar, R., *Scientific Realism and Human Emancipation*, Verso (London 1986).
- Bhaskar, R., 'Rorty, Realism and the Idea of Freedom', *Reading Rorty*, A.

- Malachowski (ed.), Blackwell (Oxford 1988), yeniden basımı için aşağıdaki *Reclaiming Reality* adlı eserim.
- Bhaskar, R., *Reclaiming Reality*, Verso (London 1989).
- Bhaskar, R., *Philosophy and the Idea of Freedom*, Blackwell (London 1989).
- Bhaskar, R. ve Clegg, S. (ed.), *Realism and the Human Sciences* (kesin olmayan başlık) (yayıma hazırlık aşamasında).
- Bloomfield, L., *Linguistic Aspects of Science* (Chicago 1939).
- Bloor, D., *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Kegan Paul (London 1976).
- Brennan, J., *The Open Texture of Moral Concepts*, Macmillan (London 1977).
- Buchdahl, G., *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Blackwell (Oxford 1969).
- Burawoy, M., 'The Limits of Wright's Analytical Marxism and an Alternative', *Berkeley Journal of Sociology*, XXXII (1987).
- Burt, E., *The Metaphysical Foundations of Natural Science*, Routledge & Kegan Paul (London 1964).
- Carchedi, G., 'A Critical Note on Bhaskar and Systems Theory', *Radical Philosophy*, 33 (Bahar 1983).
- Cartwright, N., *How the Laws of Physics Lie*, OUP (Oxford 1983).
- Chalmers, A., 'Bhaskar, Cartwright and Realism in Physics', *Methodology and Science*, 20 (1987).
- Chalmers, A., 'Is Bhaskar's Realism Realistic?', *Radical Philosophy*, 49 (Yaz 1988).
- Chomsky, N., 'Review of B. F. Skinner's *Verbal Behaviour*', *Language*, 35 (1959), yeniden basımı için J. Fodor ve J. Katz, *The Structure of Language*, Prentice-Hall (New Jersey 1965).
- Chomsky, N., *American Power and the New Mandarins*, Penguin (Harmondsworth 1969).
- Cicourel, A., *Method and Measurement in Sociology*, Free Press (New York 1964).
- Colletti, L., *Marxism and Hegel*, New Left Books (London 1973).
- Colletti, L., 'Marxism and the Dialectic', *New Left Review*, 93 (1975).
- Collier, A., R. D. Laing: *The Philosophy and Politics of Psychotherapy*, Harves-

- ter Press (Hassocks 1977).
- Collier, A., *Scientific Realism and Socialist Thought*, Harvester Press (Hemel Hempstead 1988).
- Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics*, OUP (Oxford 1940).
- Colvin, P., 'Ontological and Epistemological Commitments and Social Relations in the Sciences', *Sociology of the Sciences Yearbook 1977: The Social Production of Knowledge*, E. Mendelsohn, P. Weingart ve R. Whitley (ed.) D. Reidel (Dordrecht 1977).
- Coward, R. ve Ellis, J., *Language and Materialism*, Routledge & Kegan Paul (London 1977).
- Culler, J., *Saussure*, Fontana (London 1976).
- Danto, A., *Analytical Philosophy of History*, CUP (Cambridge 1965).
- Danto, A., 'Basic Acts', *APQ* 2 (1965), yeniden basımı için *Philosophy of Action*, A. White (ed.), OUP (Oxford 1968).
- Davidson, D., 'Actions, Reasons and Causes', *Journal of Philosophy*, 60 (1963), yeniden basımı için A. White (ed.), *a.g.e.*
- Davidson, D., 'Psychology as Philosophy', *Philosophy of Psychology*, S. Brown (ed.) (London 1974), yeniden basımı için *Philosophy of Mind*, J. Glover (ed.), OUP (Oxford 1976).
- Davie, G., *The Democratic Intellect*, Edinburgh University Press (Edinburgh 1961).
- Derrida, J., *Of Grammatology*, Johns Hopkins (Baltimore 1974).
- Deutsch, J., 'The Structural Basis of Behaviour', J. Glover (ed.), *a.g.e.*
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften* (Munich 1937).
- Donagan, A., 'The Popper-Hempel Theory Reconsidered', *Philosophical Analysis and History*, W. Dray (ed.), Harper & Row (New York 1966).
- Douglas, J., *The Social Meanings of Suicide*, Princeton University Press (New Jersey 1967).
- Dray, W., 'Historical Understanding as Re-thinking', B. Brody (ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, Prentice-Hall (New Jersey 1970).
- Duhem, P., *The Aim and Structure of Physical Theory*, Atheneum (New York 1962).
- Durkheim, E., *The Division of Labour in Society*, Free Press (New York 1964).

- Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, Free Press (New York 1964).
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press (New York 1965).
- Eagleton, T., *Criticism and Ideology*, New Left Books (London 1976).
- Edgley, R., *Reason in Theory and Practice*, Hutchinson (London 1969).
- Edgley, R., 'Reason as Dialectic', *Radical Philosophy*, 15 (1976).
- Elias, N., 'The Sciences: Towards a Theory', *Social Processes of Scientific Development*, R. Whitley (ed.), Macmillan (London 1974).
- Fay, B., 'Practical Reasoning, Rationality and the Explanation of Intentional Action', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 8 (1) (1978).
- Feyerabend, P., *Science in a Free Society*, New Left Books (London 1978).
- Freud, S., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, The Hogart Press (London 1953-64).
- Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, Sheed and Ward (London 1975).
- Gallie, W. B., 'Essentially Contested Concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955-6).
- Garfinkel, H., *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall (New Jersey 1967).
- Gellner, E., 'Concepts and Society', B. Wilson (ed.), *Rationality*, Blackwell (Oxford 1970).
- Georgescu-Roegen, N., *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press (Cambridge, Mass. 1971).
- Geras, N., 'Marx and the Critique of Political Economy', R. Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*, Fontana (London 1972).
- Geras, N., 'Althusser's Marxism: An Assessment', *Western Marxism: A Critical Reader*, G. Stedman Jones vd. (ed.) New Left Books (London 1977).
- Giddens, A., *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson (London 1976).
- Giddens, A., *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson (London 1977).
- Godelier, M., 'System, Structure and Contradiction in *Capital*', R. Blackburn (ed.), *a.g.e.*
- Goldmann, L., *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard (Paris 1970).
- Habermas, J., *Towards a Rational Society*, Heinemann (London 1971).
- Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, Heinemann (London 1972).

- Hacking, I., *Representing and Intervening*, CUP (Cambridge 1983).
- Hampshire, S., *Thought and Action*, Methuen (London 1959).
- Hanson, N. R., *Patterns of Discovery*, CUP (Cambridge 1965).
- Hare, R., *Freedom and Reason*, Clarendon Press (Oxford 1963).
- Harré, R., *The Principles of Scientific Thinking*, Macmillan (London 1970).
- Harré, R. ve Madden, E., *Causal Powers*, Blackwell (Oxford 1975).
- Harré, R. ve Secord, P., *The Explanation of Social Behaviour*, Blackwell (Oxford 1972).
- Harrison, R., *On What There Must Be*, Clarendon Press (Oxford 1974).
- Hart, H., *The Concept of Law*, Clarendon Press (Oxford 1961).
- Heidegger, M., *Being and Time*, Blackwell (Oxford 1967).
- Heidegger, M., 'Letter on Humanism', *Philosophy in the Twentieth Century*, W. Barrett ve H. Aiken (ed.), Harper & Row (New York 1971).
- Hempel, C. G., *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press (New York 1963).
- Hempel, C. G., 'Explanation in Science and History', W. Dray (ed.), *a.g.e.*
- Hesse, M., *The Structure of Scientific Inference*, Macmillan (London 1974).
- Hobbes, T. ve Bramhall, *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* (London 1841).
- Hollis, M., 'Reason and Ritual', A. Ryan (ed.), *The Philosophy of Social Explanation*, CUP (Cambridge 1973).
- Hollis, M., *Models of Man*, CUP (Cambridge 1977).
- Hollis, M. ve Nell, E., *Rational Economic Man*, CUP (Cambridge 1975).
- Horton, R., 'Lévy-Bruhl, Durkheim and Scientific Revolution', *Modes of Thought*, R. Finnegan ve R. Horton (ed.), Faber & Faber (London 1973).
- Hume, D., *Essays Moral and Political*, 2 (London 1875).
- Hume, D., *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals*, Clarendon Press (Oxford 1962).
- Hume, D., *A Treatise on Human Nature*, Clarendon Press (Oxford 1967).
- Husserl, E., *Cartesian Meditations*, Nijhoff (The Hague 1960).
- Huxley, T., *Methods and Results* (London 1894).
- Issac, J., *Power and Marxist Theory: A Realist View*, Cornell University Press (Ithaca 1987).

- Jarvie, I., 'Reply to Taylor', *Universities and Left Review* (Bahar 1959).
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, N. Kemp Smith (çev.), Macmillan (London 1970).
- Keat, R. ve Urry, J., *Social Theory as Science*, Routledge & Kegan Paul (London 1975).
- Kenny, A., *Freedom, Will and Power*, Blackwell (Oxford 1975).
- Körner, S., *Categorical Frameworks*, Blackwell (Oxford 1970).
- Kotarbinski, S., 'Praxiology', *Essays in Honour of O. Lange* (Warsaw 1965).
- Koyré, A., *Metaphysics and Measurement*, Chapman & Hall (London 1968).
- Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Baskı, Chicago University Press (Chicago 1970).
- Labriola, A., *Essays on the Materialistic Conception of History* (Chicago 1904).
- Lacan, J., *Ecrits*, Tavistock Publications (London 1977).
- Lakatos, I., 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes', *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos ve A. Musgrave (ed.), CUP (Cambridge 1970).
- Lecourt, D., *Proletarian Science?*, New Left Books (London 1977).
- Lefebvre, H., 'What is the Historical Past?', *New Left Review*, 90 (1975).
- Lévi-Strauss, C., *The Savage Mind*, Weidenfield & Nicolson (London 1976).
- Llewelyn, J., *Beyond Metaphysics?*, Macmillan (London 1985).
- Locke, D., 'Reasons, Wants and Causes', *American Philosophical Quarterly*, 11 (1974).
- Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, Dover (New York 1959).
- Lorenzer, A., 'Symbols and Stereotypes', *Critical Sociology*, P. Connerton (ed.), Penguin (Harmondsworth 1976).
- Lovell, T., *Pictures of Reality*, BFI (London 1980).
- Lovering, J., 'Critical Realism: Lessons for Socialist Research' (yayımlanmamış yazı 1988).
- Lukács, G., *History and Class Consciousness*, Merlin Press (London 1971).
- Lukes, S., 'Some Problems about Rationality', B. Wilson (ed.), *a.g.e.*
- Lukes, S., 'Methodological Individualism Reconsidered', A. Ryan (ed.), *a.g.e.*

- Lukes, S., *Durkheim*, Allen Lane (London 1973).
- Lukes, S., *Power: A Radical View*, Macmillan (London 1974).
- Luria, A., *The Working Brain*, Penguin (Harmondsworth 1970).
- Lyons, J., *Chomsky*, Fontana (London 1970).
- McHugh, P. vd., *On the Beginnings of Social Inquiry*, Routledge & Kegan Paul (London 1974).
- MacIntyre, A., 'The Antecedents of Action', *British Analytical Philosophy*, B. Williams ve A. Montefiore (ed.), Routledge & Kegan Paul (London 1966).
- MacIntyre, A., 'The Idea of a Social Science', A. Ryan (ed.), *a.g.e.*
- Mackie, J., *The Cement of the Universe*, Clarendon Press (Oxford 1974).
- McLennan, G., *Marxism and the Methodologies of History*, Verso (London 1981).
- Mandelbaum, M., 'Historical Explanation: The Problem of Covering Laws', *The Philosophy of History*, P. Gardiner (ed.), OUP (Oxford 1974).
- Manicas, P., *A History and Philosophy of Social Sciences*, Blackwell (Oxford 1987).
- Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul (London 1960).
- Marković, M., 'The Problem of Reification and the *Verstehen-Erklären* Controversy', *Acta Sociologica*, 15 (1972).
- Marx, K., *The German Ideology*, Lawrence & Wishart (London 1965).
- Marx, K., *The German Ideology*, C. Arthur (ed.), Lawrence & Wishart (London 1974).
- Marx, K. *Capital*, 1, Lawrence & Wishart (London 1965).
- Marx, K., *Capital*, 3, Lawrence & Wishart (London 1966).
- Marx, K., *Selected Works*, Lawrence & Wishart (London 1968).
- Marx, K., *Early Writings*, Penguin (Harmondsworth 1975).
- Marx, K., *Grundrisse*, Penguin (Harmondsworth 1975).
- Mepham, J., 'The Theory of Ideology in *Capital*', *Radical Philosophy*, 2 (1972).
- Mill, J. S., *A System of Logic*, 8. Baskı (London 1961).
- Myrdal, G., *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Routledge & Kegan Paul (London 1953).

- Myrdal, G., *Value in Social Theory*, Routledge & Kegan Paul (London 1959).
- Nagel, E., *The Structure of Science*, Routledge & Kegan Paul (London 1961).
- Ollman, B., *Alienation*, CUP (Cambridge 1971).
- Outhwaite, W., *Understanding Social Life*, Allen & Unwin (London 1975).
- Outhwaite, W., *Concept Formation in Social Science*, Routledge & Kegan Paul (London 1983).
- Outhwaite, W., *New Philosophies of Social Science*, Macmillan (London 1987).
- Parsons, T., *The Structure of Social Action*, Free Press (New York 1959).
- Platon, *Meno, Dialogues*, OUP (Oxford 1953).
- Polanyi, M., *The Tacit Dimension*, Routledge & Kegan Paul (London 1967).
- Pompa, L., *Vico*, CUP (Cambridge 1975).
- Popper, K., *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul (London 1960).
- Popper, K., *The Open Society and its Enemies*, cilt II, Routledge & Kegan Paul (London 1962).
- Popper, K., *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul (London 1963).
- Popper, K., *Objective Knowledge*, Clarendon Press (Oxford 1972).
- Putnam, H., 'The Mental Life of Some Machines', J. Glover (ed.), *a.g.e.*
- Putnam, H., *Philosophical Papers Vol II, Mind, Language and Reality*, CUP (Cambridge 1975).
- Quine, W. V. O., *Word and Object*, MIT Press (Cambridge, Mass. 1960).
- Ravetz, J., *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Clarendon Press (Oxford 1971).
- Ricoeur, P., *Freud and Philosophy*, Yale University Press (New Haven 1970).
- Rose, S., *The Conscious Brain*, Penguin (Harmondsworth 1976).
- Ryan, A., *The Philosophy of the Social Sciences*, Macmillan (London 1970).
- Sartre, J.-P., *Critique of Dialectical Reason*, New Left Books (London 1976).
- Sayer, A., *Method in Social Science: A Realist Approach*, Hutchinson (London 1984).
- Sayer, D., 'Science as Critique: Marx v. Althusser', J. Mepham ve D. Ruben (ed.), *a.g.e.*

- Schutz, A., *Collected Papers 1*, (The Hague 1967).
- Schutz, A., *The Phenomenology of the Social World*, Heinemann (London 1972).
- Schutz, A., 'Problems of Interpretative Sociology', A. Ryan (ed.), *a.g.e.*
- Scriven, M., 'Truisms as the Grounds for Historical Explanations', *Theories of History*, P. Gardiner (ed.), Free Press (New York 1959).
- Scriven, M., 'Causes, Connections and Conditions in History', W. Dray (ed.), *a.g.e.*
- Searle, J., 'How to Derive "Ought" from "Is"', *Philosophical Review*, 73 (1964).
- Searle J., *Speech Acts*, CUP (Cambridge 1969).
- Shaffer, J., *The Philosophy of Mind*, Prentice-Hall (New Jersey 1968).
- Shwayder, D., *The Stratification of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul (London 1965).
- Skinner, Q., ' "Social Meaning" and the Explanation of Social Action', *The Philosophy of History*, P. Gardiner (ed.), OUP (Oxford 1974).
- Slack, J., 'Class Struggle Among the Molecules', *Counter Course*, T. Pateman (ed.), Penguin (Harmondsworth 1972).
- Spinoza, B., *Ethics*, Dent (London 1959).
- Stedman Jones, G., 'The Marxism of the Early Lukács', G. Stedman Jones vd., *a.g.e.*
- Stockman, N., 'Habermas, Marcuse and Aufhebung of Science and Technology', *The Philosophy of the Social Sciences*, 8 (1) (1978).
- Strawson, P., *Individuals*, Methuen (London 1959).
- Swinburne, R., 'The Objectivity of Morality', *Philosophy*, 51 (1976).
- Taylor, C., 'Neutrality in Political Science', A. Ryan (ed.), *a.g.e.*
- Taylor, C., 'Interpretation and the Sciences of Man', P. Connerton (ed.), *a.g.e.*
- Taylor, R., *Metaphysics*, Prentice-Hall (New Jersey 1966).
- Therborn, G., *Science, Class and Society*, New Left Books (London 1976).
- Timpanaro, S., *On Materialism*, New Left Books (London 1975).
- Toulmin, S., 'Reasons and Causes', *Explanation in the Behavioural Sciences*, R. Borger ve F. Cioffi (ed.), CUP (Cambridge 1970).

- Vico, G., *Scienza Nuova*, çevrilmiş hâli için *The New Science of Giambattista Vico*, Cornell University Press (Ithaca 1969).
- Walsh, W. H., *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh University Press (Edinburgh 1975).
- Watkins, J., 'Ideal Types and Historical Explanation', *British Journal for the Philosophy of Science*, (3) (1952), yeniden basımı için A. Ryan (ed.), *a.g.e.*
- Watkins, J., 'Historical Explanation in the Social Sciences', *BJPS*, 8 (1957), yeniden basımı için M. Brodbeck (ed.), *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, Macmillan (New York 1969).
- Weber, M., *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press (Chicago 1949).
- Weber, M., *Economy and Society*, Bedminster (New York 1968).
- Whiteley, C., *Mind in Action*, Clarendon Press (Oxford 1973).
- Willer, D. ve J., *Systematic Empiricism*, Prentice-Hall (New Jersey 1973).
- Winch, P., *The Idea of a Social Science*, Routledge & Kegan Paul (London 1959).
- Winch, P., 'Understanding a Primitive Society', *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), yeniden basımı için B. Wilson (ed.), *a.g.e.*
- Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell (Oxford 1956).
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul (London 1961).
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell (Oxford 1963).
- Wright, E. O., 'Reply to Burawoy's Comment on "Reflections on Classes"', *Berkeley Journal of Sociology*, XXXII (1987).
- Wright, G. H. von, *Norm and Action*, Routledge & Kegan Paul (London 1963).
- Wright, G. H. von, *Explanation and Understanding*, Routledge & Kegan Paul (London 1971).

İSİM DİZİNİ

A

- Abel, T., 209
Adlam, D., 179
Althusser, L., 40, 77, 93, 116,
123, 179
Anderson, P., 87
Anscombe, G.E.M., 32, 42
Apel, K.-O., 42
Aristoteles, 20, 151, 152, 153
Armstrong, D., 140, 154, 155,
162, 164
Aron, R., 59
Aronson, J., 136
Austin, J., 131
Ayers, M., 139

B

- Bachelard, G., 33, 248
Balibar, E., 77
Barnes, S.B., 4, 95
Barrett, M., 271
Beloff, J., 155, 167
Benjamin, W., 131
Bentham, J., 56
Benton, T., 52, 251, 252, 253,
254, 257, 258, 260, 262, 263,
266, 267, 268, 269, 270
Berger, P., 60, 61, 62
Berlin, I., 104
Betti, E., 243
Bloomfield, L., 168
Bloor, D., 173
Bradley, F., 39
Bramhall, Bishop, 180
Brennan, J., 95

- Buchdahl, G., 21
Burawoy, M., 266, 267
Burt, E., 16

C

- Carchedi, G., 269
Cartwright, N., 253
Chalmers, A., 251, 252, 253,
257, 258, 259, 260, 261, 262
Chomsky, N., 65, 100, 134
Cicourel, A., 84
Colletti, L., 78, 123, 124, 175
Collier, A., 10, 87, 256, 266, 268,
270
Collingwood, R.G., 20, 204
Colvin, P., 25
Comte, A., 41, 192, 201, 248
Copernicus, N., 179, 180
Coward, R., 106
Culler, J., 239

D

- Danto, A., 54, 131
Darwin, C., 179, 197
Davidson, D., 42, 132, 137, 143,
159, 175
Davie, G., 4, 56
Derrida, J., 239
Descartes, R., 145
Deutsch, J., 159
Dietzgen, J., 78
Dilthey, W., 15, 41, 52, 236,
240, 241
Donagan, A., 171, 191
Douglas, J., 206

Dray, W., 42, 132, 170, 171, 191
Duhem, P., 25, 85, 266
Durkheim, E., 45, 52, 58, 59, 60,
62, 63, 64, 68, 72, 73, 75, 201,
202, 212, 213, 214, 219

E

Eagleton, T., 118
Eccles, J., 165
Edgley, R., 4, 94, 114
Elias, N., 79
Ellis, J., 106
Engels, F., 69, 77, 99, 114, 115,
118, 120, 269
Eysenck, H., 149

F

Fay, B., 173, 174
Feyerabend, P., 33, 245
Flew, A., 110
Freud, S., 146, 148, 154, 174,
177, 179, 244, 261
Friedman, M., 203

G

Gadamer, H.-G., 16, 42, 89,
187, 236, 238, 242, 243, 244,
245
Gallie, W.B., 23
Garfinkel, H., 87, 242, 243
Gellner, E., 211
Georgescu-Roegen, N., 84
Geras, N., 93, 116
Giddens, A., 65, 105, 241, 242
Ginsberg, A., 209
Glover, J., 137, 159
Godelier, M., 99, 121, 175
Goffman, E., 45

Grunberg, E., 89

H

Habermas, J., 42, 188, 218, 236,
239, 240, 242, 245
Hacking, I., 253
Hampshire, S., 139
Hanson, N.R., 32
Hare, R., 96, 110
Harré, R., 4, 26, 32, 43, 65, 130,
177
Harrison, R., 21
Hart, H., 212
Hegel, G.W.F., 37, 39, 114, 117,
125
Heidegger, M., 239, 242
Hempel, C.G., 34, 41, 170, 171,
189, 190, 191, 192, 197
Herder, J., 16
Hesse, M., 32
Hilferding, R., 78
Hirsch, E., 243
Hobbes, T., 56, 180
Hollis, M., 4, 90, 175, 177
Horton, R., 59
Hume, D., 20, 26, 36, 56, 96, 97,
190, 204
Husserl, E., 136, 153, 242
Huxley, T., 140, 163

I-J

Isaac, J., 270
Jarvie, I., 193
Jevons, W.S., 189

K

Kant, I., 15, 20, 21, 22, 31, 81,
93, 183, 205, 206

Keat, R., 59
Kenny, A., 129, 137
Körner, S., 23
Kotarbinski, S., 57
Koyré, A., 16
Kuhn, T.S., 35, 33, 38, 185

L

Labriola, A., 80
Lakatos, I., 21, 88
Lecourt, D., 116
Lefebvre, H., 88
Lenin, V.I., 40, 123, 179
Lévi-Strauss, C., 52, 64
Llewelyn, J., 4, 243
Locke, D., 137
Locke, J., 34, 235, 252
Lorenzer, A., 224
Lovell, T., 270
Lovering, J., 257
Luckman, T., 60
Lukács, G., 26, 116
Lukes, S., 4, 54, 59, 172, 201
Luria, A., 155
Lyons, J., 65

M

Madden, E., 43
McHugh, P., 215
MacIntyre, A., 138, 145, 215,
217, 220
Mackie, J., 198
McLennan, G., 270
Mandelbaum, M., 42
Manicas, P., 7, 266, 270
Mannheim, K., 98, 101
Marković, M., 124
Marx, K., 13, 26, 37, 50, 59, 64,

69, 75, 76, 77, 78, 91, 92, 93,
94, 99, 114, 115, 117, 118,
120, 121, 122, 123, 124, 146,
153, 179, 197, 244, 269, 270
Melden, A., 133
Mepham, J., 4, 93, 122
Merleau-Ponty, M., 222
Mill, J.S., 40, 41, 56, 189, 192,
199
Moore, G.E., 41, 96
Myrdal, 98, 100

N

Nagel, E., 33, 107, 108
Nell, E., 90
Neurath, O., 113
Nietzsche, 146

O

Ollman, B., 59, 78, 84
Outhwaite, W., 4, 12, 15, 263,
267, 270

P

Pareto, V., 235
Parsons, T., 45, 76, 201
Platon, 9, 125, 244, 252
Polanyi, M., 71
Pompa, L., 16
Popper, K., 34, 35, 33, 41, 42,
53, 58, 170, 171, 189, 191,
197, 200, 203, 209
Poulantzas, N., 118
Pullberg, S., 60, 61, 62
Putnam, H., 33, 159

Q

Quine, W.V.O., 21

R

Ravetz, J., 33
Rickert, H., 41
Ricoeur, P., 145
Rose, S., 155
Russell, B., 41
Ryan, A., 51, 52, 54, 65, 109,
145, 175, 200, 215
Ryle, G., 133

S

Santayana, G., 140
Sartre, J.-P., 16, 45, 58
Saussure, F. de., 106, 239
Sayer, A., 7, 252, 256, 266, 270
Sayer, D., 93
Schacter, S., 159
Schleiermacher, F., 15
Schutz, A., 51, 153, 236, 241,
243
Scriven, M., 132, 193
Searle, J., 109, 110
Secord, P., 65, 130, 177
Shaffer, J., 140
Shwayder, D., 222
Simmel, G., 41
Skinner, Q., 134, 178
Slack, J., 99
Smart, J., 155
Sokrates, 20, 238
Spinoza, B., 121, 164
Stedman Jones, G., 116
Stockman, N., 4, 118
Strawson, P., 129, 206
Swinburne, R., 111

T

Tarski, A., 222

Taylor, C., 109, 173, 239

Taylor, R., 162

Therborn, G., 87

Timpanaro, S., 117

Toulmin, S., 138

U-V

Urry, J., 59

Vico, G., 16, 218, 248

W

Waismann, F., 137

Walsh, W.H., 4, 22

Watkins, J., 52, 53, 54, 55, 57

Weber, M., 15, 17, 41, 52, 58, 59,
60, 64, 73, 98, 99, 135, 188,
212, 213, 214, 219

Whiteley, C., 131, 152, 160

Whorf, B., 103

Willer, D., 193

Willer, J., 193

Winch, P., 16, 17, 34, 40, 42,
144, 145, 204, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 224, 225,
226, 227, 228, 229, 230, 232,
234, 235, 236, 238, 241, 242,
243

Wittgenstein, L., 41, 103, 130,
153, 204, 205, 206, 212, 216,
219, 242

Wright, E.O., 16, 32, 266, 267

Wright, G.H., von., 28, 73

KONU DİZİNİ

soyutlamalar, 91, 194

eylemler, 43, 45, 131, 136, 158, 172, 180, 205, 210, 215, 221

temel eylemler, 65, 66, 68

eylemlerin nitelenmesi, 40, 65

bedensel hareketler, 138, 140, 141, 147, 262

somutçuluk, 194

yeterlilik, 51, 104, 106, 107, 108

fâillik, 64, 143, 147, 153, 168, 179, 180, 229, 261

aksiyolojik buyruk, 139

davranışçılık, 39, 156, 203

davranışçı argüman, 133

varlık, 24, 129, 211, 221, 229, 239, 240

varlık ve dil, 226

varlık ve düşünce, 229

nedensel yasalar, 24, 28, 29, 30, 36, 46, 175, 196, 212

neden kavramı, 215

kolektivizm, 44, 52, 58, 59, 73, 75

kavramsal farklılık, 33

hipotezler, 84, 90, 268

çelişkiler, 124, 175

karşıt argümanlar, 191, 193, 194, 195, 197, 203, 204

örtük etkiler, 43, 203

eleştiri, birinci- ve ikinci-dereceden, 195, 196

felsefede eleştiri, 113

sosyal bilimde eleştiri, 97, 99, 104, 106

politik iktisadın eleştirisi, 118, 120, 121, 122, 123

merkezden uzaklaş(tır)ma, 178, 179, 180

belirlenimcilik, 152, 172

psişik heryerdelik belirlenimciliği, 152, 172

gelişim tutarlılığı, 32, 51, 70

diyalektik, 9, 16, 32, 60, 61, 78, 98, 125, 255, 269, 270

çift-veçheli teori, 33

beliriverme, 71, 257

empirik-değişmezlik (ilkesi), 30, 40, 41, 189, 190, 192

empirizm, 33, 34, 39, 44, 57, 58, 269

epizotlar, 148

epistemik hata, 175, 205, 221, 247

deneysel etkinlik, 27, 28, 85, 194, 195

açıklama, 16, 17, 27, 28, 30, 32, 41, 46, 51, 53, 54, 55, 57, 70, 83, 94, 105, 109, 110, 111, 112, 119, 124, 128, 135, 137, 138, 153, 154, 159, 161, 163, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 180, 184, 186, 189, 191, 192, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 209, 210, 214, 215, 216, 217, 222, 228, 241, 251, 257

açık sistemlerde açıklama, 198

bilimde açıklama, 214

Popper-Hempel açıklama teorisi, 30

rasyonel açıklama modeli, 153

Winchçi açıklama paradigması, 228, 229, 231, 237, 243

olgu/değer dikotomisi, 109

olgu/değer ayrımını kırma, 98, 109

yanlışlama(cılık), 83, 89, 189, 202

insan özgürlüğü, 110, 121

hermeneutik döngüler, 236, 237

çifte hermeneutik, 134, 241

hermeneutik gelenek, 42, 45, 187, 261

hermeneutik gelenek ve pozitivizm, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 63, 187, 204, 217, 218, 231, 236, 237, 241, 245, 248, 261

hermeneutiğin evrenselliği, 237

tarihsicilik, 87, 189, 200, 204, 237
Humecu nedensel yasalar teorisi, 175

ideal tipler, 54, 201

 Marksçı ideal tipler, 201

 Weberci ideal tipler, 58, 201

idealizm(in Marksçı eleştirisi), 117, 269

ideolojiler, 38, 39, 117, 120, 271

içkin eleştiri, 184, 253, 255, 261

kıyaslanamaz(lık), 103, 227, 231

tutarsızlık, 172

bağlamsallık, 179, 237

durum-doğrulama (ilkesi), 189

anlatılabilir olanlar, 233

etkileşimcilik, 40, 193

 düalist etkileşimcilik, 155

içsel ilişkiler, 77, 79

geçişsiz boyut, 31, 180, 203, 228, 245, 254, 269

GYYL koşulu, 198, 199

bilgi problemi, 189

dil tabakası argümanı, 216

lingüistik hata, 205, 241, 242

mantıksal bağlantı argümanı, 136, 137, 201

logosentrizm, 243, 244, 245

Lysenkoculuk, 116

materyalizm, 76, 115, 155, 157, 167, 168

 materyalist, 114, 162, 163, 164, 168, 180, 241, 242

tarihsel materyalizm, 76, 115, 116

senkronik beliren güçler materyalizmi, 155, 161, 249

ölçüm, 84

üst-eleştiri, 106
bilimsel yöntem(in birliği), 42
metodolojik bireycilik, 52, 53, 57
zihin, 7, 13, 14, 37, 41, 128, 133, 141, 142, 145, 152, 155, 156, 161, 163, 165, 166, 167, 169, 207, 230, 231, 248, 249, 252
monizm, 137, 155
 uygunsuz monizm, 61
 tabakalaştırılmış monizm, 155

natüralizm, 7, 9, 13, 18, 19, 30, 33, 36, 47, 127, 188, 213, 229, 249, 253, 267, 270
 eleştirel natüralizm, 9, 10, 14, 47, 188, 213, 229, 249, 252, 267, 270
 natüralizmin sınırları, 18
doğal zorunluluk, 30, 136
Nicod kriteri, 189
normsal ifadeler, 198, 255

nesnelleş(tir)me, 62
empirist ontoloji, 33, 203
 transandantal realizm ve ontoloji, 270
ontolojik derinlik, 33
açık sistemler, 29, 46, 82, 128, 137, 138, 148, 175, 181, 190, 192, 194, 195, 198, 200, 202, 203, 204, 248, 256, 266

 kapalı sistemler, 46, 82, 171, 175, 190, 195, 196
Hobbesçu düzen problemi, 76
'olması gereken', 96, 109, 110
 'olması gereken' ve 'olan', 109

para-hermeneutik, 176, 239
Freudyen sürçme, 142

kişiler, 35, 51, 52, 57, 65, 66, 68, 69, 75, 158, 167, 177, 179
felsefe, 11, 13, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 35, 37, 38, 39, 40, 91,
174, 183, 186, 200, 204, 205, 228, 229, 246, 247, 248, 252
felsefe ve tarih, 77, 80
felsefe ve bilim, 36, 37, 38, 40
felsefe ve sosyal bilim, 40
sosyal bilimler felsefesi, 7, 13, 14, 15, 41, 42, 44, 95
poiesis, 217
konum-pratik sistemi, 248
pozitivizm, 7, 11, 14, 59, 192, 195, 196, 200, 201, 202, 204, 212, 237
pratik uygulanım, 30
praksiyoloji, 57, 154, 203
praksis, 65, 129, 217, 229, 258
praksisin ikiliği, 65, 74
Fare Adam, 174
rasyonel açıklama (modeli), 153
mantığa bürüme, 148, 150, 174, 175
rasyonalizm, 25, 34, 177
realizm, bkz. transandantal realizm, 15, 17, 22, 23, 26, 30, 34, 37,
39, 44, 47, 49, 52, 132, 142, 143, 169, 180, 188, 199, 212, 213, 214,
226, 248, 251, 252, 254, 257, 258, 270
sebepler, 8, 14, 127, 128, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 144,
146, 147, 148, 151, 153, 172, 173, 178

sebeplerin analizi, 150
sebepler ve nedenler, 147
sebeplerin açıklanması, 132, 135, 140, 141, 143, 144, 147, 150,
154
gerçek sebepler, 144, 153, 172
sebeplerin doğrulanması, 189, 198
gerçeklik atfı, 33, 200
yeniden-betimleme, 37, 54, 105, 228

indirgeme (türleri), 159
indirgemecilik, 18, 41, 57, 116, 157, 158, 159, 203
şeyleş(tir)me, 60, 61, 63, 66, 93, 263
epistemik rölativite, 905, 102, 103
yargı-bildiren rölativizm, 102
bastırma, 175, 178
rezonans, 39
romantizm, 204
ÇYGE açıklama modeli, 198
kurallar, 45, 73, 102, 212, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226
 anankastik kurallar, 73
 para-anankastik kurallar, 224
 kural çeşitleri, 215, 216

septik, 26
bilimsel gelişme, 27, 33, 36, 83, 248
bilimperestlik, 18
semyotik analiz, 106
SBGM, *bkz.* senkronik beliren güçler materyalizmi, 155, 161, 249
sosyal değişme, 65, 71, 245
sosyal gerçeklik, 93, 213, 220
 sosyal gerçekliğin kavramsallığı, 213
 sosyal gerçekliğin tarihselliği, 196
 sosyal gerçekliğin kural-yönetimli karakteri (olgusal üstü durumu), 124
 sosyal gerçekliğin önceden-yorumlanmış doğası, 210, 211
 sosyal gerçekliğin ilişkisel karakteri, 228, 235, 237, 248
sosyal bilim, 7, 8, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 66, 67, 71, 74, 75, 76, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 108, 111, 134, 157, 179, 187, 188, 189, 190, 192,

196, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 217, 218, 228, 229, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 242, 246, 248, 261, 266, 267, 268, 269

sosyal bilim ve doğa bilimi, 35, 38, 39, 40, 44, 71, 85, 87, 94, 96, 98, 99, 106, 107, 134, 149, 190, 191, 196, 197, 199, 202, 204, 205, 210, 212, 213, 214, 221, 228, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 247, 248, 251, 253, 264, 267

sosyal bilim ve sosyal değerler, 97, 98

sosyal bilimin diyalojik veçhesi, 239, 243

sosyal bilimin özgürleştirici potansiyeli, 51

sosyal bilimin zorunlu tamamlanmamışlığı, 53, 69, 88

sosyal bilimin düşünömselliğı, 112, 120

sosyalizasyon, 93, 213, 220

toplum, 13, 14, 19, 35, 50, 51, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 68, 70, 71, 72, 75, 76, 80, 81, 82, 86, 90, 96, 101, 110, 113, 115, 116, 118, 157, 177, 180, 187, 196, 201, 220, 228, 230, 234, 236, 244, 249, 260, 261, 263

toplumun gerçeklik kriteri olarak nedensel gücü, 50, 79, 256

toplumun belirivermiş özellikleri, 58, 69, 81

toplumun özerklik kriteri olarak önceden-mevcûdiyeti, 32, 157

toplum/kişi bağlantısı, 64, 67, 68

yapı, 61, 62, 63, 71, 73, 79, 80, 96, 119, 123, 139, 174, 202, 204, 217, 256, 257, 260, 265, 267, 270

yapının ikiliğı, 65

felsefi söylemin eşkategorilendirici karakteri, 23, 91

teleolojik argüman, 15, 41

teori (ve pratik), 83, 84, 86, 87, 89, 95, 109, 112, 116, 119, 149, 150

psikolojik teörinin gelişimi, 149

sosyal teörinin gelişimi, 150, 200

teörinin alt-belirlenimi, 246

bütönlük, 59, 70, 80, 178, 234, 270

bütönlöştir(me), 80, 81

transandantal analiz, 93, 197

transandantal idealizm (ve empirizm), 16, 20, 23, 30, 36, 37, 124, 141, 204, 217, 220

transandantal realizm, 9, 17, 23, 26, 37, 38, 39, 44, 47, 49, 188, 212, 213, 252, 257, 258, 270

dönüşümsel sosyal etkinlik modeli, 50, 64, 86, 90, 261, 265

çeviri(nin kesinsizliği), 172

geçişli boyut, 31, 194, 203, 233, 238, 269

bilinçdışı, 150, 153

faydacılık, 58, 59

telaffuz, 69, 78, 110

Verstehen, 40, 41, 106, 124, 205, 206, 209, 210, 212, 226, 231, 240, 241, 243, 248, 280

Verstehende [anlamacı] argüman, 106, 134, 197

kısır geri gidiş argümanları, 133

iradecilik, 39, 93

Whorf hipotezi, 103

Winchçi paradigma, 228, 231

iş/uğraş (olarak bilim), 285

Roy Bhaskar

İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi

Natüralizmin Olanaklılığı

İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi: Natüralizmin Olanaklılığı, eleştirel realizm adıyla bilinen düşünce akımının bilhassa sosyal bilimler felsefesi alanındaki paradigma-kurucu metnidir. Yayımlanmasından bu yana geçen yaklaşık kırk yıllık süre içerisinde, başta Margaret S. Archer, Andrew Sayer, Tony Lawson, Peter Manicas gibi önemli isimler olmak üzere pek çok sosyal bilimcinin sosyal bilim kavrayışına ve empirik çalışmalarına yön veren bu çalışmanın bugün artık bir klasik eser vasfına eriştiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim yakın zamanda kaybettiğimiz Roy Bhaskar, ömrü boyunca geliştirdiği felsefi sistemini (*Realist Bir Bilim Teorisi* adlı ilk çalışmasıyla birlikte) bu eseri üzerine inşa etmiştir.

Bhaskar'ın yolunu açtığı, pozitivist olmayan bir natüralizm arayışı ve bu amaçla gerçekleştirdiği sağlam temellendirme, pozitivism-hermeneutik verimsiz ikilemine yakalanmadan sosyal bilim yapmak isteyenler için zihin açıcı bir niteliğe sahiptir. Bu özelliğiyle, ilişkisel sosyal bilim kavrayışının farklı güzergâhlarını diyaloga sokmaya dönük girişimler için de üzerinden atlanamaz bir eser niteliğindedir. Dolayısıyla çalışmayı, bir yanıyla, Türkiye'nin ilişkisel sosyal bilim literatürüne bir katkı olarak okumak mümkündür. Diğer yandan, sosyal teorinin en temel meselelerinden biri olan yapı-fâil meselesine dair Bhaskar'ın söyleyecek çok şeyi olduğu da görülecektir.



ISBN: 978-605-9386-09-8



9 786059 386098



NikaYayinevi



NikaYayinevi



NikaYayinevi



www.nikayayinevi.com