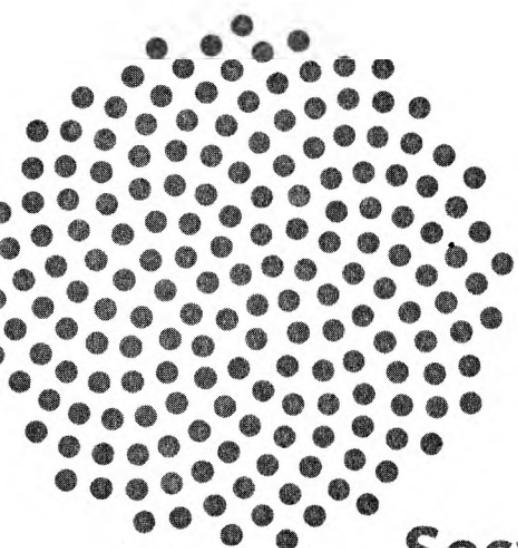


Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem

Editörler:
Osman Konuk
Ahmet Kemal Bayram





Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem

Editörler:
Osman Konuk
Ahmet Kemal Bayram

Konuk, Osman ve Bayram, Ahmet Kemal (Editörler)

Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem

Adres Yayınları: 25

1. Baskı, Ekim 2009

© Adres Yayınları

Tüm hakları saklıdır. Hiçbir şekilde tamamı veya herhangi bir parçası fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtilamaz. Bunu yapanlar veya teşebbüs edenler hakkında yayinevimiz kanuni takibatları yaptırma hakkına sahiptir.

All rights reserved. This publication is protected by copyright and permission should be obtained from the publisher prior to any prohibited reproduction, troge in a retrieval system, or transmission in any form or any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or likewise.

Sayfa Düzeni: Harun Kaban

Sanat Yönetmeni ve Kapak

Tasarımı: Muhsin Doğan

Tashih: Selçuk Durgut

Kapak ve İç Baskı: Cantekein Matbaası

Kapak Filmi: Arel Repro

Liberte Yayınları

GMK Bulvarı, No: 108/16

06570 Maltepe/Ankara

Telefon: (0312) 230 87 03

Faks: (0312) 230 80 03

E-posta: info@liberte.com.tr

Internet Satışı:

www.liberte.com.tr

LIBERTE
liberteyayin grubu

ISBN 978-975-6201-56-5

İçindekiler

Önsöz	7
Bilgi Ahlaklı Üstüne Düşünceler	11
Ahmet İnam	
Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem:	
Bilginin Parçalanması ve Etik Arayışlar	27
Osman Konuk ve Ahmet Kemal Bayram	
Modern Bilim Örneğinde Gerçeğin Kuşatılması Sorunu	47
Cemalettin Vatandaş, Burçın Yılmaz Eser ve Mehtap Erdoğan	
Sosyal Bilimler ve Post-Modernizm	67
Kenan Çağan	
Bilim, Yöntem ve Hermenötik	95
Alim Yılmaz	
Gadamer Hermeneutiğini Sosyal Bilimlere	
Etik Bir Model Olarak Okumak	121
Yılmaz Yıldırım	
Sosyolojinin Ontolojik Haritası: Sosyoloji ve Etik	203
Ramazan Yelken	

Sosyoloji ve İktidar	181
Mehmet Karakaş	
Geçmiş-Şimdi-Gelecek Çizgisinde; Tarih, Tarihçi ve Etik	203
Tahir Erdoğan Şahin	
Ahlâk-Hukuk İlişkisi ve Kaynağı Sorunu	239
Celalettin Vatandaş, Burçın Eser ve Ayşe Aytül Taka	
İş Ahlâkı Değerlerine İnsان Odaklı Bakabilmek	259
Ömer Torlak	
Ethics, Economic Growth and Environmental Issues	275
Dilek Demirbaş	
Max Weber and Clifford Geertz on the Objectivity in the Social Sciences and the Human Element	291
Ernest Wolf-Gazo	

Önsöz

Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem adlı bu kitap, yazarların hem akademik-mesleki hem de teorik çalışmalarında sık karşılaştıkları sorunların hareket ettirmesiyle tasarlanmıştır. Özellikle “bilim yapan insanın” bilimsel ve gündelik hayatında hiç te varsayıldığı gibi “değer bağımsız” davranışmadığı doğrudan tecrübeyle de sabit görülmüşdür. Laboratuarlarda, dersliklerde, koridorlarda ve araştırma sahalarındaki “modern araştırmacılar” sanıldıkları kadar “modern” degillerdir. Yani en azından “bilimin değeri” ne inanmaktadır. Bir başka deyişle bilimin özneleri bilim tarafından yapılmamışlarsa –ki en azından henüz yapılmamışlardır– bu son derece olağandır.

Modern bilim, doğayı ve toplumu bilimsel bilgiyle düzenleme, biçimlendirme ve denetleme aracı olarak kurulmuştur. Sosyal bilim de özerkliğini ve meşruluğunu modern doğa biliminin normlarını benimseyerek kazanmıştır. Fakat başlangıcından itibaren, doğa bilimindeki özne-nesne ikiliğine dayalı epistemoloji ve metodoloji, sosyal bilimde aynı açıklıkta işletilememiştir. Çünkü sosyal bilimde, tarihsel-kültürel öznelerin başka tarihsel-kültürel öz-

neleri bilme, açıklama, anlama ve yorumlama işidir ve bu yönyle bir tür epistemolojik sapma durumu söz konusudur. Bu sapmayı önlemek için bilim ortak paydası altında doğa ve insan-toplum bilgisi birleştirilmeye çalışılmıştır. Toplum sorunlarını “bilimselleştirme” yolu, olgu-değer ikiliğini ayırmak ve bunun üzerine de evrensel bir metodoloji inşa etmek şeklinde tasarlanmıştır. Fakat daha temelde değeri, yani etiği bilimdışında tutmanın başlı başına normatif bir tutum olduğu gerçeği göz ardı edilmiştir.

Bu çerçevede özellikle etik konusu, hem akademik dünyada hem de medya, siyaset, iş dünyası gibi alanlarda yoğun olarak tartışılmaktadır. Aynı dönemde kamuda ve sivil sektörlerde çok çeşitli etik kurullar oluşturulmuştur. Eşzamanlı biçimde etik kavramı, başta siyaset ve düşünce diliinde, giderek popülerleşen bir kullanım değeri kazanmıştır. Bir etik modasından bahsedilebilecek kadar yaygınlaşan bu ilgi ve merak nedeniyle sahte bir etik retoriği de ortaya çıkmıştır.

Akademik dünya içinden bakıldığından ise konunun iç içe geçmiş pek çok boyutu vardır. Sosyal bilimlerin inter-disipliner ve multi-disipliner niteliği nedeniyle, farklı sosyal bilim disiplinlerindeki etik sorununun, hem ortak hem de farklı boyutları vardır. Bu nedenle kitapta meseleyi sosyal bilimin bütüncül ekseninde tartışan yazılarla birlikte, temel sosyal bilim disiplinlerindeki özgül durumlara ilişkin yazılar da yer verilmiştir. Bunu yaparken yazıların ana bağlamın dışına ve disiplin bağınazlığına düşülmemesine özen gösterilmeye çalışılmıştır. Konunun evrensel niteliğine uygun olarak, Türkiye dışından iki değerli akademisyenin yazılarına da orijinal dillerinde yer verilmiştir. Özellikle yazarların isteği ve kitap projesinin başında amaçlanan uluslararası niteliği nedeniyle sözkonusu yazılar Türkçe'ye çevrilmemiştir.

Doğası gereği bilgiye ilişkin hiçbir şey tamamlanamaz. Sadece bilgi yolunda çabalar, girişimle, proje ve programlarla bilgiye yönelik durumu söz konusudur. Bu bağlamda her çalışma gibi bu çalışma da eksiktir. Özelle ele aldığımız bu konunun bir başka çalışma teorik çerçevesini oluşturması düşünülmektedir. Konunun Türkiye bağlamında da tartışılması ve araştırılması bir ihtiyaç olarak tespit edilmiştir.

Kitabın tasarımı, plan ve gerçekleşme süresi yaklaşık iki yıllık bir süreyi kapsamıştır. Bu sürede yazarlarla değişik zamanlarda müzakereler yapılmış ve ayrı ayrı öneri ve katkıları alınmıştır. Bilimin hiçbir zaman yitirilmeyen temel değeri araçsal olmaması ve karşılıksızlık özellikleidir. Bilimsel faaliyetin kaynağındaki çabalar kısa vadede ürettiği fayda, güç ve prestijle karşılaşırılamayacak kadar büyüktür. Yazarlarımızın katkılarını bu anlamda çok değerli gerek her birine ayrı ayrı teşekkürü borç biliriz.

Osman Konuk - Ahmet Kemal Bayram

Eylül 2009

Bilgi Ahlâkı Üstüne Düşünceler*

Ahmet İnam**

Bilgi ahlâkinin temel sorularından biri, bireysel eylemler göz önüne alındığında “bilgilerimle nasıl yaşamalıyım?” sorusudur. Bunu, ahlâkin, insanların bir arada yaşaması ile ilgili onsuz edilemez özelliğini de soruya katarak, yeni bir temel bilgi ahlâkı sorusuna dönüştürebiliriz: “Bilgilerimizle nasıl yaşamalıyız?”. Soru, genel olarak, insanın evrendeki yeriley ilgili, dünya gezeninde sürdürdüğü yaşamına odaklanarak sorulduğunda: İnsan, bu dünyada bilgisiyle nasıl yaşamalı?” olur. İlk soruya “ben” odaklı, ikincisine “biz” odaklı, üçüncüsüne *hepimiz* odaklı (biz ve onlar!) soru diyebiliriz. Soruyu, bilgi odaklı, bilgi ahlâkı sorusuna da çevirebiliriz: “Bilginin ‘ahlâksal karakteri’ nasıl olmalıdır?” Eldeki çalışma bu dört boyutlu bakış içinde kısaca, genel çizgileriyle, bilgi ahlâkinin temel sorunlarını araştırarak, çözüm önerilerinde bulunmaya çabalayacak. Bu amaçla önce “ethos” kavramından başlayarak, “epistemik ethos” a geçiş yapıp, episte-

* Bu yazı, yazarın izniyle [“http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/bilgi-ahlaki”](http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/bilgi-ahlaki) kaynaktan alınmıştır.

**Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

neleri bilme, açıklama, anlama ve yorumlama işidir ve bu yönyle bir tür epistemolojik sapma durumu söz konusudur. Bu sapmayı önlemek için bilim ortak paydası altında doğa ve insan-toplum bilgisi birleştirilmeye çalışılmıştır. Toplum sorunlarını “bilimselleştirme” yolu, olgu-değer ikiliğini ayırmak ve bunun üzerine de evrensel bir metodoloji inşa etmek şeklinde tasarlanmıştır. Fakat daha temelde değeri, yani etiği bilimdisinde tutmanın başlı başına normatif bir tutum olduğu gerçeği göz ardı edilmiştir.

Bu çerçevede özellikle etik konusu, hem akademik dünyada hem de medya, siyaset, iş dünyası gibi alanlarda yoğun olarak tartışılmaktadır. Aynı dönemde kamuda ve sivil sektörlerde çok çeşitli etik kurullar oluşturulmuştur. Eşzamanlı biçimde etik kavramı, başta siyaset ve düşünce dilinde, giderek popülerleşen bir kullanım değeri kazanmıştır. Bir etik modasından bahsedilebilecek kadar yaygınlaşan bu ilgi ve merak nedeniyle sahte bir etik retoriği de ortaya çıkmıştır.

Akademik dünya içinden bakıldığından ise konunun iç içe geçmiş pek çok boyutu vardır. Sosyal bilimlerin inter-disipliner ve multi-disipliner niteliği nedeniyle, farklı sosyal bilim disiplinlerindeki etik sorununun, hem ortak hem de farklı boyutları vardır. Bu nedenle kitapta meseleyi sosyal bilimin bütüncül ekseninde tartışan yazılarla birlikte, temel sosyal bilim disiplinlerindeki özgül durumlara ilişkin yazılar da yer verilmiştir. Bunu yaparken yazıların ana bağlamın dışına ve disiplin bağınazlığına düşülmemesine özen gösterilmeye çalışılmıştır. Konunun evrensel niteliğine uygun olarak, Türkiye dışından iki değerli akademisyenin yazılarına da orijinal dillerinde yer verilmiştir. Özellikle yazarların isteği ve kitap projesinin başında amaçlanan uluslararası niteliği nedeniyle sözkonusu yazılar Türkçe'ye çevrilmemiştir.

Doğası gereği bilgiye ilişkin hiçbir şey tamamlanamaz. Sadece bilgi yolunda çabalar, girişimle, proje ve programlarla bilgiye yönelik durumu söz konusudur. Bu bağlamda her çalışma gibi bu çalışma da eksiktir. Özellikle ele aldığımız bu konunun bir başka çalışmaın teorik çerçevesini oluşturması düşünülmektedir. Konunun Türkiye bağlamında da tartışılması ve araştırılması bir ihtiyaç olarak tespit edilmiştir.

Kitabın tasarımı, plan ve gerçekleşme süresi yaklaşık iki yıllık bir süreyi kapsamıştır. Bu sürede yazarlarla değişik zamanlarda müzakereler yapılmış ve ayrı ayrı öneri ve katkıları alınmıştır. Bilimin hiçbir zaman yitirilmeyen temel değeri araçsal olmaması ve karşılıksızlık özellikleidir. Bilimsel faaliyetin kaynağındaki çabalar kısa vadede ürettiği fayda, güç ve prestijle karşılaşılacak kadar büyütür. Yazarlarımızın katkılarını bu anlamda çok değerli gerek her birine ayrı ayrı teşekkürü borç biliriz.

Osman Konuk - Ahmet Kemal Bayram

Eylül 2009

Bilgi Ahlâkı Üstüne Düşünceler*

Ahmet İnam^{**}

Bilgi ahlâkının temel sorularından biri, bireysel eylemler göz önüne alındığında “bilgilerimle nasıl yaşamalıymış?” sorusudur. Bunu, ahlâkin, insanların bir arada yaşaması ile ilgili onsuz edilemez özelliğini de soruya katarak, yeni bir temel bilgi ahlâkı sorusuna dönüştürebiliriz: “Bilgilerimizle nasıl yaşamalıyız?”. Soru, genel olarak, insanın evrendeki yeriley ilgili, dünya gezeninde sürdürdüğü yaşamına odaklanarak sorulduğunda: İnsan, bu dünyada bilgisıyla nasıl yaşamalı?“ olur. İlk soruya “ben” odaklı, ikincisine “biz” odaklı, üçüncüsüne *hepimiz* odaklı (biz ve onlar!) soru diyebiliriz. Soruyu, bilgi odaklı, bilgi ahlâkı sorusuna da çevirebiliriz: “Bilginin ‘ahlâksal karakteri’ nasıl olmalıdır?” Eldeki çalışma bu dört boyutlu bakış içinde kısaca, genel çizgileriyle, bilgi ahlâkının temel sorunlarını araştırarak, çözüm önerilerinde bulunmaya çabalayacak. Bu amaçla önce “ethos” kavramından başlayarak, “epistemik ethos”a geçiş yapıp, episte-

* Bu yazı, yazarın izniyle [“http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/bilgi-ahlaki”](http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/bilgi-ahlaki) kaynaklarından alınmıştır.

** Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

mik ethos'un bilgi, ben, biz, hepimiz odaklarında, deyim yerindeyse, keşfi yapılmaya çalışılacak.

Ethos'ta Can Bulan

İnsanların bu dünyada birlikte yaşamalarından ortaya çıkan eylemleri, değerleri, normları, kuralları, karakter özelliklerini kuşattığıını düşündüğümüz "dünyaya" *ethos* diyorum. *Ethos*, bir anımlar alanıdır: İnsan eylemlerine, tutumlarına, tavırlarına, kurallarına verilen anımlar alanı, anımlar dünyası.

Ethos, günlük yaşamdaki *ahlâksal durumların*, eylemlerin, değerlerin, topluluk temelinde, yerel, geleneksel, töresel özelliklerini içerdiği gibi, evrensel boyutta *aksiyolojik* kodlamaları, kuralları, değerleri; bunlarla ilgili tartışmaları da kapsar. Bir felsefe disiplini olarak *ethik*, *ethosu* konu alır, ondaki değerleri, yarguları, görüşleri irdeler, tartışır, ona öneriler sunar.

Ethos ya da *ethosfer* diyeceğimiz bu dünya, bu "küre", insanla birlikte oluştu. İnsan nasıl atmosfersiz yaşayamazsa, *ethosfere* sız de yaşayamaz. *Robinson Crouse* bile, sahip olduğu değerlerle, umutlarla, beklentilerle, görüşlerle, kültürüyle, *ethos* içindeydi.

Ethos'da, sorumluluklar, ödevler, yükümlülükler, haklar, gelenekler, töreler yaşanır. Hukuk, *ethosu* yasalar çerçevesinde düzenlemeye çalışır.

Ethos'a can bulan, insan yaşamının anlamıdır.

Epistemik Ethos: Felsefeye Doğan Ethos

Her bilgi, bir *ethos* içindedir. *Ethos*, *ahlâkküre*, ahlâk alanı, bilginin doğuşunu, kullanımını, işlenliğini, değiştirilişini, terkedilişini kuşatır. Ahlâk bileşeni, bilginin en temel bileşenlerinden biridir. (Epistemik bileşeni, ontik, ontolojik bileşenleri, tarihsel bileşeni... bilginin diğer bileşenlerini oluştururlar). *Ethosun* da farklı

alanları vardır: *Epistemik Ethos* bunlardan biridir. Sanat *ethosu*, inanç *ethosu*, mesleklerin *ethosları* olabilir.

Bilginin *ahlâk kûrede* yer almasının dayanağı şöyle açıklanabilir: İnsan, hayvandan farklı olarak, çevresiyle baş edebilmesi, yaşamını sürdürübilmesi için, güdülerinin yanında, bilincine verdiği karar aldığı, seçimini yaptığı bilgilere gereksinim duyuyor. Doğa onu, kararlarında, hayvana göre, bir ölçüde serbest bırakıyor. Dolayısıyla, bilgi ve deneyim kullanma biçimini onu, yer aldığı toplumsal yaşam içinde ahlâksal karar almalarla, seçimlerle, değerlendirmelerle, eylemlerle karşı karşıya bırakıyor. İnsan bilgisinin üretim yapısı, ortaya konusu, dile getirilişi, kullanım biçimini onu *ahlâkkürenin* içine sokuyor.

Elbette, bilgi her boyutıyla “*ethos*” içinde değildir. Örneğin, bir matematik probleminin çözüm çabaları için gerekli bilgi, o problemin “iç” yapısıyla ilgilidir; ancak bu problemle uğraşan insanların yaşamlarını etkilediği sürece, *ethos* alanının içine girer dolaylı olarak. *Bilgiküre* (*epistemesfer* diyebiliriz buna) her zaman, tümüyle, *ahlâkkürenin* içinde değildir: Bilginin *ahlâksal yatkınlığı*, (bu kavramı birazdan açacağım!) kullanımı, yaşıanışı ile ilgili oldukları sürece iki küre arasında bir örtüşmeden söz edebiliriz.

Popper'e atfedilen üç dünya kuramını anımsayalım (örneğin, bk. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1979, s. 151-190): Kabaca söyleindiğinden insan bilgisinin fiziksel dünyayla ilgili bir boyutu var. Bilgiler, kitaplarda yazılı; bilgisayar “chip”lerinde saklanıyor. Bu yazıların kağıtlarda, belgelerde okunabilmesi ikinci bir dünyayı gerektiriyor: Algılama, kavrama, anımsama, anlama gibi, psikolojik süreçlerin yer aldığı dünyayı. Bu ikinci dünya yardımıyla, birinci dünyadakileri anlayabiliyor, yorumlayabiliyoruz. Bilgi, bu iki dünyada kalmıyor. İkinci dünya, psikolojik olayların olup bittiği *öznel* bir dünya;

oysa, bilginin nesnel bir yapısı var, fiziksel ve psikolojik dünyalar- dan bağımsız olarak. Bu da, bizi üçüncü dünyanın varlığına götürüyor. Bu dünyada bilgiler típkı Platon'un idealar dünyasında olduğu gibi, zaman ve uzamın dışında, olup bitenden bağımsız, değişmeden duruyorlar. (Öklid Geometrisi, Öklid Geometrisi olarak değişmeden duruyor. Geometri, yeni geometrilerin buluşuyla –birinci ve ikinci dünyaların yardımıyla– değişiyor, dönüşüyor, gelişiyor.) Popper'a göre, birinci, ikinci dünyalar, yanıp yok olsa bile, üçüncü dünya, bunlardan etkilenmeksizin varlığını sürdürür.

Üçüncü dünyadaki bilgilerin oluşumu, bu bilgilere erişim, fiziksel bir ortamda, psikolojik süreçlerle gerçekleşiyor. Yalnızca psikolojik süreçlerle değil, "nesnel" bilgiye, bilginin üçüncü dünyasına, toplumsal yaşamla, geleneksel, tarihsel birikimle de ulaşıyoruz.

Bilginin insan yaşamındaki yerini kavrayabilmek için üç dünya yetmiyor: *Ethosu* da işin içine katmamız gereklidir: Bilginin dördüncü dünyasıdır o: Bilgiler, birinci dünyada kayıtlıdır, resimlenir, fiziksel bir yapıya bürünür; ikinci dünyada algılanır, anlamlar kavranır, üçüncü dünyaya taşınır: Orada fizik yasaları, tarihle, toplumla, ilgili kuramlar, sanat ürünleri yer alır. Oysa, yaşanan bilginin yaşam için anlamı, bilgiyle birlikte var olmanın, bilgiyle bir arada yaşamının anlamı dördüncü dünyayı gerektirir. Bu dünyada ahlak normları, kuralları, toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik boyutlarıyla ortaya çıkar. Birinci dünyada kitapları, ikinci dünyada kitapları "okuyacak" donanıma sahip özneyi, üçüncü dünyada, zaman ve uzamdan uzak bilgileri, dördüncü dünyada bu bilgileri yaşayacak, değerlendirecek, bilgiyle var olacak, yaşayacak insanın ortamını buluruz. *Epistemik Ethos*: Bilgilerin yaşandığı, bilinçle yaşandığı, sorumluluklarla yaşadığı dördüncü dünyadır.

Günlük yaşamın pratik sorunlarını çözmek, doğayla, hastalıklarla baş etmek, teknolojik, siyasal, ekonomik, kültürel alanlarda atılımlar yapma, kendini koruma amacıyla bilgiler üretmiş, edinmiş insan. Yarattığı mitolojik evrenle, oluşturduğu inanç düzenleri, dünya görüşleri ile bilinmeyeni arayan teorik ilgileriyle bilgilerin arasında olmuş. Bilgelik hemen her dilini, kültürünü geliştirmiş toplumlarda önemli bir erdem, saygın bir toplumsal kurum olmuş. Bilginin *ethosta* yer almاسında, bilginin, bilgelik için “ahlâksal karakter” özelliği geliştirmek çabasıyla kullanılmasının katkısı var. Bilginin erdemle birleştirilmesi, bilginin ahlâksal nitelik kazanması, toplumlardaki bilgelik kurumları, kutsallık anlayışları, dinsel inanlarla gerçekleşiyor. Bilginin araştırılması birçok toplumda ruhban sınıfının elinde bulunmuş, bilginin tarihsel gelişiminde.

Bilginin inanç sistemlerini güçlendirmek meşrulaştırmak amacıyla kullanılması, onu *ethosun*, *ethosferin* içine elbette sokar ama, bilginin kendisinin sorgulanması söz konusu olmadığı için, epistemik *ethosun* oluşmasına katkıda bulunmaz. *Epistemik ethos*, felsefenin doğusuyla doğdu, çünkü tarihte ilk kez bilginin kendisine karşı sorumluluk duyuldu. Bilginin kendisinin araştırılması, onu *kani* (doksa)dan, gerçek bilgiye yükseltmeye çabalama, hakikatın dile getirildiği bilgiyi bulmaya uğraşma; bilgiye, bilginin doğru, haklı kılınmış, temellendirilmiş, irdelenmiş, yoklanmış, sınanmış, eleştirlenmiş, tartışılmış bilgi olmasına duyulan sevgi, *epistemik ethosu* doğurdu: Bilgelik sevgisi, felsefeye doğdu, *epistemik ethos*. *Ethosu* zenginleşti, *ethosa* bilgi boyutunun damgasını vurdu.

Bilgi, salt üç dünyada yaşanan bir insan başarısı değil: *Epistemik ethos*, işte, bilginin ahlâksal sorumluluğunu taşıma, bilginin doğuya ulaşmasında duyulan, yaşanan, taşınan epistemik kaygı, bu *ethosun* içinde yer aldı. *Epistemik ethos*, “kapalı” bir *ethos* değildir. “Meydanda”dır, herkese açık, kamusal bir özellik taşıır. Yaşa-

nan deneyimler, elde edilen birikimler, bilgi olarak yaşanacaksa, bu dördüncü dünyayla, *epistemik ethos*la birleşerek olabilir.

Bu bütünleşme bir başarıdır, bilgi ahlâkinin bir başarısı. Eski-lerin “muktedir olmak” sözüyle dile getirdikleri, Türkçemizdeki fiillerin son ekleri olarak kullanılan “bilmek”, ilginç bir biçimde bilginin, bilmenin bir özelliğini yansıtmaktadır. Örneğin, yapabilmek, yapmaya gücü yetmek, yapmayı başarmak anımlarını taşıır. İşte *bile-bilmek*, bilmeyi başarmak, bilmeyi bir anlamda bilmek, bilmeyle yaşayabilmektir. Bilgi ahlâkı, *bile-bilmeyi*, bilmeyle başarmayı, bilmeyle yaşamayı, bilmeyle anlamayı, kavramayı, mutlu olmayı, hedefe ulaşmayı, sorun çözmeyi, seçimler yapmayı, karar almayı araştırır; görüşler geliştirir, yorumlar yapar. Bu açıklamaya çalıştığım anımiyla *bile-bilmek*, bilgiyle ahlâklı olabilmek, insan olabilmek demektir. Bilmek, bu özel anımiyla, her zaman *bile-bilmek* değildir. Bildiği hâlde bilgisini yaşamayan insan, deyim yerindeyse *bile-bilmeyen* insandır.

Bilginin Ahlâksal Yatkınlığı

Erdemli insandan söz edebildiğimiz gibi, erdemli bilgiden söz edebilir miyiz? Bilgiye erdemlilik özelliği yüklenebilir mi? Bilginin ahlâksal karakteri olabilir mi? Bilgi bir ahlâk öznesi değil, elbette, iradesiyle karar alıp, eylemde bulunabilen. Hiçbir bilgi, insan yaşamına etkisi açısından masum değildir. “Bilgiler ahlâkça yargılanamazlar, kullanana göre ‘iyi’ ya da ‘kötü’ olurlar” yargısı *epistemik ethos* içinde anlamlı görünmüyor. Bilginin *epistemik ethos* içinde bir ahlâksal yatkınlığı (*propensity*) vardır. Elbette, kimi bilgileri “ahlâksız” kimilerini “ahlâkî” diye nitelendirip, onları “yargılamak”, yasaklamak, kimilerinin insanlar üzerinde baskı kurmak için öğrenilmesini zorunlu kılmak, “*epistemik ethos* diktatörlüğü” anlamına gelir. *Ehosta* bir felâket (*katastrofi*) demektir. “Bilginin, *epistemik ethosa* yakışanı nasıl olmalıdır?” sorusu, “temellendiril-

miş bilgi, haklı kılınmış bilgi nasıl olmalıdır?” sorusundan çok uzakta gelmiyor bana. *Epistemik ethosa* yakışan bilgi, *erdemlilik yatkınlığı olan* bilgi, ulaşılması, yaşanması uygun bilgidir. Böyle olmayan bilgi, “kötür, ortadan kaldırılmalıdır, diyemeyiz. Bilgiler edinmeyi, üretmeyi özgür kılmak *epistemik ethosun* temel ilkele-rinden biri. İnsana, ahlâksal yatkınlığı olmayan bilgiden kendini korumayı öğretmek gerekiyor. *

Peki nedir bu *epistemik erdemler*?

Bilginin açık, olgulara dayalı, düzeltilebilir olması gereklidir. (Ol-gusal bilgiden söz ediyoruz!) Dilsel anlatımı bozuk, anlaşılmaz, olguları çarpan, hiçbir zaman yanlışlanmasına izin vermeyen bil-giler, *ahlâksal yatkınlığı olmayan* bilgilerdir. Bilgi, olgular üstüne bir savsa, açıkça dile getirilmiş, olgularla karşılaştırılabilir olmalı. Doğruluğu kabul edilmiş diğer bilgilerle çelişmemeli. Paylaşı-labilir, çözümlenebilir, irdelenebilir, iletilenbilir olmalı. Bilginin dayandığı temeller araştırılabilirmeli. Diğer bilgilerle karşılaştırı-labilir, eleştiriye açık, düzeltilmeye uygun yapı taşımı olmalı. Kendini saklamadan ortaya koyabilen bilgi olmalı.

Erdemli bilgi, elbette doğru olmayı hedefler. Sınırlarını göster-meye çabalar. Açık ve içtedir.

Yukarıda sözü edilen bilgiler olgulara ilişkin, gözlemlenebilir, olabildiğince ölçülebilir alana ait bilgilerdir. Sanatla, dinle, fel-sefeye, tarihte, toplumla, folklorla, günlük yaşamla, geleneksel kültürle ilgili bilgilerin kendi başlarına ahlâksal yatkınlıkları için ne diyebiliriz? Bu çalışma böyle bir genel çerçeve aramayı hedef-lemiyor. Bilginin *ahlâksal yatkınlığı, epistemik ethostaki ahlâk du-rumlarında* tek tek kullanılışından çıkarılabilir. Hem ahlâkça “iyi” hem de “kötü” kullanılan bilgilerin yatkınlıklarının *belirsiz* ya da *etkisiz* olduğunu söyleyebiliriz.

Kısaca, olgulara yönelik bilginin, açık, içten (art niyet taşımayan, belli strateji ve taktikleri içinde barındırmayan) doğruluğu (epistemik anlamda) hedefleyen, eleştiriye açık, yanlışlanmayı, düzeltilmeye izin veren, paylaşılabilir, iletilebilir bilginin epistemik erdem taşıdığı söylenebilir.

Bireysel Bilginin Epistemik Ehostaki Yeri

Bilgimle benim aramda nasıl bir “ilişki” vardır? olmalıdır? Bilgimle nasıl yaşamalıyım? Bana yakışan bilgiyi nasıl edinebilir, yaşayabilirim?

Bedenim, içimden ve dışından gelen, etkilerin, uyarıların etkisi altındadır. Beden, gerek kendi işleyişi ile ilgili fizyolojik, nörolojik yapısından kaynaklanan gerekse çevresinden gelen “bilgilere” aicktir. Duyu organlarına bir ses, ışık dalgası, bir koku, bir dokunma olarak ulaşarak, iç organlarından ve dışımızdan gelen “enerji dalgaları”, kendimizden ve çevremizden bize “mesajlar” taşırlar. Bunlara *bilinti* diyorum. Bilintiler en “ilkel”, en “başta” olan, belki çögünün ayırdına varamadığımız, deyim yerindeyse, üzerimize yağan *mesaj yağmurlarıdır*. Bunların bir bölümünün ayırdına varilarak, organizmaya kaydedilmesi, bilinç düzeyine çıkarılmaya çalışılması, bilinç eşiğine getirilmesiyle *bilintiden veriye* ulaşılır. Verinin işlenmesi, bizim onu *kani* düzeyine çıkarmamız demektir. Veriyi belli bir biçimde yoğuran bilinç, “kani” sahibi olur. Kani, biyo-genetiko-ekolojik açıdan, insan türünün varlığını sürdürme- si için gerekli bilgi düzeyidir. Kanının düzenlenip, sistemleştirile-rek sorun çözümünde kullanılabilmesi, kanının ötesinde bir bilgi düzeyine ulaşması, benim *bilce* sözüyle dile getirdiğim aşamaya erişmemize yol açar. Bilce, kanının bir öteki aşaması, teknisyenlik, mühendislik düzeyinde sorun çözmeye yönelik teknik bilgidir. Birçok mühendisin, tıp doktorunun, meslek insanının bilgileri bilce düzeyindedir. *Bilgi* ise, bilcesini uzmanlığının ötesinde geliş-

tirmeye çalışıp, bilcesinin temellerini araştıran insanların erişebileceği düzeydir. Günlük dildeki "bilgi", belki "kani"yı, "veri"yi ya da "bilce"yi dile getiriyor olabilir. Bu yazındaki anlamıyla bilgi, dar uzmanlık alanından öte, bilenin, bildiğinin mantıksal, tarihsel, kültürel, epistemolojik köklerine erişmesini hedefleyen çabalarıyla ortaya çıkan etkinliği ve ürünlerini dile getiriyor. Bilginin yaratıcı biçimde, kişinin kendi yaşantılara özgü donanımının katkılarıyla zenginleştirilmesi özgül *bilgi* düzeyini belirtir. Birey olarak insanın erişebileceği en "yüksek" bilgi düzeyinin "özgül bilgi" düzeyi olduğunu düşünüyorum. Özgül bilgi, içselleştirilmiş, diğer bilgilerle bütünleştirilmiş, varsa tutarsızlıklarının, eksikliklerinin, özürlerinin farkında, bireyin *kendisinde yerleşmiş* (indwelled) oturmuş, sindirilmiş, üzerinde yorumların, eleştirilerin, yaratıcı atılımların yapılabileceği bilgidir. Özgül bilgi, bireyin, bireyligine, biricikliğine özgü bilgidir. Bireye "oturan", tam yakışan bilgidir. Böyle bir birey, *epistemik ethosun erdemine*, *epistemik erdeme sahiptir*. *Bilgi erdemlidir*.

Bilgi erdemli biri, bilgiye karşı sorumluluk duyar, sorumluluk taşıır. Bilgiye karşı sorumluluk taşıma, onu *epistemik ethosun insanı yapar*. *Bilgi kürede* (havaküre, suküre gibi...) yaşar o. Bilgiyi yaşar. Bilgisini içinde "damarlarında", " hücrelerinde" duyarak yaşar. Bilginin değerini bilir, yükseltmeye çabalalar. Özgül bilgisıyla, çağının bilgisini *emanet* almıştır. Bu emaneti korumak, emanete ihanet etmemek, emaneti yükseltmek zorundadır. Bilgiyi bütün içtenliğiyle omuzladığı, taşımaya, geliştirmeye çabaladığı ethosun yüksek değerlerine eriştirmeyi düşündüğü için, özgül bilgisinin *örtük bileşenini keşfe koyulur*.

Örtük bileşen (Tacit Dimension), bilgimizin içindeki bilintilerden oluşur. Biz, Michael Polanyi'nin deyişiyle, dile getirdiğimizden fazlasını biliriz (*Personal Knowledge*, Harper and Row Publishers, New York, 1962). Bilintilerimizin, veri, kani, bilce

düzeye ulaşmasında farkına varmadığımız, farkına varıp, ifade edemediğimiz boyutlarının keşfi, bilgi ahlâkinin sorumluluklarındadır. Emaneti taşımak, öğrenmeye açık olmak demek. Olabilleceğimizi olmaya, bilgimizi taşıyan, kendimizi, bedenimiz, duygularımız, düşünme yeteneğimiz, çevremizle birlikte geliştirmeye çabalamak demek. İç dünyamızın derinlikleriyle bütünleşmiş özgül bilgimizin gücünü farkedip, kendimize ve bilgimize yönelttiğimiz duyarlılığını yitirmemek demek.

Çağımızın eğitim sistemlerinde, adına *bilgi* denmesine karşın, kökleri, anlamı anlaşılmadığı için *bilce* düzeyinde kalan bilgilerle, bilgi edinme yollarıyla, özgül bilginin ardına düşmüş insanları yetiştirmeye olanağımız çok az. İnsanlar içselleştiremedikleri, içlerine sindiremedikleri bilgilerle okullardan diplomalar alıyorlar. *Epistemik Ethosta* bilgiye karşı, kendi bütünlüklerine, farklılıklarına karşı sorumluluk duymayan insanlar dolaşıyor. Kendilerine bilgi liyim diyenlerin çok azı epistemik ethosta yaşıyor, yaşayanların da çok azı epistemik erdemî taşıyabiliyor.

Bilgi ve Öteki: Epistemik Ethosta Bir İlişki

“Benim ben olmamda bilginin yeri nedir?”, “bilgimle ben, nasıl ben olacağım?”, “bilgimle nasıl yaşayacağım?” sorularının yanıtlarının aranlığı *ben odaklı bilgi alanından*, *epistemik ethosun* bir başka alanına, biz odaklı bilgi alanına geçişte soracağımız sorular şunlar olabilir: “Bir başkasıyla yaşamışmda bilginin yeri nedir?”, “Öteki insanla birlikte yaşamayı sürdürmek için, bilgimi nasıl paylaşacağım?”, “Nasıl bir bilgi, ötekiyle yaşama olanağı sağlar bana?”.

Bilme, çok farklı düzeyleri içinde (bilinti, veri, kanı, bilce, bilgi, özgül bilgi...) ötekiyle olan ilişkimi etkiler, belirler. Ötekini bir kaliba, “kategoriye” koymaya, onu sınıflamaya, çerçeveyeleyip, onun o olmasını görmezden gelerek, kendimize göre belirlemeye mi yol açar bilgi? Bilgi, kullanır, ele geçirir, sömürür mü karşısındakini?

Hangi bilgi ne gibi nitelikleri olan bilgi, beni diğer bir insanla birlikte var olmama (dost, arkadaş, sevgili, komşu olarak örneğin...) yardımcı olur? Nasıl bir bilgi engeller, nasıl bir bilgi destekler? Bize, birlikte, bilgiye olan tavımız ne olmalı ki, bilgi bir arada var olabilmenin, yaşayabilmenin bilgisi olsun?

Epistemik ethosta bilgi, yaşayabilmenin, yaşamayı başarabilmenin bilgisidir. Bilebilme, siğlığı, sahteciliğe, yüzeyselliğe düşmeden, insanın kendi bedeninden, duygularından, düşünme yeteneğinden, çevresinden, kültüründen, geleneğinden gelen olanaklarla, kendine yakışan yaşamı, kendine yakışan bilgi düzeyi ile yaşayabilmek demektir. Bilebilen, bilgi erdemli sahibi kişi, bunu kendi kendisiyle, bir başkası olan, ötekiyle yaşayabilendir.

Öteki ile yaşamada, ben, ben olarak, o, o olarak, bana göre öteki olarak bizi yaşamaktadır. Bilgi, saygının, özenin ayrı ayrı bireyler olarak bir arada olabilmenin, bu biraradalıkın “biz”ini oluşturmak başarısını taşır içinde. Birlikte yaşamak, birlikte var olmak bilgisi, ne teorik ne de Aristoteles'in örneğin *Metafizik*'inde söyledişi anlamda *pratik* ne de pragmatik düşünürlerin terimleriyle *pragmatik* bilgidir. Ötekiyle var olmak, kendimizle var olmayı gerektirir. Bir anlamda kendimize de, ötekiyizdir. Kendimizle, ötekiyle var olmak bilgisi, *anlamayı* ve *gerçekleştirmeyi* içeren bir bilgidir. Anlamak ve gerçekleştirmek, dönüşmek demektir; diğer bir deyimle, *olmak, olmaktadır*. İşte, yazımın başında sözünü ettiğim *bilebilme* budur. Bilmek, nasıl yapılacağını bilip yapmamak değil; bilip, anlayıp, gerçekleştirmektir: Hem de özgül bilgiyle. Ötekiyle yaşama bilgisi, iki kişinin birlikteliğinden oluşan, önceden konulmuş kalıpların dışında, iki kişinin ortak yaşıtlarından, paylaşabil diklerinden kaynaklanan bilgidir, bir yaratı olan bilgi. Kalıplarla yaşanan birliktelikler, kişilerin özgül bilgilerini kullanamadıkları, gerçekleştiremediği birlikteliklerdir. Yaşayanların dönüşmedikleri, birbirlerini dönüştürmedikleri birliktelikler.

İnsan henüz iki kişi olarak, birey olmayı, öteki olarak kendi, kendi olarak öteki olmayı; özgül bilgileriyle özgürleşen birliktebilgilerini oluşturmayı bilmiyor.

Epistemik ethos, yalnızca iki kişi olarak var olmayı başarmakla üretilicek, iki kişinin dışındaki koşullara, "üçüncü" konumdaki insanların etkilerine karşın, bu "ikili özgürleşim bilgilerini", bilgi erdemli olarak içinde taşıyor. Epistemik ethosun güçlenmesi, birliktebilgileri başarabilen insanların gerçekleştirdikleri bilgilerle olanaklı.

Bilgi Dünyadaki Yeriyle Ahlakkürede

Ahlakkürededeki bilgi, *epistemik ethos*aki görünüşüyle karşımıza dört ayrı yapısıyla çıkıyor dünya ölçüğünde (bireysel, ikili ilişkiler ölçüği dışında).

1. Bilgi Sağlığı
2. Bilgi Hukuku
3. Bilgi Teknolojisi
4. Bilgi Yönetimi

1. Bilgi sağlığı, epistemik hijyen, belki ayrı bir çalışma alanının, henüz temelleri bu kaygı açısından atılmamış yeni bir alanın, deyim yerindeyse *epistemiyatının* konusu.

Bilgi, bilgi ahlaklı açısından sağlığını koruması gereken insan yaşamında yeri başka hiçbir şeyle doldurulamayacak bir varlık. Nasıl korunacak bilginin sağlığı? Sağlıklı bilgi nedir? Hastalıklı bilgi ne? Hastalıklı bilgi, cana, canlılığa, yaşama katkısı olmayan bilgidir. Yaşama karşı olan bilgi. Yaşama karşı olma, bilginin alanında mı yazıyor? Yoksa, yaşama karşı oluş, bilgiyi kullanmadı mı yatıyor? Elbette bilgiyle eyleyenlerin, bilgi eyleyicilerinin sağlığı, bilgi sağlığı bilginin *ahlâksal yatkınlığı* (bilginin eyleyicisiz, kendi

başına ahlâksal değeri) kadar, onun, canlılığa, cana katkısı kadar etkiler. Bilginin değeri, onun evrendeki yaşama katkısıyla belirlenir. Sağlığıyla belirlenir.

Sağlıklı bilgi, olgusal savlar içерdiğinde “doğru” olan, doğruluğu sınamaya açık bilgidir; mantıkça tutarlı bir yapı taşı; tutarlılığında sorunlar varsa bunu farketmeye çalışır, gerekçelendirir. Açık bilgidir. Kisaca, epistemik ahlâkı olan, erdemli bilgidir.

Canlı, tazelenen, tazelenmeye, yenilenmeye açık bilgidir. Eleştirenlere duyarlı, savlarına “ters düşebilecek” bulguların üstünü örtmeyen bilgidir. Sağlıklı bilgi, sezgilere, sonata, örtük bilgiye açiktır. İnsanın bedeni duyguları, düşünmesi ve çevresiyle iki kişinin sağlıklı yürümesine yaratıcı atılımlarda bulunmasına olanak sağlar. Sağlıklı bilgi, sağlıklı yaşanan bilgidir. Eyleyicilerinin güvendiği, sorumluluğunu taşıdığı, onları özgül bilgiler geliştirmeye götüren bilgidir.

Sağıksız bilginin sağlıklı hâle getirilmesi, *bilgisel sağaltım* (terapi) bilgi türüne (sanat, bilim, inanç düzeni gibi...), içinde yer aldığı alana, bağlama bağlıdır. Bu bilgiyi yaşayacak olanların, bu bilgiyle eyleyeceklerin, bu bilgiyle ne denli uyum içinde oldukları, bu bilgiyi ezbere, kör bir biçimde veri ya da kanı, hatta bilce düzeyinde kullanıp kullanmadıkları, sahip oldukları bilginin ne denli bilincinde oldukları, bu *bilinc ufkunu* kendi bireysel bütünlükleri doğrultusunda, bedensel, duygusal, düşünsel, çevresel açıdan özümserip özümsemeyenleri, bilgi sağlığının *sağlıklılık* ölçütlerini oluşturmada önemli noktalar olarak görülüyor.

Elbette, sağlıklı yaşam için, sağlıklı ruhsal, düşünsel bütünlük için, sağlıklı bilginin ne olduğu araştırmalarla ortaya çıkacak. *Epistemiyotristleri* önemli görevler bekliyor !

2. Bilgi hukuku, insanın bilgiyle yaşamasını düzenleyen hukuktur. Her insanın bilgi edinme hakkı var. Öğrenme, öğrenerek ken-

dini geliştirme hakkı. Her insanın bilgiye karşı duyduğu, duyması gereken *epistemik* bir sorumluluk vardır. Hiçbir insanın bilgi sahibi olarak kendini geliştirme hakkını ortadan kaldırıramazsınız. Ama bilgiye karşı duyulan sorumluluk, onu hangi ortamlarda, ne adına kullanmamız, öğrenmemiz, kimlere öğretmemiz konusunda bizi dikkatli olmaya çağırıyor.

Her türlü bilgi herkese açık olmalı mıdır? Bu bilgilerin kullanımı, alımı satımı hangi ölçülere göre düzenlenmelidir? Bilgiyi belli bir kazanç karşılığı satıyor olmak, bilgi satışıyla geçimini sağlıyor olmak (danışmanlık, her türlü öğretmenlik...) ne gibi yükümlülükler getirir?

Bilim alanında geliştirilen bilgilerin ne adına, kime hizmet ettiğini düşünmek, *epistemik ethosu* var kılan en önemli ilkelerden biri değil mi? Bilgi sahibi *olmakla*, bilgi sahibi gibi *görünmek* arasındaki uçurumun kapatılması, başka türlü söylesek, bilimde hırsızlığın, kopyacılığın önlenmesi, araştırma hilelerinin ortadan kaldırılması nasıl bir ahlâksal, hukuksal düzenleme gerektirir?

Epistemik hukukun gelişebilmesi, *epistemik ethosu* var kılan temel ilkelerin, bu ethosun temel yapı taşılarının, ortaya konması, taranması, belirlenmesiyle gerçekleşebilir.

3. Bilgi Teknolojisi. Bilgi üretiminin, dağıtımının, bilgiyi işleyip geliştirmenin, *bilgi mühendisliğinin* temel ahlâk ilkelerini sorgulayıp, tartışmak çağımızın önemli sorunlarından biri. "Bilgi güçtür" ilkesi, modern düşüncenin önemli bir ilkesi olmuş. Bu güç, şimdi, teknolojik düzenle birleşmiş durumda. Bilginin çağımıza vurdugu damga, onunla iş yapılır, üretilir, güç elde edilir oluşunun damgasıdır. Bilgi paradır. Siyasal güçtür, iktidardır. Toplumsal konumdur. Tüketilecek metadır. *İnsanın bilgisini bilgisiz kullanmasını* sonucunda ortaya çıkan paradoksun, trajedinin, ironinin yaşandığı bir anlamda hazin bir çağın adıdır, bilgi çağlığı. İnsan, bilgisinin al-

tında eziliyor. Bilgi bombardımanı altında kalıyor. Sayılamayacak kadar çok dergi, kitap, gazete, televizyon kanalı bilgisayar sayfası bilgi yağıdırıyor. Bilginin niceliksel olarak, iletiminin, üretiminin artması, teknolojinin güçlenmesi, *epistemik ethosun* güçlenmesi anlamına gelmiyor. Bu bilginin dağıtımında kullanımında, üretim niyetinde, amacında, hedefinde insanı insan kılan değerleri ortadan kaldıracak özellikler varsa, bunlar maskeleniyor, farklı kılıklarda sanki erdemmiş gibi sunuluyorsa; insanlar bu bilgilerle yalan söyleyebiliyor, birbirlerini kullanabiliyor, bunun sonucunda da mutsuz oluyorlarsa, bilgiye sahip olmanın sorumluluğunu yeterince kavrayamamış bir dünyada yaşıyorsak, *epistemik ethosu* kara bulutlar sarmışsa, bilgi teknolojilerini daha akılç, daha verimli biçimde geliştiriyor olmanın bu gezegendeki yaşama katkısını sorgulamak gereklidir.

4. Bilgi Yönetimi, bilgi politikaları, *epistemik ethosa* hayat verecek, onu besleyecek yönde oluşturulabilirse, biraz önce sözünü ettigim *ahlâksal çökkünlüğün* önüne geçebilme şansına erişilmiş olur.

Bilgiyi, sağlığı, üretimi, aktarımı, tüketim teknolojileri (eğitim de bu teknolojilerden biridir !) hukuksal düzenlemeleri ile, yaşamı, yüksek değer bilinciyle işleyecek, örgütleyecek, yorumlayacak bilgi yönetimlerine gereksinmemiz var. Bunu, yine bu konuda araştırma yapan, bilginin nasıl “yönlendirilmesi”, insan yaşamı için nasıl düzenlenmesi gerektiği konusunda kafa yoran, bilgi üreten, araştırmacılar, bu araştırmalara dayanan eylem insanları sağlayacaktır. İnsan bilgisi arttıkça bilgisiyle nasıl yaşayacağını bilmez mi oluyor? Bildikçe bilememeye ironisi, çelişkisi, paradoksu, bir vehim mi, yoksa gerçekten yaşanıyor mu? *Bilgi yönetiminin temel hedefi*, bu paradoksu ortadan kaldırılmaktır. Bilgi insan için, güzel, hakça bir dünya içindir. Neden insan, bildiği, fark ettiği hâlde, bilgisini sürekli geliştirdiği hâlde, bilgisiyle nasıl mutlu olacağını, haksızlıkların nasıl kaldıracağını, nasıl daha yaratıcı, daha anlamlı

bir dünya kuracağını bilemiyor. Neden, insan, bunca bilgisiyle, bunca yetersiz, bunca acılı? Bilgi, yaşamın güzelleşmesine yetmiyor mu? O hâlde özür kimde? Nerede? İnsanda mı? Bilgisinde mi? Yaşamın kendisinde mi? Bilgimi nasıl bilmeliyim, bilgimle nasıl yaşamalıyım sorularıyla geliştirilmeye çalışılan bilgi gerçekten talep edilen bir bilgi midir? Hani ilkokullara bir zamanlar adı “hayat bilgisi” olan, yaşama bilgisi, ayrı bir bilgi midir yoksa, bilgilendirken edinmemiz gereken, zaten öğrendiklerimizin içinde olan bir şey mi? Örneğin, ben fizik öğrenirken, bu bilgimle nasıl kendimi geliştireceğimi, mutlu olacağımı, erdemli bir insan olacağımı da öğrenmiş oluyor muyum? Yoksa, sadece, kimi öğrencilerin “bunları neden öğreniyoruz? Ne işimize yarayacak?” sorularıyla sınırlı, pragmatik, yararçı bir anlayışla sınırlı mı bilgi anlayışımız?

Bilgimizin bizi nasıl insan yapacağını biliyor muyuz? *Epistemik ethos*, bu sorulara yanıt arayarak kendisini geliştirecek, *bilebilen*, bilgisiyle anlayan, düşünen, eyleyen, *bilgisiyle olabilen*, insanların yolunu dört gözle bekliyor olsa gerek.

Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem: Bilginin Parçalanması ve Etik Arayışlar

Osman Konuk*
Ahmet Kemal Bayram**

Her insan, hayatını, beşerî varoluşun hakikat, güzellik ve erdem imgesinin bir arayışı ve temsili, en azından onun bir parçası olarak gerçekleştirmek ister. Bu yönelmeye ilişkin kavamlara sahip olsun ya da olmasın, bu doğal durum her tür göreliliğin ve öznelliğin ortak kesenidir. İnsanın ontolojik, epistemik ve estetik ilgilerindeki bu doğal bütünsellik değişimese de bu temel arzuya yönelik kaynaklar, araçlar yöntemler ve kurumlar değişmektedir. Bu değişmenin bir kırılma olarak üzerinde ittifak edilen kavramaştırılması modernlik olarak bilinmektedir. Modernlik, tarihsel ideal tipiyle Aydınlanma, Aydınlanma da Habermas'ın nitelendirmeziyle "tamamlanamamış bir proje" olarak tanımlanırsa, bu dönemde itibaren bilgi, bilim, etik ve yöntem konuları, geleneksel öz ve biçimlerinin dışında bambaşka bir çerçeve ve eksende, bir tür sıfır noktası belirlenerek tartışılmaya, belirlenmeye ve işlen-

* Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi.

** Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi.

meye başlanmışlardır. Topyekun doğal ve kendiliğinden değişme, dönüşümsel bir nitelik kazanmıştır. Bütün bilgi alanları bilimsel-lik normlarına indirgenmiş, bilgi-erdem birliği ve bu birliğin oluş-turduğu anlam bütünlükleri parçalanmış ve bütün bu uğraşlara ilişkin kurallar rasyonel-empirist standart ve normlara uygun bir metodolojiyle çerçevelenmiştir. Bu yazı, modern dönemde bili-min merkezi rol oynadığı genel uygarlık kazanım ve başarılarıyla eşzamanlı süreçte ortaya çıkan, geri döndürülemez boyutta yıkım ve sorunlarla ilişkili epistemik, etik ve yöntemsel sorunları teo-rik düzeyde tartışmayı ve terimin Kantçı anlamıyla kritize etmeyi amaçlamaktadır. Bu kritik tartışmada, etik ve yöntem sorunları sosyal bilim çerçevesi esas alınmıştır. Çünkü sosyal bilimde etik büyük ölçüde yönteme, yöntem de etiğe ilişkindir.

I

Bilimsel faaliyetler de diğer tüm eylemler gibi etik bir boyut taşısa da son dönemlere kadar, özellikle eleştirel yönü ağırlıklı olan post-modern yaklaşımın sorgulayıcı tutumunun ardından, nesnellik dairesinde bilim ile etik arasındaki bağlantıyı reddeden hâkim yaklaşım ciddi kayıplara uğramıştır. Modern bilimin oldukça ge-niş ve karmaşık bir sosyal kurum olduğu gerceği çerçevesinde, özellikle bilimsel araştırmada etiğin önemi adeta yeniden keşfe-dilmiştir. Bilim ile etik arasındaki bağlantıyı örnекleyen çok sayıda örnek olayı ele alan Resnik'e (1998; 1) göre, etik ile bilim ara-sındaki bağlantıya yeniden hayatıet kazandıran üç ana nedenden bahsetmek mümkündür. Bunların birincisi, özellikle Soğuk Savaş dönemi boyunca gerçekleştirilmiş genetik mühendisliği, embriyo klonlanması, İnsan Geni Projesi gibi alanlarda yürütülmüş gizli deneylerle ilgili oluşturulan kamu oyu baskısıdır. İkincisi ise bi-lim adamları ve hükümet yetkililerinin belgelediği ve etik açıdan sıkıntılı sayılabilcek tutumların (intihal, sahtekarlık, fonların kö-tüye kullanımını vs.) çoğalmasıdır. Üçüncüsü ise bilim ile sanayi ve

iş dünyası arasında artan etkileşimle beraber ortaya çıkan bilimsel değerler ile iş dünyası değerleri arasındaki etik çatışmalardır. Bu çatışmalar bilgi mülkiyeti, bilimsel faaliyetlerin mali boyutu, bilim adamının üniversite ile adına gizli araştırmalar yaptığı sanayi arasında kalması gibi örneklerde daha da belirginleşmiştir.

Tüm bu gelişmeler, bilimsel çabada etik boyuta yönelik ilgiyi kısırtmış ve üniversite, iş dünyası ve bilim toplulukları bilim etiğiyle ilgili ders, konferans gibi etkinlikleri müfredatlarına dahil etmişlerdir. Bu gelişmelerde dikkat çeken en önemli nokta, bilim-etik ilişkisinde ilginin daha ziyade uygulamalı etik ya da araştırma etiği etrafında yoğunlaşmasıdır. Ancak asıl tartışılmazı gereken nokta, bilim ile etik arasındaki ilişkinin meta etik boyutunun niteliği ve bir eylem olarak bilimsel faaliyet ile etiğin ayrı alanlar olarak görülmesininardındaki epistemologico-ideolojik varsayımlardır. Buna göre toplum da doğa gibi bilinebilir, düzenlenebilir ve denetlenebilir.

Doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin birbirinden tamamen ayrı iki alan hatta iki kültür olduğu varsayıminin (Snow, 2001), dile getirilmeyen ama ima edilen normatif bir içeriği vardır. Buna göre doğa bilimi bir biçimde daha modern, daha Avrupalı ve daha erildir (Komisyon, 1996:64). Hatta o kadar ki bu anlayışın 18. Yüzyıl'daki karakteri, 'iyi bilimin' her şeyin çaresi olacağına kesin inançtır (Benton, Craib, 2008; 181). Bu iddianın, Comte'da ifadesini bulan 'bilimin üstünlüğü' ilkesiyle muhkemleştirildiği açıktır. Yaklaşık yüzyıl boyunca söz konusu iyi ve üstün bilim anlayışı, üstesinden gelemeyeceği kriz ve sorunlar baş gösterinceye kadar sorgusuz kabul görmüş ve bilimsel bilgi yegane meşru bilgi biçimini olarak onaylana gelmiştir. Bu çerçevede Calhoun'a (2004: 954-955) göre, sosyal bilim fikri tamamen bilimciliğin ve ulus-devlet anlayışının hâkim olduğu modern dönemlere ait bir fikirdir ve

17-19. Yüzyıl'lar arasındaki dört önemli gelişme, sosyal bilimlerin ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır:

(i) 17. Yüzyıl'da ortaya çıkan bilimsel devrim oldukça önemlidir. Bu devrim, birikimsel empirik proje olarak bilim anlayışını ortaya çıkarmış ve bunu, bilginin kamusal olarak paylaşımını savunan dünya görüşü ve araştırma ile beraber yayıcılığın da ilerlemesini sağlayan sosyal kurumların oluşmasıyla tamamlamıştır. Bu yeni anlamıyla bilim, tümevarımsal araştırma ile önermelerin açıkça test edilmesi ve empirik kanıtlara dayalı kuramların formüle edilmesini birleştirmiştir.

(ii) Modern devletin (hem ulusal sınırlar içinde/iceride hem de sömürgeerde/sömürgeci türlerde) doğusuyla, devlet hem bilimin müşterisi olmuş hem de bilime ilgilenilecek alanlar açmıştır. Devletler, siyasının temeli olarak bilgi arayışına girmiştir. Ayrıca, akademisyenler hangi siyasaların daha iyi işleyeceği hangilerinin işlemeyeceği, daha iyi bir yönetim için hangi etkenlerin gerektiği ve hangi devlet örgütlenmesinin insan özgürlüğünü daha güçlendireceği gibi meseleleri anlamaya çabaladıkça, devletin kendisi de önemli bir bilim nesnesi hâline gelmiştir. Bununla yakından ilgili bir başka durum da bir devlete ait halkın, siyasetin ötesinde ulus kavramı olarak tanımlanması, 'toplumun' birbirine bağlı, bütünsüz ve tarih boyunca gelişen bir varlık olarak tasarılanmasına önemli katkıda bulunmasıdır. Yani sosyal bilim, sınırlarını belirleyen, çalışma alanını veren devlete tâbi bir çaba olarak var olmuştur (Komisyon, 1996: 30).

(iii) Modern çağ'a damgasını vuran ticaretin, iş bölümünün, sanayinin ve sermaye birikiminin aşırı derecede büyümesi, hem toplumu inceleme yönünde bir dürtü hem de siyasal yönetimin etkileriyle, değişim ve örgütlenmenin toplumsal kaynaklarını birbirlerinden ayırt etmenin temelini oluşturmuştur. Örneğin, nasıl ki ulus fikri, toplumu kendi tarihi çerçevesinde kültürel olarak bütünsüz bir varlık olarak

görme iddiasındaysa, modern iktisat fikri de toplumun kendi üretici kapasitesinde yer alan maddi dönüşümler kadar bilgi çerçevesinde de gelişebileceği şeklinde bir anlayış getirmiştir.

(iv) *Modern dönemin başlarında Avrupalılar, dünyanın daha önce hiç şahit olmadığı devasa boyutlarda keşif projelerine girişmişlerdir. Bu çabalar, kültürel biçim ve pratiklerdeki devasa farklılıklar ortaya koyarak sosyal bilimlerin yolunu açmıştır. Misyonerler, yöneticiler ve nihayet antropologlar akrabalık, aile, hane ekonomisi örgütlenmesi, iktidar hiyerarşileri, dini sorumluluklardaki uzmanlaşma ve gençlerin eğitimine yönelik yaklaşımları anlama çabasına girmiştir.*

İdeolojiler, diğer toplumsal sektörlerde olduğu gibi bilimsel faaliyetlerde de ortaya çıkar ve zaten Rönesans'tan beri bilimin dünyayı bilme teşebbüsündeki baskın tarzı, yöntemi oluşturan tam da bu bilim ideolojisidir. Modern Kartezyen epistemolojinin ürettiği bilimin (Orta Çağ sonrası) temelindeki ideoloji, bilimle beraber gelişmiştir. Modern öncesi tüm beseri birikimi inkar etme üzerine inşa edilen bu ideolojinin en önemli bileşeni, gerçek bilimin tecrübeeye dayalı olması gerektiğine inanan pozitivist eğilimdir. Çünkü pozitivist eğilime göre, dünyada gerçekten ne olup bittiğinin nesnel ve evrensel yargıcı, tecrübeyle yapılan sinamadır (Rollin, 2006; 15). Bu tutuma göre bilimi diğer bilme biçimlerinden ayıran en önemli özelliği, bilimin tüm iddialarını tecrübe, gözlem ya da deney manipülasyonu aracılığıyla geçerli kılma vurgusudur. Bu açıdan bilimsel ideolojinin de en önemli iddiası, anlamlı tüm iddiaların empirik olarak doğrulanması gerekliliğidir. Bu çerçevede dini, ahlaklı, metafiziksel yargilar bilim açısından sadece ilgi alanı dışında nitelendirilmiyor aynı zamanda anlamsız oldukları da iddia ediliyordu. Bilimi, başta etik olmak üzere diğer insanı süreçlerden yalitan neo-pozitivist yaklaşım bunun güzel bir örneği olmasının yanında bu yaklaşımın ömrünün kısalığı açısından imkânsızlığının da bir göstergesidir. Yani etik, neo-pozitivist

açıdan hiçbir şekilde bilimsel faaliyetin bileşeni olamazdı çünkü etik yargılar onaylanabilir ya da yanlışlanabilir nitelikte değildir. Pozitivizme göre empirik ve bilimsel olarak etik yargılar anlamsızdır. Olgularla değil de değerlerle ilgili olan yargılarından dolayı etik bilimin ilgi alanının dışındadır, hatta bilim değer bağımsız, etikten bağımsız bir faaliyettir anlayışı yerleşmiştir.

Modern felsefe ve dolayısıyla zihniyet iki ana gelenek üzerine inşa edilmiştir. Bu gelenekler, bilimsel ve teknolojik araçlar marifetile sosyal ilerlemenin mümkün olacağını iddia eden Baconci empirik gelenek; diğeri de sarsılmaz mutlak bilginin yegane aracını bilinç olarak işaret eden Kartezyen rasyonalist gelenektir. Her iki geleneğin de ortak noktası, tam anlamıyla özerk bir özne anlayışına dayalı olmalarıdır. Bu özne kendi amaçlarını gerçekleştirmek adına bilim ve teknolojiyi üretebilecek, denetleyebilecek ve bütünüyle yönetebilecek niteliklere sahip bir varlık olarak resmedilir (Keulartz vd., 2004; 5). Çünkü akıl sahibidir. Bilen, muktedir özne anlayışı açısından Kartezyen düşünce ile bütünleşen Bacon'ın metodolojisinde bilim adamı –ki bu bilim adamı imajı modern dönemlere damgasını vurmuştur–, bütün idollerinden arınarak saf bir bilincin temsilcisidir ve arınmışlıkla bütün hakikatlere ulaşabilecek etik bir kahramandır. Bu etik kahraman, ironik bir biçimde bilimle etik arasındaki kopuşun da hazırlayıcılarındandır. Çünkü bilgi artık ‘kendini bilmeye’ yönelmiş ve daha “iyi” bir yaşam adına erdem hasadı aracı değil, bir iktidar formudur ve önce doğayı ardından da toplumu denetim altına alma aracıdır. Bacon'dan sonra, başta erken Wittgenstein olmak üzere, mantıkçı pozitivist anlayışın baskın bilimsel paradigması, etik-bilim bağıını koparmış; öncelikle gerçek bilim olarak doğa bilimlerini işaret etmiş ve ardından sosyal bilimler için de olgu-değer ikiliğini kurumsallaştırmıştır. Bu ayırım, doğa bilimlerinin kazandığı prestijin ardından bütün bilimler için ortak bir metodoloji

öngörmüş ve bilimin ağırlık merkezi, *problemden yönteme* doğru kaymaya başlamıştır. Bu kayma, en formalist uygulamalarla, örneğin en azından Türkiye özelinde bir metot fetişizmine dönüşmüştür, kendi başına *pseudo*-bilim üretmiştir.

Modern anlayışın karşılaştığı en ciddi sorun olan ve zaman zaman kriz olarak tezahür eden otorite zayıflaması gerçeğinin epistemolojik ve etik boyutları da vardır. Hakikat ve bilgi anlayışındaki değişimler, otoritenin zayıflamasına yol açmıştır. İnsandan bağımsız, onun dışında bir düzenin var olduğu (ilâhi, doğal yasalar, tarihin yasaları) anlayışının hâkim olduğu dönemlerde düzen, insan iradesinin bir ürünü olarak görülmez, daha geniş, kapsayıcı bir düzenin parçası olarak algılanır. Yani insan otoritesi, bireysel tercih ya da irade den daha 'katı' olan bir takım temellere dayanır. Düzen iradeye bağlılı ve sistemin dışsal olan ödül ve ceza kaynağı olmayan bir niteliğe büründü. Toplumsal ve siyasal yapı, beceri ve iktidar aracılığıyla hareket ettirilebilecek, zorunluluğu olmayan ayarlamalar bütünü olarak gündeme geldi. Dünyanın büyüsü bozulunca düzen de yapay ve sadece irade-tercihin ürünü olarak görülmeye başlandı. İrade de düzen gibi yapaylaştı ve insanın arzu tatminini sınırlayacak, aşkın olandan 'ötelерden' gelen sınırlar yok oldu. Eski görüşlerin ölümesiyle beraber hakikatin bilgisine sahip olduğu düşünülen ruhban ve asillerin hiyerarşik haklılaştırmaları da sona erdi. Günümüzde bu rolü bilim üstlendi ve kitleler için mucize, gizem ve otoriteyle özdeş olan bu bilgi aracılığıyla belli başlı azınlıklar hem doğa hem de toplum üzerinde geniş iktidarı elde ettiler (Schaar, 1989:29). Bu çerçevede, bilim modern dönemde her ne kadar kendini etikten bağımsız bir alan olarak görse de bilimin kendisi ilginç biçimde anlam ve dolayısıyla değer üreticisi konumuna gelmiştir. Toplumun dolayımında örgütlediği mutlak anlam temeli, belli bir mutlak etrafında şekillenir ve bu açıdan modern dünyada bilim ve teknolojiye olan

inançla bilim, bu mutlaklık işlevini yüklenmiştir. Dogmatik bilimciliğin temel dayanağı olan, "insanı hakikate erişimi sağlayacak tek yol, doğa bilimlerinin yöntemleridir" şeklindeki iddia, tek hakikat ideolojisine dönüşmiş ve bilimin anlam üretmedeki mutlak konumu daha da kuvvetlendirmiştir (Findlay, 1999; 426).

Modern bilim kendi iddialarını standartlaştmak ve güçlendirmek için metodolojiyi temel almaktadır ve neredeyse takip edilen yol, yolun gittiği noktadan daha önemli olmaya başlamıştır. Böylece bilim ideolojisi kuşaklar arasında aktarılmakta ve doğallaştırılmaktadır. Sanki Platon, Konfüyüs, Aristoteles, İbn-i Haldun gibi insan bilgisinin ana temsilcileri, modern bilimsel metodolojiyle çalışmışlar gibi düşünülmektedir. Kuhncu anlamda insanlık tarihinin yegâne paradigması, modern paraigma imiş gibi bir kanaatin işlenmesi de yine bilim ideolojisinin önemli unsurlarındandır.

Pozitivist bilim anlayışı, bilimi nesnel, hem tarih hem de kültürden bağımsız bir faaliyet olarak görür. Ancak bu bilimsel ideoloji günlük bilimsel uygulamalarla uyumlu değildir, hatta bu ideolojik içerikler en iyi ihtimâlle gerçek bilimsel davranışları yöneten kanunlar olmaktan ziyade arzulanan ideallerdir. Bu ideolojinin önemli bileşenlerinden biri de bilimin ve dolayısıyla bilim adamının kendini hakikat arayışına adamış ve sıradan insan güdülerini aşmış bir insan olarak resmetmektir. Bilimin değer bağımsız, etikten bağımsız bir faaliyet olarak algılanması gerektiği şeklindeki bilimsel ideolojinin söz konusu bileşeni, akademik dünyada hep aktarılmalıdır. Bilim adamı olmak için iyi bir insan olmak aranan ölçütlerden biri değildir. Burada sorun iyinin ölçülemezliği değil, ideolojik olarak bilim anlayışında öncelikli olmaması ya da hiç yer almamasıdır (Rollin, 2006 15-19). Bu idealleştirimeerde bilim adamı epistemolojik olarak tüm bilgisini kendi tanımlanmış uzmanlık alanından almaktaydı ve sosyal bağlamın dışında

bir varlık olarak resmedilmekteydi. Oysa bilim de bir meslektir ve hiç kimse bir meslek, akademi ve devlet dairesi olmaksızın kimse hakikat arayışına giremez. Bilim adamı da geçim sağlayan üretimi yapmak zorundadır (Rollin, 2006; 250) ve bu üretimin gereklilikleri ile sürekli sınırlanır. Bu çerçevede sosyal bilimler açısından düşünüldüğünde, örneğin devletin öncelikleriyle, devletin sponsor olduğu akademik çevrede araştırma yapan bilim adamının ürettiği bilimsel ürünlerin sonuçları çeliştiğinde bilim adamı kendi aleyhine son derece asimetrik bir durumla ve ahlâkî ikilemlerle yüz yüzedir (Benton, Craib, 2008; 20). Ayrıca, bilimsel araştırma fonlarının arkasındaki iktidar merkezleri de doğrudan ya da dolaylı olarak araştırmanın yönelimini manipüle edebilir. Bu manipülasyonlar araştırma süreçlerinden de öte problem alanlarının belirlenmesini, sonuçların kullanılmasını ve bütün olarak bilimsel bilginin nihaî anlamını ortadan kaldıracak riskleri barındırır. Aynı şekilde bilimsel projelerin kapsamı genişledikçe maliyetler artmakta ve bu nedenle kamu ve özel kuruluşların fonları, mali bağımlılığı kaçınılmaz kılmaktadır. Mali bağımlılık da özerkliği kendiliğinden tehlikeye atmaktadır. Böyle bir durum bilim adamının sonuçları manipüle etmesi, kendi üzerine sansür uygulaması, bilimsel problemlerin belirlenmesindeki seçicilik, gibi tamamen ahlâkî sorunlarla yüz yüze gelmelerine yol açar. Dahası, bilim adamlarını sonuçlarını öngöremedikleri stratejilerin bir parçası ve aracı yapmaktadır. Sonuçta bilimsel problemlerin etik değerleri değil ama ticari değerleri ön plana çıkmaktadır ve 'kendini insanlığa adamış bilim adamı imajından' hızlı bir kopuş gündeme gelmiştir.

Modern bilim metafiziği bilim dışı bir alan olarak tanımlarken, kendi metafiziksel temellerini görmezden gelmektedir. Derrida'nın işaret ettiği gibi, bilimin terminolojisi de dahil olmak üzere, tüm terminolojiler metafizik köklerden beslenmektedir ve

bu çerçevede bilim mantık merkezci metafizik kökenini göz ardı etmektedir (MacCarthy, 1990; 146-164). Bu açıdan bilimsel bilginin epistemik temelleri kaçınılmaz olarak aşıkın, etik bir boyut taşıır ama ilginç olan ahlâki bilimin dışına atan tavrı yine kendi başına ahlâkî bir tavır olmasıdır (deneyler için insan yerine hayvanların kullanılması bunun en güzel örneğidir.).

Oysa kendiliğinden ve zorunlu olarak aslında o bilim adamı da ait olduğu sosyo-politik, kültürel, iktisadi yapıların ürünüdür. Fakat modern bilim adamı, ideal tipi kendini ‘uzay boşluğununda yüzen bir bilinç’ (Burke, 2001; 33) gibi görme eğilimindedir. Böyleşi bir yaklaşım, bilimi, tarih ve felsefe dışı bir faaliyetmiş (Rollin, 2006; 29) gibi gösterir ki bu da ideolojik bir yargıdır. Gerçekte olan, kendi gerçek konumunu örtük olarak mutlaklaştmaktadır: Örneğin, “ben tarafsızım, dolayısıyla benim dışındaki tüm alternatifler bir tarafın çıkarlarını gözetir” ifadesinde olduğu gibi. Bu açıdan Marcuse'ye (1964; 190) göre, siyaset bilimi ve sosyolojinin empirik çalışmaları, özellikle istatistiksel olanlar, yeterince ussal değildir. Çünkü bu yaklaşımalar olguları yaratan ve onların işlevlerini belirleyen somut bağlamdan yalıtıldıkları ölçüde birer gizemleştirmeye, ideolojiye dönüşmekte dirler. Bu açıdan gerçek bağlam, toplum kuramı ile birlikte ele alınmalıdır.

II

Bilim ile etik arasındaki bağlantının kopma nedeninin, epistemik ve metodik kaygılarından ziyade bilimin meslekleşmesiyle ilgili, olduğunu belirten Toulmin'e (1979; 29) göre, bilimsel kurumsallaşmanın, uzmanlaşma, gruplaşmanın –epistemik olarak cemaatleşmenin– (Arslan, 1992) ve bilimin bir meslek olarak keskin bir şekilde tanımlanmasının sonucudur. Hatta ‘scientist’ terimi bile ‘artistten’ mülhem, 1840’ta doğmuştur. Bu meslekleşmeyi tanımlayan temel ilke ise ahlâk ve değerden bağımsız bir rol seti oluş-

turma, dünyayı olduğu gibi betimleme çabasıdır. Bu bilim adamı rolü, 1930'lara, yani görelilik ve öznellik perspektiflerinin bilim alanına da sirayet ettiği döneme kadar, iyice yerleşmiştir. Bu yerleşik ve yaygın saf bilim adamı imajının sarsılmasında II. Dünya Savaşı'nın yıkıcı sonuçlarının, çevre felaketlerinin, gen teknolojisi alanındaki gelişmelerin önemli bir yeri vardır.

Oysa bilimin kavramları ile ahlâkin değerlerinin kategorik olarak farklı dünyalara ait (Engelhardt, 1976; 35) olup olmadığı kendi başına önemli bir sorudur ve Kantçı teorik akıl, pratik akıl ayırımına dayanan bu varsayılmış felsefi alandan toplumsal alana taşındığında çok anlamlı olmamaktadır. Çünkü bilimsel faaliyet topyekun toplumsal eylemlerin bir parçasıdır ve bilim, bilim adamlarının yapıp ettiklerinin üstünde ve dışında bir şey değildir. Bilimsel bulgular ile bilimsel faaliyet süreci etik açıdan farklı kategorilerdir. Bu açıdan Bronowski'ye (akt. Engelhardt, age.) göre, bilimin bulgularının etik açıdan yansızlığı söz konusu edilebilse de bir bütün olarak bilimsel faaliyet süreci, etik ile iç içedir. Çünkü bu süreci işleyen bilimin öznesi; özgül toplumsal, kültürel arka planla beraber ve bireysel açıdan rasyonel ve irrasyonel güdüllerle donanmıştır. Bütün bunların yanında, hakikate araçsal olmayan bir biçimde yönelen insan –ki bu, kendini bilime adamış bilim insanının temel iddiasıdır–, aynı anda hem etik hem de bilgi temelli bir davranış içindedir. Bu yönelikde iyi ve doğru, Platoncu erdem ve bilgi özdeşliği, en saf biçimde iç içe yer alır. Bilim, diğer tüm insanı faaliyetlerimiz gibi temelde, kendimize ve dünyaya ilişkin değer yargılarımızdan doğar (Engelhardt, 1976; 37). Çünkü bilgi değerlidir. Aynı çerçevede Toulmin'e (1979; 27) göre, iyi bir bilimin entelektüel gerekleri ile iyi bir yaşamın etik gereksinimleri arasında net bir sınır çizmek imkânsızdır. Çünkü bilim ile uygulaması birbirine yaklaştıkça, bilim adamları için gi-

derek artan biçimde etik sorunlar ve kamusal sorumluluklar ortaya çıkmaktadır.

Kısaca bilimin değer bağımsız bir faaliyet olduğu iddiası, modern düşünçenin ürettiği mitlerden biri olarak kendi başına bir ideolojidir (Rollin, 2006; xii). Bu ideolojinin damgasını vurduğu 20. Yüzyıl, aynı zamanda bilim temelli bir yaşamın insanlığa altın çağının getireceği yönündeki iyimserliğin de yüzyılıydı. Ancak insanoğlunun, bilimsel devrimin ürettiği devasa bilimsel birikimi ve teknolojik gelişmeyi (Keulartz vd., 2004; 6) yönetebilecek bilgelik düzeyinde olup olmadığından şüphe duyulmaya başlanmasıyla bu iyimser hava dağılmıştır (Rollin, 2006; 2). Çünkü yine aynı yüzyıl içinde yaşanan tecrübeler (örneğin çevre kirliliği), bilgi ve bilgiyi bütünüleyen iktidarın yeniden üretimini yönetme becerisiyle ilgili belirsizliğin varlığını ortaya çıkarmış; yine bu gelişmenin gizli maliyetleri olduğu anlaşılmıştır. Nükleer felaketler, çevre kirliliği, bilim dünyasındaki skandallar, alternatif tip arayışları (ki bu alanda ABD'de yılda 29 milyar dolar harcanıyor) bilime olan güveni sarsmış ve bir anda Rollin'in ifadesiyle 'bilimin büyüsü' bozulmuştur. Rollin (2006; 6) bunun en önemli nedeni olarak bilimsel topluluğun, bilimsel faaliyetten doğan çok sayıdaki etik meselelerle ilgilenmekteki başarısızlığını işaret etmektedir.

Etik ile bilimin birbirinden yalıtılmış alanlar olarak düşünülmeli, ideolojik bir tutumdur. Çünkü sosyal ve siyasal bir bağlamda gerçekleştirilen bilimsel faaliyet, kaçınılmaz olarak hem epistemolojik hem de ideolojik açıdan etik tartışmalar ile iç içedir. Öznel boyutlar barındıran etik tartışmalardan arınmış, tam anlamıyla nesnel bir bilim iddiası ideolojik bir mittir (Resnik, 1998; 4). Zira bilimsel araştırmayı yönlendirecek tutumun ne olması gerektiği; bilim adamanın siyasal-sosyal konumu, bilimsel faaliyetin siyasal, ahlâkî, sosyal sonuçları vs. hepsi birer etik meseledir.

Sonuçta bilimsel faaliyetlerde kaçınılmaz olarak etik imaj ve metaforlara başvurulduğu, bilimsel teorilerin de etik alanı etkileiği söylenebilir. Paradigmatik olarak bilimsel teoriler, yöntemler, öncelikler ile *zeitgeist* arasında bir uyum ve karşılıklılık –örneğin Einstein'in görelilik teorisi, 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısına damgasını vuran çoğulcu ve görelilik anlayışıyla eşzamanlılığı; yine Aristotellesçi doğa felsefesi ile mantığın skolastik öğretiyle bütünlüğü; Kartezyen düşünce ile modern özne anlayışının birlilikte varlığıdır. Bu birlilik, sadece paradyigma düzleminde değil, bilimsel disiplinler arasında bile söz konusudur. Örneğin, özünde biyolojik terminolojiye ait olan evrim, organik, morfoloji gibi kavramlar sosyoloji ve siyaset biliminde değişim ve ilerleme ile karşılaşmıştır.

Bilim insanı bir faaliyettir ve hiçbir insanı etkinlik kültürel bağlamından bağımsız olarak anlaşılamaz; bilim bu açıdan bir istisna değildir. Bilimin öznesi aynı zamanda kültürel ve dolayısıyla ahlâkî bir öznedir. Bilim insanı bilim yaparken mesleki rolü gereği davranışabilir ama bu rol zaten kültürün temel bileşenlerinden olan etik tarafından önceden biçimlendirilmiştir. Bilim adamından mesleki olarak değer bağımsız eylemde bulunması beklenisi vardır fakat Webersci (Weber, 1996; 200) anlamda insan davranışları bir bütündür ve gerçek düzlemede birbirinden ayrılamaz ve hatta bir meslek olarak bilim, plütokratik nitelik arz eder. Sosyal teori açısından da bilgi sistemi geniş toplumsal sistemin bir parçasıdır. Dolayısıyla bilgi ve bilim toplumsal, tarihsel, kültürel, siyasal olarak inşa edilir.

Hatta hangi bilme tarzlarının geçerli ve ayrıcalıklı olduğu sosyal olarak belirlenir (Lopez, Robertson, 2007; 205). Belli başlı bilgilerin geçerli ve itibarlı bir tarzda dolaşma girmesi belli başlı sosyal süreç ve ilişkilerin oluşmasıyla ilgilidir. Foucaultcu anlamda söylem oluşumu marifetiyle epistemik bir otoritenin oluşumu geniş anlamda sosyal, kültürel ve siyasal imkân ve koşulları ge-

rektirir. Bu açıdan bilimin üretiminde daha demokratik koşulların oluşturulması ve toplum kesimlerinin bilim üretim sürecinde daha etkin olmaları yönünde önemli çalışmalar vardır. Bilimsel süreçlerin teknokratik karar alma mekanizmalarından kurtarak daha demokratikleştirilmesi, bilimin özellikle topluma karşı sorumluluğunu teminat altına alacak bir çare olarak görülmektedir. Ancak uzmanlık/demokrasi zıt ikiliğinin nasıl aşılacağı ciddi bir sorundur. Meşru bilgiyi meşru olmayan bilgiden ayıran öge, söylem oluşumunun çerçevesidir. Bu söylem çerçevesi aynı şekilde bilimin daha geniş sosyal ve siyasal bağlamının sınırlarını da çizer. Olgu değer ayrimına dayalı bir bilim anlayışı da aynı şekilde söylemin ürünüdür (Lopez, Robertson, 2007; 206). Hâkim söylem dairesinde refah, sağlık ve bilgi ekonomisi sembiyotik bir tarzda karşılıklı bağlantılanır. Bilim tarihi açısından bakıldığından modern bilim anlayışının köklerinde de *değerlerin* devrimsel olarak dönüşümü vardır. Bilim sosyolojisi her tür bilginin toplumsal, tarihsel ve kültürel olarak belirlendiğini iddia eder (Bohman, 1994; 237). Bu iddianın içерdiği görelilik ve belirsizleştirme riski, bilginin imkânı sorununu üremektedir. Bu durum, geleneksel bilginin hakikat ve etik arayışındaki birikimini kendiliğinden yadsıma, kuşku ve karamsarlığı artırmaktadır. Oysa bilgi, üretim ve içerik açısından toplumsal ya da tarihsel sınırlıklara sahip olsa da hakikat ve erdem arayışının evrenselliği ve mutlaklığını, bütün bu sorunları aşan ve yaşamla bağlantısını kuran bir niteliktir.

III

Bu çerçevede bilimde teori/praxis ikiliğini aşmada, referansını ve çözümlemesini toplumsal yaşamın içinden ve insanî ilgilerden alan sosyal bilim ile etik ilişkisinin birbirini tamamlayıcı öğeler olarak görmek (Birnbacher, 1999; 321), hem gerçekçi hem de gereklidir. Aslında, etikten bağımsız bir sosyal bilim anlayışı, kendi dayanağı olan etiği ironik bir biçimde doğal ve zorunlu kabul et-

mektedir. Oysa böyle bir ayırım, kurgusal olarak mümkün olsa da gerçekçilikten uzaktır.

Siyaset biliminin, bir sosyal bilim olarak inşasında büyük rolü olan Almond (1946; 293), bilim adamının etik bir işlevi zorunlu olarak yüklediğini söyle ifade etmektedir: *Özellikle sosyal bilimlerde bilim adamının işlevi özünde etik niteliktedir. Çünkü bilim adamından beklenen, ‘iyi amaca’ giden ‘doğru yol’ keşfetmesidir ve bu beklenen tiye göre böylesi bir işlev bırakın bilim adamının göreviyle çelişmesini, bu hem bir insan hem de bilim adamları olarak onun sorumluluğunun özünü oluşturur.* Yani, araç etik dışı, amaç etik yüklü olamaz.

Hume'a göre de 'bir kişi filozof (ya da bilim adamlı) olabilir ama öncelikle insan olmalıdır' (*İnsan Doğası Üzerine*). Bilim adamlı da tüm korku, arzu, duygular, önyargı, hatalarıyla bir insandır.

Dallmayr (1974; 926) içinde yaşadığımız çağın ilerlemeye ile umutsuzluğun karışımının damgasını vurduğu bir çağ olduğunu belirterek, bu karmaşanın asıl nedeninin bilimsel devrimin yol açtığı 'bilgi patlaması' ile bu gelişmeyi dengeleyecek tutum, değer düzenlemesinin ortaya çıkmaması olduğunu ifade eder. Hatta bilim ile amaç arasında karşılık durumunun ortaya çıktığı açıktır. Çünkü bilimin ussal çözümleme araçlarını mükemmelleştirdiği derecede pratik ahlâkî muhakeme becerimiz her geçen gün daha fazla dumura uğramaktadır. Günümüz teknolojisi konforla beraber riskler getirirken, tercih ölçütleri belirsizleşmekteydi. Dallmayr (2003; 421) ana sorun olarak bilim ile amaç arasındaki kopuşun ortaya çıkardığı ahlâkî belirsizliği ve umutsuzluğu temel sorun olarak vurgulamaktadır. İnsanoğlu bilim ve teknoloji alanında elde ettiği düzeye uygun bir etik geliştirememiştir. Aynı çerçevede Touraine'e (2007; 184) göre, modernliği tanımlayan en derin çelişki, nesnel düzenin çözülüşü karşısında öznel değerlerin varlığıydı.

Bilim, insan-insan ve insan-doğa ilişkisini dönüştürme kapasitesini artırdıkça, bu kapasite ve iktidarın kullanımından doğan etik sorunlar artmaktadır. Mesele sadece bireysel etik, tercih, bireysel özgürlük meselesi olmaktan çıkmış ve yoğun olarak tartışılmasına başlanmıştır. Genetik mühendisliği, tip gibi alanlardaki uygulamalar (organ nakli, bağış, kırtaj) meseleyi neredeyse sosyal olarak belirlenen bir zorunluluk hâline getirmiştir. Bir endüstri koluna dönüßen özellikle biyoloji, tip gibi bilimler dairesindeki faaliyetler, güçsüzlerin konumlarından istifade eder ve bir bütün olarak halkı sömürür ya da ihmâl ederler. Çünkü günümüz toplumsal örgütlenmesinde insanların çoğu kendi yaşamalarını denetim altında tutabilecekleri refah ve sosyal iktidardan mahrumdur. Bu açıdan Lewontin'e (1971; 799) göre, bilim adamı kendini sürekli sosyal olarak sorumlu hissetmeli ve araştırmanın gittiği nokta ne olursa olsun cesaretle bu yolu takip etmelidir.

Bilimin teknoloji olarak somutlaşması sürecindeki hızlanma ve günlük yaşamda bilim ve iç içe girdiği teknoloji, gündelik yaşama dahil oldukça ve insan yaşamını daha fazla belirledikçe, bilim etik ilişkisi daha karmaşık ve hassas bir hâl almıştır. Heidegger'in işaret ettiği gibi 'modern teknolojinin hükümlanlığı' altında yaşayan insan çelişkili bir biçimde modernliğin hümanist söyleminin kurbanı olmuştur. Günümüz teknolojisi, kültürün hemen her boyutuna nüfuz etmiş ve mutlak bir hakimiyet kurmuştur. Sonuçta adeta teknoloji de bilim, sanat, felsefe, din gibi gerçeki açığa çıkarma ve anlam üretme becerisi kazanmıştır. Çünkü teknolojik ürünler insanlara belli başlı roller biçer ve yeni iktidar ilişkileri üretir, geniş bir sosyal düzlemede hem zihniyet hem de ahlâki değerler üzerinde (örneğin kontraseptif kullanıldığından üreme ile cinsellik arasındaki bağlantının koparılması ve kırtajın tartışılmayacak kadar neredeyse normalleşmesi) önemli değişimlere yol açarlar (Keulartz vd.; 2004; 8-10).

Bilim ile etik arasındaki ilişkinin niteliğini daha iyi kavramak adına disiplinler arası ve meta yaklaşımalar bir ihtiyaçtır. Modern dönemin özgül başarıları ortadadır ama bir bütün olarak bakıldığında bu başarının en önemli maliyetinin insan bilgisi, zaman, mekan dolayısıyla bilincin parçalanmasıdır. Bilimsel faaliyeti gerçekliğin tümel bağlamından koparmak ciddî sonuçlar doğurur. Çevre felaketleri ile 'Nazi biliminin başarıları' bu kopukluğun sonuçlarıdır. Nazi doktorlar, salt biyoloji ya da tıp açısından düşünüldüğünde çok önemli başarılar elde etmişlerdir ama nihai sonuçların yıkıcılığı açısından bir felaketin ana nedenleri olmuşlardır. MacIntyre'a göre bunun ana nedeni, tümellerin bilgisi ile tikellerin bilgisi arasındaki bağın koparılmasıdır (akt. Engelhardt; 1976; 38). Aynı çerçevede bilim ve etik ilişkisine ait literatür taraflığında biyoloji, tıp, genetik gibi belli alanlarda tartışmanın yoğunlaşıp, aşırı popürleşmesi de ayrı bir etik sorundur.

Bilim ve teknoloji dairesinde hızlı, dinamik dönüşüme ayak uyduracak nitelikte etik dönüşümün de sağlanması açısından esnekliği söz konusu olan etik yaklaşımın ön plana çıkarılması önemli bir sorundur. Ya da etik çözümlemelerin bilim ve teknolojideki hızlı gidişe ayak uydurması gerekmektedir. Bilimin bulguları etik açıdan yansız olabilir ama bilimsel faaliyet için böyle bir yansızlık söz konusu değildir. Bilim ile etik birbirleri üzerine inşa edilir; etik kaçınılmaz olarak bizim akıl yürütme ile elde ettiğimiz kararlarımıza etkiler, bilimin hakikat arayışındaki esin kaynağı ise etiktir.

Kaynakça

Almond, G. A. (1946), "Politics, Science, and Ethics", *The American Political Science Review*, Vol. 40, No. 2 (Apr., 1946), ss. 283-293.

- Arslan, H. (1992), *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Benton, T. I. Craib (2008), *Sosyal Bilim Felsefesi*, (çev.) Ü. Tatlıcan, B. Binay, Bursa: Sentez Yayınları.
- Birnbacher, D. (1999), "Ethics and Social Science: Which Kind of Cooperation?", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 2, No. 4, Justice in Philosophy and Social Science (Dec., 1999), ss. 319-336.
- Bohman, J. (1994), *New Philosophy of Social Science*, Cambridge: Polity Press.
- Burke, P. (2001), *Bilginin Toplumsal Tarihi*, (çev.) M. Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Calhoun, C. (2004), "Social Sciences", *The Social Science Encyclopedia*, (edt.) A. Kuper, J. Kuper, London: Routledge.
- Dallmayr, F. (2003), "Cosmopolitanism: Moral and Political", *Political Theory*, Vol. 31, No. 3 (Jun., 2003), ss. 421-442.
- (1974), "Toward a Critical Reconstruction of Ethics and Politics", *The Journal of Politics*, Vol. 36, No. 4. (Nov., 1974), ss. 926-957.
- Engelhardt, H. T. Jr. (1976), "The Roots of Science and Ethics", *The Hastings Center Report*, Vol. 6, No. 3 (Jun., 1976), ss. 35-38.
- Findlay, E. F. (1999), "Classical Ethics and Post-modern Critique", *The Review of Politics*, Vol. 61, No. 3. (Summer, 1999), ss. 403-438.
- Foucault, M. (1992), *The Archaeology of Knowledge*, London: Routledge.
- Gulbenkian Komisyonu (1996), *Sosyal Bilimleri Açıñ*, (çev.) Ş. Tekeli, İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (1997), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, (çev.) M. Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Keulartz, J., M. Schermer, M. Korthals, T. Swierstra (2004), "Ethics in Technological Culture: A Programmatic Proposal for a Pragma-

- tist Approach”, *Science, Technology and Human Values*, Vol. 29, No. 1 (Winter, 2004), ss. 3-29.
- Lewontin, R. C., (1971) “Science and Ethics”, (editör notu), *BioScience*, Vol. 21, No. 15 (Aug. 1, 1971), s. 799.
- Lopez, J.J., Robertson, A. (2007), “Ethics or Politics?, The Emergence of ELSI Discourse in Canada”, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Vol. 44, Issue 2, ss. 202-218.
- MacCarthy, T. (1990), “The Politics of Ineffable”, *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, (ed.) Michael Kelly, Cambridge: MIT Press.
- Marcuse, H. (1964), *One Dimensional Man, Studies in the Ideologies of Advanced Industrial Society*, Boston: Bacon Press.
- Resnik, David B. (1998), *The Ethics of Science: An Introduction*, London: Routledge.
- Rollin, B.E. (2006), *Science and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaar, J. H. (1989), *Legitimacy in the Modern State*, Oxford: Transaction Publishers.
- Snow, C.P. (2001), *İki Kültür*, (çev.) T. Birkan, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Toulmin, S. (1979), “Can Science and Ethics Be Reconnected?”, *The Hastings Center Report*, Vol. 9, No. 3 (Jun., 1979), ss. 27-34.
- Touraine, A. (2007), “Sociology after Sociology”, *European Journal of Social Theory*, 10 (2), ss. 184-193.
- Weber, M. (1996), *Sosyoloji Yazılıları*, (çev.) T. Parla, İstanbul: İletişim Yayıncılığı.

Modern Bilim Örnekliğinde Gerçeğin Kuşatılması Sorunu

Cemalettin Vatandaş *
Burçin Yılmaz Eser **
Mehtap Erdoğan ***

Karl Jaspers (1986: 45), *Felsefe Nedir?* sorusuna cevap ararken, felsefe çalışmalarını sürdürmen bir insan için, olağanüstü konunun, çocukların soruları olduğunu belirtir. Çocukların bazı özel soru ve düşüncelerini, felsefeyi anlamada önemli bir ipucu olarak değerlendirir ve onların ifadelerine yansyan söz konusu düşüncelerden birkaç tanesini örnek olarak zikreder. Verdiği örneklerden birisi şöyledir: *Ben kendimi bir başkası olarak düşünmeye çalışıyorum, sonra bakıyorum ki hep neysem oyum.* Ray Billington ise (1995:28), dikkatleri konu bağlamında bir diyaloga çeker: Birisi sorar: *Ne demek istiyorsun?,* bu soruya, muhatabın verdiği cevap bir başka

* Doç. Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi.

** Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi.

*** Ar. Grv. Karadeniz Teknik Üniversitesi.

sorudur: *Ne demek istiyorsun? demekle, ne demek istiyorsun?* Elbette ki, bunlar felsefeye ilişkin örnekler degillerdir, felsefenin tanımı ise hiç degillerdir. Dolayısıyla, hiç kimse, bu veya benzeri bir-iki örnekten hareketle *felsefe sudur* diyerek, genel kabul göreceğini iddia edeceği bir tanıma ulaşamaz. Eğer böylesi bir girişimde bulunulursa, ifade edilen tanım, doğruluğu tamamıyla tartışmalara açık bir tanım olacaktır. Ancak şu da var ki, bunlar, anlamsız birer örnek olarak da değerlendiremezler. Kaldı ki felsefenin ne olduğunu anlamaya yönelik sayısız açıklama ve sorulardan iki örnek olmayı da hak etmektedirler. Sahip oldukları bir özellik ise, felsefeyi anlamada önemli ipuçları sağlamaktadır. Jaspers veya Billington'un amacı da bu özelige dikkat çekmek olduğu anlaşılıyor. Bu, içlerinde barındırdıkları *düşünme aktivitesidir*. Daha doğru bir ifadelendirmeyle; felsefe, tanımlanması gereken salt bir sözcük olmaktan çok, araştırılması gereken insanî ve kültürel bir girişim (Randall, Buchler, 1982: 1) olarak anlam kazanmaktadır. Bu nedenle, söz konusu örnekler, felsefenin bir *düşünce aktivitesi* oluşuna dikkat çeker tarzda seçilmiş ve ifade edilmiştir. Birinciörnekte anlam kazanan *Ben veya başkası olmak* sorunuveyahut ikinciörnekte anlam kazanan biçimyle; ifade edilenin açıkladığının ne olduğu veya olabileceği sorunu, felsefenin çetrefil sorularını anlamak açısından birer pencere açmaktadır. Kuşku yok ki, felsefenin hedefi, düşüncenin mantıksal açıklamasıyla doğrudan ilgilidir. Felsefe öğreti değil, tersine, bir etkinlidir. Yüzyılımızın ünlü filozofu Wittgenstein'in altını özellikle çizdiği üzere Felsefenin sonucu felsefi önermeler değil, önermeleri açık kılmaktır (Wittgenstein, 1969: 4.111).

Felsefenin ne olduğunu bilmek önemli midir? Önemlidir; üzerinde durmayı fazlaıyla hak etmektedir ve bu nedenle, insanlık tarihinin başat sorunları arasında yer almaktadır. Çünkü felsefe, insanın bilinçli bir varlık oluşunun gerektirdiği *gerçeği kavrama*

ve kuşatma çabalarının ürünü olarak doğmuştur. İnsan, her ne şekilde olursa olsun, var olduğu anda evreni ve kendi varlığını sorulamış, onları anlamaya çalışmış, bu sorgu ve anlama gayretleri ise gerçeğe dayandırma çabası içerisinde olmuştur. Felsefe varolan olarak, varolanın ne olduğunu aramaktadır (Heidegger, 1995: 38). Dolayısıyla, insanın, bilincini fark etmesi ile felsefenin doğuşu eşzamanlıdır demek yanlış olmayacağından. Zaten, Jaspers'in çocukların sorularına yaptığı göndermenin nedeni de budur.

Felsefenin, mantıkçıların dili ile ifade edecek olursak; *efradını cami, ağıyarını mâni* bir tanımını yapmak mümkün olamamaktadır. Bu boyutıyla da Fransız filozofu Jules Lacherier'in *felsefe nedir?* sorusuna verdiği "bilmiyorum" (Öner, 1995: 10) cevabının gerçek boyutunu anlamakta zorlanmıyoruz. Çünkü *gerçeği kuşatmayı* (Ayer, 1984:31) hedeflemiş bir düşünce sisteminin veya araştırma yönteminin veya bilimin, söz konusu kuşatmayı gerçekleştiremediği sürece, gerçeği tanımlaması ve kendini de buna uygun şekilde belirlemesi mümkün görünmemektedir. Ancak, tüm bunlar, felsefenin bazı özelliklerini bilmemize engel değildir. Her şeyden önce, felsefe, konusu bakımından evrenseldir. Bütün boyutlarıyla *gerçeği* hedeflemiştir. Bununla birlikte felsefe bilgi üreten bir uğraşı değildir. Bu nedenle onu bir bilgi çeşidi saymak yanlış olur. Felsefenin amacı; bilgi sağlamak değil, sezgi, bilim, din vb. gibi başka yol ve yöntemlerle sağlanan bilgileri eleştirmek, özelliklerini açığa kavuşturmak ve gerçeği işaretleyen sorular sormaktır. Felsefe için soru, Sokrates örneğinde gördüğümüz gibi, *gerçeği doğurtmanın vazgeçilmez yöntemidir*. Bu işi yapan filozofun *meslek aletleri* ise kavramsal ve mantıksal çözümlemelerdir ve filozof, bu aletleri başka kişilerden daha iyi kullanamadığı taktirde, kendisinden beklenenek özel katkıyı da sağlayamamaktadır (Maggee, 1979: 229).

Kavramsal ve mantıksal çözümleme bir süreç oluşturarak felsefenin gelişimine imkân sağlamaktadır. Heidegger'in *felsefe, varola-*

nin varlığını, yani varlık açısından varolana doğru yoldadır (1995: 38) tespiti/tanımı felsefenin düşünme aktivitesilarındaki kesintisizliğin bir filozof tarafından dile getirilmesine örnektir. Bu, aynı zamanda, Jaspers'ın da altını çizdiği bir özelliklektir: *Felsefe belli bir yolda olma demektir* (1986: 47). *Felsefenin yolda olması ne demekti?* Belki birçok şeydir, ancak bizce en önemlisi şudur: Felsefe bir arayış ve düşünme sürecidir; bu süreç varoldukça da felsefe vardır. Varlıklara ve olaylara ilişkin zihinleri kurcalayan, akılları yoran bir sorunun cevabı arandığı, *gerçeğin* ne olduğu tespit edilmeye çalışıldığı sürece, felsefe dinamik bir biçimde işin içinde yerini alacaktır. Eğer olur ki o sorunun cevabı genel kabul görecək tarzda ve pek tabii olarak da *denenebilir* bir tarzda verilirse, o, felsefe olmaktan çıkacaktır. Çünkü o, *yoldan* ayrılmıştır. Artık o, ne olduğu herkesçe aynı şekilde bilinen bir konudur ve onun ismi *Bilimdir*; bir başka deyişle *Modern Bilim*. Bu durumun konumuz açısından önemi ise; çoğu zaman, *Bilim* adına felsefeyi eleştirmek ve hatta aşağılamak maksadıyla ifade ediliyor olmasıdır. Sıklıkla, felsefenin bilinebilecek ve bu nedenle de elde bulundurulabilecek genel geçerlik taşıyan bir özellikten yoksun olduğu eleştirilerine rastlanmaktadır. Elbette ki felsefe düşüncesinin bilimler gibi bir gelişim süreci yoktur (Jaspers, 1986: 43, 44). Fakat eğer felsefe, bilimlerden önce gelmeseydi ve önlerinden gitmeseydi, bilimler hiçbir zaman var olamazlardı (Heidegger, 1995:30). Felsefede istenen kesinlik, her anlayış yetisi için eşit olan bilimsel kesinlik değil, başarısı içinde bütün insan özünü bir konuda dile getiren bir kanıdır... Felsefe insanların uyandıkları yerde, her bilimden önce ortaya çıkmaktadır (Jaspers, 1986: 44).

Felsefenin ne olduğu sorusu *Bilim* için de sorulabilir ve her ikisi de büyük önem taşır. Ne var ki, her iki soru da gerek bu makalenin ve gerekse bunun gibi daha birçok makalenin hacmini fazlasıyla aşar. Dolayısıyla, bir makaleden felsefeyi ve bilimi açıklamayı

beklemek doğru bir beklenti olmayacağıdır. Ancak bu, en azından, konunun genel çerçevesini belirlemeye engel değildir; açıklamalarımız bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu hatırlatmayı takiben, Bilimin ne olduğunu en genel mânâsıyla tespit etmeye çalışırsak; Campbell, genel kabul görmüş bir anlayışın ifadesi olarak, *üzerinde herkesin bireleşebileceği yargıları konu alan bir çalışma[dır]* (Yıldırım, 1981: 14) tanımını yapar. Bilim, olaylar ve olguları bir ilişkiler sistemi içerisinde yorumlar, aralarında neden-sonuç bağı kurar, bu bağlar aracılığıyla genel kavramlara yükselir. Bir başka söyleyişle bilim; bütün tabiatı, içinde insan ve insanın ilişkileri de dâhil olduğu hâlde tam ve eksiksiz anlama (Adıvar, 1969: 41) gayretidir ve *gerçeği anlama ve kuşatma* idealiyle bilinmeyen bir şeyin yerine bilineni, bir gizin yerine bir kavrayışı ortaya koyabilme (Bayet, 1982: 41) çabasını kesintisiz sürdürmeye çalışır.

Bilim, bir bilgidir, ama herhangi bir bilgi değildir. Bilgi, bilinenleri belli bir yöntemle düzenli bir birliğe kavuşturarak bilimsel olur. Bilinenler ise, doğayı, toplumu ve insan düşüncesini yöneten genel yasalarla (Osipov, 1977: 11) ilişkili şeylerdir. Bu çerçeve içerisinde, bilim, örgün bilgiler bütünü olarak açığa çıkar ve anlam kazanır. Örgünlük, bilgiyi ifade eden önermelerin mantıksal bir ilişki içinde olması anlamına gelmektedir. Anlaşılıyor ki, bilimi anlamada *bilgi* temeli oluşturmaktadır ve bilgi çok çeşitli anımlarda kullanılmaktadır. Teknik anlamını esas alırsak; bir şeyin bilgi sayılması için şu üç koşulu karşılaması gereklidir: 1- O şeyin bir önerme ile dile getirilir olması. 2- Bu önermenin doğruluğunu gösteren güvenilir kanıt ve belgelerin olması. 3- Önermenin doğruluğuna inanılması (Yıldırım, 1981: 13,14). Elbette ki, *Bilgi-den Bilime* geçiş bir süreci gerektirir ve bu sürecin gerçekleşmesi, aralarında karşılıklı bağlantı bulunan ilkelere varmak için, dağınık durumda bulunan nesneleri adım adım aşmakla sağlanır. Gerçekleşen sürecin aşamaları ise üç maddede özetlenebilir: Birincisi,

kuvvetli bir mânâsı olan olguları (*significant facts*) müşahede etmek; ikincisi, isabetli ise, bu olguların izahını verecek bir hipoteze varmak; üçüncüsü ise, bu hipotezden, değeri müşahede ile tespit edilebilecek, neticeler çıkarmaktır (Russell, 1962:56).

Bilimin en genel mânâda özellikleridir bunlar. Ancak, esasta birçok bilimden bahsetmek mümkündür: *İslam bilimi*, *Hint bilimi*, *Çin bilimi*, *Modern bilim* vd. Bu çeşitlilik, aslında başlı başına araştırma ve tartışma konusudur. Fakat konunun bu ayrıntılı ve daha başka bağamlarda değerlendirilmesi gereken boyutuna girmeden ifade edecek olursak; insanlığın yaygın şekliyle zihninde var olan *Bilim*, *science*in karşılığı olan *Modern Bilimdir*. Daha çok *Doğa Bilimi* mânâsında olan bu bilim ise Yeni Çağ'ın ürünüdür. En kesin biçimde 17. Yüzyıl'da varolmuştur. Yeni Çağ'la birlikte hâkim anlayış hâline gelen *evrenselci yaklaşım*, *evrenselci bilim* (*scienticism*) anlayışını oluşturmuş ve bundan da *Modern Bilim* doğmuştur.

Modern bilimin ve onun akabinde *gerçeğin kuşatılması* sorununun anlaşılabilmesi için mantıktaki tikel-tümel ve bunun bilimlerdeki karşılığı olan tekil-evrensel/genel ilişkisine kısaca deðinmekte yarar vardır. Konu, mantıksal düzlemde ele alındığında epistemolojik bir sorunla karşı karşıya kalırız. Kavramların kaplam-içlem özellikleri sorunun eksenini teşkil eder. Buna göre; her kavram kaplamına aldığı tüm tekilleri işaretler. Kavramın kaplamını teşkil eden tekillerin özellikleri ise kavramın içlemidirler. Kavram ve onun bağlamında kaplam-içlem ilişkisi mantıksal düzlemde kaldığı sürece çözümsüz bir sorundan bahsedilemez; tartışmaya deðecek bir sorun açığa çıkmaz. Ancak, aynı özgüði ampirik yoldan oluþturmayla çalışmak başlı başına ve çözümsüz bir sorun olarak açığa çıkar. Çünkü, *Bilimsel* kavramların ampirik inşasında tekillerin tekil özelliklerinin göz arðı edilmesi gerekir. Bu gözardılık gerçekleşmediği sürece ortak olan ve olmayanları

ayırt etmek mümkün olmaz; içlem ortak özelliklerle varolur. Bu durumda da bilimin gerçeği *kuşatma* sorunu çözümzsüzlüğe doğru uzanır. Konuyu somutlaşdıracak olursak; İnsan kavramının içlemeni empirik olarak tespit edip, *İnsan, konuşabilen, dik duruşlu, büyük beyinli, kavrayıcı eli primat[tır]* (Büyük Larausse, Trs:11/5711) tanımı yapılabılır. Ancak, örneğin bu tanım bağlamında insanın özellikleri bireylere doğru izlendiğinde, tanımın dile getirdiği *gerçek* yanlışlanmaya başlanır. Kolumnun biri veya ikisi olmayan yahut ihtiyarlık veya organik rahatsızlıktan dolayı dik duramayan insanların göz ardı edildiği ve bu da söz konusu tanımın insan gerçeğini kuşatmadığını ortaya koyar. Elbette ki yanlışlık sadece bu tanıma ait bir özellik değildir. *Bilimin* bütün tanımlarında aynı durumu izlemek mümkündür; ama bazlarında daha kolay fark edilebilir, bazlarında ise daha zor fark edilen bir özellik olarak ortaya çıkar. Yalnız ne var ki, buna rağmen modern bilim evrenselselciliğe güçlü bir vurguda bulunur; kendisinin evrensel olduğunu her fırsatta ifadelendirir: 1929 yılında açıklanan *Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi* başlıklı program, bunun en önemli örneklerinden sadece birisidir: *Amacımız, tek bir bilimin, yani insanlığın edinebileceği tüm bilgileri; fizik ve psikoloji, doğa bilimleri ve edebiyat, felsefe ve özel bilimler gibi birbirinden tamamen ayrı disiplinlere ayırmaksızın içinde toplayan bir bilimin yaratılmasıdır* (Johansson, 1982: 13). Bu hedef, Wittgenstein tarafından ise şöyle dile getirilir: *Ulaşmaya çalıştığımız açıklık, tam bir açıklıktır* (Wittgenstein, 1969: 133). Hâlbuki evrensellik mantıksal fakat irreeldir (Özlem, 1998: 54).

Evrensellik Batı düşüncesine özgü bir *mitos* (Özlem, 1998:54) olmasına ve o düşüncenin ürünü olan Modern Bilim'in temel özelliği hâlinde günümüze kadar gelmesine karşılık, esasında tekilci düşünceler de hep var olagelmiştir. Özellikle Uzak Doğu uygarlıklarında tekilciliğin esas olduğunu görmektedir. Fakat, modern zihniyet tarafından bastırılan sesleriyle tarihin sayfalarında

birer arkeolojik unsur olarak varolmaya devam edecekler, hayatı yansıyamayacaklardır. Bu sesi ara sıra canlandırınlar ise sayıca az bazı şahsiyetler olacaktır. Homojen bütünlük, Batı düşüncesinde ekseni teşkil etmesine karşılık, Uzak Doğu toplumlarında sadece bir fikir olarak görülecek; ona bir realite atfedilmeyecektir.

Belirttiğimiz gibi, Modern Bilim, Yakın Çağ'ın ürünüdür ve dönemin keşifçi, ilerlemeci, yasacı zihniyeti evrenselci zihniyetle birleşerek bu bilimi inşa eder. Modern bilimin, ifade edilebilecek ve hepsi de oldukça kayda değer çok sayıda özelliği vardır. Çerçeveyi belirleme açısından sadece bazlarını sıralayacak olursak; Modern bilimin öncelikli vurgusu, *nesnelliğ* özelliğindedir. Buna göre; bilim adamı, nesne karşısında ayrı ve öznel yapısıyla gözlemcidir. Her türlü ahlaklı, dinî, ideolojik, siyasal kabullerden arınmış hâliyle nesne karşısında nötr bir duruş sergiler. Bilim adamının amacı, deney ve gözlem yoluyla evrensel doğa yasalarını bularak gerçekliği ortaya koymaktır ve bu yolda yürütülen tüm çabaların genel ifadesi olarak Modern Bilim açığa çıkmaktadır. Modern Bilimde evrensel doğa yasalarının tespiti hedeflendiğinden, bunlara ulaşıldığı oranda ön deyilerde bulunma (*prediction*) ve önceden bilme (*prognos*) imkânına sahip olduğu savunulur. Çünkü, gerçeklik ve onun dayanağı olan doğanın evrensel yasalarının değişmezliği nedeniyle, geçmişte ve hâlen olmakta olanları tespitin de ötesinde, gelecekte olacakları tespit etme imkânı vardır.

Modern bilim yapısı itibarıyla akla uygundur. Gerçekliğin, tüm heterojen görünüşüne rağmen aslında tamamıyla homojen olduğunu, hiyerarşik bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Ona göre, gerçeklik, doğaya ilişkin olandır ve doğada var olan her şey bir makine düzeneği içerisinde işlemektedir. Bu itibarla gerçeklik mekanik olma özelliğine de sahiptir. Gerçekliğin mekanik yapısındaki değişim sadece niceliksel ve birikimsel değişimdir. Ger-

çeklik, evrensel dil olan matematikle ifade edilebilir. Tüm bunlara bağlı olarak da *Bilimin* ulaşığı sonuçlar zorunlu ve evrenseldir.

Bunlar, elli yıldan fazla olmayan yakın bir zamana kadar yaygın ve hâkim *Bilim* anlayışını oluşturuyordu; *Modern Bilimin* özellikleri, *Bilimin* özellikleriyle aynılaştırılıyordu. Fakat 20. Yüzyıl'ın özellikle ikinci yarısı, *Bilim* anlayışında önemli değişikliklerin yaşandığı bir kesit oluşturmuştur. *Bilimin* sadece evrenselci *Modern Bilim* olmadığı ifade edilmeye başlanmıştır. Gerçi bu daha önce de vardı. Sesleri çoğunlukla kişik kalmış olsa bile tekilci anlayışlar sessiz-sakin hep varolmuştu. İlkçağda Sofistler başta olmak üzere bazı septikler, Orta Çağ'da nominalistler ve Yakın Çağ'da ise Pascal, Herder, Hamann, Goethe gibi romantiklerle, Vico gibi irrasyonalistler kendilerinden bahsedilmeye değer şahsiyetlerdir. Bunlar, evrenselci yaklaşımı ciddî derecede eleştirirler. Ancak hemen belirtelim, bütün bu açıklamalarımızdan, evrenselci ve tekilci anlayışın mutlaka birbirine karşıt olduğu mânâsı çıkarılmamalıdır (Tekeli, 1996: 57). *Tekilci* (particularism) görüşün, evrenselciliğe getirdiği eleştiriler şu noktalarda odaklanır: Doğanın tamamiyla kosmos olduğunu söylemek yanlıştır; Doğa daha çok kaostur. Her ne kadar akılla kavranabilen yönleri olsa bile, Doğa, özü itibarıyla akıl dışıdır. Doğada aşağıdan yukarıya doğru uzanan basamaklı/hiyerarşik bir düzen yoktur. Birbirinden farklı ve bağımsız birden fazla yapının varlığı söz konusudur; bu özelliğiyle de heterarşiktir. Doğanın mekanik ve dolayısıyla bir makine düzeneğine sahip olduğu söylenemez. Doğa tamamiyla organiktir; büyür, gelişir, solar, çöker, yeniden büyür, gelişir... Bu özellikleriyle de hepten düzenli değil; daha çok kısmıyla bir düzenden yoksundur.

Bilim ve felsefenin ne olduğunu anlamanın zorluğunu yanı sıra, ikisi arasındaki ilişkileri açıklamak da bir o kadar zordur. İki-sinde de amaç, en kısa ifadeyle; dünyayı ve insan yaştısını anlamaktır; yani *gerçeki kuşatmaktır*. Felsefe başlangıcından beri bu

özelliğe sahip olmuştur. En yüksek ve en kesin bilgi olan gerçeği hedeflemiştir. Aristoteles, bunun *ilk temel ve nedenleri* bilmekle gerçekleşeceğine inanır. Platon ise gerçeği ideada görür ve hep ideayı işaretler. Ancak felsefenin gerçeği kuşatma çabasında Aydınlanma çağıyla birlikte önemli değişiklikler yaşanmaya başlanır. Yeni Çağ'ın başlarında felsefe-bilim ayrılığı diye bir şey söz konusu değildir. Felsefe, bilimi de içeren bir *düşünce aktivitesi* olarak etkinliğini sürdürür. Bu durumun, modern bilimin üstatlarından Newton zamanında bile böyle olduğunu görürüz. O, doğa bilimlerinde bir devrim yaratan eserine *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) ismini verir. Felsefeden ayrı bir *bilim* anlayışının, özellikle de doğa bilimi anlayışının izlerini onda dahi bulmak mümkün olmaz. Ama, Yeni Çağ'la birlikte, doğaya, insana ve topluma hâkim olma amacı doğrultusunda yaygın olarak dile getirilen *felsefi süprüntülerden*¹ arındırılmış bir *Bilim* inşa edilmeye başlanır. Olgucu temellerini Locke, Berkeley ve Hume ile İngiliz Ampirizminde, idealist temellerini ise d'Alembert, Turgot gibi Fransız ansiklopedistleri ile Saint-Simon ve Comte'da bulan evrenselci *Modern Bilim*, özellikle üniversitelerde hegemonyasını kuran *uygulamalı bilimler* aracılığıyla felsefeye karşı yürütülen çetin bir savaşın tarafı olur. Böylelikle pozitivist, pragmatist ve teknisist bir paradigma altında bilim felsefeden koparılır. Ama ilginçtir ki, felsefeye karşı yürütülen bütün mücadelelere rağmen bayraklaştırılan ve felsefe karşısındaki safi belirleyen *scientia* (science) terimi felsefeden alınır. Üstelik sürekli lanetlenen Orta Çağ felsefesinden.

Takiben, 19. Yüzyıl, bilimlerin felsefeye dayanmadan gelişim sağladıkları bir dönemi oluşturur. Artık, insanlar, tek bilimsel yöntemin ne olduğu konusundan emindirler. Dikkatle denetlen-

¹ Örnek olarak 1929 yılında açıklanan "Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi" başlıklı programa bakılabilir.

miş ve dikkatle ölçülmüş gözlem verilerinin *mutlaklısına inanmakta* tereddüt etmezler. Gerçeğin, ancak bilimsel yöntemlerle kuşatılabileceğine olan inanç sarsılmaz bir imana dönüşür (Feyerabend, 1989: 192, 199; Horkheimer, 1986: 69, 78; Fromm, 1982: 116, 139). *Bilim'e olan sonsuz imanla*² büyük miktarda güvenilir veriler toplanır, gözlemler açısından açıklayıcı olacak genel bir kuram formüle etmek üzere tümevarım mantığı ile devam edilir, bundan sonra da kuramı sınamak üzere can alıcı bir deney düşünülür ve eğer kuram sınamayı başarı ile atlatırsa, doğrulanmış kabul edilir. Ancak, gariptir, tüm bunlar yapılrken ve evrensel bir *iman* inşa edilirken dayanılan *bilgi* sağlam bir bilgidir: Locke'nin benzetmesiyle bu bilginin özelliği şudur: *Bir gemici elindeki ölçüsüyle okyanusun bütün derinliklerini ölçemez, ama bu ölçünün uzunluğunu bilmek ona büyük fayda sağlar. Elindeki ölçünün gemiyi yürütmek için gerekli olan yerlerde dibe ulaşabilecek kadar uzun olduğunu iyi bilir ve böyle yerlerde ölçü onu gemiyi mahvedebilecek sağlam sulara karşı uyarır. Bizim buradaki işimiz her şeyi bilmek değildir, ama hayatımızı ilgilendiren şeyleri bilmeliyiz. Öyle ölçüler bulmalıyız ki, bunlar vasıtasiyla, insanın bu dünyadaki durumuna benzer hâldeki bir akıllı yaratık kendi düşüncelerini ve bunlara dayanan davranışlarını idare edebilsin. Böyle ölçüler bulabilirsek başka bazı şeyleri bilmemiş olmamız bizim için dert değildir.* (Hazard, 1981: 255).

Ancak, yaşanan süreçte ve pek tabii ki özellikle de 20. Yüzyıl'da önemli değişiklikler ortaya çıkar. Bilimsel sonuçlara gereğinden fazla güvenirlik tanımak... Galileo'dan günümüze degen uzanan ve bilimin gelişmesine sahne olan modern dünyanın belirgin ve yay-

² Randall ve Buchler, inanç (faith) teriminin üç farklı entelektüel yaklaşımı ifade ettiğini belirterek, sözkonusu yaklaşımları söyle açıklarlar: 1- Tersi hakkında elde kanıtlar olduğu hâlde inanmak, 2- Ortada kanıtlar olmadığı hâlde inanmak, 3- Kanıta dayanarak inanma. (Randall, 1982: 135, 36) Biz burada inanç/iman ile bunlardan daha çok üçüncüsünü kastediyoruz. Ancak bu, bazen ikinci ve hatta birinciye göndermelerde bulunan bir entelektüel durumdur.

gın bir özelliği (Reichenbach, 1981: 38) oluşuna bağlı bir şekilde gerçekleşen, insanların karşılaştıkları tüm sorulara cevap verecek tek bilgi kaynağının, mutlak ölçünün bilim olduğuna inanmak ve buna inandırmaktan ibaret olan tutumlar³ büyük eleştiriler alır. Bilim anlayışı sıkı bir eleştirden geçirilir. Bu bağlamda, Thomas S. Kuhn'un hiçbir bilimsel kuramın evrensel olmayacağı temellen diren *paradigma* ile ilgili görüş ve açıklamalarını, Feyerabend'in tek ve kesin geçerli bir bilimsel yöntemin olamayacağı görüşünü, Karl Popper'in *doğrulanabilirlik* anlayışına ilişkin eleştirilerini ve yanlışlanabilirlikle ilgili açıklama ve savunmalarını, Wittgenstein'in dil sorunlarının olgusal sorumlardan ayrılamayacağını ifade eden görüşlerini, Frankfurt Okulu'nun –özellikle de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse'un– görüş ve eleştirilerini hatırlayabiliriz. Tüm bu açıklama, görüş ve eleştirileri takiben, artık bilim için şunu söylemek gayet kolay hâle gelir: Bilimler her gerçekliği değil, yalnız us için gerektirici, genel geçerlik taşıyıcı doğruluğu kapsar. Gerçeklik kapsamazdır... (Jaspers, 1986: 237).

Gerçeğin kapsanması sorunu, felsefenin ve bilimin ve ayrıca dinin temel sorunudur. Felsefe, bilinen tüm tarihi içinde kesin cevabını veremediği sorular nedeniyle gerceği kapsama noktasında zayıf kaldığını istemeye istemeye de olsa kabullenmiş. Kendisini eleştirmekten çekinmedi. *Modern Bilim*'e gelince, o da bu durumu istemesse de kabullenme aşamasına geldi. Üstelik bu, *avam* düzeyinde bile, yaşanan bir sürecin ürünü olarak açıkça görülmeye ve konuşulmaya başlandı. Jaspers'ın tespitiyle ifade edeceğiz olursak; gücüne olan bütün imana rağmen *Bilimin* tek başına gerceği kapsayacak konumda olmadığı her kesimde anlaşılmaya başlandı. Bu, özellikle 20. Yüzyıl'da daha da iyi görüldü. Örneğin; uzak gezegenlerdeki uzay gemisinin, gezegene yumuşak iniş yap-

³ René Guénon'un Bilim tarihçisi Pierre Thudier'le 2 Mart 1981 tarihli Le Point dergisinde yayınlanan konuşmasından (Tekşen, 1985)

masını dünyadan kontrol edebilecek bilimsel gelişmişliğe karşılık, insanların, toplumsal problemler karşısında çaresizlik içerisinde kırınması önlenemedi. İnsanın birçok hasta organını değiştirilebilme ve hatta insanın kopyalanmasını düşünce olmaktan çıkarıp gerçekleştirilebilecek bir aşamaya gelinmesine karşılık, kişilikli fertler yetiştirmek çok ciddi bir sorun olarak varlığını korudu. İstenirse dünyayı birkaç dakikada yok edecek kadar büyük güce sahip olunduğu ifadelerine sıkılıkla rastlandı, fakat haksızlıkların, kötülüklerin karşısında çaresizlik içerisinde pısırıklaşıldı; her yeni gün toplumsal çözülmeyen yeni bir belirtisini açığa çıkardı. Şiddet, kaza ve intiharlar, sürekli artan alkolizm ve uyuşturucu madde kullanımı, öğrenme zafiyeti ve davranış bozukluklarıyla büyüyen çocukların sayılarındaki artış hayatın parçası hâline geldi. Büyümenin gizli ilâh, reklâmin ise saçma bir tapınma hâline geldiği bugünkü toplumlarda, büyük bir coğunluğun, bütün bir sistemin yararlanmaya çağırıldığı her şeyden yoksun yaşadığı bu toplumlarda şiddet, fertlerin olduğu kadar grupların da yasası oldu (Garaudy, 1986: 22). Şiddetle karşılaşmayan bir gün sadece düşüncelerde var oldu.

Toplumsal hastalıkların yanı sıra, bütün onde gelen iktisatçı ve politikacılara şaşırtıcı görünen ekonomik anormallikler herkesin görebileceği hâle geldi. Çok değişik alanlarda, uzman olduğunu iddia eden insanlar, artık kendi uzmanlık alanlarında boy gösteren sorunlarla dahi bazı durumlarda başa çıkamaz oldular; ekonomistler enflasyonu anlamakta aciz, onkologlar kanserin nedenleri konusunda büsbütün şaşkınlık, psikiyatrlar şizofreni konusunda hayret içerisinde, polis suç artışı karşısında çaresiz kaldı... İnsan merkezli yaşanan bütün bu sorunlar, bilimin mutlaklığını sarstı, uzun süredir geri planlara itilen felsefenin tekrar gündeme gelmesini sağladı. Daha da önemlisi, modern çağların zihniyetindeki gerçeğin anlam ve muhtevasına ilişkin düşünceleri sorgulama

ihtiyacı doğdu. Örneğin, yüzyılın başlarında söylemiş olsayı büyük tepki çekecek olan Russell'ın şu ifadeleri haklı bulunmaya başlandı: *Eğer bir bilimsel uygarlık iyi bir uygarlık olacaksa, bilgi artarken kemal (wisdom-sagesse) de artmalıdır.* Peki, *kemal* nedir? Russell bunu şöyle açıklar: *Kemal* demekle, hayatın amaçları hakkında isabetli bir görüş sahibi olmadığını kastediyorum. Bu, bilimin kendiliğinden sağlayamadığı bir şeydir. O hâlde, bilimin sadece bilim olarak artması, ilerlemenin gerektirdiği elemanlardan birini sağlamakla beraber, hiçbir gerçek ilerlemeyi garanti edemez (Russell, 1962: 13). Bu ise, esasında, uzun süredir düşman ilân edilen felsefeye yeni bir çağrıdan başka bir şey değildir.

Gelenen aşamanın *bilimsel* ekseninde, evrenselci yaklaşım açısından sesleri çoğu zaman cılız kalsa da tekilci söylemin önemli bir yeri vardır. 19. Yüzyıl'ın özellikle son çeyreğinde, daha çok da Almanya'da sesini yükseltmeye başlayan *Tin Bilimleri* (*Geisteswissenschaften*) ve *Kültür Bilimleri* (*Kulturwissenschaften*) tekilci söylemin yeni ve güçlü ifadeleri olarak açığa çıkar. Alman felsefe geleneğinde, ilk defa yoğun biçimde Kant'ta anlatımını bulan *doğal gerçeklik* ve *tinsel gerçeklik* ayrimı 19. Yüzyıl'da tekilci bilim yaklaşımı taraftarlarının elinde radikal düzeye ulaşır. Süreç içerisinde *Tin* (*Geist*) kavramı tedrici bir değişikliğe uğrar. Bu süreçte Dilthey'in ayrıcalıklı bir yeri vardır. Ona göre, Yeni Kantçılar ve Alman Tarih Okulu tarafından işlenen *gerçeklik alanları*, *konu* ve *yöntem* bakımından birbirinden farklı iki bilim grubunda araştırılabilir: *Doğa bilimleri*, *Tinsel bilimler*. Doğa bilimleri, doğal olguları inceler ve aralarındaki ilişkileri azlık-çokluk (nicelik) yönünden *açıklar* (*erklaeren*). Bu olgular arasındaki *değişmez* ilişkileri belirlemeye çalışır ve belirlediği *değişmez* ilişkilere *yasa* adını verir. Doğa bilimleri *açıklayıcıdır*; açıklama *nedenselliği* gerektirir. Nedensel ve nicel bir açıklamanın en uygun biçimini ise matematisel açıklamadır. *Tinsel bilimler* konu olduğunda durum değişir.

Tinsel bilimler, öznel (subjektif) olarak bir *anlama* (verstehen) konusu olabilen değerleri, normları, ideleri ve bunların *anlamalarını* (tinsel gerçekliği) ele almak durumundadırlar. Bu niceł değil nitel bir gerçekliktir ve *yaşanırlar* (erleben).

Doğa bilimsel yöntemlerle tinsel gerçekliğe yönelik yanlıstır. Doğa bilimleri olgu üzerinde kurulur, tinsel bilimlerin yöneldiği şey ise *anlamıdır*. Dilthey ve takipçileri tarafından tesis edilen *tin bilimleri epistemolojisi* hermeneutik gelenek içerisinde gelişerek günümüze kadar devam eden bir seyre sahip olur. Bu anlayıştaki kilit konumda bulunan *tin* (geist) bağlamında her şeyin tekilliğine dikkat çekilir. Yeni Kantçaların başını çektiği ve özellikle de Troeltsch, Rothacker, Max Weber, Karl Mannheim ve Cassirer gibi Kültür bilimleri akımı düşünürlerinde, *Tin'in* yerini Kültür kavramı alır. Bu tercihte, *Tin'e* zamanla yüklenen spekulatif, metafizik çağrımlarda bulunan anlamların önemli bir payı olacaktır.

Kültür bilimleri akımı, Windelband tarafından gerçekleştirilen *Nomotetik* ve *İdiografik bilimler* ayrimına büyük önem atfeder. Buna göre; nomotetik bilimler, yasacı ve evrenselci tutumlarını devam ettirebilirler, ancak, tarih ve toplumu konu alan idiografik bilimler *anlamacı* ve *tekil anlayışla* yapılanmalıdırlar. Tarihi ve toplumu konu alan bilimlere de *kültür bilimleri* ismi verilir. *Tin bilimleri* ve *Kültür bilimleri akımı* bir merkezde toplanabilecek benzerlikleriyle tarih ve toplum bilimlerinin, doğa bilimlerinden ayrı olması gerektiğini savunurlar ve tarih-toplum bilimlerinin şu özellikleriyle doğa bilimlerinden ayrıldığını belirtirler: Konu tamamıyla tarihseldir ve tarihsellik içerisinde her şey tekilik arz eder; doğada olduğu üzere yasa-olgu ilişkisi değil, insanı amaç-eylem ilişkisi vardır. Burada doğal nedenler değil, zamana ve kültürlere özgü olan insanı motifler bulunur. Tarih ve toplum düzleminde olgu değil olay vardır ve olaylar, yasalara göre değil, vaz'edilmiş kurallara, değerlere, felsefi, dinî ve ideolojik etkenlere

göre ele alınır. Tarihselliğin göreceliği nedeniyle onu incelemek de ancak göreceli bir konumdan hareketle mümkün olabilir.

Tin bilimleri ve kültür bilimlerinin Kara Avrupası'ndaki gittikçe yaygınlık kazanan etkisine karşılık Anglo-Amerikan dünyada izlenen seyir daha başka olur. Yakın zamanda daha da etkin olmaya başlayan yeni bilim paradigmاسının bazı tespitleri, evrenselci modern bilimin gerceği kuşatıcılığı sorununu açmaya yönelik önemli yaklaşımlardan birisinin özellikleri olarak kayda değer niteliktedir. Yeni bilim paradigmاسına göre gerçeklikte çeşitliliğin, karşılıklı etkileşimin ve özgürlüğün ağır bastığı bir karmaşaklıktır. Bu nedenle gerçekliğin hiyerarşik olduğundan söz edilemez; o heterarşiktir. Gerçekliğin holistik, harmonik ve mekanik bir yapısı yoktur. Bu nedenle gerçekliği mekanik bütünlük olarak almak doğru olamaz. Böyle olunca, bilimin önceden bilme (prognos) ve önceden söyleme (prediction) özelliğinin geçersizliği kendiliğinden açığa çıkar; gelecek belirsizdir.

Evrenselci modern bilimin sıkılıkla iddia ettiği gibi, her nedenin bir sonuç doğurduğu mânâsında bir nedensellikten söz edilemez. Tek yönlü bir nedensellik yoktur. Gözlemci incelediği olay veya olguya katılır; nötr değildir. Çünkü belli bir perspektiften bakar. Gözlemci ile gözlenen arasında var olan bir mesafe söz konusu değildir. Gözlemci ile gözlenenin durumu bu olunca nesnellik diye bir şeyden bahsedilemez. Bir şey, ancak ona bakıldığı yerden göründüğü kadarıyla ve göründüğü şekliyle bilinir. Bu mânâda olmak üzere perspektif bağımlı bir nesnellikten söz edilebilir. Tümel bilgi iddiası hayâlidir. Dolayısıyla tek bir doğruluk yoktur. Özne merkezcilik terk edilmelidir. Özne ancak özneler arası bir mekânda varolabilir. Sosyal hayatın bilgisi özneler arası bilgidir. Sosyal hayatın bilgisi tüm bu özelliklere bağlı olarak sadece bir yorumdur. Bilgi gerçekliğe açılan bir penceredir fakat gerçekle

bire bir çakışan bir şey değildir. O özneler arası ortamda oluşan ve tarihsel olarak hep değişen bir şeydir. Tarih ve toplum dünyasında bağımsız değişken yoktur. Her şey bağımlıdır.

Tespit ve açıklamalarımızı sonuçlandıracak olursak; Erich Fromm, hayvan ile insan arasındaki farka vurguda bulunurken, hayvanın varoluşu, kendisiyle doğa arasındaki bir uyum içinde varoluştur... İnsan [ise] kendi varoluşunu çözümesi gereken bir sorun olarak gören ve bu sorundan kaçınamayan tek hayvandır (Fromm, 1982: 34, 36) tespitinde bulunur. Bu, makalemiz dahilinde ele aldığımız ve bazı özelliklerine dikkat çektiğimiz *gerçekin kuşatılabilmesi* sorunun nedenini de açığa çıkaran bir tespit. Eğer insan kendi varlığını, varoluşunu ve mensubu olduğu varlıklar ve varoluşlar evrenini sorgulama özelliğine sahip olmasaydı, bu dünya çok daha başka olacaktı; bunda kuşku yok. Bu durumda anlaşılan o ki, insanın genel mânâda tüm evreni ve özelde de kendisini sorgulaması kaçınamadığı bir realite. Fakat gerek iki bin beş yüz yıllık geçmişini ayrıntılı olarak bildiğimiz Felsefe ve gerekse ilk anlarından bugüne kadar gelişme evrelerinden ayrıntılı bir şekilde haberdar olduğumuz Modern Bilim gösteriyor ki, evreni ve insanı anlamak, özelliklerini bütün yönleriyle tanımlamak çok zor. Hatta felsefe ve bilim farklılığının, uzlaşmaz ayrılığa dönüştüğü bir durumda heften imkânsız gibi görünüyor. Çünkü, sadece insanı esas aldığımızda görüyoruz ki, ne insan basit, ne de hayatı tekdüze. Her ikisi de birbirinin sebep ve sonucu olacak şekilde, sayılamayacak kadar çok özelliklerin odaklaştığı merkez konumunda. *Karmaşık* ve çok yönlü oluşları ise temel özellikleri arasında. *Karmaşıklar*, çünkü; bireysel yapıdan toplumsal yapıya, psikolojik özelliklerden biyolojik özelliklere, madde dışından maddeye kadar uzanan alanların kesiştiği noktada yer alan ve hepsinin etkilerini taşıyan özelliklere sahipler. Bu nedenle, mevcut dağınıklık içerisinde onları doğru ve tam olarak tanımlamak mümkün gö-

rünmüyör. Çok yönlüler, çünkü; bu kadar birbirinden tamamıyla farklı görünen alanların her bir özelliğiyle irtibatlılar.

Kısacası; insan ve hayatı derinliklere inildikçe tam anlamıyla bir *karmaşa*.⁴ Olması gereken ise; bu *karmaşayı* çözmek, bilinmeyenleri bilinir, anlaşılmayanları anlaşılır kılmak: bir başka ve daha doğru söyleyişle; gerceği tam anlamıyla kuşatmaya çalışmak. Ancak, bunu gerçekleştirmek ve *körlerin fili tanımlamaları* örneğindeki konuma düşmemek için, gerceği tek boyutuyla değil her boyutuyla görmek gerekiyor. Burada elbette ki Bilime büyük görev düşüyor. Fakat onu kutsamadan ve gerçeğin tek aracı olarak görmeden. Zira Bilim kutsal bir varlık değildir. Var oluşu, hayranlık uyandırışı, sonuç üretken bir yapıya sahip bulunusu, bilimin, bir mükemmellik ölçüsü olarak alınması için yeterli değildir. Modern bilim, daha düne kadar olup bitenlere yönelik global itirazlardan doğmuştur (Feyerabend, 1991: 20). Bilim, gerçeğin tek standarı değildir ve gerceği işaretleyen şey nerede bulunursa oradan alınmalıdır (Feyerabend, 1989: 55). Felsefe ise, bilimin, en azından derinliğini artırmada vazgeçmeyeceği ve böylelikle gerceği işaretlemesindeki gücü artıran vazgeçilmez unsur olacaktır.

Kaynakça

- Adıvar, A. (1969), *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul.
- Ayer, A. J. (1984), *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (çev.) V. Hacıkadiroğlu, İstanbul.
- Bayet, A. (1982), *Bilim Ahlaki*, (çev.) V. Günyol, İstanbul.
- Billington, R. (1995), *Felsefeyi Yaşamak*, (çev.) A. Yılmaz, İstanbul.
- Büyük Larousse*, (Trs), İstanbul.

⁴ Bunun içindir ki insana ilişkin, insanın özelliklerini araştırmaya yönelik bilimler, bilimlerin oluşum kronolojisinde en sonları işgal ederler.

- Feyerabend, P. K. (1989), *Yönteme Hayır*, (çev.) A. İnam, İstanbul.
- _____ (1991), *Bilim Kilisesi*, (çev.) C. Cerit, İstanbul.
- Fromm, E. (1982), *Sağlıklı Toplum*, (çev.) Y. Salman, Z. Tanrisever, İstanbul.
- Garaudy, R. (1986), *Yaşayanlara Çağrı*, İstanbul.
- Gulbenkian Komisyonu, (1996), *Sosyal Bilimleri Açıın*, (çev.) Ş. Tekeli, İstanbul.
- Hazard, P. (1981), *Batı Düşüncesinde Büyük Değişim*, (çev.) E. Güngör, İstanbul.
- Heidegger, M. (1995), *Nedir Bu Felsefe?*, (çev.) A. Irgat, İstanbul.
- Horkheimer, M. (1986), *Akıl Tutulması*, (çev.) O. Koçak, İstanbul.
- Jaspers, K. (1986), *Felsefe Nedir*, (çev) İ. Z. Eyüboğlu, İstanbul.
- Johansson, I. (1982), "Anglosakson Bilim Felsefesi", (çev.) Ş. Alpay, *Felsefe Yazılıları Dergisi*, 4. Kitap, İstanbul.
- Maggee, B. (1979), *Yeni Düşün Adamları*, (çev.) M. Tunçay, İstanbul.
- Osipov, G. (1977), *Toplumbilim, Teori ve Yöntem Sorunları*, (çev.) Ü. Oskay, İstanbul.
- Öner, N. (1995), *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul.
- Özlem, D. (1998), "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul.
- Randall, J. H., Buchler, J. (1982), *Felsefeye Giriş*, (çev.) A. Arslan, İzmir.
- Reichenbach, H. (1981), *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, İstanbul.
- Russell, B. (1962), *Bilimden Beklediğimiz*, (çev.) A. Yakalioğlu, İstanbul.
- Wittgenstein, L., (1969), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt.
- Yıldırım, C. (1981), *Bilim Felsefesi*, İstanbul.

Sosyal Bilimler ve Post-Modernizm

Kenan Çağan*

Post-modernizm, Aydınlanma *ethosu* üzerine inşa edilmiş modernliğe ve ona dair olan her şeye, dolayısıyla da modern sosyal bilim nosyonuna yönelik bir karşı girişim olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle post-modernizmi ortaya çıkaran temel sebep, modernizme içkin olduğu varsayılan aşırılıklar ya da sapmalardır. *Post* ön ekinden de anlaşılacağı üzere post-modernizmi anlamamızı kolaylaştıracak şey, önceyi, yani modernliği anlama çabamız ve yeterliliğimizdir.

Modernlik kapsamlı ve bütünlükli bir toplumsal dönüşüm projesinin genel adı olarak anılmalıdır. Bir çok alandaki tezahür biçimlerinden önce modernliği tanımlayacak olan şey, onun zihniyet dönüşümlerine yaptığı etkidir. Modernlik, aydınlanma projesinin bir getirişi olarak, dünyayı algılamanın ve anamanın araçlarını ve amaçlarını değiştirmiş olmanın yeni dinamiğidir.

* Doç., Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi

Geleneksel dönemde varoluşu algılama referansı akıl değil, inançtı. Geleneksel dünyada anlama süreçlerine etki eden bütün metafizik ve irrasyonel unsurlar, modern paradigmaya rasyonalize edilmeye çalışılmıştır.

Bilginin en önemli referansı –ve neredeyse tek önemli referansı– olarak aklı belirleyen modernitenin, toplumsal dönüşüme etkisi yaklaşık olarak 17. Yüzyıl'da başlamış ve doruk noktasına erişmesi iki yüzyılı almıştır. Modern toplumun ortayamasına etki eden faktörler arasında Reform ve Rönesans hareketleri, modern devletin doğusu, bilimsel devrimler, Fransız İhtilali, sanayi devrimi ve bütün bunlara bağlı olarak biçimlenen kitle toplumunun ortaya çıkması vardır. Bu faktörler tarafından inşa edilen modern toplumun temel karakteristikleri arasında, kentsel alanların artışı ya da gelişimi, kapitalizmin çeşitli biçimleri, demokrasi, bilim ve teknolojinin gelişmesi, büyük nüfus artışı ve yoğunlaşması ve kültürel, politik ve dini heterojenlik gibi faktörler vardır (Hollinger, 2005: 10).

Ancak bütün bu faktörler içinden özellikle bilimin modern toplumu belirlemede çok ayrıcalıklı bir yeri olduğunu ifade etmek gereklidir. Çünkü bilim, geleneksel toplumdan modern topluma doğru olan zihinsel dönüşümün en önemli temsillerinden birini elinde bulundurmaktadır. Bu yeni bilgi türü akıl aracılığıyla her tür cehaleti ve hurafeyi ortadan kaldıracak ve öte yandan da insanların yeryüzünde yaşamlarının iyileştirilmesine önemli bir katkıda bulunacaktır. Bilimin, insanların maddi yaşam koşullarının iyileştirilmesi yönündeki misyonu salt doğa bilimleriyle ilgili bir sınırlılığı ifade etmemektedir. Aksine sosyal bilimlerin de, toplumsal faydalarda bağlamında önemli bir misyon edindiği bilinmektedir.

Sosyal bilimler, toplumu anlamanın ve açıklamanın yanı sıra, öndeyilerde bulunmak gibi bir misyonla, toplum yararı doğrultusunda hizmete koşulmuştur. Sosyal bilimler bu bağlamda kendine

temel problem alanı olarak modernliği belirlemiştir. Modernliğin ortaya çıkardığı yeni toplumsal şartları anlamada ve açıklamada bir yükümlülüğü olan sosyal bilimlerin, modern toplumların geleceği konusunda doğru öndeyilerde bulunmaya çalıştığı ve bu öndeyiler aracılığıyla toplumsal düzeni ve kontrolü elinde bulundurmak istediği bilinmektedir (Smith, 2005: 314). Sosyal bilimler bu yükümlülüklerini yerine getirirken, modern bilimin belirlediği yöntemleri kullanmıştır.

Modern dönemdeki sosyal bilimlerin modern paradigmaya içinde inşa edildiklerini ve dolayısıyla da bu bağlam tarafından sınırlandırıldığını bilmek, sosyal bilimleri anlamanın ilk şartı olarak belirginleşmektedir. Modernitenin bilimsel bilgi bağlamındaki temel katkısı nesnellik ve değer bakımından yansızlık düşüncelerini doğurmuş olmasıdır. Modern bilime karakterini veren rasyonelite, evrensellik, nesnellik ve değerden bağımsızlık gibi düşünceler Aydınlanma düşüncesinin bir getirisidir. Aydınlanma evrensel ve rasyonel nitelikli bir bilim anlayışını, özgür ve mutlu bir toplumun gerek şartı olarak tasvir etmiştir. Aydınlanma düşüncesinin şekillendirdiği modern bilim, kadim bilgeliğe ve onun içерdiği her tür irrasyonel bilgiye karşı verdiği mücadeleyle belirginleşir.

Modern bilimin amacı hakikatin keşfidir. Ancak bu hakikat kanaatle kirletilmiş olmamalıdır. Bauman'ın (2000: 160-161) ifadesiyle daima bir güç retorigine ait olan hakikat, belli bir takım inançların sistematik olarak ve dolayısıyla da daima ve kesinlikle üstünlüğünün tesisi hakkındadır. Hakikat düzene, kurallara ve değerlere gönderme yapar; mantığa, rasyonaliteye ve akla bağımlıdır. Bu nedenle de bir hakikat temeli kurabilmek için, Aydınlanmayla birlikte nesnellik, öznelligin etkisinden kurtarılmasına çalışılmıştır. Nesnellik ile öznellik arasındaki bu ayırım, aydınlanma düşüncesinin de karakteristiği olan düalistik düşüncenin merkezi noktasını oluşturmuştur (Murphy, 2000: 12). Öte yandan öznellikten

arındırılmış bilim aradığı hakikati keşfetmiştir. Artık hakikat bilīmin tekelindedir ya da artık hakikat, bizzat bilimin kendisidir.

Bir çok düşünürün de ısrarla vurguladığı gibi modern bilim, felsefi modernitenin kurucusu olduğu inanılan Descartes düşüncesi tarafından temsil edilir. Descartes'i modern bilim açısından bu kadar önemli kılan husus, bilginin ve modern metodolojinin doğasına yönelik çalışmalar yapmış olmasındandır. Descartes, yöntem'in, bilgi ve hakikate giden yol olduğu yönündeki modern düşüncenin mimarıdır. Descartes, Galileo'nun nesnellik ve öznellik nosyonlarını, modern dünya için takdis etmiş, bu düşüncenin sonucu olarak da sosyal bilimlerde değerden bağımsızlık düşüncesini geliştirmiştir. Bu bağlamda Descartes'a göre bilinebilir her ne var ise, rasyonel ve nesnel bir yöntemle kanıtlanması gereklidir. Değer yargıları ise bu şekilde kanıtlanamadıkları için, onlar bilgi alanına ait değildirler; yani değer yargıları bilgi meydana getiremezler. Descartes için, nesnel olan, özü itibariyle dünyanın, matematiksel fizliğin diliyle betimlenebilen kısmıdır. Bir başka ifadeyle Descartes için, nesnel bilgi ve hakikate erişilmesine sadece katı matematiksel kesinlik izin verir (Hollinger, 2005: 41-43).

Dolayısıyla Descartes Batı düşüncesinde, kendisinden bu yana merkezi bir yer tutan monolojik öznellik kavramını temsil etmiş olmaktadır. Bilindiği gibi monolojik öznellik kavramı ister istemez araçsal akılçılık kavramını içermektedir: Dünya, böyle algılanan özneye kendi amaçlarının bir aracı gibi görünür ve böylece akıl, özneden zorunlu olarak yabancı olduğu ve onun dışındaki çevreye egemen olma isteği tarafından biçimlenen bir amaçlar-araçlar ilişkisi çerçevesinde oluşturulur (Callinicos, 2001: 153).

Modern bilim söz konusu olduğunda, Descartes'la birlikte anılma zorunluluğu olan isimlerden birisi de, bilgiyle güç arasındaki ilişkiye vurguda bulunan Bacon'dır. Bacon için, bilgi kont-

rol ve öndeyiye eşdeğerdir, dolayısıyla bilgi, bir diğer ifadeyle bilimsel bilgi, insanlığın doğa üzerindeki hakimiyetini temsil etmektedir. Bu nedenle Bacon düşüncesi şu varsayımdan ilerlemiştir: Modern bilim çoğu zaman teorik olanı pratik olana ve pratik olanı da teknik olana indirgeyecek ve her ikisini de bilimsel bilgi ve yöntem kapsamı içine alacaktır. Dolayısıyla Bacon için bilgi, özellikle de bilimsel bilgi, tanımı gereği teknolojiktir (Hollinger, 2005: 38, 41, 91).

Descartes'a (rasyonalizm) ve Bacon'a (empirisizm) borçlu olduğumuz modern yöntem düşüncesi, yeni bir şeydir. Descartes'in 'epistemolojik dönüşüm', Bacon'un pragmatizmi ve Kant'ın 'felsefedeki Kopernik devrimi', hakikat, bilgi ve nesnelliği bağlamdan bağımsız, algoritmik bir yöntemin sonucu olarak tanımlar (Hollinger, 2005: 93). Ortak bir mecrada kesişen bu düşünelerin süreç içinde olgunlaşması pozitivizmin ortaya çıkışına sebep olmuştur.

Nitekim Aydınlanmacı bilim anlayışı zaman içerisinde pozitivizmle temsil edilir. Povizitivizm yalnızca doğrulanabilir bilgilerin geçerli olduğunu, bu nedenle de yalnızca bu tarz bilgilerin delil gösterileceğini ileri sürer. Pozitivistler bilginin nihaî belirleyicisinin olgular, gözlemler ve deneyler olduğunu savunur (Arslan, 1992: XII). Epistemolojilerinde zihne pasif bir rol veren pozitivistler, bilginin hem nesnel hem de lekesizce elde edilebilir olduğu sonucuna varırlar. Onlara göre olgular özerktir. Pozitivizm, metodolojik tekniklerin değerlerden bağımsız olduklarını ima eder. Belirli teknikler izlenerek yorum asılabilir ve olgular ortaya çıkarılabilir (Murphy, 2000: 55-57). Pozitivistler, özellikle doğa bilimleri alanında katı bir biçimde uygulanan bu yöntemin, sosyal bilimler alanına da uygulanabileceği düşünencesinde oldular. Onun için sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında bir ortaklığa inşa ettiler. İnşa edilen bu ortaklığun dayandığı temel varsayımda ise

şuydu; bağımsız bir dış gerçeklik vardır ve bilim bu gerçekliği belli epistemolojiler temelinde keşfedebilir.

Modern bilimin katı pozitivist bir yöntemle sürdürülme çabası, kısa sürede karşı eleştirileri beraberinde getirmiştir. Özellikle bu yöntemin sosyal bilim alanındaki uygulamaları eleştirilerin esas zeminini oluşturmuştur. Pozitivist yöntemin sahiden geçerli olup olmadığı uzun tartışmaların konusu olmuştur. Ancak yöntem tartışmalarından da öncelikli olan ve belki de yöntem tartışmalarını asıl tetikleyen şey, modernizmin her alandaki somut olumsuz tezahürleri olmuştur.

Kapitalizmin vahşiliğinden modern bireyin yalnızlığını ve yabancılılaşmasına, demokrasi kılıfı içerisinde sunulan bütün antide-mokratik uygulamalara ve bunun için sürdürülen iktidar müca-delelerine kadar bir çok şey, modernite bağımlı üretilen her şeyi masaya yatırmayı ve ilerleme fikrini sorgulamayı gerektirmiştir. Özellikle modern bilim ve teknolojinin ışığı altında olup bitenler, yani bilim ve teknoloji aracılığıyla üretilen evrensel şiddet; dün-yaavaşları¹, soykırımlar, dünya çapındaki bunalımlar, toplama kampları, zenginlerle yoksullar arasındaki uçurumun genişlemesi eleştirilerin asıl birliği alanı oluşturmuştur. Ayrıca bilimin başta siyasal alanda olmak üzere, diğer bir çok alandaki usulsüz meşru-laştırma etkinliği, modern bilime ve doğal olarak modernitenin kendisine yönelik kuşkuları beslemiştir. Bütün bu olumsuz içerikli pratikler karşı hareketlerin filizlenmesini sağlamıştır.

¹ Birinci Dünya Savaşına dek, yaklaşık bir asır boyunca, bilime neredeyse ev-rensel bir kahramanlık rolü biçilmiştir. Ancak Birinci Dünya Savaşı, bilimin saflığına dair bu mitsel inancı ciddi biçimde sarsacaktır. İkinci Dünya Savaşı, Birinci Dünya Savaşı'nın başlığı işi tamamlamış; Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan atom bombaların mantar bulutları bilimsel masumiyet çağının kapandığını ilân etmiştir. Bkz. Serdar Ziyaüddin, *Thomas Kuhn ve Bilim Savaşları*, çev. Ebru Kılıç, Everest Yayınları, İstanbul, 2001, s. 9-15

Modernizme yönelik en önemli eleştirilerden biri, onun varlığını üzerine bina ettiği bilime ve doğal olarak onun yöntemine dair olmuştur. Yani pozitivist yöntem bu eleştirel durumdan nasi-bini fazlaşıyla almıştır. Çünkü modern bilimin pozitivist, ampirist, rasyonel –mantıksal modeli, bu modelin dayandığı paradigmmanın dayatılmasından; irrasyonel, metafizik ve deneylenebilir olmaya-nın inkarından ibarettir. Pozitivizmin tahtını bütünüyle sarsan bu eleştirilerin, yeni yöntemler önerdikleri bilinmektedir. Elbette her yöntemin kendini referans etiği bir paradigma olmuştur.

Post-modernizm modernlikle hesaplaşmayı deneyen bu yeni paradigmaların sadece bir tanesidir. Post-modernizmin hesaplaşmadığı neredeyse bir şey yok gibidir. Örneğin post-modernizm epistemolojik varsayımları reddediyor, metodolojik uzlaşımları çürüterek, bilgi iddialarına direniyor, hakikatin her türlü versiyo-nunu bulanıklaştırıyor ve her tür politika önerilerini bir kenara atıyor (Rosenau, 2004: 1). Ancak esas hesaplaşma bilimsel/metodolojik düzlemde cereyan etmiştir. Çünkü Rosenau'un (2004: 21) da dediği gibi, bilimi oluşturan şeyin özüne sirayet edip onu kökten tasfiye etmiştir ve zaten bu nedenden dolayı da post-modernizm devrimcidir, yani öyle kabul edilmelidir.

Post-modernizm Kita Avrupası felsefelerinden, özellikle de Heidegger ve Nietzsche'den esinlenmiştir (Rosenau, 2004: 35). Ni-etzsche diğerlerine kıyasla, post-modernizm tartışmalarında daha merkezî bir yere sahiptir. Çünkü Nietzsche post-modernizme temel niteliğini kazandıran Aydınlanma karşılığı düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biridir. Nietzsche bu Aydınlanma karşılığını 'modern' olmanın gerçekten ne anlama geldiğini idrak eden ilk kişi olmaya borçludur. Nietzsche modernliği bir anlamda, bilim ve ilerleme olarak ve dahası bu kavramların kutsallaştırılması edimi olarak betimliyor; tapınmaya varan bir kutsallaştırma edimi olarak (Robinson, 2000: 6).

Post-modern bir dönemin ortaya çıkışını keşfeden kişiler genellikle ilk kez Nietzsche tarafından geliştirilen tezleri yinelerler (Callinicos, 2001: 25, 105). Hatta bazıları onu ilk büyük post-modernist olduğunu iler sürer. Bunun kuşkusuz ilk nedeni onun derin şüpheciliğidir. Diğer nedeni ise onun büyük anlatıların çöküne vurguda bulunması ve bununla birlikte akıl ve mantığa, bilime ve onun yasalarına, hakikate ve bilgiye olan inancı temelten yoksun bulmasından dolayıdır (Robinson, 2000: 2, 42). Alex Callinicos (2001: 105) çağdaş tartışmalarda başvurulan en temel Nietzscheci tezleri şu şekilde sıralıyor:

- “1. Bireysel özne, modernliğin kendinden emin (*self-certain*) temeli olmak şöyle dursun, bir kurgu, görünürdeki birliğinin altında, birbirileyle çatışan bilinçsiz itkilerin karmaşasının kaynadığı, tarihsel bakımdan olumsal bir kuruluşur.
2. Beninçoğul doğası, özündeçoğul ve heterojen karakterdeki gerçekliğin kendisinin yalnızca birörneğidir; insan doğası da dahil olmaz üzere doğanın bütününde işleyen, Nietzsche'nin ‘güç istenci’ olarak adlandırdığı, farklı güç merkezlerinin, sonuçları hem temelde gerçekliği oluşturan ilişkileri, hem de bu ilişkilere taraf olan grupların kimliklerini değiştiren, tahakküm için sürengen bir mücadeleye girişme eğilimindedir.
3. Güç istenci, insanlık tarihi içerisinde etkilidir: siyasi ve askeri mücadeleler, toplumsal ve ekonomik dönüşümler, ahlaklı ve estetik devrimlerin hepsi yalnızca, birbirinin yerini alan tahakküm biçimlerinin ortaya çıktığı bitip tükenmez çelişkiler bağlamında anlaşılabilir.
4. Düşüncenin kendisi de bu mücadeleden bağışık değildir; modern bilimsel akılçılık, Platon'un düşüncenin, önceden var olan ve aslında değişmeyen gerçekliğin içsel yapısını ortaya çıkarıldığı biçimindeki iddiasından kaynaklanan doğaya egemen olma

arzusuya 'güç istencinin' özellikle başarılı bir biçimidir; gerçek dünyanın fikir fikir heterojenliğine uygun olan tek tutum perspektivizmdir; bu perspektivizm her düşünceyi, kabulleri gerçeklikle herhangi bir benzerliği ile değil, aslen hizmet ettiği güç istenci ile açıklanabilen bir kavramsal çerçeve içerisinde geçerli bir yorum olarak kabul eder."

Nietzsche için bilgi ve hakikat aşıkın varlıklar değil, sadece etkili birer araçtır. Bunlar, insanların icat ettiği kavamlardır. Daima belirli bir insanı ilgi ve amaca hizmet ettikleri için de hiçbir zaman nesnel olamazlar. Dolayısıyla Nietzsche, doğal dünyanın akılla düzenlenişine ve keşfedilebilir bir dizi doğa yasasına itaat etmesi fikrine karşı çıkmıştır. Bilimi tarihsel, kültürel ve toplumsal bir fenomen olarak incelediğimizde tüm bilimsel hakikatlerin er geç değiştiği görülecektir. Bilimsel yasaların tümü, ihtimallere dayanan insan kurgularıdır (Robinson, 2000: 17, 24).

Post-modernizm kavramı olarak ilkin 1950'lerde ve 60'larda² Leslie Fiedler ve Ihab Hassan gibi edebiyat eleştirmenleri (Huys-

² Post-modernizmin tarihi meselesi epeyce tartışılmıştır. Zira bu konuda birbirinden oldukça farklı tarihsel belirlemeler yapanlar vardır. Örneğin daha farklı bir tarihsel belirlemede bulunan Mike Featherstone bu konuda şunları ifade ediyor: "Post-modernizm'in ilk kullanımı 1934 yılında Federico de Onis tarafından modernizme karşı küçük çapta bir tepki olarak tanımlanır; 'post-modernlik' terimi ise ilk olarak Toynbee tarafından 1947 yılında Batı medeniyetinin yeni bir devresini tarif etmek amacıyla ortaya atıldı." Sürecin daha ayrıntılı bir anlatımı için bk. Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Toplumu*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 63. Post-modernizmin 1950'li ve 60'lardaki gelişim serüvenine ait daha detaylı bilgi için bkz. Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, 3. Baskı, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005. David Harvey modernizmin sonunun ve post-moderniteye geçişin sembolik tarihini özetlerken şu olayı aktarıyor: "Mimarlık alanında, Charles Jencks modernizmin sonunun ve post-moderniteye geçişin sembolik tarihini, Le Corbusier'nin 'modern yaşam makinası'nın ödül kazanmış bir versiyonu olan, St. Louis'deki Pruitt-Igoe toplu konut bloklarının, içinde yaşayan düşük gelirli insanlar için oturulamaz bir çevre olduğu gerekçesiyle dinamitle

sen, 1993: 108) tarafından kullanılmış olsa da, asıl anlamına 1970'lerde kavuşan çok yönlü bir kurgu, bir eleştiri, bir felsefi yaklaşım ya da toplumsal bir gerçekliğin ortak adı olarak tespit edilmiştir. İlkin sanat alanında, özellikle de mimaride (Anderson, 2005: 132) ortaya çıkan post-modernizm, öznedenin ölümünü (Jameson, 2005: 17), anlatının kapanmasını, dünyayı temsil etme arzusunun ve yazarın otoritesinin reddini, temsilin olanaksızlığını ya da okuyucunun sınırsız özgürlüğünü vurgulayan eleştiriye bir karşılık oluşturmuştur (Connor, 2005: 18).

Ama yine de post-modernizm bütünüyle yeni olanı imlemez. Post-modernizm yeni bir şey söyler, ama hatırlayarak, geri çağırarak yapar bunu. Örneğin modernizm eski (geleneksel) olan ne varsa, onu rafa kaldırmayı denemiştir. En nihayetinde bunu başladığı açık olan modernizm, insanlığı geleneksel toplum düzenlerinin tamamından hem de eşi görülmedik bir biçimde söküp çikarmıştır (Giddens, 2004: 14). Oysa post-modernizm değiştirici, dönüştürücü dinamizmine rağmen, her zaman geçmişten gelen öğelerle beslenmiş ve potansiyel olarak tarih içinde duran dinamikleri yeniden güncelleştirmek yeni bir bağlamda onları yeniden kullanmayı denemiştir (Akay, 2002: 99).

Post-modernizm, inşa edildikleri biçimyle bilimin, özellikle de sosyal bilimlerin post-modern toplumun kültürel bağlamına uygun düşmediklerini, bu nedenle de kökten bir dönüşüme uğratılmaları gerektiğini iddia eder (Hollinger, 2005: 3). Çünkü post-modernizm bilimi, tipki Marksizm, Hıristiyanlık, Faşizm, Feminizm ve benzeri ideolojiler gibi, bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren söz merkezci, aşıkın ve totalize edici bir üst-anlatı olarak değerlendirir. Post-modernizm

havaya uçurulduğu 15 Temmuz 1972 günü saat 15: 32 olarak verir." Bkz. David Harvey, *Postmodernlığın Durumu*, 3. Baskı, çev. Sungur Savran, Metis Yayıncıları, İstanbul, 2003, s. 54.

her hangi bir meşrulaştırma düzeneğinin bir parçası olan ve sıkılıkla hakikat ve teori gibi argümanlara başvuran; öte yandan da durmadan bilimsel ve nesnel olma iddiasındaki anlatıların hepsini reddeder. Nitekim post-modernizmin en önemli temsilcilerinden olan Jean François Lyotard (1990: 6) *Postmodern Durum* kitabıının hemen girişinde post-modernizmi, meta-anlatılara/üst anlatılara yönelik inanılmazlık olarak tanımlar ve ilân eder.

Lyotard'ın üstanlatılara karşı kuşkucu bir tavır sergilemesinin geniş bir etki alanı olmuştur. Lyotard'ın bu iddiası sayesinde nihai, tek ve evrensel bir otoritenin bulunduğu fikri yerinden edilmişdir. Lyotard'ın eleştirilerinden en çok payını alan, kendisi de bir üstanlatıya dönüşmüş olan modern bilim anlayışıdır. Lyotard (1990: 15) bilimsel bilginin, bilginin bütünlüğünü temsil edemeceğini iddia eder. Dolayısıyla bilimin nihai ve evrensel bir meşrulaştırma sistemi olamayacağını da iddia etmiş olur. Lyotard'a (1990: 53) göre kendisi de bir dil oyunu olan bilim en nihayetinde kendi oyununu oynar, diğer dil oyunlarını meşrulaştırmaya muktedir değildir.

Lyotard'a göre üstanlatıları geçersizleştiren, bilimlerin kendi içindeki gelişim olmuştur: Yani bir yanda, paradoks ile paralojizmin çoğalmasıyla argüman tiplerinin çoğalması –bunun felsefe alanındaki tohumları Nietzsche, Wittgenstein ve Levinas tarafından atılmıştı– diğer yandan da, kanıtın teknikleştirilmesiyle, sermayenin ya da devletin büyük yatırımlar pahasına denetiminde tuttuğu aygıtların ‘hakikat’i ‘verimlilik’e indirgemmiş olmasıdır (Anderson, 2005: 41).

Bilimi ideolojilerle aynı derekeye indirgeyen post-modernizm, bilim anlayışının dönüştürülme gereğini öncelikli hâle getirir. Post-modernizm bu amacını kendisini modern paradigmının dışında kurarak, modernliği kendi ölçütleriyle yargılamaktan-

sa, üzerinde düşünüp yapıbozumuna uğratarak gerçekleştirmek ister (Rosenau, 2004: 21-23). Bunun temel sebebi ise post-moderniteyle modernite arasında olan radikal kopuştur. Önce-likle zihinsel düzeyde yaşanan bu kopuşun ya da değişimin eş zamanlı toplumsal tezahürü, yeni geç tüketici ve ulus üstü kapitalizm momentinin ortaya çıkmasıyla (Jameson, 2005: 30), post-endüstriyel enformasyon toplumunun doğusuyla, soğuk savaşın sonuyla, liberal demokrasi ve global bir ekonomiyle, Marksizm ve sosyalizmin ölümü ve refah devletinin sona ermesiyle karakterize olur (Hollinger, 2005: 16).

Post-modernizm, moderniteyi izleyen tahmini bir tarihsel döneme atıfta bulunmaz; gerçekliği anlamamızı sağlayacak bir yaklaşımdır daha çok. Anti-düalizm bu konumun merkezi ögesidir. Birçok çağdaş yazar gibi, post-modernistler de düalizmin, nesnelliğin öznellikten ayrılmasını sorgularken (olgu ile değer, görünüş ile gerçeklik, hakikat ile kanaat arasında yapılan ayrımlarla birlikte) pek çok durumda bu ayrımları şüpheyle karşılamışlardır. Çünkü post-modernistler, hakikat anlamsız, keyfi, yani spekulatif ve dolayısıyla doğrulanamaz olduğu için, düalizmin insanı durumu savunulamaz hâle getirdiğine inanırlar. Düalistik bir biçimde kavranan bilgi, kanaatlerle kirlenmemiş olabilir; fakat saflığı bozmamış bilgi asla kavranamaz (Murphy, 2000: 15, 35).

Post-modernizmi var eden en önemli gerekçe modernitenin doğmaları ya da sapmalarıdır. Örneğin Frankfurt Okulu teorisyenleri Aydınlanma diyalektiğinin aklı bir efsaneye (bilimcilik efsanesine) dönüştürmek suretiyle, insanlığı bir demir kafese hapsettiği iddiasını ileri sürmüştür. Bu ve benzeri doğmalar karşısında birçok post-modern düşünür olumsuz bir tavır takınmıştır. Her ne kadar Habermas gibi Aydınlanma ethosunun ıslah edilebileceğini (sürdürülebilir modernlik, tamamlanmamış bir proje) varsayan düşünürler (Habermas, 1990: 42) ya da Derri-

da, Lyotard ve Foucault gibi iyimserlik/kötümserlik düalizmlerin ötesine geçmeyi tercih eden düşünürler olsa da genelde post-modern düşünürler Aydınlanmanın doğmalarını ya alabildiğine naif ya da 20. Yüzyıl'daki olaylar tarafından yanlışlığına inanmaktadır (Hollinger, 2005: 31).

Post-modernizmi esas itibariyle akıl, bilim, evrenselcilik ve ilerlemeyle ilgili üstanlatılarıyla birlikte Aydınlanma projesini ve modern kültürün alanlara bölünmesini terk edip kücümsemek gibi bir karaktere sahip olarak anlamak mümkündür (Hollinger, 2005: 230). Özellikle, akla ve rasyonaliteye³ duyulan güveni aşındırması post-modernitenin en önemli niteliklerinden biridir. Post-modernizm modern akılın evrensel, bir ve bütünlük, doyayıyla da her yerde geçerli olduğu fikrini yerinden eder. Post-modernizme göre, post-modern dünyada evrensel akla yer yoktur. Bu yüzden eğer post-modern akıldan bahsedilecekse, bu akıl kesinlikle heterojen karakterli olacaktır. Bir diğer ifadeyle post-modernizmde akıldan değil, akıllardan bahsedilecektir (Kara, 1992: 154). Bunun yanısıra post-modernistler modern akla Batılı ve ayrıca otoriter, baskıcı olma niteliklerinden dolayı da karşı çıkarlar (Rosenau, 2004: 187-188). Batılı aklı, doyayıyla da Batılı

³ Her ne kadar akla yönelik eleştiri ya da meydan okumanın en kapsamlı olanını post-modernizm temsil etse de, akılın ve rasyonalitenin sınırlanırılması talebi post-modernizmden önce de vardı. Örneğin Popper'in 'yanlışlanabilirlik' anlayışı, Kuhn'un 'paradigmatik' görüşü, Lakatos'un birbirine rekabet eden 'arıştırma programları' ve 'rasyonel yeniden inşa' teorisi bu bağlamdaki en önemli metinleri oluşturur. Bkz. Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, 2. Baskı, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayıncılığı, Ankara, 2004, s. 186. Ziyaüddin Serdar Thomas Kuhn'un bu bağlamdaki katkısını şu şekilde ifade ediyor: "Kuhn, Bilim adamanının kahramanca, açık fikirlilikle ve çıkarı beklemeksizin 'gerçek'i aradığı, doğayı ve gerçekliği sorguladığı şeklindeki kabulün altındaki hâliyi çekivermiştir. Kendi anlatımındaki parodilerin de gösterdiği gibi, bilimi akıldışı sapmalarla kesilen sıkıcı, konformist bir etkinliğe indirmemiştir." Bkz. Serdar Ziyaüddin, *Thomas Kuhn ve Bilim Savaşları*, çev. Ebru Kılıç, Everest Yayıncılığı, İstanbul, 2001, s. 41.

toplumları otoriter ve baskıcı kılan şey, Eagleton'un (1999: 50) dediği gibi, onun homojenleştirici özelliğidir. Üstelik bu homojenleştirici nitelik Eagleton'a göre demokratik bir sunumla değil, 'zorbaca' bir biçimde gerçekleşir.

Post-modernite, modernitenin reddedip bir kenara ittiği bir çok şeyi geri çağırır. Örneğin tefekkür, kişisel deneyim, metafizik, gelenek, kozmoloji, büyü, mit, dinî hisler ve mistik deneyim, post-modernizmin geri çağrırdığı ve kıymet verdiği modern karşıtı değerlerdir. Ancak bu geri çağrıma, tekil bir çağrıma değildir. Çünkü post-modern paradigmaya *bu ya öteki* ikilemiyle hareket etmez. Yani bir yandan geleneğe ait değerleri çağrıır, öte yandan da modernin değerlerini yadsırmaz. Post-modernizmin yadsıdığı şey, her hangi bir değer alanın kendini mutlaklaştrarak dayatmasıdır. Dolayısıyla post-modernizm ne gelenekten ne de modernlikten yanadır. Onun taraf olduğu şey çoğulluklar, farklılıklarlardır (Heller, Feher, 1993: 12).

Bilindiği gibi modernizmin temel karakteri farklılıklarını benzeştirme, kültürel ve dilsel ayırmaları yumusatma; yeni ve her şeyi kuşatan düzene uyumluluğu besleyenler dışında tüm gelenekler ve bağlılıklarını yasaklama; bir ve sadece tek bir uyumluluk ölçütü dayatmadı ortaya çıkar (Bauman, 2000: 31). Oysa modernizmin aksine, post-modernizmi betimleyecek olan ana temaları; tikellik ve farklılığa yapılan vurguda, farklı halk ve kültürlerin diğerlerinden ne daha iyi ne daha kötü, fakat sadece farklı oldukları imasında, yargılayıcı olmayı reddetme ve refleksif bir farklılık bilincinde görmek mümkündür (Hollinger, 2005: 104). Post-modernizm, farklılığın aynılıktan çok daha değerli olduğu görüşündedir. Bu nedenle de post-modernizm evrenselci bir mitolojiyle iş yapmaktan daha çok, farklı seslerden yana olmayı tercih etmiştir (Smith, 2005: 317).

Yöntemler ve değerlerle ilgili görüş bildiren post-modernistler, Hegel, Nietzsche, Weber gibi düşünürler ve hermeneutik, fene-monoloji ve etnomodoloji gibi yöntem arayışları tarafından etki altında bırakılmışlardır. Ancak post-modernizm, olgular ve değerler, nesnellik ve öznellik, betimleme ve yorum düalizmlerini terk ettiği ve bir yandan da, yöntem ve değerleri bağlamaştırırken, yani bütün metodolojik performanslara politik bir renk verdiği için, çok daha radikal bir biçimde inşacıdır (Hollinger, 2005: 98). Post-modernistler yöntemi sosyal bilimlerin amacı olarak düşünüp, onu sosyal bilimlerin kendisine eşitlememeyi, hakikat ve nesnellikle ilgili modern kabullerin bir ürünü olarak değerlendirdir. Bu nedenle de post-modernistlerin esas amacı, alternatif bir varsayımlar kümesi formüle etmek değildir. Aksine onlar bilgi için bu tür bir temel kurmanın imkânsızlığını kaydetmek isterler. Özellikle aşırı post-modernistler kesinliğin olmayışından rahatsız olmamayı, açıklama istemeksizin yaşamayı öğrenmeyi, yeni felsefi göreciliği kabul etmeyi isterler (Rosenau, 2004: 23).

Post-modernistler değerlerden bağımsız bilimin çok problemi olduğunu düşünürler. Çünkü onlara göre bağlamdan yoksun bilgi tasarlamak mümkün değildir. Nitekim bilimin değer yüklü karakteri şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde ortadadır (Serdar, 2001: 83). Modern paradigmaya bağlı bilim adamları, geleneksel evrenin kökenini tasvir etmeye çalışıkları hâlde, post-modernistler böyle yapmazlar. Çünkü post-modernistler araştırmacıların alışılmış seçilmiş gözlemciler rolünü üstlenmeyeceğini düşünürler. Bu nedenle bilgi, araştırma tekniklerinde usta herhangi bir rasyonel gözleminin kolayca ulaşabileceği bir şey olarak görülemez. Post-modernistler, Herakleitos'un, "doğa gizlenmeyi sever" özdeyişine bağlıırlar; ancak onun bu açmaza bulduğu çözümü sezmezler. Olgular davetsiz 'nesneler' değildir.

ler; önvarsıyimların, ölçümlerin ve diğer kavramsal düşüncelerin gizlediği şeylerdir. Madde saf değildir; bağlama bağlıdır (Murphy, 2000: 41).

Bu nedenle post-modernizmin yöntem tartışmalarındaki temel amacı, onaylayan ve meşrulaştıran bir konsensus değil, sadece anlamaktır. Amaç bu olunca, araştırmada değerden bağımsızlıktan çok, değerlerin anlaşılması teşvik edilmelidir. Araştırmacılar, hangi bilimsel değerlerin, öznelerince inşa edilen gerçekliği tahrif ettiğini değerlendirmeye başlamalıdır. Post-modernistlere göre geçerli bilgi, değer farklılıklarının kabulüyle elde edilebilir (Murphy, 2000: 77). Rosenau'ya göre (2004: 26) her şeyi bir metin olarak değerlendiren post-modernistler anlamı 'keşfetmektense' 'yerine oturtmaya' çalışırlar. Çünkü post-modernistler yargı bildirmeyi sevmezler ve daha sofistike olanları hiçbir şeyi 'savunmaz' ya da 'reddetmezler', bir şeyle ilgilendiklerinden ya da bir şeyin ilgilerini çektilerinden bahsederler. Ayrıca post-modernistlere göre bir metin sonsuz sayıda yorumla imkân verecek bir karakterdedir. Post-modernistler bize gözlemlerini değil, okumalarını, bulgularını değil yorumlarını sunarlar. Asla sinamazlar, çünkü sinama kanıt gerektirir ki bu da post-modern referans çerçevesinde anlamsız bir kavramdır.

Post-modernizm her durumda sosyal bilimlerin ideolojik ve normatif olduğu inancındadır. Ama yine de post-modernizm sosyal bilimlerde ideolojik bağlamın ötesine geçmeye çalışır. Post-modernistlere göre sosyal bilimci bir yasa koyucu değil, bir yorumcudur. Bu nedenle 'semiyotik çokmerkezcilik' ifadesini kullanan post-modernistler, fenomenlerin senkronik olarak değişik anınlara sahip bulunabileceklerini öne sürerler. Metnin, bir 'nihaî okuma'sının bulunması gerektiği fikri bir cehalet olarak kabul edilir ve bu nedenle de reddedilir (Murphy, 2000: 67). Bu

nedenle post-modern sosyal bilimler kesinlikler üzerinde değil, alternatif söylem ve anlamlar üzerinde odaklanır.

“Bize belirlenimciliği değil belirlenemezliği, birliği değil çeşitliliği, sentezi değil farklılığı, basitleştirmeyi değil karmaşıklığı sunarlar. Genel olana değil biricik olana, nedenselliğe değil metinlerarası ilişkilere, tekerrür edene, alışılmış ya da rutin olana değil tekrar edilemez olana bakarlar. Post-modern bir perspektifte hakikat yerini gelip-geçiciliğe bırakırken toplum bilimi daha öznel ve mütevazı bir girişim hâline gelir. Tarafsız gözlem yapma çabalarının yerini duyguya duyulan güven alır. Görecilik nesneliğe, parçalara ayırma bütünlüğe tercih edilir. Doğa bilimi modelini toplum bilimlerine uygulama çabaları reddedilir, çünkü post-modernistler bu tür yöntemlerin, Batı'da doğan ama bütün gezegeni kuşatacak biçimde yayılmasını sürdürün yozlaştırıcı, geniş teknolojik kültürel buyruğun birer parçası olduğunu düşünürler” (Rosenau, 2004: 26-27).

Söz konusu argümanlar post-modernistleri anti metodolojik kılmaz. Yine de ‘yöntem’ sözcüğüne yeterince antipatik davranış ve onun yerine ‘strateji’ ya da ‘mucosele’ kavramlarını kullanmayı tercih eden post-modernistler, özellikle de olumlayıcı post-modernistler dogmatik ve ideoolojik olmayan, gelip geçici, empirik bir felsefi ve ontolojik düşünsel pratik bulma çabası içindedirler. Bu nedenle özellikle olumlayıcı post-modernistler, yöntem karşıtı olmaktan çok, araştırmayı, teknikleri iletişim araçlarına dönüştüren bir kontekste yerleştirirler. Teknikler söylemi diktetmezler; çünkü toplumu oluşturan etkileşim kalıplarına uyanırlar. Araştırmanın amacı kesinlikle şudur: Gerçekliğe duyarlı olmak. Postmodernistlerin tekrar gözden geçirdikleri şey, gerçekliğin doğası ve onun nasıl incelenmesi gerektidir. Olumlayıcılar pozitif değer yönelimlerine ve özgürlük normatif hedeflere duyarlıdırlar. Bu yüzden de metodolojileri duyguya, sezgiye ve hayal gücüne kapı aralar. Akıl konusunda

ikircikli bir tutum takınsalar da olumlayıcıların çoğu ondan tamamıyla vazgeçme taraftarı değildir (Rosenau, 2004: 36, 47).

Post-modernlerin anlamaya yaptıkları bu anlamlı vurgu onları hermeneutikçi yapmaya yetmez. Çünkü post-modernistler hermeneutik konusunda çok istekli değildirler. Onlar, hermeneutiğin radikalizmini yetersiz bulurlar. Post-modernistler modern hermeneutiğin, açıkça doğmatik değilse de, yorumlayıcı olmayan metinler durumundaki kriterlere göre metinleri inceleme eğiliminin varlığını sürdürdügüne inanırlar. Başka bir deyişle özne-nesne dikotomisi, hermeneutikte varlığını sürdürmektedir (Murphy, 2000: 73). Yine de olumlayıcı post-modernistlerin hermeneutikten fazlasıyla esinlendiğini akıldan çıkarmamak gereklidir. Onlar yorumu içedönük ve nesnelcilik karışıtı, bir tür bireyselleştirilmiş kavrayış olarak sunarlar. O nedenle de sonsuz sayıda yorumdan bahsederler. Üstelik bu sonsuz sayıdaki yorumlardan hiçbir ötekinden daha değerli değildir, aksine hepisi eşit ölçüde ilgiye değerdir. Dahası, post-modernizm sadece yorumlardaki çokselsiliği olumlamakla kalmaz, tipki her alanda olduğu gibi, yorumda da çokselsiliğin beraberinde getireceği yanlış anlamaları, yanlış çıkarsamaları, yanlışları da olumlayan, hatta onları meşruluk zemini olarak gören bir tavra sahiptir (Zeka, 1990: 12).

Post-modernistlerin antipozitivist ya da postpozitivist tavırlarındaki kesinlik, başvurdukları yöntem söz konusu olduğunda aynı düzeyde ortaya çıkmaz. Hatta Rousseau'nun (2004: 32) ifadesiyle post-modernizmi bir dizi farklı, birbiriyle çatışan yaklaşımından alınan unsurların bir araya gelmesi olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim post-modernizm Fransız yapısalçılığını, romantizmi, fenomenolojiyi, nihilizmi, popülizmi, varoluşluğu, yorumbilgisini, Batı Marksizmini, Eleştirel Teoriyi ve anarşizmi temellük eder, dönüştürür ve aşar. Post-modernizm

bunların her biriyle belli ortak noktalarda buluşsa da, esasında hepsiyle ayrı ayrı önemli anlaşmazlıklar vardır.

Post-modernistlerin, hermeneutikle⁴, postyapısalcılıkla⁵, yapıbozum arasındaki belirsiz bir alanda bir yöntem arayışında oldukları söylenebilir. Bilindiği gibi hermeneutik konusunda kısmen isteksizdirler. Ancak post-modernizmin yöntem anlayışını yapıbozumda düğümleyen bazı yaklaşımalar vardır. Özellikle şüpheci post-modernistler yapıbozumda ısrarcıdırlar. Gerçekliğin saf bir yanlışsama iddiasında olan şüpheciler, yöntem konusunda, nesnelik karşılığını, içe bakışa dayanan yorumu ve yapıbozumu tercih ederler. Görecilik ve belirsizlik görüşlerine damgasını vurur. Akılın değerine ilişkin kuşkuları vardır ve düşünsel üretimim değerlendirmek için standart ölçütler belirlemenin imkânsız olduğunu ileri sürerler (Rosenau, 2004: 46-47).

Post-modernizmin mantığıyla yapıbozumun mantığı arasında bir mütekabileyet olduğunu varsaymak, çok aykırı bir düşünce değildir. Çünkü yapıbozum, post-modernizmin ruhuna uygun bir

⁴ "Post-modernizm, toplum bilimleri tarihinde kendini 'pozitivizmden yorum-samabilgisine atlama' diye nitelemekten hoşlandığı bir sürecin parçası正在說。" Bkz. Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, çev. Bülent Peker, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994, s. 44.

⁵ Nitekim bir çok araştırmacı post-modernizmi 'yapısalcılık sonrası' olarak nitelendirmektedir. Örneğin post-modernizm karşılığıyla ünlü Alex Callinicos post-modernizmin ortaya çıkışını, ona kaynaklık eden düşünürleri ve ne olduğunu betimlerken şunları söylemektedir: Yapısalcılık sonrası ortak adı altında İngilizce konuşan çevrelerde 1970'li yıllarda tanınmaya başlayan post-modernizm; özellikle G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault'dan oluşan bir grup Fransız kuramının çalışmalarının eseridir. Kendi aralarındaki uyuşmazlıklara rağmen her üçü de gerçekliğin böyük pörük, farklılaşmış ve çoğul karakterini vurgulamışlar; insan düşüncesinin, gerçekliğin nesnel bir tanıma ulaşma konusundaki yeteneğini inkar edip gerçeklik iddiasındaki özneyi bireyler-arası ve birey-üstü itki ve arzuların tutarsız bir yiğinına indirgemişlerdir. Bkz. Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala, Ayraç Yayınları, Ankara, 2001, s. 15.

birimde bir merkezsizleştirme çabasıdır. Belirleme ve sabitlemelemanın aksine, sürekli bir dağıtma, bozma edimidir. Yapıbozumun genel stratejisi marginaliktır (Ellis, 1997: 112). Bu nedenle de sürekli ötekine göndermede bulunur. Üstelik bu öteki, aklın öteki yanını meydana getiren sonsuz ötekidir. Yapıbozum durmadan, sürekli bir biçimde bu sonsuz ötekini açmaya çalışır (Hollinger, 2005: 168).

Rosenau'ya (2004: 176) göre ise yapıbozum, bir metnin gizlediklerini parçalayarak açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Bir metnin yapıbozumcu bir okumaya tâbi tutulması, o metin içindeki çok-değerliliği, körlüğü, sözmerkezciliği keşfetmeye çalışmaktadır. Yapıbozum herhangi bir metindeki çok anlamlılığı esas alır. Çok anlamlılık ise bütün büyük anlam ve yorumlama dizgelerinin temelini sarsan bir durumdur (Gottdiener, 2005: 41). Yapıbozum bir metnin merkezi argümanlarını düzenlemek yerine uçları, metnin dışında bırakılanları, adlandırılmasız olanları, dışlanmış ve gizlenmiş olanları inceler. Yapıbozum özne/nesne, iyi/kötü, doğru/yanlış gibi düalistik karşıtlıkları yerinden etmeye çalışır. Bu durum post-modern epistemolojiyi yansitan bir şeydir. Nitelikim post-modern epistemoloji modern epistemolojinin dayandığı özne/nesne, varlık/düşünce, iyi/kötü, doğru/yanlış gibi düüliteleri reddederek, bu tür ikilemlerin bulunmadığı bir gerçeklik anlayışı önerir (Kara, 1992: 156).

Rosenau (2004: 177) çokta karmaşık olmadığını düşündüğü yapıbozumcu strateji ve ilkelerin bir kısmını şu şekilde özetlemektedir: “–Metindeki yapılan bir genellemeye bir istisna bulup bunu söz konusu genelleme saçma görünene kadar uç noktalara götürün; bir başka deyişle, kaideyi bozmak için istisnayı kullanın. –Yapıbozuma tâbi tutulan bir metindeki savları en aşırı biçimlerine göre yorumlayın. – Bir metni yapıbozuma tâbi tutarken mutlak önermelerde bulunmaktan kaçının, ama hem ses getirici hem de ürkütücü önermelerde bulunarak düşünsel bir heyecan duygusunu

yeşertin. – Her türlü ikili karşılığın meşruiyetini inkar edin çünkü iki-kutuplu terimlere dayanarak yapılan bütün genellemelerin her zaman birkaç istisnası vardır ve bu istisnalar da genellemeyi baltalamak için kullanılabilir. – Hiçbir şeyi kabul etmeyin; hiçbir şeyi reddetmeyin. Açık bir bakış açısı ifade edilmeyince yapıbozumcu bir savı eleştirmek son derece güçtür.”

Post-modernizmin sosyal bilime ve yönteme dair söylemi kabaca bu şekilde özetlenebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, post-modern sosyal bilim anlayışı bir çok açıdan eleştiriye açktır. Bu eleştirilerin genel anlamdaki post-modernizm eleştirilerinin bir uzantısı olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla sosyal bilimler ve yöntemi bağlamındaki eleştirileri anlamanın en kolay yolu genel post-modernizm eleştirilerini gözden geçirmektir.

Post-modernizm eleştirileri birçok başlık altında toplanabilir. Ancak post-modernizme yönelik eleştirilerin en başında, post-modernitenin yeni bir çağ'a kapı aralamadığı yönündeki eleştiri dir. Bu eleştiri, esasında post-modernizm diye bağımsız bir teoriden bahsedilemeyeceği ilkesi üzerinden hareket eder. Örneğin Habermas tarihte post-modern diye bir kırılmanın yaşanmadığını, post-modernizm diye anılan şeyin, aslında yeni muhafazakâr ideolojinin bir biçimi olduğunu iddia etmektedir (Kellner, 1993: 229). Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Habermas sürdürülebilir bir modernlik üzerinde durur. Ancak Habermas'ın sürdürülebilir modernlik anlayışı, onu bir muhafazakârdan daha çok bir revizyonist (bir yeniden inşacı) kılar (McCarthy, 1991: 150).

Habermas'ın revizyonist tavrı, onun aydınlanmacı monolojik bir öznellik ve akılçık kavrayışının yerine diyalojik olanı önerme-şyle belirginleşir. Bu maksatla iletişimci eylem kuramını geliştirir. İletişimci eylem kuramıyla güçlü bir rasyonellik kavramını gündelik yaşamın söylemine yerleştirerek, her tür göreceliliği ve kuşku-

culuğu tutarsız diye bertaraf etmek ister (Callinicos, 2001: 153, 54). Habermas için 'rasyonellik' kavramı, bilginin temellendirilmesinden ziyade bilginin kullanılma biçiminde ilgilenmek zorundadır. Bir önermenin ya da eylemin 'rasyonel' olduğunu söylemek, önermenin ya da eylemin, prensipte, argümantasyon prosedürleriyle doğrulanabileceğini iddia etmektir. Argümantasyon, Habermas'ın terimiyle, tartışmalar ortaya çıktığında zorlamaya başvurmaksızın iletişimsel ilişkilerin süreklilığını olası kıلان, iletişimde aslı olarak bulunan rasyonelliğin 'başvuru mahkemesi'dir. İletişimsel rasyonellik temelindedir ki Habermas göreceliliğe karşı çıkmaya çabalar ve beşeri toplumun topyekun evrimini onun aracılığıyla yorumlamaya çalışır (Giddens, 2001: 139).

Bu perspektiften geliştirilen eleştirilerin temel argümanı; postmodernitenin modernite üzerinden beslenen bir asalak olduğu şeklindedir. Bunlara göre post-modernite, modernitenin başarıları ve açmazlarıyla yaşar ve beslenir (Heller, Feher, 1993: 21). Dolayısıyla post-modernizm, modernizmden total bir kopma değildir. Dahası Giddens (2004: 51) gibi kimi düşünürler, postmodernizm başlığı altında olup biten gelişmeleri modernliğin alt edilmesinden daha çok, 'modernliğin kendi kendini anlamaya başlaması' şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Ya da Jameson gibileri kapitalizmin yeni bir aşaması olarak tanımlamaktadırlar (Anderson, 2005: 94).

Post-modernizm eleştirilerinin odaklandığı diğer bir nokta ise, post-modernizmin epistemolojik bir belirsizlik yarattığına yöneliktedir. Örneğin üstanlatıların en şiddetli post-modernist eleştirmenleri bile eleştiri ve analizlerini, karşı koydukları ve ortadan kaldırmak istedikleri üstanlatılara benzeyen bir biçimde kurumlaştmalara başvurmadan formüle edemezler. Örneğin Lyotard'ın post-modernizm ve sanayi ötesi toplum kuramları ile

Baudrillard'ın kitleler ve toplumsal iç patlama nosyonları genel bir toplumsal durumu, modernite ve sanayi toplumundan geçişin bir büyük anlatısını ön varsayar (Boyne, Rattansi, 1993: 83). Douglas Kellner'in (1993: 242) ifadesiyle; bir üstanlatıya dönüşmeksi-zin genel bir post-modernizm teorisi ortaya koymak olanaksızdır. Dolayısıyla bir üstanlatıya dönüşmeksizin üstanlatıları inkar etmek olanağı yoktur; en azından post-modernizm için yoktur.

Post-modernizmin hakikat inkarcılığı eleştiriye en açık alanlarından biridir. Çünkü hakikat inkarcılığı, değerler arasındaki me-safeyi geçersizleştirerek, örneğin doğru ile yanlış arasındaki me-safeyi geçersizleştirerek belirsizlikler yaratmaktadır. Baudrillard (1995: 12) zaten post-modern dünyada güzel ya da çirkin, doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü terimleriyle değerlendirme yapmanın imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Değerler alanındaki bu be-lirsizleşme, bu imkânsızlaşma bir tür nihilizme neden olmaktadır. Bauman (1998: 33) tam da bu meseleleri ele aldığı *Post-modern Etik* adlı kitabında ahlâk özelinde meseleyi çözümlerken bu durumu 'post-modern ahlâkî kriz' olarak nitelendirmektedir.

Durumun kriz olarak nitelendirilmesi yerindedir. Çünkü ölçütleri belirleyecek bir mihenk olmayınca kriz kaçınılmaz olmaktadır. Yani değerler için bir mihenk taşı ve onun da yaslandığı güçlü bir kaynak olmayınca doğru, doğru olmayınca da doğal bir biçimde yanlışta olmamaktadır. Dolayısıyla bütün düşünceler ve inançlar, zorunlu olarak eşitlenmektedir. Dahası, eğer Bauman'ın eleştirisi haklıysa durum gittikçe vahim bir hâl almaktadır. Zira Bauman'a göre (2000: 39), "bir zamanlar kesinliğin arandığı yerlerde bugün geçerli kural kumardır ve azimle hedefe koşmanın yerini risk alma almıştır." Böylece risk edimi, post-modernizmi tanımlayan esas şey olmakta, her tür hareket kumarla çakışmakta, bu durumda post-modernizmi tehlikeli bir oyuna dönüştürmektedir.

Postmodernizm benzer bir sınır ihlâlini de sanat alanında yapmaktadır ve estetik değerlerin içini boşaltmaktadır. Yüksek kültür metinleriyle kitle kültürü (ticâri kültür) metinleri arasında bir bulanıklık yaratmaktadır. Post-modernizm bu yıkıcı eylemi dolasıyla, sanat alanında *kitsch* olanı yaygınlaştırır ve zevksızlığı neredeyse yeni bir değer olarak sunmaktadır. Bu durumu ortaya çıkan sebep ise geç kapitalizmin kültürel mantığıdır. Yani bu mantık sayesinde estetik üretimle meta üretimi bütünleşmekte, aradaki sınır yıkılarak ortadan kaldırılmaktadır (Jameson, 1994: 30).

Sonuç olarak modernizmin amacı iyi bir toplumsal düzen kurarak ve onu koruyarak ilerlemekti. Bu amacın yeryüzünü kurtarıp aydınlanmış bir yer kılma umudu vardı. Bu amacı gerçekleştirebilecek en önemli araç bilimdi. Tabii ki bilimin yardımcı aracı olan teknoloji de bu amaç için son derece önemliydi. Ancak aradan geçen uzun yüzyıllara rağmen, bu amacın başarıyla gerçekleştirildiğini söylemek çok zor. Dahası bu projenin başarısız olduğunu ilân eden bir çok eleştirel teori var. Bunlardan sadece bir tanesi olan post-modernizm, modernizmin aksine, hakikati söyleme ve dünyayı kurtarma hedeflerini anlamsız buluyor. Dahası ayrıca aylaklı, mutlak, otoriter söylemleri terk edip, küçük anlatılar, küçük öykülerle sürdürülebilir bir hayatı arzuluyor. Otoriter benzeşiliklerden vazgeçmeyi ve eşit farklılıklar öneriyor.

Her büyük anlatı gibi post-modernizmin de tümüyle yanlışlanması ve bütünüyle doğrulanması imkânsız görünüyor. Çünkü yıkarken kuruyor, kuruyorken yıkıyor. Erdemlerinin zaflarından daha çok olduğunu söylemek zor. Üstelik bu belirlemede bulunmak için erken de değil. Ancak her şey rağmen post-modernizmin düşünce iklimine kendi mütevazı katkısını yaptığı söylenebilir. Dikkatle okunulması gereken bir katkı. Çünkü yıkıcı ve eleştirel olduğu kadar, inşacı.

Kaynakça

- Akay, A. (2002), *Post-modern Görüntü*, 2. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Anderson, P. (2005), *Post-modernitenin Kökenleri*, 3. Baskı, (çev.) E. Gen, İstanbul: İletişim Yayıncıları.
- Arslan, H. (1992), *Epistemik Cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- Badrillard, J. (1995), *Kötülüğün Şeffaflığı*, (çev.) E. Abora, I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayıncıları.
- Bauman, Z. (1998), *Post-modern Etik*, (çev.) A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayıncıları.
- _____ (2000), *Post-modernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (çev.) İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayıncıları.
- Boyne, R., Rattansi, A. (1993), "Post-modernizmde Kuram ve Siyaset", *Birikim Dergisi*, Sayı: 56, İstanbul: Birikim Yayıncıları.
- Callinicos, A. (2001), *Post-modernizme Hayır*, (çev.) Ş. Pala, Ankara: Ayraç Yayıncıları.
- Connor, S. (2005), *Post-modernist Kültür*, 2. Baskı, (çev.) D. Şahiner, İstanbul: Yapı Kredi Yayıncıları.
- Eagleton, T. (1999), *Post-modernizmin Yanılsamaları*, (çev.) M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayıncıları.
- Ellis, J. M. (1997), *Post-modernizme Hayır*, (çev.) H. A. Bakırer, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Featherstone, M. (1996), *Post-modernizm ve Tüketim Kültürü*, (çev.) M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayıncıları.
- Gellner, E. (1994), *Post-modernizm, İslam ve Us*, (çev.) B. Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Giddens, A. (1991), "Jürgen Habermas", *Çağdaş Temel Kuramlar*, (edt.) Q. Skinner, (çev.) A. Demirhan, Ankara: Vadi Yayıncıları.
- _____ (2004), *Modernliğin Sonuçları*, 3. Baskı, (çev.) E. Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayıncıları.

- Gottdiener, M. (2005), *Post-modern Göstergeler*, (çev.) E. Cengiz, H. Gür, Ankara: İmge Kitabevi.
- Habermas, J. (1990), "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", *Post-modernizm*, (edt.) N. Zeka, İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Harvey, D. (2003), *Post-modernliğin Durumu*, 3. Baskı, (çev.) S. Savran, İstanbul: Metis Yayınları.
- Heller, A., Feher, F. (1993), *Post-modern Politik Durum*, Ankara: Öteki Yinevi.
- Hollinger, R. (2005), *Post-modernizm ve Sosyal Bilimler*, (çev.) A. Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Huyssen, A. (1993), "Postmedernin Haritasını Yapmak", *Modernite Versus Post-modernite*, (edt., çev.) M. Küçük, Ankara: Vadi Yayınları.
- Jameson, F. (1994), *Post-modernizm*, (çev.) N. Plümer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- (2005), *Kültürel Dönemeç*, (çev.) K. İnal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kara, A. (1992), "Post-modern Epistemolojiler ve Modern Bilim", *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İstanbul: İlmi Neşriyat.
- Kellner, D. (1993), "Toplumsal Teori Olarak Post-modernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", *Modernite Versus Post-modernite*, (edt., çev.) M. Küçük, Ankara: Vadi Yayınları.
- Lyotard, J. F. (1990), *Post-modern Durum*, (çev.) A. İnam, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- McCarthy, T. (1991), "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", *Çağdaş Temel Kuramlar*, (edt.) Q. Skinner, (çev.) A. Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları.
- Murphy, J. W. (2000), *Post-modern Sosyal Analiz ve Post-modern Eleştiri*, (çev.) H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rosenau, P. M. (2004), *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 2. Baskı, (çev.) T. Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Robinson, D. (2000), *Nietzsche ve Post-modernizm*, (çev.) K. H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları.
- Serdar, Z. (2001), *Thomas Kuhn ve Bilim Savaşları*, (çev.) E. Kılıç, İstanbul: Everest Yayınları.
- Smith, P. (2005), *Kültürel Kuram*, (çev.) S. Güzelsarı, İ. Gündoğdu, İstanbul: Babil Yayınları.
- Zeka, N. (1990), "Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre", *Post-modernizm*, (edt.) N. Zeka, İstanbul: Kıyı Yayınları.

Bilim, Yöntem ve Hermenötik

Alim Yılmaz*

I

Toplum bilimleri kavramı ilk ortaya çıktığında büyük bir umut yaratmıştı. Bundan böyle insan bilimleri diğer bir deyişle toplum bilimleri de bilimsellik niteliği kazanacak, zamanla doğa bilimlerinin eriştiği düzeye ulaşacak, böylece insan ve topluma dair daha nesnel ve daha kesin bilgilere kavuşma imkânı doğmuş olacaktı. Sosyal bilimler henüz çocukluk çağındaydı ve büyüp serpilebilmek için doğa bilimlerini taklit etmek zorundaydı. O hâlde yapılması gereken, kendisine has bir metodoloji geliştirerek, doğa bilimlerinin yaklaşık olarak 17. Yüzyıl'da yaptığı gibi sosyal bilimlerin de felsefeyi tahakkümünden sıyrılarak bağımsızlığını ilân etmesiydi (Winch, 1994).

Böylece sosyal bilimler de tüm sубjektif öğelerden kurtularak kendi Newton'unu yaratacak ve bilimsellik sıfatını hak edecekti.

*Dr., BDDK.

"Çağdaş batı insanının aklını kullanarak tutkularından, bilincaltından, tarih ve geleneklerinden kurtulup özgürleşme düşü, 19. Yüzyıl sosyal bilim düşüncesinin en derin teması olmuştur. Oysa 20. Yüzyıl'ın belki de en önemli gelişmesi, 19. Yüzyıl'ın bize armağan ettiği muzafferane ilerlemeci tarih görüşünün tuzla buz oluşuydu. Comte'un insanın kaçınılmaz başarısı olarak gördüğü pozitif akıl, Weber'e bir demir kafes gibi görünmeye başlamıştı." (Rabinow, Sullivan, 1990).

Burada iki temel yaklaşımın ortaya çıktığını ve çatıştığını söylemek mümkündür. Birincisi pozitivist (olgucu) yaklaşım, diğer ise tarihsel-yorumcu yaklaşım olarak adlandırılabilir. Bu iki karşıt yaklaşım bilgisel olduğu kadar ontolojik kavrayışları bakımından da farklılık arz ederler. Ontolojik düzeyde sosyal alanın yanı toplumun ne türden bir varlık, doğayla toplum arasında ne tür bir özsəl farklılık olduğu sorunu sistematik olarak fizik (doğa) ve nomos (toplum) arasında ayırmış yapan kadim Grek felsefesinin temel taşlarından olan Sofistlere kadar götürülebilir. Örneğin 17. Yüzyıl'da egemen olmaya başlayan ve doğa yasalarını keşfetmeye ve böylece, kesin ve açık bilgiye ulaşmaya çalışan belirlenimci yaklaşımın toplum hayatı için de geçerli olup olamayacağı sorununu Sofistlerde bulmak mümkündür. Doğa ve toplumu iki ayrı varlık alanı olarak düşündüğümüzde ontolojik sorunla ne kastettiğimiz daha iyi anlaşılacaktır.

Nitekim bu iki farklı varlık alanına ait doğru ve kesin bilgiye ulaşma çabası ikinci düzeyde epistemolojik ya da bilgisel sorunu gündeme getirmektedir. Topluma ve insana ait doğru bilgiye ulaşma çabası epistemolojik bir temele sahip olmakla birlikte bir yöntem sorunu olarak da kendisini ortaya koymuştur. Dolayısıyla bunu bir yöntem sorunu olarak tartışmak, bu çalışmanın amacı bakımından daha doğru olacaktır. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki yöntem sorununu modern bilim anlamında ilk kez ele alıp özgün

bir tarz geliştiren ise İbni Haldun olmuştur. Bunun ayrı bir çalışma konusu olduğunu belirterek, daha çok olgucu-pozitivist hareketle başlayan yöntem sorununun tarihsel özetini sunabiliyoruz:

Olguculuk, tarihselciliğe göre daha eski bir geçmişe ve geleneğe sahiptir ve modern "bilim" kavramının belirlenmesinde son derece etkili olmuştur. Öyle ki, özellikle tüm gelişimi boyunca *doğabilimi* kavramı, olgucu tutum ile hep bir arada anılmıştır. Olguculuğun bilginin kaynağını duyumenterlerinde bulan temel bilisel görüşü (empirizm) ve bu görüşe bağlı olarak deney, gözlem ve araştırmaya dayalı bilim anlayışı, özellikle doğa bilimlerinin gelişmesiyle koşutluk içinde günümüzde çok geniş bir yaygınlık kazanmış ve hatta yaygınlığın da ötesinde bir kabul görmüştür. Bilgi ve bilim kavramlarına salt bilgi-kuramsal (epistemolojik) açıdan yaklaşmakla yetinmeyip, bilgi ve bilimin aynı zamanda ve hatta öncelikle *tinsel-tarihsel-kültürel* boyutlu bir anlama ve algılamanın da hem ürünü hem de konusu olduğunu savunan tarihselcilik ise, geçen yüzyılın ortalarına kadar Alman idealizminin spekulatif kalıplarından çokça etkilenmiş ve ancak yine geçen yüzyılın son çeyreği ile bu yüzyılın ilk on yılları içerisinde özgün bir bilgi ve bilim tutumuna dönüşebilmiştir (Özlem, 1986).

Pozitivist bilim yaklaşımının sosyal veya toplumsal olanı anlama ve açıklamada yaşadığı yetersizlik, pozitivist yaklaşımla tarihselci yaklaşım arasında ciddi tartışmaların yaşanmasına ve bunun sonucunda da tarihsel yorumcu yaklaşımın gittikçe yaygın olarak kabul görmesine neden olmuştur. Comte tarafından geliştirilen sosyoloji öz olarak doğa bilimlerinden esinlenerek ortaya çıkmıştır. Burada amaç doğa bilimlerinde kullanılan yöntemleri toplum bilimleri için de kullanarak kesin ve nesnel bilgiye ulaşmaktır. Tabii ki çok geçmeden bu yaklaşım自己的面对自己的困难,并尝试解决它.面对困难时，我们常常会感到无助和焦虑。然而，通过积极地面对挑战并寻找解决方案，我们可以培养解决问题的能力，并在过程中获得成长和成就感。面对困难时，我们常常会感到无助和焦虑。然而，通过积极地面对挑战并寻找解决方案，我们可以培养解决问题的能力，并在过程中获得成长和成就感。

面对困难时，我们常常会感到无助和焦虑。然而，通过积极地面对挑战并寻找解决方案，我们可以培养解决问题的能力，并在过程中获得成长和成就感。

Toplumbilim ya da insan bilimleri temel ve farklı bir yaklaşımla, *metinsellik* olarak nitelendireceğim yorumcu yaklaşım bağlamında felsefi ve bilimsel bir değer kazanmıştır. Felsefe literatüründe hermenötik ve dekonstrüksiyon gibi yaklaşımlar bu çerçevede ele alınabilir. Metinsellik çok geniş bir tartışma zemini olduğundan, bu çalışmada daha çok hermenötik (*hermeneutics*) gelenek tarihsel gelişimi içinde ele alınarak, yöntem ve anlam kavramları çerçevesinde tartışılmıştır.

Bu çerçevede hermenötik iki ana başlık altında ele alınmıştır. Her ne kadar hermenötiğin tarihî antik Grek kültürüne, hatta daha ötesine dayansa da Alman felsefe geleneği çerçevesinde konuyu ele almak, bu yazının sınırlarını oluşturmuştur. Konuya epistemolojik ve ontolojik yaklaşım temelinde tartışık. Epistemolojik yaklaşım Schleiermacher ve Dilthey'in hermenötik anlayışını ifade ederken, ontolojik yaklaşım Heidegger ve Gadamer'in duruşuna tekabül eder.

II

Hermenötik nedir ve nasıl tanımlanabilir? Bilimle ilişkisi nasıl ortaya konabilir? Hermenötiğin bir araştırma yöntemi olduğu ve dolayısıyla yeni bir bilimsel kavrayışı ortaya koyduğu iddia edilebilir mi? Genel olarak bilim, özel olarak sosyal bilim-doğa bilim ayrimında hermenötik kavramını nereye oturtabiliriz?

Esas olarak hermenötik bir yorum etkinliğidir. Yorumlama sanatı ya da yorum bilim olarak da tanımlanabilir. Ricoeur hermenötiği 'bir metni anlama teorisi' ve buna ilişkin süreçler olarak tanımlamaktadır (Ricoeur, 1981). Böyle bakıldığından, etkinlik olarak hermenötiğin felsefeye koşut olarak gelişliğini söylemek mümkündür. Nitekim Platon ve Aristoteles'in yorum kavramını hermenötikle eşanlamlı olarak kullandıklarını görüyoruz. Fakat bu kullanımın sistematik olmadığını da belirtmekte yarar var (Yılmaz, 2001).

Kavramın Yunanca kökenli bir fiil olan *hermeneuein*'den geldiğini görüyoruz. "Hermenötik kavramı Yunanca bir fiil olan ve genellikle yorumlamak olarak tercüme edilen *hermeneuein*'den ve isim olarak da "yorum" anlamındaki *hermeneia*'dan gelmektedir" (Palmer, 2002). Ayrıca, bir yorum etkinliği olarak hermenötik (*hermeneutics*) kavramının '*Hermes*' isminden türetildiği de söylemektedir. *Hermes* Tanrılarından aldığı ilâhi mesajları ölümlülerin yanı insanların diline tercüme ederek, bir yorum etkinliği gerçekleştirir. Orta Çağ'da dinsel yorumların, özellikle kutsal metinlerin yorumlanması, bu yaklaşımından etkilenmiştir. Bu dönemde, Eski Ahit ve Yeni Ahit arasında ortaya çıkan dinsel ve entelektüel sorunların çözümüne yardımcı olması umuduyla hermenötiğin bir yöntem olarak kullanıldığını görüyoruz.

Orta Çağ'da dini metinlerin doğru yorumlanarak, güvenilir bilgiye ulaşma yöntemi olarak geliştirilmeye çalışılan hermenötik yaklaşım, modern dönemde felsefi bir karakter kazanmıştır (Yılmaz, 2001). Modern hermenötiğin iki temel sorun üzerinde yoğunlaştığını görüyoruz. İlkî hermenötiğin kapsamını genişletmekle ilgiliidir; dar, yerel sorumlardan sıyrılarak daha genel ve evrensel sorunlarla ilgilenmek ve böylece daha kapsamlı bir yorum faaliyeti gerçekleştirmek amaçlanmıştır. İkinci sorun ise hermenötiği daha temel bir yaklaşımı dönüştürme çabasıdır.

Doğa, toplum, insan ya da benzer bir konu ancak dil aracılığıyla anlaşılabilir ki bu da hermenötiğin temel ilgi alanıdır. Bu durumda dil modern hermenötikte en temel kavram statüsüne sahiptir çünkü dil, yazılı formıyla yorumlanmanın temel taşıdır. Anlaşılmak istenen ya da araştırılmakta olan her sorunun ya da konunun anlaşılmasında dil en temel işlevi üstlenir (Gadamer, 1991).

Oysaki burada dikkat edilmesi gereken nokta dilin sadece bir araç olmadığı, bizatihî bir varlığa tekabül ettiğidir. Dil, kavramlardan oluşan bir dünyadır ve biz bu kavramları, kelimeleri kul-

lanarak anlama *olayını* gerçekleştiririz. Dilin en temel niteliği ise içinde yer alan bu kavramların çok anlamlı ve bazen müglâk olmalarıdır. Dolayısıyla dili farklı bağlamlarda kullandığımızda bu çok anlamlılık bir sorun teşkil etmektedir. Bağlam değiştiğinde anlam da değişeceğinden, kesin ve doğru anlama nasıl ulaşılacağı sorunuyla karşılaşırız. O hâlde kesin ve nesnel anlam nasıl mümkün olacaktır? Bu sadece insan bilimleri için değil, doğa bilimleri bakımından da yanıtlanması gereken bir sorudur.

Yukarıda belirtilen soruna çözüm olarak ve sabit anlama ulaşmak için *yorum* etkinliği ortaya çıkmıştır. Bahse konu etkinlik bir soru-cevap sürecidir. Bu süreçte, farklı anlamlar içeren kavram ve ifadelerden doğabilecek yanlış anlamlar ortadan kaldırılarak genel bir anlama ulaşmak hedeflenmektedir. Ricoeur, belli bir bağlam içinde bir arada olan ve karşılıklı olarak mesaj iletiminde bulunan konuşmacıların soru-cevap oyununa sürüklendiğini ileri sürer. Böyle bir oyun içinde karşılıklı mesajların ilettiği kelimelerdeki sabit anlamlar, elde etme çabası, bir ayırt etme sürecidir ki buna *yorum* denir (Ricoeur, 1981).

Modern hermenötiğe donecek olursak, aydınlanma hareketinin genel karakterini taşıdığını ve bu anlamda aydınlanmayla başladığını söyleyebiliriz. Aydınlanmacı hermenötik temelde akılçıl ve gelenek kontratıdır. Öte yandan sabit ve değişmez anlamlar türetmeyi amaçladığı için dogmatik bir niteliğe sahip olduğu da görülmektedir. Bu yaklaşım aydınlanmacı felsefe ve bilim anlayışının doğal sonucudur.

Schleiermacher tam bu noktada devreye girer ve hermenötiği dogmatik olmaktan kurtarmak üzere, rasyonel ve eleştirel bir genel teori kurmaya yeltenir. Kant felsefesi gerek kendisi, gerekse Dilthey için esin kaynağı olmakla birlikte, Schleiermacher akıl ve anlama kavramlarını Kantçı ve aydınlanmacı kullanımlarından arın-

dirmaya çalışır. Bu dönemde hermenötik, pozitivizm gibi belli türden bilimcilik anlayışına karşı bir reaksiyon olarak gelişmeye başlamıştır. "Ondokuzuncu yüzyıl hermenötiği, sadece doğa bilimlerinin gerçek bilginin modeli olabileceğini ve standartlarını oluşturabileceğini iddia eden pozitivizm, induktivistik ve bu türden bilimciliğin gelişen entelektüel hegemonyasına karşı bir reaksiyon olarak gelişmiştir" (Bernstein, 1983).

Daha sonra Heidegger ve Gadamer isimlerinin hermenötik çalışmaların merkezinde yer aldığı görüyorum. Heidegger *Dasein* kavramı üzerinde yoğunlaşıırken, Gadamer tarihsel bilgi kavramını öne çıkartmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için adı geçen filozofların yaklaşımlarını genel hatlarıyla incelemek yerinde olacaktır.

Schleiermacher ve Romantik Hermenötik

Net bir resim elde etmek bakımından belirtmek gereklidir ki hermenötik iki temel geleneğin içinde gelişmiştir. Bunlar, 'doğru anlamayı' gerçekleştirmek amacıyla güden antik Grek-Latin filoloji geleneği ve Kitabı-ı Mukaddes'in yorumlanmasıdır. Metni doğru anlama sorunu, bilgi ve varlık ilişkisi bakımından Kant felsefesiyle yakın ilişki içindedir. Nasıl ki Kant *bilim* ve *metafizik* arasında ayırmaya parak bilimin mümkün olduğunu göstermeye çalışıysa, aynı şekilde Schleiermacher de *din* ve *metafizik* arasında ayırmaya giderek, dinsel objektif bilginin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır. Kant felsefesinden farklı bir yaklaşımla hermenötik, anlamanın temeli olarak zihnin doğuştan sahip olduğu kategorileri değil, tecrübe ya da deneyim kavramını esas almıştır. Böylece, hermenötik tecrübeden doğan kuralların sonucu olarak ortaya çıkan anlama önem kazanmıştır. Schleiermacher, ayrıca, Kantçı eleştirel yaklaşımından da etkilenmiştir. Din ve ahlâk alanında eleştirel bir tarz geliştirerek bu alanda da doğru bilgiye ulaşmak istemiştir.

Schleiermacher, dogmatik geleneksel hermenötik yaklaşımından uzaklaşarak, radikal bir değişim yaratmayı hedeflemiştir. Amaç geleneği yıkmak değil, tersine aydınlatmaktadır.

Schleiermacher hermenötünün iki boyutu vardır. Birinci yaratım sürecini mümkün kılan *romantik felsefedir*. İkinci boyut ise evrensel anlama kurallarını oluşturan *eleştirel felsefedir*. Romantik hermenötik, 'bir yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak' ifadesiyle özetlenebilir. Eleştirel hermenötik ise 'yanlış anlamanın olduğu yerde hermenötik vardır' ifadesiyle açıklanabilir. Buna göre Schleiermacher'in hermenötüğünde iki yorum formu mevcuttur. Biri grametik diğeri ise teknik ya da psikolojik. Grametik form bir kültürün ortak öğelerini içeren söylemin nitelikleri üzerinde ortaya çıkar. Yani, grametik yorumlama biçimi metinle metnin anlatıldığı dil ilişkisine dayanır. Psikolojik form dehayla, yazarın niyetinin anlaşılmasıyla ilgilidir. Yazarın fikirleri ve metin arasındaki ilişki önem kazanır. Psikolojik yorum iki düzeyden oluşur. Birinci düzey tamamen psikolojiktir çünkü sadece yazarın asıl düşüncelerini anlamak amaçlanmaktadır. İkinci düzey tekniktir çünkü anlatımın (metin) yapısının anlaşılması önemlidir (Yılmaz, 2001).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Schleiermacher'in yaklaşımında hermenötik, metnin gramerini ve yazarının niyetini anlamaya çalışır. Gramer ve niyet iç içe geçen kavamlardır, biri olmadan salt diğeriyle anlama edimini gerçekleştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla anlamanın grametik ve psikolojik düzeyleri arasında sürekli bir etkileşim, aynı zamanda da bir oyun mevcuttur. Anlama bir anda olup bitmez ve bundan dolayı hermenötik, bilim olmaktan daha çok bir yorum etkinliği olarak değer kazanır. Anlama hem grametik hem de psikolojik düzeyde iki yöntemle ortaya çıkar: *karşılaştırmalı ve sezgisel (divinatory)*. Schleiermacher'e göre anlamanın grametik düzeyinde karşılaşmalıdır, doğal olarak psikolojik düzeyde sezgisel yöntem egemendir.

Schleiermacher'de gerek metin gerekse onu vücuda getiren yazar özgün bireylerdir. Benzer şekilde metni anlamaya ya da yorumlamaya çalışan kişi (okuyucu) de özgün bir bireydir. Ancak bu şekilde okuyucu ya da yorumcu metnin bireyselliğine nüfuz edebilir ve sezebilir ki bu da anlamanın *sezgisel* boyutudur. Öte yandan metnin, yazarın ve yorumcunun özgünlükleri, kıyaslama veya karşılaştırmaya ortaya çıkabilir. Yorumcu, yazarı ve metni çağdaşlarıyla kıyaslayarak onlardan anlamlar türetir ve böylece metnin ve yazarın özgünlüğünü kavrayarak kendi özgünlüğüne ulaşır. Bu da anlamanın karşılaştırmalı boyutunu oluşturur ki sezgisel boyutla iç içedir.

Schleiermacher sonraki yazlarında psikolojik boyutu ön plana çıkararak, sadece yazarın niyetini anlamaya yönelik olarak değil, karşılaştırmalar yapmak suretiyle bir eseri kendi özgün bireyselliği içinde anlamanın mümkün olduğunu göstermiştir (Schleiermacher, 1998). Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi bireysellik, Schleiermacher hermenötiğinde belirleyicidir. Öyle ki bireyselci bir metafiziğe dönüşmüştür ve bu niteliğiyle de kendi içinde yetersizlik taşımaktadır, çünkü, bu anlayışa göre okuyucu ya da yorumcu ancak yazarın yerine geçerek, yazarla yer değiştirerek metni anlayabilir.

Anlamayı bu şekilde ayırtmakla (izole etmekle), bir metin ya da bir ifade olarak anlamaya çalıştığımız düşünce yapısı kendi bütünlüğü (konusu) içinde değil, estetik bir yapı ya da sanatsal (artistik) bir düşünce olarak anlaşılacaktı. Schleiermacher, “sanatsal düşünce az ya da çok zevk olarak ayırt edilebilir” ve “subjenin anlık eylemidir” ifadeleriyle Kant’ın estetik anlayışını benimsemiştir. Burada anlaşılması gereken bir konuya ilgili ortak düşünce değil, bireyin özgür ifadesi ve eseri olan bireysel düşüncesidir (Gadamer, 1991).

Schleiermacher, hermenötik çıkışıyla tarihsel-toplumsal bilimlerde, nesnel bilginin türetilebileceği bir yöntem oluşturmaya çalışmış, bu çabasında Kant felsefesinden etkilenmiş ve Kant'ın bilim (doğa bilimi) için yapmak istediği tarihsel-toplumsal bilimlerde gerçekleştirmek istemiştir. Bu noktada, Gadamer'in de belirttiği gibi, Schleiermacher hermenötiğiyle Kant'ın estetik yargıları arasında bir bağ olduğu söylenebilir. Kant, sanatsal bilginin nesnelliğini sanatçının dehası ve yeteneklerine dayandırmakla estetiği tamamen subjektif hâle getirmiştir. Benzer şekilde Schleiermacher, hermenötiği yazarın özgünlüğüne ve niyetine dayandırarak bu alandaki anlama edimini subjektifleştirmiştir.

Dilthey ve Tarihselcilik

Dilthey, insan bilimleri için bir yöntem ve epistemoloji geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre, böylece, doğa bilimlerinin yaşadığı tarihsel başarıyı insan bilimleri de gerçekleştirebilecektir. Daha açık bir ifadeyle, *Geisteswissenschaften* olarak isimlendirdiği insan bilimlerine felsefi bir temel sağlamayı hedeflemektedir ki bu insan bilimlerinin meşruiyetini de sağlayacaktır. Dilthey bu maksatla yaşamın dışavurumu veya anlatımı olan tarih kavramına müracaat eder. Nitekim doğa bilimlerinden farklı olarak insan bilimleri, insanı tarihsel ve sosyal bir varlık olarak ele almak zorundadır. Doğa bilimleri konu olarak sadece doğayı ele alıp gözlem ve deney aracılığıyla dışsal gerçekliği *açıklamaya* çalışırken, insan bilimleri insanı tarihsel bir varlık olarak zihinsel dünyasına ait içsel gerçekliğiyle *anlamak* durumundadır.

Kant'a öykünen Dilthey böylece temel sorusunu sorar: tarihsel bilgi dolayısıyla insan bilimleri nasıl mümkündür? Zira Kant, ona göre, bu soruyu bilim için sormuştur ve bilimle metafizik arasında kesin bir çizgi çizerek bilimin nasıl mümkün olduğunu ortaya koymustur. Benzer şekilde Dilthey de *doğanın açıklanması* ve *tarihin*

anlaşılması arasında bir ayıra giderek tarihsel bilginin mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Zihinsel bir iç dünyası olan insanı kendi dışında duran bir varlık olarak değil, kendisi olarak anlamak zorunda olan insan bilimleri, doğa bilimlerinden farklı olarak, ancak tarihsel bilgi temelinde kurulabilir. Bu durumda insan bilimleri, tarih ve toplumda hayat bulan bireyin (insan) bilimi olarak ve sadece bu dolayıyla insanı anlayabilir.

Dilthey böyle bir anlayışın gereği olarak *tarihsel bilginin eleştirisini* geliştirmeye çalışır. Tarihsel bilginin eleştirisini ise başka bireylerin tarihiyle ilişki kurarak, onların zihinsel yaşamlarını anlamaya çalışarak kurmayı amaçlamaktadır. Çünkü, ona göre, insan başkasından aldığı işaretlere bakarak kendisini anlayabilir. Bu durumda, başkalarının hayatını anlamak öz hayatı anlamanın nesnel temelini oluşturur. Dolayısıyla kendi özümüze ait bilgi başkalarına ait ‘*işaretler*’ ve ‘*yapılar*’ aracılığıyla gerçekleşir. Böylece pozitivizme tepki olarak, bilimsel bir anlama kavramı geliştirerek, nesnellik-öznellik sorununu aşmayı dener.

Hayat, yaratıcı bir dinamizm içermektedir. Bu yaratıcılık içinde, başkaları üzerinde bıraktığımız etkiler vasıtasıyla özümüzü bilme imkânına kavuşuz. Bu durumda hermenöтик bir tür yorumlayıcı psikolojiye dönüştürmektedir ki adı geçen iki disiplin (hermenöтика ve psikoloji) insan bilimlerinin temelini oluşturur. Dilthey'e göre psikoloji insan zihninin yapısını açıklarken, hermenöтика insan zihninin somut yansımalarını olan hayatı yorumlamaya ve anlamaya çalışır. Böylece farklı bireyleri, toplumları ve dönemleri de anlamak mümkün olur. Tüm bu farklılıklarını anlamak için, Dilthey, temelinde empati (*Nacherleben*) kavramının yer aldığı kıyaslama veya karşılaştırma yöntemini önermektedir. Empati bir tür duygudaşlık ya da bireysel bir ruh hâlini ifade etmez, daha çok yaşanmış bir deneyimi tekrarlamayı anlatmak üzere kullandığı bir kavramdır.

Tarihsel bilincin sınırlarını çizen empati kavramıdır. Tarihsel bilgi, empati ve kıyaslama yönteminin bir arada kullanılmasıyla elde edilebilir. Bilinç bu yolla bilgisini ve tarihselliğini deneyim temelinde oluşturur ve böylece tarihsel bilgi somut olarak ortaya çıkar. Bu kavrayışın sonucunda yaşamda ortaya çıkan öznel bilgi ile bilimselliğin hedeflediği nesnel bilgi arasındaki çalışma ortadan kalkar çünkü artık empati ve kıyas yöntemi devrededir. Kültürleri, çağları, bireyleri karşılaştırarak ve onlarla empati kurarak salt yaşamdan açık ve doğru bilgi türetmek mümkündür. Dilthey'e göre bunun en büyük garantisini ise insanda bulunan evrensel *nesnel zihin* kavramıdır. Ancak, nesnel zihin kıyas ya da karşılaştırma yöntemini kullanarak apriori bir bilme formu olarak değil, tarih içinde kendisini dışa vurur.

Peki, tarihsel olan karşılaştırmalı (kıyaslama) yöntem deneyisel bir yapı üzerinde nasıl yükselebilir? Buna çözüm olarak *döngü* kavramı devreye girmektedir. Karşılaştırmalı yöntemle deneysel-tarihsel yapı arasında ortaya çıkan *döngüde*, karşılaştırmalı yöntemin nesnelliği böyle bir yapının nesnel varlığına bağlıdır. Aynı şekilde deneysel-tarihsel yapıyı genel kılan ise yine karşılaştırmalı yöntemdir (Dilthey, 1933). Dilthey hermenötüğünde, bu şekilde ortaya çıkan yaşam ve bilim arasındaki karşılığı, gerilimi bu döngüyle aşmaya çalışmış ama kanımızca sorun çözümsüz kalmaya devam etmiştir.

Dilthey'da varlığını sürdürden diğer bir sorun ise bireysel hayat ve tarih arasında bütünlük ve bireyin bütünlüğüne geçerdir. Burada tüm eleştirilere rağmen "gerçek özneler" yerine "mantıksal özneleri" ikame etmek zorunludur. Dilthey bu zorluğun farkındadır

Dilthey'in insan bilimlerini epistemolojik temellendirmesindeki asıl sorun, bireysel deneyimin temel yapısından bireyin bütünlüğe tecrübe edemeyeceği tarihsel bütünlüğe geçiştir. Burada tüm eleştirilere rağmen "gerçek özneler" yerine "mantıksal özneleri" ikame etmek zorunludur. Dilthey bu zorluğun farkındadır

fakat bunun kabul edilebilir olduğunu düşünmektedir, çünkü bir nesil ya da bir ulusun dayanışmasında olduğu gibi bireylerin birlikteliği, ruhani bir gerçekliği temsil eder. Bu olduğu gibi kabul edilmelidir çünkü bunu açıklamak için öteye geçmek mümkün değildir (Gadamer, 1991).

Bireyin tarihi bütün olarak tecrübe edemeyecek olması, tarihsel bilgiye ulaşamayacağı anlamına gelir. Dilthey bu zorluğu aşmak için nesnel zihin kavramını devreye sokar, tarihi de deşifre edilmesi gereken bir metne dönüştürerek soyut bir tarih anlayışına ulaşır. Hermenötik ise salt bir araç olmaktan ziyade, yaşamı ifadelerinden anlayabilecek tarihsel bilincin zemini ya da ortamıdır. Dilthey böylece insan bilimleri ve doğa bilimleri arasında net bir ayırım yaparak, hermenötiği temelinde metodolojik tartışmaların yer aldığı bir epistemolojiye dönüştürmüştür.

Doğa bilimleri için *açıklama*, insan bilimleri için ise *anlama* kavramları temel bilimsel yapıyı oluştururlar. Nitekim Heidegger'e göre Dilthey'in yaklaşımı üç ana başlık altında toplanabilir. Birincisi doğa ve insan bilimleri arasında ayırmış olan *insan bilimleri teorisidir*, diğeri toplum ve devleti inceleyen *insan bilimleri tarihcidir* ve son olarak da insan gerçekliğini bütünüyle anlamamızı sağlayacak olan *psikolojidir*. Bu üç ana araştırma alanı birbirleriyle etkileşim içinde bizatihî hayatın kendisini kavrayacak olan insan bilimlerinin temelini teşkil ederler (Heidegger, 1962).

III

Ontolojik Dönüşüm: Heidegger ve Gadamer

Schleiermacher ve Dilthey, hermenötiği niyet kavramına indirgeyerek bir yöntem ve bilgiyi temellendiren bir epistemoloji olarak tasarlamışlardır. İnsan bilimlerini temellendirmek için hermenötiğin belli türden bir epistemolojiye dönüştürüldüğü söylenebilir.

Heidegger ve Gadamer bu epistemolojik yaklaşımı yadsıyarak, metodolojik ve epistemolojik sorunlardan uzaklaşıp, ontolojik bir yaklaşım geliştirmişlerdir. "Dilthey ve Schleiermacher gibi filozolların da içinde yer aldığı önceki hermenötikten miras kalan metodolojik sorunları çözüme kavuşturmak yerine onlar (Heidegger ve Gadamer), 'Varlığın varlığını anlama bağlamında açmak' gibi yeni bir soruna yöneldiler." (Yılmaz, 2001).

Heidegger'e göre yaşamı anlayabilecegi bir felsefe kurmayı amaçlayan Dilthey'in hermenötiğinde, bilim ve yaşam arasında kontrastlıktan veya gerilimden söz edilemez. Ancak Dilthey, varlığın bütününe değil, sadece insan yaşamını ele alarak bir tür psikoloji kurmuştur. Oysa Heidegger'e göre, asıl çözülmesi gereken bilim ve tarih arasındaki çelişkidir. Tarih anlaşılmadan, başka bir deyişle, tarihin ontolojisi kavranmadan bu tür kontrastları aşmak mümkün değildir. Dilthey'in gözden kaçırıldığı temel ayırım 'tarihsel' (historical) ve 'varlıksal' (ontical) arasındaki ayırmadır. Yaşamın kendisi tarihsel olduğundan, yaşamı doğru anlayabilmek için tarihi anlamak gereklidir. Tarihte olayların kronolojik düzeni, 'tarihsel' kavramıyla ifade edilir fakat salt bu düzeni bilmek, tarihi anlamak için yeterli değildir. Heidegger, tarihsel ve varlıksal kavramlara paralel olarak, *Varlık* (Being) ve *varlıklar* (beings) arasında ayırım yapmak üzere 'ontolojik ayırım' kavramını ortaya atar. Burada amaç, tarihselliğin ontolojik koşullarını açıklamak, tarihselliğin yaşamı ve tarihi nasıl bütünlestirdiğini göstermektedir (Heidegger, 1962).

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinde, varlığın anlamını sorular. Ona göre varlığın ne olduğu ya da anlamı, felsefe tarihinde unutulmuş, üstü örtülümiş bir sorun olduğundan yapılması gereken bu örtüyü kaldırmaktadır. 'Dasein' burada temel kavram olarak ortaya çıkar ve insan anlağına yeni bir ufuk katar. Bu kavramın ne anlama geldiği tartışmalıdır, kavramın muğlaklılığı ve derinliği bu tartışmaların nedenidir. *Varlık ve Zamanın* anlaşılmasında temel

teşkil eden *Dasein*in sözcük anlamı *orada-olmaktadır*. Ayrıca, insan varlığının diğer varlıklarla bir arada olmasını ifade ettiği de söylenebilir (Pöggeler, 1990).

Heidegger'e göre felsefenin görevi, epistemoloji bahsinde olduğu gibi yaşam, doğa ya da tarih gibi tekil konularla uğraşmak değil, tüm bunları aşan ontolojik araştırmalara yönelik olarak tematik konuları ele almak olmalıdır. Böyle bir araştırmayı da ancak *felsefi hermenöтик* üstlenebilir. Heidegger bu bakımdan öncülerinden ayrılarak anlama sorununu farklı bir zeminde ele alır. Hermenöтиgi epistemolojik düzlemden alıp ontolojik zemine oturtarak, insan bilimlerinin üzerinde kurulacağı ontolojik zeminin yorumlanması etkinliğine dönüştürür (Heidegger, 1962). Ona göre anlama, varlığın dünya ile olan ilişkisi sonucunda ortaya çıktıktan, temelde ontolojiktir. Bu bağlamda bir metnin anlaşılması soyut, ruhsuz bir anlama ulaşmak değil, bilakis varlığın metinde sunulduğu gibi anlaşılmasıdır. Anlama ve yorumlama arasındaki ilişki, anlamanın dışa vurulmasıyla ortaya çıkar. Böylece ancak temel ontoloji ile kavranabilen varlık ve dünya, anlama ve yorumlama, özne ve nesne arasında bir etkileşim, bir döngü oluşur (Gadamer, 1991).

Hermenöтиgi ontolojik olarak temellendirmeye çalışan diğer bir filozof ise *Hakikat ve Yöntem*' adlı eserinde özgün yaklaşımını ortaya koyan Gadamer'dir. Hakikat ve yöntem arasındaki ilişkiyi sorgulayan ve geniş felsefi mülahazalar içeren bu çalışmayı *Hakikat veya Yöntem* olarak okumak, Gadamer'in hakikat ve yöntem anlayışını anlamak bakımından farklı bir perspektif sağlayacaktır.

Gadamer dil ontolojisine dayanan ve felsefi hermenöтик olarak adlandırdığı üretken bir yorum teorisi geliştirmiştir. Hakikat, *anlamanın* evrensel bir niteliği olarak insanların tecrübe ettiği bir *olay*dır. Özünde döngüsel olan anlama süreci felsefi hermenöтиğin ilgi alanını oluşturur. Gadamer, Schleiermacherci genel hermenöтик döngüye başvurarak, insanların parça-bütün ilişkisinde anlamı yaka-

ladığını iddia eder. Anlama bir olay, bir tecrübebedir ve her anlama olayı aslında bir öz anlamadır. Bundan dolayı anlama olayı, metodolojik olarak güvence altına alınamayacağı gibi objektif olarak da doğrulanamaz. Bu noktada Heideggerci bir söylem kullanan Gadamer, anlama kavramını da Heidegger tarafından kullanılan '*verstehen*' kelimesinden türetmiştir. *Verstehen*, epistemolojik değil ontolojik bir anlamayı ifade etmek için özellikle kullanılan bir kelimedir. Her ne kadar Gadamer özde Heideggerci ontolojik hermenötiği benimsemiş ise de Heidegger'de ortaya çıkan aşkin (transandalant) anlama yaklaşımının doğurduğu felsefi sorunları çözme çabası içine girmiştir (Gadamer, 1991).

Heideggerci aşkinlığın üstesinden gelebilmek için Gadamer, '*etkin-tarih bilinci*' (effective-historical consciousness) kavramını devreye sokar. Bu kavramla Gadamer, Heidegger'i olduğu kadar Schleiermacher ve Dilthey'i de aşmaya çalışmıştır. '*Etkin-tarih bilinci*' kavramı, bilincin esas olarak tarih tarafından etkilendiğini çünkü anlamanın zaman içinde ve tarihsel olarak ortaya çıktığını ifade eder. Dolayısıyla, aşkin ya da *apriori* bir öz veya zaman dışı bir dayanak noktası aramak ve bu şekilde felsefi bir temel kurma çabası, kendi içinde çözümsüz sorunlar yaratmaktadır. Anlama, öz-anlama olarak, dünyada varlık bulan insanın ontolojik modunun açıklanmasıdır ve salt bir kavram olmadığı gibi metodolojik süreçce de indirgenemez.

Gadamer anlamanın zamansallığı ve tarihselliği üzerinde durağan, bilincin tarihçe belirlendiğini ifade etmekle birlikte, bilincin tarihçe belirlenmesinin zorunlu olarak insanı edilgen kılmadığını çünkü bilincin oluşumu sürecinde diyalektik bir özün mevcut olduğunu belirtir. Gadamer'in burada anlatmaya çalıştığı, bilmeyi temellendirebilecek Descartes'çı soyut bir dayanak noktasından hareket edilemeyeceğidir. Çünkü insan ancak geleneğin ve tarihin sunmuş olduğu imkânlarla bilebilir ve anlayabilir; anlama an-

cak bir dolayımla mümkündür ki buna *hermenötik döngü* denir. Anlama döngüseldir fakat bu kısır bir döngü değildir. Kullandığımız kavramlar ve önyargılarımız, bir metni parça-bütün ilişkisi bağlamında yorumlamamızı ve anlamamızı sağlar. Öte yandan, geleneğin sağladığı her yargıyı olduğu gibi kabul edemeyiz ve bu maksatla otoritenin olumsuzluklarına karşı eleştirel bir tutum takınarak, içinde yer aldığımız hermenötik döngüyü daha yaratıcı kılabiliriz.

Böylece, Gadamer de Heidegger gibi anlamanın bir anda olup biten bir süreç olmadığını, anlamanın esas olarak döngüsel olduğunu iddia eder. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Gadamer bu düşüncesini hermenötik döngü kavramıyla ortaya koyar ki bu felsefi hermenötığın en önemli kavramlarından biridir. Hermenötik döngü anlamanın esas olarak döngüsel olduğunu, bir bütünü anlayabilmek için bütünü oluşturan parçaları anlamak gerektiğini dile getirir. Aynı şekilde bütünü oluşturan parçaları anlayabilmek için de parçalardan oluşan bütünü anlamak gereklidir. Bu durumda X' ı anlamak için X' ı oluşturan a, b, c gibi öğeleri anlamak gerekiyorsa ve yine a, b, c gibi öğelerin her birini anlamanın yolu da X' ı anlamaktan geçiyorsa, anlamayı imkânsız kılan bir kısır döngü ya da paradoks ortaya çıkmıyor mu? Gadamer'e göre hermenötik döngü bir kısır döngü değil, anlamanın tüketilemez olduğunu ve belli bir uskun sonucu olarak ortaya çıktığını ifade eder.

Ontolojik yaklaşımında insan anlığının (anlama) temelini oluşturan ve anlamayı döngüsel kılan üç yapı mevcuttur: *ön-sahiplik* (fore-having), *ön-görü* (fore-sight) ve *ön-kavrayış* (fore-conception). Bu kavramları Türkçeleştirmek sorunlu olsa da anımlarını ortaya koyarak, belli bir terminoloji oluşturmak mümkündür. Heideggerci bu insan felsefesi, Gadamer tarafından yeni bir terminolojiyle zenginleştirilmiştir. Buna göre *ön-sahiplik*, insanın yorum yetisiyle anlamada var olan bütün imkânları algıla-

yabilme yeteneğidir. Yorumlama, ön-sahiplik kavramının bir niteliği olarak insanın sahip olduğu doğal bir yetidir. *Ön-görü*, insanın doğal bir bakış açısına, perspektife sahip olduğu anlamına gelir. Bu yeti sayesinde insan, yorumun bir sonraki aşamasına geçer. Bu, *ön-kavrayış* aşamasıdır. Ön-kavrayış aracılığıyla ve yorumun edimi sonucunda insan, ön-sahiplik ve ön-görü kavramlarının bilincine yeniden varır. Bu durumda yorumlama ve anlama belli yargılara ya da ön kabullere dayanmaktadır. Ön-sahiplik, ön-görü ve ön-kavrayış birbirine bağlı ve döngüsel olarak insan anlağını mümkün kıلان ve anlamanın temelini oluşturan *ön-yapılardır*. Açıkçası anlaşılan, aslında anlaşılmakta olandır ki Heidegger bunu *ön-anlama* olarak ifade eder (Heidegger, 1962).

20. Yüzyıl'da Heidegger'in ve Gadamer'in çalışmalarıyla yaşanan ontolojik dönüşüm, aynı zamanda *evrensel* bir karaktere sahiptir. Bu niteliğiyle hermenötik, fenomenolojik çalışmalardan fazlaca etkilenmiştir. Burada kısaca fenomenoloji ve hermenötik arasındaki ilişkiye değinmek yararlı olacaktır. Husserlci fenomenoloji, Heidegger'in çalışmalarında ontolojik bir karakter kazanmıştır. Heidegger'in ardılı olan Gadamer ise, bu ontolojik niteliğe evrensellik boyutunu katmıştır. Fenomenoloji ve hermenötik arasında yapılacak kısa bir karşılaştırma konusu daha açık kılacaktır. Husserlci fenomenolojinin ana özelliği *betimleyici* olmasıdır ki bu niteliğiyle hermenötikten ayrıılır. Hermenötik, *yorum* etkinliğini merkeze alır ve bu etkinlik yorumcu ile yorumlanan arasında gerçekleşir. Oysaki fenomenolojik betimlemede insan, bilen özne olarak tekil varlıklara yönelir ve betimleme sürecinde bu nesnelerin objektif anlamlarını kavramaya çalışır. Öte yandan hermenötik fenomenolojik bir boyuta da sahiptir, çünkü hermenötik çalışmalarında betimleyici bir yön vardır. Fenomenoloji deneyimin içeriğiyle uğraşırken, hermenötik yorum, anlam üretmeye çalışır (Silverman, 1994).

Gadamer felsefi hermenötiğe evresel bir boyut katarak sanat, tarih, toplum, felsefe, dil ve gelenek bağlamında bütünlük oluşturan tüm metinlerin yorumlanması ve anlaşılması süreciyle ilgilenmiştir. Bu bakımından doğa ve toplum arasında ayıma gitmemiş, bilakis doğa-toplum, özne-nesne, ben-öteki gibi ikilemleri aşmayı deneyerek, evrensel bir anlama teorisi kurmaya çalışmıştır. Bu evrensel ve genel anlama, toplum için olduğu kadar sanat ya da fizik için de geçerlidir. Bu bakımından metni anlama sürecinde yer alan bütünlük, doğa ya da toplum olarak ayırt edilemez, çünkü doğa da toplum ya da dil gibi yorumlanması ve anlaşılması gereken bir metindir (Gadamer, 1991).

Felsefi hermenötiğe böylece anlam üretme sürecine evrensel bir boyut katmıştır. Anlaşılması gereken farklı konular daima mevcuttur ve bunlar çeşitlilik arz eder. Örneğin bir sanat eseri, toplum, doğa ya da kutsal bir metin anlama etkinliği içinde belli anamlar sunar insana. Bu farklılıklar bir olgu olarak gerçek bir metin düzlemi oluştururlar. Tüm bu farklı konular dil ortamında süreç içinde benzer şekilde anamlar üretirler. İnsan, özne olarak, nesne olan metne yöneler fakat burada anlam tek taraflı olarak ortaya çıkmaz çünkü anlama sürecinde kendisini açması gereken metnin de mevcudiyeti vardır. Bu bir süreçtir Gadamer'e göre. Bu süreç anlamıyla noktalananmakla birlikte, yorum ve uygulamayı da kapsar. Bir hukuk metnini ele aldığımızda öncelikle onu yorumlarız, daha sonra somut duruma uygulamaya çalışırız ki bu da ancak anlamakla mümkündür (Gadamer, 1991).

İnsana temel bir zemin sunarak anlamayı mümkün kılan diğer bir kaynak ise *gelenektir*. Gelenek önemizü aydınlatan ışık olarak temel önyargılarda bulunmamızı sağlar. İnsan mevcut önyargılar aracılığıyla iletişim kurabilir ve diyalog sürecini başlatabilir. Daha çok negatif anlam yüklü olan önyargı, ön kabul ve gelenek gibi kavramlar nasıl olur da felsefi değer kazanabilir ve anlamanın te-

mel formları olarak işlev görebilirler? Nitekim Avrupa Aydınlanma hareketi gelenekten akla geçiş temsil ettiği ve çağdaş bilim de bu türden bir akıl anlayışına dayandığı hâlde, felsefi hermenötik bir geriye dönüsü mü ifade etmektedir? Gadamer, tarihsel olan geleneğin mutlak olmadığını ve dolayısıyla mutlak bilgiye kaynaklık edemeyeceğini kabul eder. Ona göre sadece gelenek değil, bizatıhi akıl da tarihseldir çünkü akıl belli bir tarih kesitindeki işlevi ile belli sonuçlara ulaşır. Ayrıca kendisi tarihsel bir varlık olan insana ait aklın da tarihsel olması gayet doğaldır (Gadamer, 1991).

Bu bağlamda gelenek, bilgiye ulaşmada pozitif bir rol üstlenir. Örneğin, Newton veya Galileo gibi büyük yaratıcıların otoritesini kabul etmekle gelenek, bilgiye kapı aralamıştır. Bir doğa yasası olmayan ama varlığını tarihin her evresinde sürdürən gelenek, aklı ve özgürlüğü dışlamadığı gibi, akılla birlikte hareket ederek bilgi üretir. Bilimsel ya da siyasal devrimlerin yaşandığı büyük değişim dönemlerinde bile geleneğin varlığını sürdürdügüünü söyleyebiliriz. Bu süreklilik, geleneğin yeni nesillere aktarılması suretiyle gerçekleşir; bu aktarım süreci durağan değildir, yeni nesiller tarafından yeniden işlenerek ve onaylanarak muhafaza edilir. Bu süreçte akıl etkindir, yani toplumlar ya da bireyler özgürce ve akıl yoluyla geleneğe ait öğeleri kabul ettikleri gibi reddedebilirler de.

Gadamer'e göre bunun anlamı; (i). geleneği kabullenmek akıl ve özgürlüğü dışlamak anlamına gelmez. (ii) istesek bile geleneği bütünüyle reddetme keyfiyetine sahip değiliz çünkü geleneğin tüm etkilerinin farkına varmak, geleneği bütünüyle kontrol etmek veya gelenekten bütünüyle kaçmak imkânsızdır.

Geleneğin sürekliliğini sağlayan diğer bir faktör ise farklı disiplin ve pratiklerde ortaya çıkan temel klâsiklerin varlığıdır. Örneğin antik Grek felsefesinin temel taşları olan Platon ve Aristoteles bu türden klâsiklerin yaratıcılarıdır. Dinsel metinleri ya da doğa

bilimleri alanında ortaya çıkan büyük eserleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Peki, bu türden eserlerin gelenekle ilişkisi ve geleneğin sürekliliği bakımından nasıl bir etkileri vardır? Gadamer'e göre klâsiklerde iki temel boyut bulunur; normatif boyut ve tarihsel boyut. Normatif boyut bir eserin değişmez ve zaman dışı varlığına tekabül eder ki bu eserlerin tarihin her kesitinde varlıklarını sürdürmelerini sağlar. İkincisi ise asıl anlamayı sağlayan tarihsel boyuttur. Normatif boyuta sahip her eser, belli tarih kesitlerinde yaşayan insanlarca yorumlanır, anlaşılır ve özgün durumlarına uygulanırlar. Böylece geleneğin kuşaklara aktarımı kesintisiz bir süreç olarak varlığını sürdürür. Klâsiklere ait normatif ve tarihsel boyut her konu için geçerlidir. Bir klasiği anlama, bir model olarak tarih, toplum, doğa ve dil için de genelleştirilebilir ki böylece felsefi hermenöтика genel bir anlama teorisine dönüşür (Gadamer, 1991).

Genel bir anlama teorisi olarak felsefi hermenöтика daha iyi nüfuz edebilmek için, bir yorum etkinliği olan hermenöтика edimi belirleyen dil anlayışını da genel hatlarıyla ortaya koymak gereklidir. Geleneğin hermenöтика olarak tecrübe etmek, içselleştirmek ve metinle diyalog kurmak ancak dil ortamında gerçekleşir. "Dil iki kişi arasında karşılıklı mutabakatı ve anlamayı sağlayan ortamdır" (Gadamer, 1991). Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi dil bir araç değil, bir aracı ortam (medium) olarak ifade edilmiştir. İki insan arasında olduğu kadar, insanla metin arasında da anlamayı sağlayan zemin ya da ortam dildir. Dil, böylece, geleneğin ve tarihi de anlaşılır kıلان kuşatıcı ve temel varlıktır.

Her anlama yorumdur ve her yorum, nesneyi dile getiren ve aynı zamanda yorumcunun sahip olduğu dil ortamında gerçekleşir. Dil ortamında tarihsel bir hayat ortaya çıkar ve metnin yorumlanması bakımından da buna konuşma denir. Anlamanın dilselliği, tarihçe belirlenen bilincin somutlaşmasıdır (Gadamer, 1991).

Anlamayı sağlayan yorum etkinliği, soru-cevap sürecinde metinle olan diyalogun sonucunda ortaya çıktıgı için anlamanın kendisi de dilseldir. Gadamer'i, hem Schleiermacher hem de Dilthey'dan ayıran böylesine bir dil anlayışı, dünyayı dilsel olarak tecrübe etme imkâni sunar. Böylece Schleiermacherci psikolojimin yarattığı objektiflik-sübjektiflik ikilemi ve Dilthey'in yaşam ve bilim arasında yarattığı gerilimi ortadan kaldırmak mümkün olur. Ayrıca, dünya dil aracılığıyla kavranarak, etkin-tarih bilinci kendine has nesnelliği içinde Heideggerci aşkınlığın üstesinden gelmek de mümkün olmaktadır.

Felsefi hermenötik bir tür nesnellik anlayışı dayatmaz, çünkü nesnellik-öznellik yanlış felsefi anlayışlar sonucu ortaya çıkan ikilemlerdir. Anlamayı sağlayan dil tarihsel bir varlık olduğundan, hiçbir dil ve dolayısıyla hiçbir yorum mutlak olamaz. Farklı diller ve yorumlar diyalektik süreçte birbirlerine daima açıktırlar ve yorum böylece açık uçlu bir etkinlik olmak gibi genel bir nitelik arz eder.

IV

Salt yöntem açısından bakıldığında, doğa bilimlerinde ortaya çıkan yaklaşılara paralel olarak hermenötik, yöntem sorununun felsefi temelleri yanında bilimsel sorunlarla da ilgilenmektedir. Deneysel doğa bilimlerinin yöntemsel yaklaşımıyla hermenötik yaklaşım arasında temel bir karşılık olduğunu belirtmişstik. Doğa bilimlerinde ortaya çıkan yöntemsel yaklaşımı sosyal bilimlere de uygulamaya çalışan pozitivizm veya empirizm gibi kimi felsefi yaklaşımalarla hermenötik arasında temel farklılıklar vardır. Bu farklılıklar ya da farklılıklar beş ana başlık altında toplanabilir (Sherratt, 2006).

İlkin, hermenötik *açıklama* kavramına değil *anlama* kavramına müracaat eder. Empirik bilimler dediğimiz doğa bilimleri genel ola-

rak bir olayı açıklamak isterler. Örneğin belli bir hastalığın belirtilerini açıklamak, bilimsel bir yaklaşımdır. Buna mukabil hermenötik bir eserin ahlaklı, estetik ve tarihsel değerini anlamaya çalışır.

Hermenötiğin deneysel bilimlerden diğer önemli farkı ise *anlam* üzerinde yoğunlaşmasıdır, oysa ki deneysel bilimler *ne*-denleri araştırıp tekil olayları genel yasalar altında birleştirmeye çalışmaktadır. Örneğin deneysel bilimler belli türden virüslerin insan sağlığı üzerindeki etkilerini neden-sonuç bağlamında ele alır. Hermenötik insan varlığının anlamıyla hatta daha özel olarak sağlığın ne anlama geldiğile ilgilidir. Dolayısıyla bilim *nasıl* sorusuyla ilgilenip teknik açıklamalar yaparken, hermenötik *niyet* ve *anlam* içeriğiyle ilgilenir.

Üçüncü olarak, bilim, ilgi alanındaki konulara *dışsal* olarak yaklaşır. Bilim adamı daima incelediği konuyu, örneğin hücrenin yapısını, kendi dışında bir nesne gibi ele alıp inceler. Hermenötik yaklaşımda sürekli bir *icte* olma durumu vardır; hermenötikçi içinde yaşadığı tarihin ve kültürün bir parçası olarak tarihe ve kültüre yönelir. Dolayısıyla hermenötik yaklaşım, doğası gereği içsel olarak konuları ele alır ve bunlardan anlam üretmeye çalışır.

Dördüncüsü, bilim adamı bilgi elde etmek için dışsal deney ve gözlem yöntemleri kullanırken, hermenötik iç tecrübe nüfuz etmeye çalışır. Diğer kültür ve geleneklere ait anımları bu şekilde ortaya çıkarmayı amaçlar.

Son olarak bilim, daima geleceğe bakar, geleceğe dair kestirimlerde bulunmaya çalışır ve gelecek de daha gelişmiş bir bilime ulaşılacağını iddia eder. Hermenötik daha çok geçmişe yönelik, geçmiş deneyimler, yorumlar ve etkinlikler, hermenötik için dikkate alınması gereken başlıca değerlerdir. Gelenek, tarih veya otorite olarak anlama olayını tecrübe etmemizi sağlayan geçmişin hesabı

verilmeden, geçmişteki yaratılar anlaşılmadan kendimizi, yaşadığımız tarihsel kesiti anlamak imkânsızdır.

Hermenötik ve bilim arasındaki bu genel ayırım aşıkâr olmakla birlikte, çağdaş hermenötik kendi içinde *niyetçilik* ve *felsefi hermenötik* olarak farklı iki temel yaklaşım sergilemektedir (Fay, 2001). Dilthey ve Schleiermacher hermenötiğinde egemen olan niyet kavramının yerini Gadamer'de eylem veya metin ve okuyucu veya yorumcu almıştır. Bu iki farklı yaklaşımı açıklama ve anlama bağlamında, anlamanın iki farklı boyutu olarak kabul etmek mümkündür. Bir metnin ya da eylemin anlamını, yaratıcıları açısından anlamak ve okuyucu için taşıdığı anlamla birlikte ele almak daha kuşatıcıdır. Okuyucu ya da yorumcu bir edimin, metnin ya da eylemin anlamını yaşadığı tarih kesitinde kullandığı dil ortamında kendi durumuna uyarlayarak somutlaştırır. Böylece rölativizmin ve etnosentrizmin olumsuzluklarını aşarak; kendimizi, toplumu ve doğayı olduğu kadar başka kültürleri ve çağları da mahkûm etmeden, konuşmak kadar dinlemenin de önemli olduğunu fark ederek anlama imkânına kavuşuruz.

Kaynakça

- Bernstein, R. J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dilthey, W. (1933), *Introduction to the Human Sciences: Selected Works, Volume I-II*, (çev., edt.) R. A. Makkareel, F. Rodi, New Jersey: Princeton University Press.
- Fay, B. (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (çev.) İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayıncılığı.
- Gadamer, H. G. (1991), *Truth and Method*, (çev.) J. Weinsheimer, D. G. Marshall, New York: Crossroad.

- _____(1975), "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics*, 2, ss. 307-316.
- _____(1975), "The Problem of Historical Consciousness", *Graduate Philosophy Journal*, 5, ss. 8-52.
- Heidegger, M. (1959), *Introduction to Metaphysics*, (çev.) R. Manheim, New Heaven: Yale University Press.
- _____(1962), *Being and Time*. (çev.) J. Macquarrie, E. Robinson, New York: Harper and Row.
- Özlem; D. (1986), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitapеви.
- Palmer, R. (2002), *Hermenöтика: Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*, (çev.) İ. Görener, İstanbul: Anka Yayıncıları.
- Pöggeler, O. (1990) *Martin Heidegger's Path of Thinking*, (çev.) D. Magurshak, S. Barber, NJ: Atlantic Highlands, Humanities Press International, Inc.
- Rabinow, P., Sullivan, W. (1990), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (çev.) T. Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayıncıları.
- Ricoeur, P. (1981), *Hermeneutics and the Human Sciences*. (çev., edt.), J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schleiermacher, F. (1998), *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, (çev., edt.) A. Bowie, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sherratt, Y. (2006), *Continental Philosophy of Social Science. Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Ancient Greece to the Twenty-First Century*, Oxford: University of Oxford.
- Silverman, H.J. (1994), *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*, Newyork: Routledge.
- Winch, P. (1994), *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, (çev.) Ö. Demir, Ankara: Vadi Yayıncıları.
- Yılmaz, A. (2001), *A Hermeneutic Reconstruction of the Idea of the Good*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ.

Gadamer Hermeneutiğini Sosyal Bilimlere Etik Bir Model Olarak Okumak

Yılmaz Yıldırım*

Giriş

Bu çalışma, konuya ilgili ortak bir anlam bağlamını paylaşan iki katmalı bir sorunun yanıtlanması amacını taşımaktadır. Sorunun birinci düzeyi, Gadamer hermeneutiğinin sosyal bilimlere bir yöntem sunmada kullanışlılığı ve meşruluğu sorunudur. İkincisi ise, ancak birincisinin halledilmesine bağlı olarak girişilebilecek olan, sosyal bilimlerde yöntemi de aşan ve araştırmaciya, konusuna eğilirken dikkate olması gereken etik kuralları söz konusu bilimsel yöntemin aslı unsuru olarak göstermenin mümkünluğu sorunudur. Birincisinin anlaşılmasında ve kabullenilmesinde hatırlı sayılır bir literatür olmakla beraber, gerek klásik hermeneutik, gerek Gadamer hermeneutiği, sosyal bilimlerde genellikle pozitivizm tartışmalarında pozitivizme karşı tek kullanımlık bir argümantasyon prosedürü olarak kullanılagelmektedir. Örneğin Ha-

* Yrd. Doç. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi.

Gadamer Hermeneutiğini Sosyal Bilimlere Etik Bir Model Olarak Okumak

Yılmaz Yıldırım*

Giriş

Bu çalışma, konuya ilgili ortak bir anlam bağlamını paylaşan iki katmali bir sorunun yanıtlanması amacını taşımaktadır. Sorunun birinci düzeyi, Gadamer hermeneutiğinin sosyal bilimlere bir yöntem sunmada kullanışlılığı ve meşruluğu sorunudur. İkincisi ise, ancak birincisinin halledilmesine bağlı olarak girişilebilecek olan, sosyal bilimlerde yöntemi de aşan ve araştırmaciya, konusuna eğilirken dikkate olması gereken etik kuralları söz konusu bilimsel yöntemin aslı unsuru olarak göstermenin mümkünluğu sorunudur. Birincisinin anlaşılmasında ve kabullenilmesinde hatırlı sayılır bir literatür olmakla beraber, gerek klâsik hermeneutik, gerek Gadamer hermeneutiği, sosyal bilimlerde genellikle pozitivizm tartışmalarında pozitivizme karşı tek kullanımılık bir argümantasyon prosedürü olarak kullanılagelmektedir. Örneğin Ha-

*Yrd. Doç. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi.

bermas bile sayısız defa ve çok güçlü alıntılarla Gadamer'e atıfta bulunurken bunu sadece pozitivizm tartışmaları bağlamında yapmakla yetinir. Konunun ikinci, yani etik düzeydeki ele alınışına baktığımızda hermeneutik tavırın, genelde kartezyen düşünceden beslenen modern bilimin nesnesine 'tecavüz' edişine engel olmaya çalışan *sağduyu* anlamında bir etik tutuma sıkıştığını görüyorum. Burada etik tavır, nesne konumundaki insanı bağlama inen ve empati olarak özetleyebileceğimiz, yani anlamı, nesne/öteki üzerinden okumayı erdem sayan ve yeterli gören bir ahlâkî tutum şeklindedir. Hermeneutik sosyal bilim, bu anlamıyla modern uygarlığın ötekileştirdiklerinin (ezilenler, dışlanmışlar, ilkeller, kadınlar, yoksullar, doğu halkları, vs) 'yanında' olmayı seçmekle, ahlâkî bir pozisyon aldığı sanmakta iken aslında modern bilimin kartezyen geçmişinin *katharsis*¹'i olmaktadır.

Hermeneutikteki yukarıda belirttiğimiz zaafın dışında gerçek etik potansiyeli hem görünür hem de uygulanımsal kılabilmek için Gadamer'e başvurmamızın asıl nedeni de aslında onun felsefesinden beslenen etik özün, yaşamın -bilim de dahil- tikel alanlarının (tikel olmakla da kaçınılmaz şekilde yanlış olmak durumda olan) bakışının üstünde bir yerde duran *herm-etik* özden başka bir şey olmamasıdır. Buna karşın modern bilimi yanlış yapan şey, gelenekten kurtuluş/özgürleşme olarak vaat ettiği ve hermeneutikteki evrenselliğin zitti olan modern sosyal bilimsel yöntemdir. Oysa hermeneutik tecrübe Gadamer'in tabiriyle, "...bütün metodolojik yabancılışmayı önceler; çünkü o bilime yönelttiği soruları doğuran matriks" (Gadamer, 1976:26) olarak ontolojik bir gerçekliği hedefler. Söz konusu ontolojik düzey, bilimsel anlamda anlamanın metodolojik değil, ontolojik olmasından ötürü önemlidir. Çünkü hermeneutik her ne kadar dil üzerinde dursa

¹ Psikanalizde anlamı "arınma" dır. Yani daha açık bir ifade ile kişinin kendisini nevroza sürükleyen geçmişinde yaşadığı travma ile yüz yüze gelip tekrar yaşayarak alıcı edemediği duvuru bosalımını sağlaması, böylece sorunundan kurtulmasıdır.

da Gadamer, Heidegger'in yolunu izleyerek dili, "varlığın evi" ya da "varlığı ifşa eden" olarak ele alır.

Bu bakış açısından hareketle amacımız, sosyal bilimin normatif çerçevesini sunmak yerine, *bilim olarak hermeneutik* ya da *hermeneutik olarak bilim* şeklinde ifade edilmesi mümkün olan şeydeki etik unsuru gösterebilmektir. Başka bir ifadeyle Gadamer'in sözlüğündeki *dil, tarih, gelenek, bağlanma, ön yargı* gibi hermeneutik giz barındıran kavramların kullanımında göz ardı edilen etik boyutun sosyal bilimsel düşünüme dahil edilmesini önermeye ikna edici olabilmektir. Burada sorun Gadamer'in ikna edicisi olarak Heidegger'in "saf bilim" dediği, yani reel olanı değiştirmeye kalışmayan ve ilgiden bağımsız bir etkinliğin Gadamerçi bir sosyal bilimi ifade edip etmediğidir. Bu sorunun ikinci düzeyi, ilgiden bağımsızlık sorununun etik anlamda ne ifade ettiğidir. Bilimsel etkinliğe özne ve nesne ilişkisini ahlâkileştirmek açısından bakıldığında Heidegger'in "birlikte ait oluş" ve Gadamer'in "ufukların kaynaşması" prensipleri soruyu yanıtlamak için kullanışlı görünümlere sahiptirler. Ancak belirtmek gerekmektedir ki bu prensiplerin sosyal bilimlerde etik konusuna uygulanması, Dilthey'in "hermeneutik virtüöz" dediği türden bir beceriyi gerektirmektedir. Bu bakımdan çalışmamız bir yönyle okurlara bir yardım talebi olarak da görülmelidir. Yardımı gerektiren bir diğer zorluk, Hermeneutik'teki ilginin çoğunlukla metin ve metnin yorumu odaklı olmasına karşılık, bunun sosyal bilimlerdeki karşılığı olarak (bir metin olarak) *sosyal eyleme* tercüme edilmesi ve bu aşamadaki olası anlam kaymasını engelleme sorunudur. Umarız Heidegger'in "varlığın kendisini açık kılmasını sağlayan en temel insan etkinliği" olarak tanımladığı bilim, bu yolda bize kendisini açık tutar.

Gadamer Hermeneutiği ve Sosyal Bilimler Metodolojisi

Hermeneutik sözcüğü Yunan mitolojisinde tanrıların habercisi都说的和 onların türlü yorumlara açık olan sözlerini insanlara

Gadamer Hermeneutiğini Sosyal Bilimlere Etik Bir Model Olarak Okumak

Yılmaz Yıldırım*

Giriş

Bu çalışma, konuya ilgili ortak bir anlam bağlamını paylaşan iki katmalı bir sorunun yanıtlanması amacını taşımaktadır. Sorunun birinci düzeyi, Gadamer hermeneutiğinin sosyal bilimlere bir yöntem sunmada kullanışlılığı ve meşruluğu sorunudur. İkincisi ise, ancak birincisinin halledilmesine bağlı olarak girişilebilecek olan, sosyal bilimlerde yöntemi de aşan ve araştırmaciya, konusuna eğilirken dikkate olması gereken etik kuralları söz konusu bilimsel yöntemin aslı unsuru olarak göstermenin mümkünluğu sorunudur. Birincisinin anlaşılmasında ve kabullenilmesinde hatırlı sayılır bir literatür olmakla beraber, gerek klâsik hermeneutik, gerek Gadamer hermeneutiği, sosyal bilimlerde genellikle pozitivizm tartışmalarında pozitivizme karşı tek kullanımlık bir argümantasyon prosedürü olarak kullanılagelmektedir. Örneğin Ha-

* Yrd. Doç. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi.

bermas bile sayısız defa ve çok güçlü alıntılarla Gadamer'e atıfta bulunurken bunu sadece pozitivizm tartışmaları bağlamında yapmakla yetinir. Konunun ikinci, yani etik düzeydeki ele alınışına baktığımızda hermeneutik tavırın, genelde kartezyen düşünceden beslenen modern bilimin nesnesine 'tecavüz' edişine engel olmaya çalışan *sağduyu* anlamında bir etik tutuma sıkıştığını görüyorum. Burada etik tavır, nesne konumundaki insanı bağlama inen ve empati olarak özetleyebileceğimiz, yani anlamı, nesne/öteki üzerinden okumayı erdem sayan ve yeterli gören bir ahlaklı tutum şeklindedir. Hermeneutik sosyal bilim, bu anlamıyla modern uygarlığın ötekileştirdiklerinin (ezilenler, dışlanmışlar, ilkeller, kadınlar, yoksullar, doğu halkları, vs) 'yanında' olmayı seçmekle, ahlaklı bir pozisyon aldığı sanmakta iken aslında modern bilimin kartezyen geçmişinin *katharsis*¹'i olmaktadır.

Hermeneutikteki yukarıda belirttiğimiz zaafın dışında gerçek etik potansiyeli hem görünür hem de uygulanımsal kılabilmek için Gadamer'e başvurmamızın asıl nedeni de aslında onun fel-sesinden beslenen etik özün, yaşamın -bilim de dahil- tikel alanlarının (tikel olmakla da kaçınılmaz şekilde yanlış olmak durumda olan) bakışının üstünde bir yerde duran *herm-etik* özden başka bir şey olmamasıdır. Buna karşın modern bilimi yanlış yapan şey, gelenekten kurtuluş/özgürleşme olarak vaat ettiği ve hermeneutikteki evrenselliğin zitti olan modern sosyal bilimsel yöntemdir. Oysa hermeneutik tecrübe Gadamer'in tabiriyle, "...bütün metodolojik yabancılışmayı önceler; çünkü o bilime yönelikliği soruları doğuran matriks" (Gadamer, 1976:26) olarak ontolojik bir gerçekliği hedefler. Söz konusu ontolojik düzey, bilimsel anlamda anlamanın metodolojik değil, ontolojik olmasından ötürü önemlidir. Çünkü hermeneutik her ne kadar dil üzerinde dursa

¹ Psikanalizde anlamı "arinma" dir. Yani daha açık bir ifade ile kişinin kendisini nevroza sürükleyen geçmişinde yaşadığı travma ile yüz yüze gelip tekrar yaşayarak elde edemediği duygusal boşalmını sağlaması, böylece sorunundan kurtulmasıdır.

da Gadamer, Heidegger'in yolunu izleyerek dili, "varlığın evi" ya da "varlığı ifşa eden" olarak ele alır.

Bu bakış açısından hareketle amacımız, sosyal bilimin normatif çerçevesini sunmak yerine, *bilim olarak hermeneutik* ya da *hermeneutik olarak bilim* şeklinde ifade edilmesi mümkün olan şeydeki etik unsuru gösterebilmektir. Başka bir ifadeyle Gadamer'in sözlüğündeki *dil, tarih, gelenek, bağlanma, ön yargı* gibi hermeneutik giz barındıran kavramların kullanımında göz ardı edilen etik boyutun sosyal bilimsel düşünüme dahil edilmesini önermekte ikna edici olabilmektir. Burada sorun Gadamer'in ikna edicisi olarak Heidegger'in "saf bilim" dediği, yani reel olanı değiştirmeye kalışmayan ve ilgiden bağımsız bir etkinliğin Gadamerçi bir sosyal bilimi ifade edip etmediğidir. Bu sorunun ikinci düzeyi, ilgiden bağımsızlık sorununun etik anlamda ne ifade ettiğidir. Bilimsel etkinliğe özne ve nesne ilişkisini ahlâkileştirmek açısından bakıldığında Heidegger'in "birlikte ait oluş" ve Gadamer'in "ufukların kaynaşması" prensipleri soruyu yanıtlamak için kullanışlı görünümlendirler. Ancak belirtmek gerekir ki bu prensiplerin sosyal bilimlerde etik konusuna uygulanması, Dilthey'in "hermeneutik virtüöz" dediği türden bir beceriyi gerektirmektedir. Bu bakımdan çalışmamız bir yönyle okurlara bir yardım talebi olarak da görülmelidir. Yardımı gerektiren bir diğer zorluk, Hermeneutik'teki ilginin çoğunlukla metin ve metnin yorumu odaklı olmasına karşılık, bunun sosyal bilimlerdeki karşılığının (bir metin olarak) *sosyal eyleme* tercüme edilmesi ve bu aşamadaki olası anlam kaymasını engelleme sorunudur. Umarız Heidegger'in "varlığın kendisini açık kılmasını sağlayan en temel insan etkinliği" olarak tanımladığı bilim, bu yolda bize kendisini açık tutar.

Gadamer Hermeneutiği ve Sosyal Bilimler Metodolojisi

Hermeneutik sözcüğü Yunan mitolojisinde tanrıların habercisi sayılan ve onların türlü yorumlara açık olan sözlerini insanlara

taşıyan Hermes'ten türetilmiştir. Hermes aynı zamanda dil ve konuşmayı da yaratan tanrıdır. Buna ilişkin olarak Platon'un diyaloglarında Socrates sözcüklerin ikilemine dikkat çekmiştir. Sözcükler hem bir anlam açıga vurdukları hem de onu gizledikleri için çok güçlü bir gösterge (sign) sayılmış ve Hermes'in oğlu Pan'a benzetilmiştir. Pan, üst kısmı tanrısal ve mükemmel, alt kısmı ise keçiye benzeyen bir varlıktır. Pan gibi, dil de hem doğruları, hem de yanlışları içerir. Hermes, dil içindeki bu ikilemi ve belirsizlik durumunu çözümlemiş bir tanrı değildir. Bu yüzden de onun taşıdığı tanrı sözlerinin anlamı, her zaman değiŞebilen yorumlara açıktır (Oppermann'dan aktaran; Dellaloğlu, 1998:43). Hermes'in yaptığı iş esasında bir tür çeviridir. Ancak antik Yunanlılar için buradaki çeviri kelimesi sadece ve basitçe bir tercüme işi değil, "açıklama", "açımlama", "açık kılma" ve "yorumlama" gibi anamları da içermektedir. Gadamer'in de belirttiği gibi "Hermeneutik etkinliği daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşananın dünyaya aktarma\çevirme etkinliği olmuştur. Bu, "düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi" olarak *hermeneia*'nın esas anlamı için de geçerlidir. Zaten "ifade" kavramının kendisi, dışa vurma, açıklama ve çevirmeyi içerecek şekilde çok anlamlı, bir kavramdır." (Gadamer, 1995:11).

En genel olarak bakıldığından hermeneutik kuram veya yöntemsel hermeneutik, pozitivist yöntem gibi "nesnel" olgularla ugraşmaz. O, araştırmacının ulaştığı anamların kaçınılmaz biçimde içinde yaşamakta olduğu tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantıları olduğuna inanır. Olgu ile değerin, ayrıntı ile bağlamın, gözlem ile kuramın birbirinden ayrılamazlığını vurgular. Nicelikselleştirenyi, kontrollü deneyi önemli görmez. İncelediği görüntülerin ayırt edici niteliklerini göstermek için sözüm ona tarafsız, nesnel bir söz dağarcığı arayışında değildir. Bunun yerine nitelikleştirmeyi, analojik anlayışı ve öyküsel açıklama biçimlerini kullanır

(Göka, Topçuoğlu vd., 1996:28). Genel hatlarıyla hermeneutik felsefe veya ontolojik hermeneutik, dünyadaki temel varlık biçimizin anlaması ve yorumlama olduğu, varsayımlardan bağımsız bilgi bulunmadığı öncülünden hareket eder. Hermeneutik sosyal bilim, bilen özne ile incelenen nesneyi birbirinden ayıran kartezyen sosyal bilimi sorgulamaya ve aşmaya çalışır. Kartezyen sosyal bilime göre nesnel olguların ön*yargısız ve tarafsız bir özne tarafından gözlemlenmesi olanaklıdır ve bu görüş, doğal bilimlerin bilgikuramsal temelidir (Dellaloğlu, 1998:62).

Sosyal bilimlerde pozitivist ve hermeneutik “gelenek” arasında devam ede gelen kadim tartışmayı Windelbrand “yöntem kavgası”, C.P. Snow ise yöntem kavramını da aşacak şekilde “iki kültür” diye de adlandırmaktadır (Wallerstein, 1996:50-60). Bu iki tanımlamanın hangisinin daha doğru olduğu meselesini Heidegger'in hakemliğine bırakırsak, Snow'un daha haklı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Heidegger'in “bilim verili bir kültüre içkindir” belirlenenini temel alırsak, bu iki “paradigmayı” bir kültürel bölümlemeyen bilim üzerindeki yansımaları olarak sunabiliriz. Bu bakımdan kültür kelimesinin seçiminden de anlaşılacağı üzere bilimin doğa, tarih, toplum ile kurduğu ilişki, bilim ve de yöntem kavramlarının anlamının ötesinde hatta bunlara da anlam ve işlevlerini diktte eden kültürel bağlamın tezahürüdür. Kısaca ifade edersek, bu ikisi arasındaki mesele kesinlikle salt yöntemden ibaret değildir. Öyle olsaydı pozitivizm ve hermeneutik arasındaki tartışmayı, kılıcını çekmiş Demokles (pozitivizm) ile asasını çekmiş Musa (hermeneutik)'nın kavgasının ‘bilimkurgusal’ bir retoriği olarak göstermek yeterli olacaktır.

Gadamer hermeneutiğinin orijinalliği de bu kültür temasını, bilimin nesnesi olarak değil ontolojik temeli olarak görebilmeleridir. Gadamer'in hermeneutik dediği ve bizim hermeneutik olarak bilim diyeceğimiz şeyi, Gadamer “tüm yöntembilim alanını yone-

tebilecek düzeltici ve meta-eleştirel bir yönelim olarak önerir. Gadamer, Heidegger'i izleyerek, Dilthey'in tersine hermeneutiğe evrensel bir statü talep eder. O, anlamayı herhangi bir disiplinle ilişkide değil, dünyada varoluşumuzun özünü kavramaya yönelik olarak kullanır. *Hakikat ve Yöntem*, hermeneutiği yeni ve daha iyi bir yöntem olarak değil, yöntembilimi ve onun hakikatle ilişkisini sorgulamak için önerir (Dellaloğlu, 1998: 67). Gadamer'in hermeneutiğini anlamanın en iyi yolu, onun *Hakikat ve Yöntem* kitabının önsözüne bakmaktır, O, burada şunları söyler: "Burada geliştirilen hermeneutik, insanı yöntemin anlattıklarının ötesinde gerçekte ne olduğumuzu ve bizi dünya ile ilgili tecrübeümüz bütününe bağlayan şeyin ne olduğunu anlama teşebbüsüdür (Gadamer, 1975: xiii). Bu ifadeden anlaşılacağı üzere hakikat ve yöntem arasında bir tezat olduğu gösterilmektedir. Aynı şekilde insan bilimleri, yöntem sorununu aşar ve hakikat sorununu içerir sonucu çıkmaktadır.

Gadamer sosyal bilimler için her ne kadar bir yöntem ortaya koymuyor ise de, sosyal bilimler için derin imalara sahiptir. Gadamer'in sosyal bilimler için bir yöntem ortaya koyduğunu öne sürmek, onun, tipki doğa bilimlerinin eğer bilimler olarak sınıflandırılmaları gerekiyor ise ayırt edici bir yönteme ihtiyaç duymalarını savunan konum gibi sosyal bilimlerin de ayırt edici bir yönteme ihtiyaç duyduklarını savunan konumu benimsemesini gerektirir. Bu konum, Gadamer'in yaklaşımının antitezidir. Fakat, Gadamer'in çalışmalarının derin metodolojik imalarının bulunduğu iddia etmek, sosyal bilimlerin kavranış tarzını, yöntem nosyonunun biziçi kendisini kuşkuya düşürecek ölçüde kökten değiştiren bir felsefi perspektifi tanımladığını öne sürmektir. Bundan, onun dil ve insan bilimleri arasındaki konumunun ve bu vukufun anti-temel arayıcı gücünün, zorunlu olarak, çoğu sosyal bilimci ve elbette çoğu bilgi sosyologu tarafından düşünülenen kökten farklı bir metodolojiyi dikte ettiği sonucu çıkar (Hekman, 1999: 130).

Buraya kadar olan belirlenime bakarsak, Gadamer'in hermeneutiğinin sosyal bilimler için bir yöntem sunmada muhalif olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak yine de sosyal bilimlerdeki hermeneutiğin, insan tarihine ve kültürüne ilişkin incelemeleri, insan dışı doğaya ilişkin incelemelerden ayırmak isteyen daha geniş bir araştırma geleneğinin bir parçası olduğunu hesaba kattığımızda, Gadamer hermeneutiğinin bu araştırma geleneğinden (Gadamer'in karşı görüşüne rağmen) ayrı tutulması gereklidir. Zira, "...Onun yaklaşımı, her ne kadar sosyal bilimler için bir yöntem olarak kullanılamasa da hermeneutiğin, sosyal bilimlerin ne hakkında olduklarını anlamanın aracı olarak kullanılabileceğini ve kullanılması gerektiğini dikte eder. Gadamer'in konumuyla ilgili bir inceleme, şu soruya götürür: eğer Gadamer'in felsefi hermeneutiği doğru ise, bu konum, sosyal bilimler için hangi metodolojik yaklaşım türünü öngörmektedir? (Hekman, 1999: 185) Çalışmalarından çıkarılabilen en fazla şey, onun başka herhangi bir insanî fenomen gibi sosyal eylemin de hermeneutik olarak anlaşılabileceği, sunduğu metne has yorum modelinin eylemin analizine de uygulanabileceğidir. Gadamer, Dilthey'in "Hayatın ve tarihin, tipki bir kelimenin harfleri gibi anamları vardır" ifadesini iktibas eder (Hekman, 1999: 185).

Hermeneutiği, Gadamer'den aldığımız zorlama bir icazetle felsefeden sosyal bilimlere taşırsak, hermeneutiğin *sosyal eylem, anlam, dil, gelenek* gibi konulara yeni türden bir bakış sunduğunu görürüz. Keyman'ın ifadesiyle Gadamer hermeneutiği; (a) "metin" dediğimiz şeyin sadece yazılı dokümanları içermediğini, aynı zamanda, kültürün ve kültürel biçimlerin var olduğu ve geliştiği temel alan olarak da ele alınması gerektiğini vurgular (b) Bu metin anlayışı, bize metnin tarihsel ve söylemsel kurulmuş bir "anlam sistemi" ni simgelediğini dolayısıyla nesnelere yüklenilen "anamların" kendilerinin de belli bir tarihsellik içinde olduğunu ve böyle-

ce metnin temel işlevinin de “anlam” dediğimiz şeyin nesnel değil aksine toplumsal bir iletişim süreci içinde yaratıldığını gösterir ve (c) Bu bağlamda, modern bir eleştirel söylem tarzında hareket eden Hermeneutik yaklaşım, toplumsal pratiklerin “bir anlam sistemi olarak” tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğuna dikkatimizi çekerken, yöntemsel düzeyde de, yapılması gereken epistemolojik girişimin, “salt açıklama” (explanation) değil, “açıklamayı içeren anlama işlemi” (understanding) olduğunu vurgular. Hermeneutik yaklaşım, “toplumsal olguları/pratikleri” tarihsellikleri içinde anlama/açıklama yöntemi olarak hareket eder (Keyman, 2005: 44).

Bu durumda sosyal eylemlerin, pratiklerin, ilişkilerin ve kurumların incelenmesi alanında hermeneutik bir açıklama neler yapmalıdır? “Ufukların kaynaşması” çerçevesi içinde, bireysel bir eylem ile durumun eyleyici için taşıdığı anlam arasında uyum aramamız gereklidir. Bu da durumun eyleyici için taşıdığı rasyonaliteyi anlamamızı gerektirir. Pratikleri, ilişkileri ve kurumları anlamak için, bunlara katılmanın nasıl bir şey olduğunu ele almamız gereklidir. Sosyal eylemin bu boyutlarını kuran anlam ve anlayışlarını ve bunların söz konusu boyutları içindeki önemini belirlememiz gereklidir. Bunlar sosyal hayatın açıklamasında başvurulacak kılavuzlardır. Anlamaya çalıştığımız ve hayatlarını açıklama iddiasında olduğumuz kişilerin anlam ve anlayışlarının da örtük olarak bulunan kavramları öğrenmemiz gereklidir. İncelediğimiz kişilerle karşılıklı olarak kendi-kendimizi-netleştirme faaliyeti içine girmemiz gereklidir. Onlarla iletişim kurulmalı ya da metaforik açıdan benzer tarihsel yaklaşımlar geliştirilmelidir (Davison, 2002: 126). Burada sıralanan prensiplerin bir sosyal bilimsel yönteme mi, yoksa bir ahlâkî ilkeler setine mi karşılık geldiği sorusu önemlidir. Erken bir cevap vermek gereklidir, her ikisi de doğrudur. Zaten buradaki amacımız da Gadamer’de bu ikisinin birbirini takviye ettiğini göstermektir.

Kanaatimizce Gadamer hermeneutiğini sosyal bilimlerde yöntem konusunda muğlâk yapan şey, etik konusundaki netliğidir. Aslına bakarsak Gadamer'i başından beri yönteme karşı muhalif yapan şey, paradoksal şekilde O'nun yöntemi dürüstlüğüdür. Çünkü O'nun bilim insanına yapmayı önerdiği, soruşturulacak olan şeye (hakikate) dingin, serinkanlı bir teslimiyetle bağlanmadır.

Sosyal Bilimlerde Yöntemin Etik Modeli Olarak Gadamer Hermeneutiği

Modern ve günümüzün sosyal bilimi alanını taradığımızda, hermeneutik yaklaşımın Gadamer'e ilaveten Wilhelm Dilthey'le birlikte "toplum bilimlerde bir yöntem", Martin Hiedegger'le birlikte "varlığın fenomenolojik hermeneutiği" ve Cliford Gertz'le birlikte "uygulamalı hermeneutik" olarak kullanıldığını görüyoruz. Aynı zamanda, Jaques Derrida'nın "yapıcızümü tekniği"nin ve Michel Foucault'un "söylem analizi"nin, "radikal hermeneutik yaklaşım" olarak değerlendirdiğini de görüyoruz. Jürgen Habermas da hermeneutiğin, modern bilgi üretimi içinde, pozitivist ve eleştirel kuramların yanında, kendi özgüllüğü olan ve pratik akıl ve bilişsel rasyonellikle bağlantılı bir alan oluşturduğunu önerir (Keyman, 2005: 43). Hermeneutiği şu ya da bu şekilde içeren bu bilimsel tarzların *bilim olarak hermeneutik* potansiyeli taşımalarına karşın, ilgilenmekte isteksiz kalarak neredeyse boş bırakıkları konu ise, yöntemi denetleyerek ve ona ilke düzeyinde kural koyarak bilimin etik yanını da güçlendiren bir herm-etik cevherin varlığıdır.

Burada hermeneutik gelenek içerisinde söz konusu ettiğimiz akımları teker teker etik konusunda tartışmak yerine, Gadamer hermeneutiğinin ayırt edici herm-etik doğasının altını çizebilmek ve konuyu daha açık kılabilmek için, klâsik ya da olağan hermeneutik diyeBILECEĞİMİZ TÜRKÜ ETİK VASFINI SERİLEMELİ BAŞLAMAK YETERLİDİR. Yorumu biraz aşırıya taşıyarak söylemek gerekirse, sosyal

bilimsel hermeneutik, bir ylarıyla pozitivist rasyonalitenin, araçsal aklın ve kartezyen düşüncenin tutsaklılığı altında hem nesneleştirilen hem de ötekileştirilen insanı bağlamın düştüğü tutsaklığa karşı bir ahlâkî karşı koyuş şiarıyla ortaya çıkmıştır. Özne-nesne ikiliğini aşmak adına nesneyi yüceltmek anlamına gelecek bir girişim olarak ele alındığında hermeneutik, söz gelimi Habermas'ın tabiriyle "bilimin genellik kipi içerisinde özel ve tekil kalan bir anlamı kavramaya çalışmaktadır." Ancak hermeneutiğe atfen altı çizilen bu özellik, yöntemsel bir uslamlamaya mı, yoksa bilimin nesnesiyle kurduğu ilişkiye dair ahlâkî bir pozisyonalsa mı karşılık gelmektedir? Bu soruya etik vurgu açısından cevap vermeye kalkışlığında, sosyal bilimlerde nesneye karşı empati ile çalışan ve diyalojik ilişkiye de esas alan yaklaşımın hermeneutik bir etiği karşıladığı söylenek mümkündür. Üstelik nesne dediğimiz evreni var eden düzlemin içinde araştırmacı olarak biz de yer almaktan ve Bauman'ın da belirttiği üzere nesnemiz ile beraber araştırmacı olarak bizi "biz" yapan aynı ortaklaşarlığa aitsek ve de bu ortaklığın farkında olmaya da bilimsel "sağduyu" diyorsak, bilim etiği için gerekli her şey mevcut demektir. Öyle ya konu artık "biz" isek dil bizim dilimiz, gelenek bizim geleneğimiz, anlam bizim anlamımız, önyargı bizim yargımız, tarih bizim tarihimiz olduğu sürece, konuşmanın ve önermenin etiği de yöntemi de bir demektir. Ama bundan ancak, hermeneutik etiğin, günlük ilişki ve eylemlerimizi koordine ederken bizi bağlayan ahlâkî kuralların, sosyal bilim yaparken de bizi bağlayan kurallarla aynı olması gereği gibi ham bir cevap çıkar. Burada bahsedeceğimiz, kelimnin her anlamıyla yöntemle aynı tözü paylaşabilecek olan, yani ancak felsefeye haklılaştırılabilenin, bilimce doğrulanabileceğine vurgu yapan bir etiğin mümkünluğu üzerinedir. Başka bir ifadeyle bilimce doğrulanabilir olanın gelenek, anlam, tarih ve dil bağlamında *haklılaştırılabilir* bir değeri olduğu sürece etik bir anlamı

olduğu üzerinedir. Göstermeye çalışacağımız gibi bunu (dolaylı olarak da olsa) yapan en önemli kuramçı Gadamer'dir. Bunu göstermenin de en iyi yolu Heidegger ontolojisi ile Gadamer hermeneutiği arasındaki bağıntının (Hakikat) benzerini, Gadamer hermeneutiği ile sosyal bilim arasındaki bağıntı (etik) olarak inşa etmektedir. Peki, bu nasıl mümkündür? Tabii ki Gadamerin *Hakikat ve Yöntem*'de kullandığı temel kavramların (dil, anlama, ön yargı, gelenek, tarihsel tesir) içindeki etik özü, aynı kavramların sosyal bilimsel anlamlarına giydirmekle.

Herm-Etik Dil

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* kitabını doğru anlamanın anahtar kelimesi dildir. Zira ele aldığı pek çok kavram ile birlikte düşünüldüğünde dil konusunun tüm bu konuları içine alan ontolojik vasfi son derece önemlidir. Gadamer, dili, üzerinde çalışılacak kısmi bir saha olarak görmemekte, *anlamanan*, *konusmanın*, *etkili tarihsel tesirin*, *ufukların kaynaşması düşüncesinin*, *gelenegin* hep birlikte dil üzerinde cisimleştiğini göstermektedir. Anlaşılacağı üzere dilin alanını böylece genişletmek, dille ontoloji arasındaki bağıntıyı sağlam tutmak içindir. Gadamer, "insanın bu dünyadaki varlığının temel niteliği dilseldir", (1975: 401) "dil, varlığın ve bilginin evrensel modudur" (1975: 445) derken bu bağıntıyı açık etmektedir. Ancak o Heidegger'in ontolojiye gençlik dönemi yaklaşımını karakterize eden aşkınlıktan ve dolayısıyla mutlaklıktan kaçındığı için, ontoloji araştırmasıyla ilgili zorluklardan kaçınmayı da başarır. Zira, tipki epistemolojik analizler gibi ontolojik araştırmalar da objektivizme düşebilirler. Gadamer, her şeyin dil ve dil olayı olduğunu reddetmekle hem söz konusu objektivizmden, hem de mutlaklıktan kendini kurtarabilmiştir (Hekman, 1999:149). Bunu, yazarın niyeti (*intentio auctoris*) ve okurun niyeti (*intentio lectoris*) arasına sıkışıp kalan dil analizlerini aşarak, yani, yazarı da okuru da metinle bağlantılı bir ortak

evrenin dilsel-ontolojik düzlemine bağlayarak yapmaktadır. İşte buradan hareketle Gadamer'in, metne öznel yönelimi (yazarın ve yorumcunun niyetinin) dikkate almayıp, dil ve hakikatin tecrübe arasındaki dolayızlığı gösterişini bir etik model olarak ortaya koyabileceğimizi düşünüyorum. Bunu gösterebilmenin en iyi yolu Gadamer ile Habermas arasındaki tartışmayı, etik plana taşıyarak yorumlamaktır.

En basit hâliyle aktarmak gerekirse Gadamer, "bizi biz yapan diyalogu aşamayız" derken, anlamanın bu sınırlarda gerçekleşeceğini söylemektedir. Buna karşın Habermas, "bizi biz yapan diyalogun ötesinde bir şey vardır" demekle, hermeneutik bilincin dilin ötesinde bir refleksiyonu da içermesi gerektiğini söylemektedir. Habermas'a göre akıl her zaman özel dilleri aşar. Bu durumda anlama, Gadamer için dille başlayıp biten bir süreç iken, Habermas bu düşünceyi, dili araştırmacının da bağlanması gereken bir meta-olgu olarak sunduğu ve bu yüzden de yorumcunun eleştiri gücünü elinden aldığı için eleştirir.

Ancak bu belirlenime üstün körü bakarsak, Gadamer'deki dilsel geleneğe bağlanma düşüncesinin, dildeki ve gelenekteki otorite ve baskı unsuru makûl bulan, konformist bir tavır olduğunu, buna karşın, Habermas'ta dil ve geleneğin baskı kiplerine karşı olan eleştirel potansiyele bakıp (özgürleşme ilgisi), bunun da Gadamer'in "muhafazakâr" tutumuna karşı daha ahlâkî bir tavır olduğunu varsaymak gerekecektir. Bu belirlenime herm-etik bakış gösterecektir ki durum bunun tam tersidir.

Habermas, hermeneutik ilgilerine rağmen dil ile yorumcu arasındaki mesafenin yine de açık tutulmasını, eleştiri ve anlama için şart saymaktadır. Bu da dilin, dolayısıyla hermeneutiğin evrenselliğini reddetmekle aynı şeydir. Ancak Habermas'ta bu evrensellilik reddi başka bir evrenselliğin oluşturulabilmesi adı nadır. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı* adlı çalışmasında, daha önceleri di-

lin üzerinde/dışında tutmaya çalıştığı akıl nosyonunu, iletişimim ve dilin içine almaya karar verirken, her dilin tâbi olması gereken evrensel ve üniter bir dil modeli kurgular. Başka bir anlatımla, Gadamer için dilin ve anlamın uzamı yaşılmışlık olarak gelenek iken, Habermas'ta ise ideal bir yapıntı olarak dildir. Gadamer "bizi biz yapanın (dilin) ne olduğu" ile ilgiliyken, Habermas, bizim ve bizi biz yapacak olanın (dilin) projelendirilmesi ile ilgilenir. Habermas'ın "yaşam dünyasının restorasyonu" dediği bu "proje", "sosyal eylemin gramer kuralları", "iletişimsel rasyonalite" tabirlerinden de anlaşılacağı üzere tüm özel konuşma türlerini ve dillerini kendine tâbi olmaya çağırın, buyurgan bir özellik sergilemektedir.

Habermas'ın iktidar içermeyen, "öznesiz ama iddiâlı iletişim" olarak tanımladığı iletişimsel eylem içinde dil, hem olgu hem bir değer olarak var olur. Yani hem empirik bir veri, hem normatif bir yapıdır. Habermas'a göre, "dilsel kurallar şebekesi iletişim imkânını tanımlar ve bu kuralları kabul etmeksizin dilsel faaliyete katılamayız. Bu kurallar basit dilbilim kuralları olarak ele alınamazlar. Bu daha çok ilkeler söz konusu olduğunda modern bireylerin kullanmaktan kaçınamayacağı kurallar anlamında normatif bir güç sahiptir." (Habermas, 2001:235). Dolayısıyla gösterilen şey; yaşam dünyasının kurucu ilkesi olarak alta yatan normatif ve kişilerüstü bir dilsel birlilikteilik biçimidir. Ancak Habermas'ın etik alanı olarak gösterdiği bu öznelerarasılık, Foucault'un iktidar teknolojileri ile anlattığı şebekeden başkası değildir.

Yaşam dünyasını iletişimsel rasyonalite ile kuran "ideal söz toplulukları", Foucault için, işlevleri söylemleri korumak ve üretmek olan "söylem cemaatleri"dir. "Bunu, oluşturulan kurallar sayesinde onu yitirmeyecek şekilde dağıtmak için yaparlar.... Cemaat sözünün eskiliği yanılmamalıdır zira, her türlü ayinsellikten uzak yeni doğru söylemin içinde bile gizin ve durağanlığın kalıpları devam ediyor" (Foucault, 1993:23). Foucault'nun bir dışlama

sistemi olarak tanımladığı söylem cemaatleri bu dışlamayı; *yasaklılanmış söz, deliliğin paylaşımı ve doğruluk istenci* yoluyla yaparlar. Bunun ilginç yanısı Habermas'ın “ideal konuşma durumu”, “*tahrif edilmemiş iletişim*”, “*argümantasyon prosedürleri*”, “*söylem etiği*” vs. kavramlarının, Foucault tarafından gösterilen söylemin dışlama mekanizmalarının diğer yüzü olan, uzlaşım ve entegrasyon tarafını gösteriyor olmalarıdır.

Ancak bu dilsel uzlaşım ve entegrasyon, Habermas için gelenegin baskı biçimlerine karşı koyuş şeklinde sunulsa da, Foucault'un Habermas'ın amacına yönelik uyarısı daha gerçek bir baskı riskini işaret etmektedir: “Deneyimlerimizden biliyoruz ki, başka bir toplumun, başka bir düşünme biçiminin, başka bir kültür ve başka bir dünya görüşünün baştan başa bir programını yaratmak için çağdaş gerçeklik sisteminden kaçış iddiası, sadece en tehlikeli geleneklerin geri dönmesine yol açmıştır” (Foucault'dan aktaran; Falzon:2001:74). Aslında Foucault da pratik eleştirden ve bu amaçla yeteneklerimizin geliştirilmesinden bahseder ancak burada, “eleştirel refleksyonun amacı, sosyal alanı everensel normlara göre bilinçle organize ederek ve birleştirerek bir ideal hayat tarzı yaratmamızı engelleyen tahakkümün aşılmasına katkıda bulunmak değildir. Eleştirel fonksiyonun amacı, daha çok, üniter sosyal organizasyon formlarını tarihsel gelişimleri dahilinde kavramak, varolan formları problematize etmek ve bununla, direnen için, öteki ya da farklı için bir uzay açmaktadır (Falzon,2001:105).

Habermas'ın Gadamer'in dil anlayışını eleştirisinde kullandığı, otoriteyi zımneden olumlama tespitinin, Foucault yardımıyla, aslında Habermas için daha geçerli bir eleştiri olacağını göstermememinin nedeni salt bir Habermas eleştirisi yapmak değildir. Habermas için sadece, ‘Tanrı bizi kurtarıcılardan kurtarsın’ temennisi yeterli olacaktır. Amacımız, Gadamer'in dil anlayışını etik açıdan çarpıcı yapan şeyin, bu iki yazarda eksik kalana karşın ne denli

güçlü olduğunu göstermektir. Şöyle ki, gerek Habermas'ın gerek Foucault'nun madalyonun birer yüzüne (Dilsel iletişim ve bağıntının, Foucault'nun dışlama, Habermas'ın uzlaşım olarak tasvir ettiği boyutlar) yoğunlaşmalarına karşın, Gadamer'in dil anlayışında bu iki boyut, hem etik hem de "yöntemsel" anlamda esaslı bir yere sahiptir.

Gadamer'in dil ile dolayımı şeklinde kullandığı, "geleneğe açıklık" ve "etkili tarihsel bilinç" kavramları, yorumcuya söz konusu uzlaşım ve dışlama süreçlerine karşı dürüst olmaya zorlamaktadır. Şöyle ki, Gadamer'e göre yorumcu olarak biz dili konuşmayı, dil bizde konuşur. Bu durumda bizim söz konusu dışlama ve paylaşımın ötesinde/üstünde söyleyebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Yapılabilen en dürüst iş bunun farkında olmak ve yorumumuzun doğruluğunun olmasa bile ahlaklılığını ancak, yorumun elde edildiği uzlaşım ufku (Habermas) ile, bu ufku oluşturan söylemin dışında bıraktığı ufku (Foucault) kaynaştırarak elde edilebileceğini kabullenmektir. İşte bu da herm-etik anlama iştir. Zira bu ufukların başı başına bir gelenek ve gelenek dedığımızın de başı başına lingüistik bir olgu olduğunu düşünürsek, anlama ediminin etik özünün açıklanma ihtiyacı kendisini dayatacaktır.

Herm-Etik Anlama

Dilin bir toplumsal güç ve egemenlik aracı olması, dil üzerine çalışan hemen her yazarın paylaştığı bir düşüncedir. Bu durumda mesele, bir egemenlik biçimini olan dil karşısında, bu egemenliği, anlamanın konusu kabul edip, ilga etme çabasında olmayan bir bakışın mı; yoksa özgürlüşüm ya da yapıbozum gibi, aslında bir karşı egemenlik kurgusu içeren bakışın mı daha etik olacağı üzerinde düşünmektir. Gadamer'in dili ve kültürü anlama adına dilin ötesinde herhangi dışsal bir müdafahale talep etmemeyip, tüm baskın ve özgürlüşüm içeriğiyle beraber bağlanılması gereken dilselogeneityi vurgulaması, anlamanın dürüst yanı olarak okunmalıdır.

Gadamer'e göre bir metnin yorumcuya gözüken o anki anlamı, yazar ve çevresi tarafından temsil edilen fırsatlara ve anlama bağlı değildir. En azından onlar tarafından tüketilmiş değildir. Anlam aynı zamanda yorumcunun tarihsel konumu, yani bir bakıma tarihin nesnel akışının bütünü tarafından belirlenir. Metnin anlamı yazarını aşar (McCarthy, 1994: 175). Bu durumda bizi aşan bir anlamı terk ettiğimizi, bozduğumuzu ya da özgürleştiğimizi düşündüğümüzde, esasında bizi aşan başka bir anlamın tutsağı olmaktan öte bir iş yapmıyoruz. Anlamın kaçınılmaz şekilde bağlama bağımlılığını bu şekilde tespit etmek, bizi, özgürlüğümüzden alıkoymaktan daha önemli olan bir şeye, bu Dünya'da bizi biz yapan varlığımızın idrakine yakınlAŞırdıgı ölçüde daha ahlâkî bir duruş değil midir? Özgürlüğümüz bizi biz yapan tarihin ve dilin ne kadar özgürlükçü olduğuna bağlı ise, ve dilimiz daha önce belirttiğimiz gibi metinsel değil ontolojik vasfi nedeniyle aşılamaz ise bu durumda özgürlük, Gadamer'in tabiriyle tarihsel etki ve ön yargilarımız tarafından bizi bağlayan dilsel bütününe idrakinde olmaktan ibaret olacaktır.

Anlaşılacağa üzere Gadamer'in gelenek ve otorite konusundaki düşünceleri, Aydınlanma'nın aksine "olumludur". Ancak Gadamer, felsefi hermeneutiğin geleneği ve otoriteyi edilgin biçimde kabul ettiği ve ona körükörünne itaati savunduğu şeklindeki suçlamayı kesinkes reddetmektedir. Geleneği anlamak istiyorsak, kendimizi ona açık tutmak zorunda oluyuz, geleneğin tekniklerini ve alışkanlıklarını körükörünne benimsememizi gerektirmez. Böyle bir zorunluluk yoktur. Gelenekle bağlantımız ona itaat üzerinde değil ama onun üstünlüğünü bilmemiz üzerine temellenmektedir. Zaten felsefi hermeneutiğin görevlerinden biri de, kişinin, başkalarının ve kendisinin önyargılarının neler olduğunu eleştirel biçimde ayırmaktır. Bu görev ancak gelenekle bağlantılı şekilde yerine getirilebilecektir. Bunun için ne mevcut düzenin ne de devrimci

bilincin yanında saf tutmak gerekmektedir. Hermeneutik kuramın görevi, toplumun sınıf çatışması tarafından yönetildiği varsayımlının doğru olup olmadığına karar vermek değildir. Gadamer ayrıca kendisini doğmatiklikle suçlayan Habermas'a, kendi otoritesinin daima otoriteryanizm ile birlikte olacağı ve özgürlüşimin eleştirel düşünüm sayesinde gerçekleşeceği şeklindeki iddialarının da pekala dogmatik göründüğünü söyleyerek yanıt vermektedir (Göka, Topçuoğlu vd., 1996: 139) Kaldı ki, Habermas'ın otoriteryanizm olarak eleştirdiği geleneğe bağlanma düşüncesine karşı, öne sürüdüğü aydınlanma felsefesi kendi başına bir gelenek değil midir? Bu durumda dogmatik düşünce, gelenekle ilişkili olarak, anlamayı mümkün kıyan bağlanma ile anlamayı engelleyen bağlanma arasında ayrılmayan zihinlerin işi değil midir? Zira hermeneutiğin işi, geleneksel olarak örüntüleşmiş belli anımların varlığına ve kuruluşuna işaret etme ile bu anımların özgül kurumsal iktidar dinamiklerini nasıl oluşturduğunu anlamak arasındaki ahlâkî ufuk çizgisini işaret etmektedir.

Gadamer, geleneklarındaki bu yanlışmayı ön yargılardan tarihselliğini vurgulayarak yıkmeye çalışır. Tarih bilincimizin "bilincin tarihten etkilendiğinin bilinci" olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, her anlama edimi tarih içinde, bir gelenek içinde ve Gadamer'in ufukların kaynaşması dediği şeyi amaçlayan hermeneutik durum içinde gerçekleşen bir edimdir. Anlamak, kaynaşma içinde her ikisi de değiştiği hâlde bu süreçte farklılıklarını muhafaza eden ufuklar arasındaki ilişkileri ve gerilimleri kavramayı içerir (Davison, 2002: 29).

Gelenekle, tarihsel bilinc içerisinde gerçekleşen her karşılaşma metin ile bugün arasındaki bir gerilimin yaşanmasını gerektirir. Hermeneutiğin görevi, bu ikisini naif bir biçimde birleştirmeye çalışarak bu gerilimin üzerini örtmek değil, söz konusu gerilimi bilinçli olarak açığa çıkarmaktır. Bugünün ufkundan farklı bir

tarihsel ufuk tasarlamanın hermeneutik yaklaşımının bir parçası olmasının nedeni budur. Tarihsel bilinç kendi başkalığının farkındadır, dolayısıyla geçmişin ufkunu kendisinden öne çıkarır (Davison, 2002: 29). Ayrıca Gadamer, hermeneutiğin esasen gelenekle ilgilenmesinin yanlış bir biçimde gelenekçilikle bir tutulduğunu ileri sürmektedir. Hermeneutik bir yaklaşımı sahip olan bazı araştırmacıların gelenekçi olmalarına rağmen, hermeneutiğin ilgilendiği gelenek, o sahiden dar modernlik/gelenek ikiliğindeki "gelenek" değildir. Modernlikteki siyasi seçenekleri, modern ve seküler olanlar kadar geleneksel ve dini seçenekleri de oluşturan şey geleneklerdir, hermeneutiğe göre (Davison, 2002: 10-19). Bu durumda, Heidegger'in ontoloji ile hakikat arasında kurduğunu belirttiğimiz bağıntının bir benzerini, Gadamer'den hareketle Hermeneutik ile etik arasındaki bağıntı olarak kurmak istiyorsak; hakikat düzlemi olarak ele alacağımız konu, açık bir zihin ve dingin bir ruhsal teslimiyetle yaklaşmamız gereken gelenekten başkası olamaz. Burada geleneğin kendisinin sahip olduğu etik donanımın tarzı ve insanlığı tartışma konusu edilebilir. Ancak daha çok önceleri Weber'in de belirttiği üzere değer biçmek ile değere ilişkin olmak çok farklı şeylerdir. Dolayısıyla hermeneutiğin işlevi, geleneksel anıtlara değer biçmek değil, onların değere ilişkin doğasının dışında ve ona karşı olan değer biçici yöntemler kurmadan anlamaktır.

Yorumlayıcı açıklama, iktidar, imtiyaz, mülkiyet, yaşam tarzı vs. ilişkilerinin eylemleri, pratikleri, ilişkileri ve kurumları biçimlendirdiğini inkar etmez. Onun savunduğu, bu ilişkilerin, onlara katılanların anlayışları açıklanmaksızın yeterli bir biçimde tanımlanamayacağıdır. Katılmak ille de "eşit bir biçimde" ya da "iradî olarak" katılmak anlamına gelmez; yine de bu ilişkilerin bu şekilde yürümesinin nedeni, yorumlayıcı araştırmancının açıklamaya çalıştığı ortak ve ihtilâflı, öznel ve öznelerarası bir sözcük dağarcığı tara-

findan kurulmuş olmasıdır. Söz konusu itiraz, toplumsal gerçeklik ile söz konusu gerçekliğin betimlediği dil arasında bir ayrımlı olduğunu varsayar, yorumlayıcı görüşe göre bu yapay bir ayrımdır. Bu itiraz, dilin bir şeyleri tasvir yada temsil ettiği ve anlamın (açıklama açısından) nesneleri oluşturmaktan çok onlara iliştirilen fazladan bir şey olarak görüldüğü adlandırıcı bir dil görüşüne dayanır. Yorumlayıcı görüşse, buna karşı dilin bir şeyleri ifade ettiğini ya da açığa çıkardığını ileri sürmektedir (Davison, 2002: 124).

Sosyal bilimlerde hermeneutik yöntemin genellikle açıklamaktan çok anlamakla ilgili olduğu ve bu yüzden de eleştirel bir teori için sağlam bir bakış sunamadığı söylenir. Oysa toplumsal yaşamı kuran anlamlar üzerinde anlayıcı bir perspektif geliştirmeden, her hangi bir toplumsal eylemi diğerlerinden daha olası yapan şeyin ne olduğunu açıklamak nasıl mümkün olacaktır. Bununla ilişkili olarak, toplumsal olgular arasında bir birine temelden bağlılı anlam bütünlüğünü görmek istemeyip, sırfa açıklamanın nedenselliğini mümkün kılmak için bu olguları yapay sınırlarla birbirlerinden ayırmadan eleştiri için daha zayıf bir temel sağladığı bilinmelidir. Çünkü eleştiri için önce toplumsal gerçekliğe ulaşmak gereklidir ve “anlama, toplumsal gerçeklige ulaşmanın ilk yoludur. İkinci olarak, Gadamer’ın bağlanma kavramı, toplumsal dünyada kökleşmiş olmamız olusunun sonuçlarını anlamamıza yardım eder. İnsan olmamız, başka insanların neye benzediğini, başka insanların sahip oldukları inançların ne demek olduğunu anlamamızı olanaklı kılar. Fakat bu, aynı zamanda, nedensel bir biçimde ve değerden bağımsız olarak, yalnızca başka insanların pratiklerini ve inançlarını kayıt edemeyeceğimiz anlamına da gelir (Outwaite, 1995: 30). İncelediğimiz kişilerle karşılıklı olarak kendi-kendimizi-netleştirme faaliyeti içine girmemiz gereklidir. Onlarla iletişim kurulmalı yada metaforik açıdan benzer tarihsel yaklaşımlar geliştirilmelidir. Pratikleri, ilişkileri ve kurumları an-

lamak için, bunlara katılmanın nasıl bir şey olduğunu anlamamız gereklidir. Yaşamın bu boyutlarını kuran anlam ve anlayışlarını ve bunların söz konusu boyutları içindeki önemini belirlememiz gereklidir. Bunlar toplumsal hayatın açıklamasında başvurulacak kılavuzlardır. Anlamaya çalıştığımız ve hayatlarını açıklama iddiasında olduğumuz kişilerin anlam ve anlayışlarında örtük olarak bulunan kavramları öğrenmemiz gereklidir (Davison, 2002:126).

Sonuç olarak, Gadamer'in ufukların kaynaşması düşüncesi çerçevesinde geliştirilen anlama edimi, eylemin, sahibi açısından taşıdığı anlam ile toplumsal bağlamın eylemin sahibine yüklediği anlam arasında uyumu aramak zorundadır. Çünkü sosyal bilim başkalarının hayatları hakkında konuşmanın özel bir formu ise, anlamaya çalıştığımız hayatları yaşayanların anlam ıskunun ötesine geçme iddiası ahlaklı olamaz.

Herm-Etik Önyargı

Bilim ve etik konulu hemen her tartışmada önyargı konusu, nesnelliğin asimetrik ötekisi şeklinde yer almaktadır. Üstelik önyargı kavramına yönelik bu ‘önyargılı’ bakışı pozitivist bilim kadar klâsik hermeneutikte de görmekteyiz. Bu bakışa göre anlamayı, dolayısıyla açıklamayı tahrif eden şey, önyargılarımızın işin içine karışmasıdır. Oysa önyargının anlamaya engel olduğu iddiası, Gadamer'e göre ironik bir şekilde aydınlanma düşündürsinin önyargı kavramı hakkındaki zararlı, yozlaşmış bir “önyargısıdır”. Kendi ifadesiyle, “Aydınlanmanın temel önyargısı, kendisini geleneğin gücünden mahrum bırakın önyargiya karşı önyargısıdır” (1975: 239- 40). Gadamer'in önerdiği “yeni hermeneutik” te ihtiyaç duyulan şey, önyargı kavramının “temel rehabilitasyonu” ve meşru önyargıların bulunduğu kabulüdür. Modern bilimin iddiası, yargılarımızın üzerinde yöntemli şekilde denetim kurabileceğimiz ve onları bilimsel bakışın dışında tutabileceğimiz varsayımlına

dayanır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, bu düşünceye karşı olarak Gadamer hermeneutiğini önyargı konusunda ahlâkî yapan şey, önyargısız bir alana girmenin mümkün olmadığı tespitinden hareketle önyargiya karşı bir teslimiyet değildir. Gadamer'e göre önyargı konusunda seçici olunmalıdır. Zira "gizli önyargıların tiranlığı, anlamanın önündeki en büyük engellerden biridir." (1975: 239). Bize göre Gadamer hermeneutiğinde önyargı konusu, bu hâliyle metodolojik olarak pozitif bir değer taşır. Dahası, etik konusunu aynı zamanda yöntemin aslı olduğu yapan şey, önyargıları- mız üzerindeki bu seçici tutumdur. Ancak bu seçiciliğin sağlayıcı- sı olan şey kesinlikle salt yöntem olamaz. Bu ayrimın garantörü, ahlâkî duyarlılıkla bezenmiş açık bir zihindir.

Doğru önyargılar yanlış önyargılardan, beşerî/insanî dil cemaatini oluşturan müsterek anamlara başvuruya ayrıt edilebilirler. Doğru önyargılar daima self-refleksiftir; başka bir söyleyişle bizi kendimize açarlar; onlar hayat tarzımızı ve kendi kendimizi kavrayışımızı oluşturan önyargılardır. Yanlış önyargılar bu kriterleri karşılamazlar. Gadamer'in dile getirdiği üzere, "onlar incelenişleri sırasında hiçbir şey doğurmazlar." Doğruya yanlıştan ayırma kriterlerinin, lingüistik cemaatin ortak kavrayışının sağladığı kriterler oldukları önermesi, ayrıca, yalnızca Gadamer'e ait bir önerme de değildir. Birçok 20. Yüzyıl filozofu, bu düşünceyi kesinlikle ileri sürmüştü. Gerçekten de, bu ortak temelden gelmiyorlarsa, ilgili kriterlerin geldikleri yeri tasavvur etmek zordur. Bu kriterlerin varlığı, yorumların keyfi olmamalarını icap ettirir, ancak, Aydınlanma'nın sözünü ettiği anlamda "objektif" olmalarını icap ettirmez. Bir şeyi objektif diye adlandırmak, gözlemcinin gözlemlenen şeylerden ayrı bir Arşimed noktasında konumlandığı ve bu konumlanmışlığın onu keyfiliğten koruyan şey olduğunu. Her- meneutik sorgulamalar/araştırmalar ne keyfi ne de "objektif'tir;

tersine onlar, önyargının bir insanı lingüistik cemaat içerisindeki self-refleksif analiziyle oluşturulurlar (Hekman, 1999: 153).

Gadamer'e göre, ön yargının farkına varmak, kavrayışı aydınlatan ve engelleyen ön yargılar arasında ayırım yapmak ve yeni ön yargılar benimsemek, anlamaların dahilinde meydana gelen şeyledir. Bunun iki önemli içeriimi vardır. Birincisi, ön yargısız bir alana ayak basamayacağımızdır. Önyargılarımızı öne çıkarabilir ve onları inceleyebiliriz, ama bunlar kavrayış haricinde ve peşin hükminden bağımsız olarak yapılan nesnel manevralar değildir. Bu manevralar hermeneutik dairenin üzerinde yada ötesinde değil, içinde gerçekleştirilir. Keza, kavrayışı engelleyen önyargılarla aydınlatanlar arasında eleştirel bir ayırım yapabilmek için, içine girilecek önyargısız bir söylem de yoktur. Yalnızca kavrayış bağlamında önyargılarımızın "sonuna kadar" gittiğimiz zaman böyle belirlemeler yaparız. Bu önyargıların farkına, ancak bunlar bizim anlama çabamız içinde harekete geçirildikleri zaman varırız. Kavrayış kısmen böyle meydana gelir (Davison, 2002: 16).

Önyargıyı kavrayış konusunda işlevsel kılmak, önyargının aslında bir önanlama/önbilgi olduğunu bilmemize bağlıdır. Örneğin bir gökbilimcinin yeryüzüne düşen göktaşlarını bulmak ve incelemek için, bunların dünya dışı taşlar olduğunu fark edebilmesi, bunun için de göktaşları hakkında bir önanlamaya/önbilgiye sahip olması gereklidir. Bu bakışın insan bilimleri için zararlı olduğunu düşünen itirazlar olacaktır. İnsanların, olan değil olası özelliklerini veri kabul eden anlama edimi şeklinde düşünüldüğünde hermeneutik önyargı tehlikelidir. Bu itirazları yataştırmak için önyargı/önanlama ile peşin hükm arasındaki ayırma dikkat çekmek gereklidir. Kanaatimizce Gadamer'in anlamayı engelleyen önyargı (peşin hükm) ile anlamayı mümkün kıyan önyargı arasında yaptığı ayırım, bizi hem bu tehlikeli bakıştan kurtaracak hem de önyargının rafine bir şekilde yöntemin dahilinde olma-

sını sağlayacaktır. Kisaca söylemek gerekirse, mademki önyargı kaçınılmazdır o hâlde onu da araştırma nesne alanına dahil etmek gerekir. Nitekim daha önce söz konusu ettiğimiz gelenek, dil ve tarihsel tesir olgularının, bilincimizde tezahür eden şeklinin bizi-ти önyargılarımıza tekabül eden anlamlar olduğunu söyleyebili-riz. Bu durumda hermeneutik araştırmancının konusu olan gelenek ve dil gibi konuları önyargılarından ayırmak, ait olduğumuz anlam kümesine yabancılışma anlamına gelecektir. Bu bakımdan Gadamer'in, yöntemi "metodolojik yabancılışma" olarak adlandırmasının nedeni, enerjisini önyargıyı inkar üzerine harcayan bilim insanının kendini sarmalayan anlamları dışlama çabasıdır.

Bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir. Gerçek bir hermeneutik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, nesnelci bir "yansızlık"la kazanılamaz. Kendimizi "parantez içine almamız" ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Hermeneutik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bi-lincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yolladır ki, bir metne, bize gerçekten değişik, özgün bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyalıız ve onun kendi gerçekini, bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz (Gadamer'den aktaran; Dellaloğlu, 1998: 80).

Gadamer'e göre, yorumcu tarihe aittir ve ondan hiçbir zaman kurtulamaz. Dolayısıyla, bu tarih içinde biçimlenmiş olan ve özneden tam denetiminin büyük ölçüde dışında kalan önyargıları, kavrayışın önündeki engeller olarak görmek doğru olmaz. Önyar-gılar, aksine, her türlü kavrayışın önkoşuludurlar; yorumlara her zaman ve zorunlu olarak kılavuzluk ederler, çünkü "gerçek kavra-

yışın meşru kılavuzudurlar (Davison, 2002: 28). Önyargılar dün-yaya açıklığımızın göstergesidirler (Gadamer, 1976: 9).

Önemli bir konu da hakikat karşısında önyargıyı nasıl konumlandıracagımız meselesiştir. Kanaatimizce önyargı ve hakikat olgularını ayırmak ve hakikate giden yolda önyargıyı engel görmek yanlıştır. Çünkü hakikat, dil ve gelenek üzerinde kendini açıyorsa ve geleneği kuran anlamlar da birer önyargı şeklinde bizde tezahür ediyorsa, önyargılarımız hakikat tecrübesinin pekala içinde görülemez mi? Zira Gadamer'in dilindeki hakikat, sufi gelenekteki "ilk akıl", eleştirel okuldaki "nesnel akıl" yada önceleri Tanrı'ya ait olduğu ve unutulduğu söylenen "yitik dil" gibi beşer ötesi olarak görülemez. Hakikat tüm doğru ve yanlış anlamalarla birlikte bizi biz yapan tarihsel tecrübeümüzdir. Gadamer'de beşerî olan hakikattir, hakikat ise beşeridir. Bu durumda Gadamer'in önyargı fikri, beşer şasăr ilkesi ile hakikat tecrübesini barıştıran felsefenin temel taşıdır.

Sonuç Yerine Herm-Etik Bir Model: Türk Modernleşmesinin Herm-Etik Okuması ve Şerif Mardin

Çağdaş sosyal bilimlerin, klâsik hermeneutikteki empati ve yansızlık prensipleriyle sınırlı tutulan anlayıştan uzaklaşıp, bilginin toplum ve kültür bağımlı boyutunun altını çizen-kültüralist²- bir

² Bir hermeneutik tavır olarak kültüralist yaklaşımın hem bir sosyal bilimsel metodoloji, hem de bir modernlik yorumması olarak nasıl kavramsallaştırıldığı hakkında C. Taylor özgün bir açılım sunmaktadır. Charles Taylor, sosyal bilimler içinde sosyal değişime dair iki farklı yaklaşım olduğunu vurgular. En genel düzeyde modernliğin sosyal değişime anlam veren bir kavram olduğunu öneren Taylor'a göre, bu farklı iki yaklaşım "akültüralist" ve "kültüralist" modernlik kuramları olarak adlandırılabilir. Sosyal bilimlerin gelişimi içinde egemen konumda olan "akültüralist modernlik kuramı", modernleşme ile seküler Batı aklının ve araçsal ussallığın gelmesini eşanlamlı tutarak sosyal değişime yaklaşır. Bu nedenle, "modern Batı'dır", "modern sekülerdir", "modern araç-amaç ilişkisine dayalı ussallıktır" ve "Batılı-olmayan özninen modernleşmesi ancak ve ancak kendisini Batı'ya yaklaştırma ve benzetme ve Batılı kurumları kendi mekanında kurma ile olasılık kazanır" gibi önermeler akültüralist modernlik kuramının hareket tarzını simgeler. Buna karşın, kültüralist modernlik

düzeye erişmesi, büyük ölçüde Gadamer'in yaklaşımını izleyen bir anlayışın güç kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu kazanımın getirdikleriyle beraber hermeneutik, sosyal bilimlere özgü bir metodoloji anlayışını aşar ve başkalarının siyasi hayatlarını ve kurumlarını eleştirel, karşılaştırmalı ve tarihsel bir biçimde açıklamayı sağlayan net bir bakış açısı sunar. Böylelikle bu anlayış, şimdilerde kültürel çalışmalar ve sosyolojidə mikro sosyoloji olarak bilinen eğilimlerin de habercisi olarak görülmelidir.

Modernliğin kendini izleme tarzı olarak sosyal bilimlerin çağdaş yönelimlerinden biri olan hermeneutik, insan tarihine ve kültürüne ilişkin incelemeleri eleştirel, karşılaştırmalı ve tarihsel bir şekilde anlamayı sağlayan bir görüş açısı sunmaktadır. Hermeneutiğin bu katkısı, kültürel incelemeler ve mikro sosyolojik yaklaşım ile beraber yürüyen bir modernlik yorumşamasını da olanaklı kılmaktadır. Modernleşmeyi çalışan hermeneutik bir sosyoloji, kurum, kültür, ilişki ve pratikleri, evrensel bir değişimin özel bir örneği olarak açıklamayı değil, her bir tarihsel deneyimi özgülüğü ve benzersizliği içinde anlamayı amaçlamaktadır. Böylece hermeneutik a) aktörlerin gündelik eylemlerinin işleyişi sırasında kazandıkları yetilerin modernleşme sürecinde giderek önem kazandığına işaret ederken b) makro dizgesel düzeyle beraber *yapılaşan*³ bir kültürel düzeyin de önemini vurgular.

kuramı, sosyal değişim olgusuna yaklaşıken modernliğe ait kurumsal süreçlerle modern benlik oluşma süreçleri arasındaki olası gerilim ve çatışmaları tanır, bu anlamda da eleştirel, kültürel farklılıklarını tanıyan, modern ile Batı'yi özdeşleştirmeyen ve Batı-dışı toplumlarda modernleşme sürecinin özgün ve karmaşık niteliğini anlamaya çalışan bir sosyal değişim anlayışına ve çözümlemesine sahiptir (C. Taylor, "Two Theories of Modernity"den aktaran; (Keyman, 2005: 38).

³ Yapılaşma kavramı Giddens'in ifadesiyle şu anlama gelmektedir: "Yapılaşma düşüncesine temel olan, yapının ikiliği kanıtsavıdır. Eyleyenlerin ve yapıların oluşumu, birbirinden bağımsız olarak verilmiş iki görüntü kümесini, bir ikiliği değil bir ikiliği yansıtır. Yapının ikiliği kavramına göre, toplum dizgelerinin yapısal özelliklerini, yinelenir biçimde düzenledikleri pratiklerin hem aracı hem de sonucudurlar. Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, s. 68-69

Oysa modernleşmeyi ve modernleşme yolundaki toplumların deneyimlerini açıklayan modernist yaklaşılardaki doğruluk, tarihe ve topluma bakıştaki evrenselci ve akültüralist perspektifin imkânları ile sınırlı bir düzeydedir. Örneğin, A. Touraine’i modernleşmeyi, içten gelmesi⁴ gerekenin (modernite), dışsal (modernleşme) ile ikamesi olarak tanımlamaya götüren böyle bir ön kabuldür. Böyle bir epistemolojik ön kabulün evrensellik savını kabul edersek, “Türk modernleşmesini, Türkiye Cumhuriyeti’nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması olarak tanımlayabiliriz. Tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırma, modernitenin taşıyıcı öznesi olarak devleti görür, siyasal rasyonelleşmeyi ekonomik ve kültürel olana öncül ve belirleyici konuma yükseltir ve böylece de ekonomik ve kültürel yaşamın modernleşmesinin devlet yoluyla gerçekleştibileceğini varsayar. Modern-toplum ile ulus-devlet arasındaki birliktelik ve özdeşlik ancak ekonomik oları ve kültürel yaşamı modern olana dönüştürmekle mümkün olacaktır.”(Keyman, 2005: 58). Ayrıca bu yaklaşım, bir toplum projesi ile bir toplum kavramsallaştırmasını birbirine bağlamaktadır. Bu yaklaşımın özneleri Ş. Mardin'in reformcu tanımına bakılarak gösterilebilir: “Reformcu’yu, kendi toplumunda ortaya çıkan bazı itici güçlerden yola çıkararak toplum kavramına yeni bir biçim vermek isteyen kişi olarak tanımlamıştık. Reformcu’nun ileride ortaya çıkarmayı amaçladığı topluluk türünün dayandığı veriler de genellikle ayrıntılı ve bilinçli değildir. Kurulması istenen topluluk bir ‘tasarım’, bir ‘tasavvur’dur ve tipki ‘sosyal devlet’ termininde olduğu gibi genel kavamlarla anlatılmak zorunda kalınan ‘proje’lerden ibarettir. Bu iki uçlu belirsizlikten yani toplum ıgesinin bir ‘benzetme’ ve toplumu değiştirmeye isteğinin bir ‘proje’ olmasından dolayı, reform hareketlerini incelemek birçoğunun sandığının tersine metodolojik zorluklarla dolu bir araştırma ala-

⁴ İçten gelen modernlik, kavramı hakkında bkz. A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 342-343

nıdır" (Mardin, 2002: 102). Buna karşın Mardin'in modernleşme hakkındaki izlediği rota, en genel hâliyle sosyal aktörlerin yenilik yaratma potansiyeline yüklediği önem tarafından tayin edilmektedir. Bu da modernleşmenin sürgit bir yapılaşma olarak tanınması dolayısıyla, her deneyimdeki öznenin kendisini bir "işleyen" olarak değerlendirmekle mümkün olmaktadır.

Bu işleyen'ler, kişisel otorite üzerine kurulu bir onur anlayışından rasyonel kurallar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçerken, evrenin düzenini anlamada dinden bilime geçerken, avam-havas ayrimı üzerine kurulu bir topluluktan halkçı bir topluluğa geçerken, bir millet sisteminden bir ulusal devlete geçerken taşıyıcı bir motif olarak tasvir edilmektedir. Mardin'de bu işleyenlerin 'gizli işleyen' olarak adlandırılmasının, daha çok Türk sosyolojisinde yaşam-dünyasının kültürel temellerinin toplumun bileşiminde nasıl bir etken olabileceğine dair bir ilgisizlikten kaynaklanan bilinmezlik anlamına gelir. Bunun Mardin'in belirttiği diğer bir nedeni devlet gücünün tesisi ya da kullanımının kapsamadığı bir alan olmasıdır.

Mardin'e göre bu işleyenler, Osmanlı toplumsal düzenlemeleri içine sinmiş, gücünü İslami kültürün katmanlarından alan ve gündelik yaşam olarak kendini hissettiren bir toplumsal tahayyülün ya da zımnı anlayışların "lehçe"si olarak anlaşılabılır niteliktidir. Lehçe'yi bir yaşam formunun (geleneğin) özgün "dil oyunları" olarak düşündüğümüzde bu işleyenlerin araştırılmasında yaranılacak kuramcıların gerekçeli listesi yine Mardin tarafından işaret edilmektedir: "İşleyen"ler üzerine kurulu bu günlük yaşam kavramını ortaya atan, "yaşam-dünyası"yla ilgisi "son zamanlarda" Wittgenstein, Jürgen Habermas, Norbert Elias ve Anthony Giddens gibi bilim adamlarının ilgileriyle örtüşen Michel de Certeau'dür. Hepsi de yaşam-dünyasının ve kültürel temellerinin toplumun bileşiminde nasıl bir etken olabileceğini bulmakla ilgilenmişlerdir." (Mardin, 2005: 63).

Mardin'in sözünü ettiği yazarlar ülkemizde gayet iyi bilinmemeye rağmen, Türkiye'de üretilecek kültürel çalışmalar ve bütün bir mikro sosyolojik araştırmaların eksik kaldığı söylenebilir. Oysa "Mardin, bugün Türkiye'de akademik ve kamusal tartışma içinde son yıllarda yeni yeni gündeme getirilen kültüralist modernite kuramı ve hermeneutik yaklaşımı, 1970'lerde geliştirmeye başlamış özgün bir düşünür ve toplumsal değişim üzerine yaptığı önemli ve özgün çözümlemelerle, "paradigma kurucu" bir bilim insanıdır... Bu anlamda Mardin'i okumak, "kültüralist modernite kuramı" temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin'i okumak, çok yönlü, çok-katmanlı bir modernite tartışmasını okumaktır. Mardin'i okumak, indirimci, özcü, işlevselci kültüralist modernleşme çözümlerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıklar, çelişkileri ve olumluşukları /olumsuzlukları ortaya çıkarın bir çözümlemeyi okumaktır. Mardin'i okumak, aynı zamanda, Türkiye'de sosyal bilim içinde pozitivizme alternatif bir hermeneutik sesi dinlemek ve toplumsal değişimini kendi bağlamında "anlama" girişiminde bulunmaktır (Keyman,2005:40).

Özetle, modernleşme olgusuna Mardin'de gördüğümüz hermeneutik ışığında baktığımızda, hermeneutiğin yaptığı katkıyı iki obekte toplayabiliriz. *Birincisi*, aktörlerin günlük davranışlarını koordine ederken kullandığı karmaşık becerilerin, modernleşme sürecinde gittikçe önem kazandığına işaret etmiş olmasıdır. Zira hermeneutik, genel olan kategoriler içinde, kaçınılmaz olarak özel\tekil kalan bir anlamı kavrarken, böylelikle mikro ve makro arasındaki "yapılaştırıcı" ilişki üzerinden modernleşmeyi kavramada hayatı önem taşımaktadır. Bu bakımdan hermeneutik, modernleşmeyi kurucu, kumanda edici mercilerin gündemde kalan "düzenlenmiş toplum" hedefinin yan anlamı olarak gören siyasal modernleşme ile söz konusu özel ve tekil unsurların bu projelendirmeyle girdikleri diyalogun ürünü olan ve yapılaş-

makta olan toplumsal modernleşme arasındaki gerilimi anlamayı hedefleyen bir açılım sunmaktadır. *İkincisi*, makro düzeyde, modernleşmeye toplumsal değişimin sağlama veya doğruluk ölçütü olarak bakılan bir ilişkiyi sorunsallaştırırken, toplumsal pratiklere yön ve anlam kazandıran bir kültürel düzeyin önemini vurgular. Böylelikle modernleşme sürecinde, geleneğe kadık kalan bir tarihsel aşama, eksiklik veya yanlışlık olarak bakan yaklaşımın, 'olması gereken'ci bir perspektifin ve de modernleşmeye dair "yüksek bekłentilerle" ilgili yaklaşımların uzağında kalan bir anlayıcı sosyoloji perspektifi açılmaktadır.

Modernleşmeyi gelenekle birlikte ele alış bu açıdan çevresel unsurların *yapılaşmasının* bir tarihsel sosyolojisi olarak düşünülmelidir. Modernleşmenin bu boyutu ihmäl edildiğinde geçişteki sistematik değişimi anlamak olanaksızdır. Başka bir ifadeyle amacımız, Türk sosyolojisinde Mardin'in tespit ettiği bir metodoloji sorununa dikkat çekmektir. Bu soruna yönelik Mardin'in açıklaması şudur: "Benim araştırmalarından çıkarılması gereken metodolojik ders, devlet geleneğini tevarüs edenlerce kullanılan Batı'ya özgü mekanik-pozitivist ya da işlevselci toplum görüşlerinin yaşam-dünyasını ve "günlük" olanı hesaba katarak zenginleştirebileceğidir. Günümüzde Türkiye araştırmaları açısından, Durkheim ya da Marx'a oranla, diyalojik unsurları betimlemesi ve ritüel hiyerarşî altüstlüklerini açıklaması bakımından Mihail Bahtin'in daha uygun olduğu söylenebilir; ama Türk araştırmacıların Bahtin'in kültürel tarih düzeyiyle bağlantı kurması biraz zaman alacaktır." (Mardin, 2005: 68-69).

Mardin'i özgün yapan bir diğer husus modernleşme sürecini Batılı paradigmın egemenliğinden kurtarmaya çalışan kültüralist modernlik yaklaşımlarındaki temel bir problemden de kurtarabilmesidir. Şöyle ki, özü ve etnosantrik olarak düşünüldüğünde kültüralist yaklaşım, modernleşmeyi, "yerel", "alternatif" ve

“Batı-dışı” olarak okumaktadır. Ancak Talal Asad’ın da belirttiği üzere insanlardan ve içinde eylem hâlinde varoldukları kültürden “yerel” olarak bahsetmek, onları bir yere bağlı, köklü ve dolayısıyla sınırlı olarak görmek anlamına gelir. Oysa modernlikle mobilite arasında pozitif bir ilişki vardır (Aktaran; Göle, 1998:59). Ve Batı-dışı toplumların modernleşmesinde değişimci ve kozmopolit insan fikri terk edilmelidir. Dolayısıyla Batı-dışı modernlik perspektifinin kendisini bu sınırlılıktan kurtarabilmesi ve etik eylemin modernliği ve özgürlüğü için gerekli uzamı açması için hermeneutikle bezenmiş bir kültüralist tavır gerekmektedir. Zira modernleşmenin altı çizilen bağlamaşlığı, her ne kadar modernliklerin yerelliği ya da özgünlüğüne yapılan teorik haklılaştmaya olanak tanıyorsa da, bu teorik tespitler, modernleşmenin özgün ilişki, kurum ve pratiklerine imkân sağlayan hermeneutik bir sosyolojinin oluşturulması ile desteklenmeksizin yönsüz ve içériksiz kalacaktır. Kısaca belirtmek gerekirse, hermeneutik sadece modernleşmeyi akültüralist, evrenselci bakıştan kurtarmaz, aynı zamanda kültüralist yaklaşım içindeki tutucu eğilimleri de rehabilite eder. Yani Mardin'in yaptığı gibi, bireyi sadece Batılı modern anlatının katı kategorilerinden değil, aynı zamanda onu Batı-dışı, “saf” ve durağan bir geleneğin kadim anıtlarından da kurtarırlar.

Mardin'in kültürel ve benlik düzeyi dediği boyutun yönteme dahil edilmesinin asıl özgün yanı, bütünlüklü bir metodoloji sunması değildir sadece Mardin'in özgünlüğü, geleneği kuran ve gelenek tarafından kurulan fertlerin, aynı zamanda modernleşmeyi kuran sürece de dahil edilmesi bakımından tarih yazımının etik ilkelerini de karşılayan bir dürüstlüğü barındırıyor olmasıdır. Ayrıca Mardin, Gadameri bir (geleneğe) bağlanma ilkesini kompleksiz şekilde içselleştiren ve yöntemine dürüstçe uygulayan ender bilim insanlarından biri olarak kabul edilmelidir. Zira çalışmalarında, kendisine kültürel ve sosyal olarak uzak yaşam biçimlerine

ve toplumsal gruplara sadece yer vermeyip, bunların “lehçe”sini tamamen analizinin merkezine alarak, üstelik bağlanırcasına ve diyalojik bir ilişki içinde onları konuşturması, bilim etiği açısından takdire şayan örnek bir üslüptür da. Bizce onun çalışmalarından çıkarılacak “metodolojik ders”, bilim etiği ile yönteminin ayrılmaz birliğini nasıl tesis edebileceğimize dair güzel bir örnek olmasıdır.

Kaynakça

- Davison, A. (2002), *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (çev.) T. Birkan, İstanbul: İletişim Yayıncıları.
- Dellaloğlu, B. (1998), *Toplumsalın Yeniden Yapılanması. Habermas Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayıncıları,
- Foucault, M. (1993), *Ders Özeti*, (çev.) S. Hilav, İstanbul: YKY.
- Gadamer, H. G. (1975), *Truth and Method*, New York: Continuum.
- (1995), “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazilar*, (edt., çev.) D. Özlem, Ankara: Ark Yayıncıları.
- (1976), *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (1999), *Toplumun Kuruluşu*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncıları.
- Göka, E., Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (1996), *Önce Söz Vardı; Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi.
- Habermas, J. (2001), *İletişimsel Eylem Kuramı*, (çev.) M. Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hekman, S. (1999), *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, İstanbul: Paradigma Yay.
- Keyman, F. (2005), “Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, *Şerif Mardin'e Armağan*, (edt.) A. Öncü, O. Tekelioğlu, İstanbul: İletişim Yay.

- Mardin, Ş. (2005), "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünce-ler", (edt.) S. Bozdoğan, R. Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- _____ (2005), "Operasyonel Kodlarda Süreklik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstacılığı", *Doğu-Batı*, Nisan, sayı, 31.
- McCarthy, T. (1994), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: MIT Press.
- Outwaite, W. (1991), *Çağdaş Temel Kuramlar*, (çev.) A. Demirkan, Konya: Vadi Yay.
- Touraine, A. (2004), *Modernlığın Eleştirişi*, (çev.) H. Tufan, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Wallerstein, I. (1996), *Sosyal Bilimleri Açın*, Gulbenkian Komisyonu, İstanbul: Metis Yay.

Sosyolojinin Ontolojik Haritası: Sosyoloji ve Etik

Ramazan Yelken*

"Kendinizi bütün değerlerden arınmış bir bilim adamı veya açıkça politik bir eylemci gibi hissettiğiniz zaman dikkatli olun. Eğlenin ! Yaptığınız işin keyfini çıkartın!"

Garry T. Marx.

(Genç Toplumbilimcilere 37 Ahlâkî Buyruk)

Giriş

Sosyoloji ve etik kavramlarını birlikte ele almak, baştan çok güç bir tartışma alanına girmek anlamına gelmektedir. Bu güçlük hem bu iki kavramın başlı başına devasa birer literatüre sahip olmasından, hem de birlikte ele alındığında da karmaşık bir problem alanı oluşturmasından ileri gelmektedir. Gündelik yaşamda, toplumsal alan ve etik ya da ahlâkî alan ayrimı zaten doğal olarak mümkün değildir. Bu nedenle toplumsal yaşam, doğası gereği ahlâkî bir var-

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi.

lik olarak insanın kendi özgür seçimleri ve diğerleriyle etkileşimi sonucunda meydana gelen ahlâkî davranış örüntülerinden meydana gelmektedir. Teorik bir bilgi boyutuna geçildiğinde ise sosyoloji bu davranış örüntüleri toplamını inceleme iddiasında olan bilimi, etik ise bir felsefe disiplini olarak ahlâkî olanın nelîğini soruşturan bir bilgi çabasını temsil etmektedir. Bu boyutyla "sosyoloji" ve "etik" kavramlarını birlikte ele alma iddiası, çok yönlü bir tartışmayı gerektirmektedir. Bu tartışma, sınırları çizilmiş bir tartışma olmadığı için her hangi bir sonuca ulaşma iddiasından çok tartışmayı oluşturabilecek boyutları belirleme çabası bu makalenin merkezî ilgisini oluşturacaktır.

Bu anlamda sosyoloji ve etik öncelikle *ontolojik* bir tartışma zeminine sahiptir. Bu zemin, insan ve toplum denilen birlikte yaşamın kendisinden ve bu yaşamın davranış örüntülerinin ahlâkî kodlarından kaynaklanmaktadır. İkincisi bu tartışma, birer bilgi/bilim iddiasına yaslanan yanıyla *epistemolojik* bir tartışmadır. Üçüncüsü; bu bilgi alanına ulaşmayı sağlayacak yol harmasını belirleme çabası olarak *metodolojik* bir tartışmadır. Bu tartışmanın daha belirgin bir hâlde sınırlarının çizilmesi için problemler olarak ortaya koymak gerekmektedir. Bu problemleri şöyle sıralayabiliriz:

Her şeyden önce bilgiyi oluşturan değerler ve "bilginin durumu" üzerine bir tartışma aynı zamanda etik bir tartışmadır. Bu anlamda öncelikli soru bir bilgi/bilim ugraşı olarak sosyolojinin etikle ilişkisi nedir? Yani bilimsel bir disiplin olarak sosyolojinin incelediği toplum/grup/insan gibi varlıkların ahlâkî durumu ve etikle ilişkisi ne boyutlardadır? Bu anlamda "nedensellik" (determinizm) toplumsal alan için ne derece geçerlidir? Bilim insanı olarak sosyologun, aynı zamanda da ahlâkî bir özne olması nedeniyle mesleğini yerine getirirken değer yargılarından arınması anlamında "nesnellik" (objektiflik) durumu mümkün müdür?

Bu anlamda sosyologun bir kültür ve toplumun üyesi olarak aynı zamanda incelediği “nesnesi” ile iç içelik sorunu nasıl çözümlenecektir? Ahlâkî bir alanı inceleyen bir bilim olarak sosyoloji nasıl bir yöntemi benimsemelidir ya da yöntem konusunda tartışma seçenekleri nelerdir? Yöntem konusundaki tartışmada etik durumun etkisi ve belirleyiciliği nedir? Sosyal bir olgu olarak ahlâk sosyolojinin inceleme “nesnesi” olabilir mi ya da ahlâk sosyolojisi mümkün müdür? Ayrıca, bu makalenin doğrudan bir problemi olmasa da bilimsel bir çaba olarak sosyolojik araştırma sürecinde sosyologun uyması gereken etik kurallar nelerdir? Bu ve bunlar gibi sorular etrafında yapılacak olan tartışmada çözüm üretmekten çok, sorunun boyutları ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Fakat öncelikle etik kavramının çerçevesini çizmek gerekmektedir.

Kavamlar Boyutu: Etik, Ahlâk, Değer

Etik sözcüğüne çok çeşitli anamlar yüklenmiştir ve bu anlam çokluğu, özellikle gündelik hayatı bazı anlam karışıklıklarına yol açmaktadır. Şüphesiz amacımız kavramın geniş bir etimolojik analizini yapmak değildir. Bu analiz doğrudan kavramın kendisini ele alan eserlerde yeterince yapılmaktadır. Etik (*ethics*) sözcüğü, Yunanca'da gelenek görenek yani töre anlamına gelen *ethos* sözcüğünden gelmektedir. Ayrıca bir de ahlâk anlamında kullanılan İngilizce'de “moral” (*morality*) kavramı vardır. Şüphesiz etik felsefenin en önemli araştırma alanlarından birisidir. Geniş anlamda bir eylemin gerçekleşmesini sağlayan temel bireysel ve toplumsal kurallar dizgesidir. Etik bu anlamda neyin *doğu* ya da *yanlış* olduğunu ortaya koyan davranışsal kurallar ve ilkeler topluluğudur. Ayrıca etik, günlük dilde kullanılan ahlâk (*morality*) kavramını ve buradan türeyen ahlâkî sorumlulukları da içermektedir. Dolayısıyla yanlışı doğrudan ayırmamak amacıyla ahlâk kavramının doğasını anlamaya çalışmaktadır. Bu anlamda ahlâk felsefesi olarak da anılmaktadır. Bu nedenle de çoğu zaman Türkçe'de etik

sözcüğü ahlâk sözcüğü ile eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Etiği sadece temel bir felsefe disiplini olarak anlayan felsefeciler, günlük dildeki bu kullanış biçimlerine karşı çıkmaktadırlar. Bu nedenle, değer yargıları sistemi ve ahlâklılık anlamındaki ilkeler normlar toplamı olarak ahlâk kavramının bir felsefe disiplini olarak etikten ayrılması gerekiği ifade edilmektedir (Tepe, 1998: 12). Fakat yaygın olarak etik, hem bir felsefe disiplinini hem de belli nitelikteki toplumsal kurallar bütünü ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu anlamıyla; insanların toplum içindeki davranışlarını ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen kurallar bütünü ve başka insanların davranışlarını olumlu veya olumsuz biçimde değerlendirmekte başvurulan ölçütler bütünü –ahlâk anlamında– ifade eder. Kısaca ahlâk, toplumsal hayat içerisinde yaşanan ilişkiler ve etkileşimler çerçevesinde oluşan değerler ve normlar bütünü olarak tanımlanabilir. Etik ve ahlâk kavramlarını, felsefi bir soruşturmadı anlamsal olarak ayırmak gerekmektedir. Fakat sosyolojik analizde kesin çizgilerle ayırmak kolay değildir. Ancak etik kavramı daha çok bir bilgi/bilim/felsefe disiplinine gönderme yaparken, ahlâk kavramı daha çok kişinin toplumsal ilişkilerindeki “iyi”-“kötü”, “doğu”-“yanlış” değerleri boyutundaki durumu ve yaşamına gönderme yapmaktadır. Çünkü ahlâkî değerlerin ve normların temelinde toplumsal ilişkiler ve etkileşimler vardır. Bu nedenle de ahlâk toplumsal bir olgudur ve doğrudan sosyolojinin inceleme alanına girmektedir. Bu makalede her iki kavramda anlam farklılıklarına dikkat edilerek kullanılacaktır. Kısaca etik (ethics), doğru ve yanlış davranış teorisidir ve bir felsefe türüdür, ahlâk (morality) ise onun pratiğidir ve normlarla ilgisi vardır. Etik, bir kişinin belli bir durumda ifade etmek istediği değerlerle ilgilidir, ahlâk ise bunu hayatı geçirme tarzıdır.

Ahlâk sadece sosyolojinin değil, bütün sosyal bilimlerin ilgi alanına girmektedir. Çünkü insan davranışının etiksel temelleri sosyal

bilimlerin bütün disiplinlerine yansımaktadır. Hatta sosyal bilimler dışında doğa bilimlerine de kaçınılmaz olarak yansımaktadır. Siyaset biliminde iktidar ilişkilerinin meşrulaştırılmasındaki rolü nedeniyle, hukukta yasaların temelini oluşturma nedeniyle, antropolojide bir kültürü diğerlerinden ayıran davranış kodları olarak, ekonomide kaynakların üretilmesi ve paylaşılması sürecinde etkili olan kurallar olarak, sosyolojide toplumsal ilişkilerdeki bireysel ve toplumsal davranış kuralları ve değerlerin özü olarak bu disiplinlerin ilgi alanına girmektedir. Fakat diğer disiplinlerden farklı olarak ahlâkin toplumsal bir olgu olması, sosyolojinin onu özel olarak incelemesini daha gerekli kılmaktadır. Bu nedenle de "Ahlâk sosyolojisi" olarak bir disiplin mevcuttur (bkz. Gündüz, 2005).

Ahlâkın nasıl temellendirileceği problemi konusunda felsefeciler farklı yaklaşımlara sahiptir. Asıl konumuz bu problem olmadığı için burada kısaca değinilecektir (bkz. Akarsu, 1982). Ahlâk öncelikle birey ve toplumun üstünde *askın* bir kaynağa yani Tanrıya dayandıran dinî yaklaşımlar vardır. Kuşkusuz ahlâkin içeriğinin oluşmasında dinlerin katkısı çok büyütür. Hatta toplumların genelinde ahlâk sistemleri büyük oranda dini kaynaklıdır. Bu anlamda ahlâk "kutsal" bir özellik taşımaktadır. Fakat bu ahlâkın sadece dinlere dayandırıldığı anlamına gelmez. İkincisi ahlâk bireyden ve insanın iç dünyasından yola çıkararak temellendirme söz konusudur. Bu anlayışa göre ahlâk kendi kendisiyle baş başa kalan *birey vicdanından* kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımda ahlâkin konusu, bireyi erdemeye kavuşturmaktadır. İnsan, ahlâk kurallarına mutlu olmak için uymaktadır, bu nedenle bu mutluluk ahlâkıdır. Ahlâkın diğer bir temellendirme biçimini yine vicdan gibi evrensel olduğu iddiasına dayalı bir olguya *akila* dayandırmaktadır. Akılın başlıca görevi doğruluğu ve yanlışlığı, iyi ve kötüyü değerlendirmektir. Bu nedenle akıl bize davranış kurallarını verecek, ilişkilerimizin yönünü düzenleyecektir. Üçüncüsü ise ahlâkın kaynağını *topluma* dayan-

dırmaktır. Toplumsal varlıklar olarak insanlar karşılıklı etkileşim içinde yaşarken, birbirileriyle ilişkilerini sürdürmeleri ve topluluk oluşturabilmeleri için birbirlerine karşı sorumluluk yüklenmeleri gerekmektedir. Bu sorumluluk, belirli değerler ve kurallar sistemini gerektirmektedir. Ahlâk, toplumsal değerler sistemiyle birlikte bu işlevi yerine getirmektedir. Böylece ahlâk; bir yandan toplumdaki bireylerin karşılıklı ilişkilerini düzenleyen kuralları oluştururken, diğer yandan bireyin diğerine karşı ödevlerinin ne olduğunu da ortaya koyar. Ahlâkin kaynağını topluma dayandırma düşüncesi, sosyolojide önemli yer tutan bir yaklaşımındır.

Bu noktada "*sosyal ahlâk*" kavramı devreye girmektedir. Bu ahlâkin her şeyden önce toplumsal bir olgu olduğuna, ancak toplumun varlığıyla ahlâkin var ve mümkün olabileceği işaret etmektedir. Sosyal ahlâk, pratik olarak toplumda yaşanan ahlâka referans yapmaktadır. Toplumsal yaşam, ahlâkî bir yaşamdır. Bu anlamda sosyal ahlâk, teorik ahlâkla (etik) bağlantılı ancak yaşamış ahlâk deneyimlerden ortaya çıkan toplumun genel paylaşılan ahlâkî yaştılarıdır. Bu durumda ahlâk toplumdan topluma farklılaşan bir özellik taşıdığı için evrenselliğinden söz etmek güçleşmektedir. Ahlâk, bir yönüyle bireysel olmasına karşılık onun yaşanması ve somutlaşması toplumsal ortam içinde olur. Bu yanıyla da psikolojiden çok sosyolojik bir olgu olarak incelenebilir (Güngör, 1997: 21). Çünkü ahlâk denildiğinde akla ilk gelen insan davranışlarıdır. İnsanın başka canlıların için ahlâktan söz etmek mümkün değildir. Buna bağlı olarak insanlar bir arada yaşadığı için ahlâktan söz edebiliyoruz. Bu ahlâk kavramının ontolojik temelidir. Yani ahlâk, toplumla birlikte vardır ve hiç kimse ahlâkî davranışları bilmiş olarak doğmaz. Ahlâk, toplum içinde yaşanarak öğrenilir. Bu nedenle de toplumdan topluma farklılaşır. Ahlâk sabit bir şey olarak da kalmaz ve her toplumsal olgu gibi değişir. Bu nedenle bir bilgi konusudur ve epistemolojik bir temeli

vardır. Ancak sosyal ahlâk kavramını, *toplumsal törebilim* biçiminde kullanarak, bir toplumun uyması gereken evrensel kurallar ve izlemesi gereken bir gelişim çizgisi olarak sunan ögütü denemelerde mevcuttur (bkz. İzveren, 1980). Bu tip ögütü denemelerde ahlâk, toplumsal bir düzen projesine dönüştürmektedir.

Ahlâk kavramının yanında, toplumsal dünyanın davranış kodlarının temelleri olarak *değer* kavramı da önem kazanmaktadır. İnsan, toplum denilen bir sosyal çevrenin içine doğar, bu çevrede yaşamını sürdürür. Toplum hâlinde yaşayan insanlar, sürekli birbirleriyle ilişki ve etkileşim içindedirler. İnsanlar ve gruplar, birbirleriyle kurdukları ilişki ve etkileşimler çerçevesinde değerleri ve normları yaratırlar. Değerler, kişilerin düşünce, tutum ve davranışlarında birer ölçüt olarak ortaya çıkan toplumun geneli tarafından paylaşılan ortak iyileri oluşturan kurallardır ve toplumsal yaşamın harcı görevini meydana getirirler. Değerler, bir gruba ya da topluma mensup olanların uymak durumunda oldukları veya dikkate almaları beklenen genelleşmiş ahlâkî inançlar olarak da tanımlanabilirler. Ahlâk bir yönyle değerler dünyasının bir parçasıdır. Çünkü iyi ve kötü başta olmak üzere her türlü ahlâkî yargılardır, birer değer olarak karşımıza çıkmaktadır (Ural, 1998: 42). Değer ve ahlâkın bu makale çerçevesinde bizi ilgilendiren yönü, toplumsal kökenleri nedeniyedir. Ahlâk ve değerler, düşüncelerimizi, toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen, hatta fizik nesneler dünyasına bakışımızda rol oynayan özel sosyolojik olgulardır.

Sosyolojik Bir Olgu Olarak Ahlâk

Ahlâkın sosyolojik bir olgu olması, sosyolojinin kuruluşundan bu yana sosyologların ilgisini çekmiş ve ahlâka kuramlarında önemli yer vermişlerdir. Başta sosyolojinin isim babası Comte olmak üzere, kurucular Marx, Durkheim, ve Weber'in kuramlarında ahlâk ile sosyoloji arasındaki güçlü bağlantı önemli bir yer tutmaktadır.

Sosyologların ahlâkla ilgili bu yaklaşımları, elbette felsefecilerin etik kavramından farklıdır. Burada ahlâk, toplumsal normlar sisteminin özü ya da bireysel davranış kodlarının temeli olarak ele alınmaktadır. Sosyoloji kuruluşu itibariyle doğa bilimlerini örnek alan pozitivist bir yaklaşımı sahip olmuştur. Bu nedenle nesnel olmayan, soyut bir olgu olarak ahlâk konusunda sosyoloji hep çekinceli olagelmiştir. Daha doğrusu işin bu yanını, etik anlamında bir disiplin olarak felsefeye bırakmıştır. Bunun yerine kurucular, ahlâkî ilişkileri ve ahlâkî davranışları gözlenebilen somut olgular gibi incelemeye çalışmışlardır. Sosyolojide kuramçı olarak artık pek etkisi kalmasa da, ancak hem sosyolojinin isim babası olması, hem de sosyolojiye pozitivizmi getiren kişi olması nedeniyle, bu gibi konularda öncelikle Comte'dan başlanması gerekliliğini kılmaktadır.

Comte'a göre insanlık tarihsel olarak basitten karmaşağa doğru teologik, metafizik aşamalarдан pozitif aşamaya doğru ilerlerken, bilimler de buna göre kuruluşlarını geliştirmiştir. İnsanlık öncelikle somut dış dünyanın incelemeden başlayarak, sonra daha soyut olanı, insanı ve toplumu incelemeye geçmiştir. Bu nedenle Comte'un bilim hiyerarşisinde matematik, fizik, astronomi, kimya, biyoloji, sosyoloji ve en son ahlâk vardır. Comte ahlâka, sosyolojiyi tesis etme görevi vermiştir. Biyoloji sosyoloji ve ahlâk üçü birlikte insanı inceleyen bilimlerdir ve sosyoloji biyolojiyi, bir giriş olarak ahlâk ise bir sonuç olarak içine almaktadır (Comte, 1986: 140, 141). Comte'un bu sıralamasında ahlâk, pozitif bir bilim olan sosyolojinin dışında kalmakta, adeta psikolojinin yerine kasıtlı olarak konmuş izlenimini vermektedir. Comte'un doğa bilimlerine öykünen baştan sorunlu yaklaşımı, daha sonra pozitivist bir bilim kurma çabasından pozitivist bir din kurma macerasına dönüşmüştür. Bu nedenle fazla üzerinde durmayacağız, fakat onun olumsuz mirası, sosyoloji tarihine hep yansımıştır demek yanlış olmayacağından eminim.

Sosyolojinin muhalif kurucularından Marx'a göre ahlâk, üretim ilişkilerinin belirlediği bir üst yapı olgusudur. Buna göre ahlâk, ,toplum yaşamında egemen sınıf ya da güçlerin, dünya görüşlerine veya ideolojilerine göre tanımlanan iyi ve kötü kavramları ile yönlendirilen insan eyleminde ortaya çıkar. Dolayısıyla, insan eyleminin olduğu kadar ahlâkî yaşamın da bir özerkliği olmayıp, o egemen sınıfın ideolojisine göre belirlenen veya yönlenen bir yaşamdır. He türlü insan ilişkisinin belirleyicisinin, altyapıyı meydana getiren maddî üretim biçimleri olduğunu öne süren Marx'a göre, bu üretim biçimleri insanın ve toplumun ahlâkî yaşam şeklini ve değerlerini belirler. Bu nedenle ahlâk, üstyapının bir parçası olarak sınıf ideolojilerine göre yorumlanmak durumundadır. Nitekim Manifesto'da; "burjuvazinin üstünlüğü ele geçirdiği her yerde insanı doğal efendilerine bağlayan bütün feodal bağlantı keşip atarak, dinî tutkuyu, şövalye ruhunu, burjuva duygusallığını bencil hesabın buzlu sularında boğarak, bunların yerine katı nakit ödeme ve gaddar sömürüyü koyarak" dolaylı olarak yeni bir ahlâk tesis ettiğini ifade etmektedir (Marx, 1979: 48).

Fransız sosyoloji geleneğinden ve kuruculardan Durkheim, Comte'un takipçisi olarak onun pozitivist bir din kurma macea rasına katılmamış, "tipki doğa bilimleri gibi" bir bilim olduğunu inandığı sosyolojinin ihtiyacı olan metodolojik eksikliğinin tamamlanmasına kendisini adamıştır. Durkheim'a göre ahlâkin kaynağı birey değil toplumdur, çünkü toplum bireyden öncedir. Toplum, insanın toplumsal bir varlık olması ile ahlâkî bir varlık olmasının, karşılıklı etkileşimininoluştugu yerdır. Ahlâkî eylem bireyler üstü amaçları gerçekleştirmek için vardır. Durkheim, ahlâkî sosyolojik bir olgu olarak 1893'te yazdığı *Toplumsal İşbölümü* adlı eserinde incelemekte ve bir ahlâk sosyolojisi kurmaktadır (Durkheim, 2006a). Durkheim, kendi ilkesi olan toplumsal olaylar dışsal, donmuş, katılmış yani nesnel gözleme uygun

yanyla ele alınmalıdır kuralına göre davranışır. Ahlâk toplumsal dayanışmayı sağlayan ve böylece toplumun kuruluşunu sağlayan temeldir. Durkheim bu nedenle ahlâkî bir olgu olarak dayanışmayı inceler. Bu bilindiği gibi işbölmüne dayalı mekanik ve organik dayanışmadır. Durkheim'ın bir diğer ahlâk sosyolojisi eseri *İntihar*'dır. Ahlâk, somut gözlenebilen toplumsal bir olgu olarak Durkheim sosyolojisinde bireyin üzerinde ve ona baskı yapan bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle ona göre toplumsal olgular "şeyler" gibi incelenmelidir. Durkheim'e göre ahlâkî toplumsal bir olgu olarak incelememizi sağlayan dışsallaştırıcı yönü müeyyideleri olan kurallar olmasıdır. Durkheim bu yöntemle "meslek ahlâkî", "yurttaşlık ahlâkî", "sözleşme ahlâkî" gibi kavramları birer inceleme konusu etmiştir (bkz. Durkheim, 2006b).

Sosyolojinin Avrupa'daki kurucu geleneğinin Alman temsilcisi Weber ise sosyolojisini temeline, Durkheim'in tersine, bireyi ve onun toplumsal eylemini koymaktadır. Weber'e göre, "toplumbilim toplumsal etkinliği (eylem) yorumlama yoluyla anlamak, böylece akışını ve etkilerini nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilimdir (Weber, 1995: 10). Toplumsal eyleme odaklanan Weber, bu eylemin temel özelliklerini belirlemek için toplumsal ilişki kavramına da açıklık kazandırır. Buna göre toplumsal ilişki kavramı, birden çok bireyin karşılıklı olarak anlamsal içerikleri açısından birbirine yönelen toplumsal eylemlerinden oluşmaktadır (Weber, 1995: 48) Toplumsal ilişkileri çözümlemek sosyolojinin en temel görevidir. İnsanlar arası bu ilişki ve etkileşim örtüsünü analiz etmek, öncelikle bunun temelindeki toplumsal eylemden başlamalıdır. Weber bilindiği gibi toplumsal eylemleri dört biçimde incelemektedir. Bunlar; amaç bakımından ussal, değer bakımından ussal, somut tutku ve duyguların etkisinde duygusal ve uzun süre uygulanarak alışkanlık hâline gelmiş geleneksel eylemlerdir (Weber, 1995: 44). Buradaki eylem ve ilişki çözümlemesi, Weber'in

ahlâk sosyolojisini oluşturmaktadır. Çünkü toplumsal ilişkiler her seyden önce ahlâkî ilişkilerdir. Ahlâkî ilişki, Weber'in yukarıdaki toplumsal ilişki kavramında olduğu gibi bir kişinin başka insanlara yönelen değer yüklü eylemleridir. Ahlâk ilişkisinin temel özelliklerinden birisi de değerlilik – degersizlik ilişkisi olmasıdır. Yani ahlâkî ilişki mutlaka bir değere bağlı olarak gerçekleştirilen eyleme dayanır. Weber'in eylem katagorilerinde de değer önemli bir yer tutmaktadır. Aslında ahlâkî ilişkiler, her türlü insan ilişkisinin temelini oluşturmaktır ve bu ilişkiler mutlaka değer sorunlarıyla bağlantılıdır. Kısaca, Weber sosyolojisinin doğrudan ahlâkî özne olan insanın davranış örüntülerine ve buradan yola çıkarak toplumsallık alanının öteki boyutlarına ulaştığını söyleyebiliriz.

Weber sosyolojisinin kuşkusuz zirve eseri "Protestan Ahlâkî ve Kapitalizmin Ruhu" adlı çalışmasıdır. Weber bu eserinde dinî bir financın temelindeki Püriten ahlâkin, ekonomik bir zihniyeti nasıl oluşturduğunu ve bunun, modern kapitalizm gibi bir ekonomik sisteme nasıl kaynaklık ettiğini açıklamaya çalışmıştır. Kalvinist ahlâk ile girişimci kapitalist düşünce arasındaki anlam bağlantıları ve nedensellik ilişkileri, bu eserde tam bir değerler çözümlemesine dönmektedir. Gerçekte, Kalvinci Protestan öğretinin özüne göre insanlar, dünya zevklerinden vazgeçmeli ve Tanrıının güç ve egemenliğinin tesisi için çalışmalıdır. Kapitalizmin kökeninde gerçekte para kazanma hırsı gibi irrasyonel bir tutum değil, tam tersine bu ilkel güdüyü dizginleyen rasyonel bir ahlâk yatkıdadır. Bu; çok çalışma, tutumlu davranışma ve Tanrıının rızasını kazanmak için sürekli çaba gösterme gibi yüksek değerlere dayalı bir ahlâktır. Yani söz konusu olan yalnızca "ticârî zeka" değil –çünkü buna her yerde rastlanabilir– burada kendini açığa çıkaran bir ethostur. İşte Batı Kapitalizmini yaratan şey kapitalist girişimcinin ilkeleri ile bu ahlâk sisteminin ilkelerinin buluştuğu noktadır (Weber, 1985: 23, 40).

Bir Metodolojik Tartışma Olarak Sosyoloji ve Etik

Buraya kadarki tartışmalarda görüldüğü gibi kurucu sosyologlarda, ahlâkî olguları sosyolojik olarak inceleme açısından ortak bir eğilim mevcuttur. Ancak bu durum, bir bilim olarak sosyolojinin ontolojik temelinin ahlâkî doğası hakkındaki tartışmada farklılaşmaktadır. Bu farklılık, doğa bilimleri alanının nesnel özelliğinin tersine soysal bilimlerin temelinin ahlâkî bir varlık olarak insan ve onun diğerleriyle ilişkilerinin öznel özelliğine dayandığı görüşündür. Winch'in ifadesi ile ahlâkî hayat bir alternatifî olan davranıştır, bu yüzdende ancak anlamanın konusu olabilir (Winch, 1994: 67). İşte toplumun bu ontolojik temelinin algılanma ve tanımlanış biçimine göre sosyoloji yaklaşımlarının epistemolojik gövdesi ve buradan yola çıkan metodolojik haritaları farklılaşmaktadır. Kısaca insan ve toplumla ilgili belli ontolojik ön kabullere bağlı olarak başlayan bu tartışma, yoğun bir epistemolojik tartışmaya sürecekte ve sonuçta metodolojik tartışmalara gelip dayanmaktadır. Kuşkusuz her bilgi/bilim iddiası insan, toplum ve evrenle ilgili belirli ön kabullere/varsayımlara dayanmaktadır. Bu kabuller, bilim disiplinin kendisine konu edindiği alanın üzerinde odaklanmaktadır.

Aşında temelde modern bilim algısı da başta iki farklı varsayımda üzerine kurulmuştur. Gulbenkian Komisyonu bu farklılaşmayı Newton modeli ve Kartezyen dualizm olarak tespit etmektedir (Gulbenkian Kom., 1995: 12). Birincisi, insanın kesin bilgiye ulaşabileceği inancına dayanmaktadır. İkincisi ise doğa ile insan arasında yani fiziksel dünya ile manevî dünya arasında köklü ayırmalar olduğu varsayımlına dayanıyordu. Dolayısıyla doğa bilimleri ve sosyal bilimler de ayrı olmalydı. Bu ayrimi kabul edip etmemek nasıl bir bilim tasarladığınız ile yakından ilgiliydi.

Sosyoloji, 19. Yüzyıl'da bir disiplin olarak kuruluşunda bu anlamda bir yarılma yaşayarak bugün de hâlen farklı boyutlarda tartışılan

iki farklı bilim algısı grubuna ayrılmıştır. Bu ayrılmayı Durkheim ve Weber'in şahsında da görebiliriz. Birisi sosyolojinin konusunu "toplumsal olgular" olarak, diğeri ise "bireyin toplumsal eylemleri" olarak belirlemiştir. Durkheim, toplumsal olguları tipki doğa bilimleri gibi "şeyler" gibi incelerken sosyologun "değer yargılarından" bağımsız bir şekilde davranışmasını istemiştir (Durkheim, 1986: 51). Bu anlamda toplum, doğa yasaları gibi toplumsal yasalara bağlı mekanik bir determinizme tabidir. Sosyoloji, nedensel ilişkilere bağlı bu toplumsal yasaları keşfetmek ve açıklamakla yükümlü bir bilimdir. Oysa Weber'e göre sosyolojinin görevi bireyin "anlamlı eyleminin niyetini anlamak" ve yorumlamaktır. Bu iki farklı algılama biçimini daha sonra pozitivizm tartışması olarak derinleştirmektedir. Kuşkusuz daha sonra kesin sınırları çizilen bu tartışmada amacımız ne Durkheim'i katı pozitivizm tarafına yazmak, nede Weber'i dönemin egemen anlayışı olan pozitivizmin tamamen dışında değerlendirmektir. Ancak Weber, bilim konusunda alternatif bir toplumsal düşünce geleneğinin başlangıç noktası olmuştur. Fakat bu iki sosyoloji anlayışı daha sonra devam eden süreçteki tartışmalar sonucunda *pozitivist* ve *hermeneutik-yorumlayıcı* sosyoloji anlayışları olarak kesin sınırlarına çekilmişlerdir (Benton, 2008: 9). İşte bütün bu tartışmaların temelinde öncelikle ontolojik kabullerdeki farklılık yatkınlığıdır. Bu, insanın ahlaklı bir varlık olarak davranış ve toplumsal ilişkilerindeki ahlaklı özün toplumun kuruluşundaki yeri ve önemi konusundaki görüş farklılığına dayanmaktadır. Bu kabuldeki ontolojik farklılık, beraberinde bir bilgi alanı olarak bilim algısındaki epistemolojik farklılığa ve dolayısıyla bu alanın incelemesindeki metodolojik farklılığa yol açmaktadır.

Pozitivist Epistemoloji ve Etik Sorunlar

Pozitivizm, Comte'un mirasının önemli bir kalıtı olarak sosyolojide başat geleneklerden birisi olma özelliğini hep korumuştur. Aslında ana eksen olarak doğa bilimleri yönteminin takipçileri anlamında farklılıklara da sahip bir tutumlar, kabuller demetini temsil

etmektedir. Pozitivizm şu dört özelliği benimseyen yaklaşılara verilen genel addır. Bunlar: *Birincisi*; emprisist, yani gözlem ve deneye dayalı doğa bilimleri açıklamasını benimsemek, *ikincisi*; bilimi en üst ve tek gerçek bilgi biçimini olarak benimsemek ve bu anlamda muhtemel diğer insanı bilgi biçimlerini metafizik olarak dışlamak, *üçüncüsü*; doğa bilimlerindeki bu tek bilimsel yöntemin sosyal alan içinde aynen geçerli olduğunu kabul ederek sosyal bilimlerin bu emprisist kabuller temelinde kurulacağını kabul etmek, *dördüncüsü*; doğa bilimlerinin elde ettiği bilimsel/teknik bilgiyi doğanın denetiminde mühendislik olarak kullanması gibi sosyal bilimsel bilginin de toplumu ve bireyleri denetlemek, düzenlemek ve kontrol etmekte sosyal mühendislik olarak kullanılabilirliğini kabul etmektir (Benton, 2008: 39).

Pozitivist yaklaşımın bu kabullerinin önemli etik sorunlar oluşturduğu bugün artık tartışmasız kabul edilmektedir. Pozitivist sosyal bilimcilerin aslında doğa bilimcilerin –bugün çok tartışılan– gündelik hayat ve hükümet politikaları üzerindeki sınırsız otoritesinin benzerini kendileri için arzuladıkları çok açıktır. Doğa bilimlerindeki bu otorite, bugün etik temelden yoksun bir doğa sömürüsü ve yıkımına yol açmıştır. Bu nedenle artık yoğun olarak “çevre etiği” gibi kavamlardan söz edilmektedir. Fakat bu konu makalemizin sınırlarını aştığı için burada tartışılmayacaktır. Bunun yerine pozitivist yaklaşımın yukarıda虽说an kabullerinin sosyolojide yol açtığı sorunlar ve ahlâk ilişkisine odaklanılacaktır.

Pozitivist yaklaşımın en önemli kabulu olan emprisizm, her şeyden önce bilimsel olan ile bilimsel olmayan ayrimını kesin çizgilerle ortaya koymak demektir. Buna olgu, değer ayrimı da denir. Bu anlayışa göre dinsel inançlar, ütopik siyasal programlar, ahlâkî yargular deneyle test edilemediği için bilimsel değildirler. Özellikle ahlâkî ve etik yargilar emprisistler için problem yaratırlar. Çünkü

kü bunlar “olgusal” (pozitif) önermeler değildirler. Bu nedenle pozitivistler ahlâkî yargilar konusunda iki yaklaşım benimserler. Birincisi; ahlâkî kavramları gözlenebilir özelliklerine göre tanımlayarak, olgusal yargiların özel bir türü olarak benimsemektir. Durkheim bunu, ahlâkî ilkenin dışsalaptırım gücü olarak anlar. Faydacı ahlâk teorisi de buna örnek verilebilir. İkincisi; ahlâkî yargiların retorik güçleri veya inandırıcılıklarını olgusal bir şey söylemeklerini düşünmemizi sağlayan bir gramer biçimine sahip olmaktan aldıkları yönündeki kabuldür (Benton, 2008: 37-38). Fakat bu iki yaklaşımında yaniltıcı olabileceği açıktır. Çünkü insanlar ahlâkî bir yargıda bulunurken其实 bu konudaki öznel tutumunu ve duygusunu ifade etmektedir. Ayrıca ahlâkî ilkeler nispeten sürekliliği olsa da olmuş bitmiş ve değişmez doğa yasaları –kaldı ki doğadaki her şeyinde değiştiği artık bilinen bir gerçekdir– gibi değildir. Kısaca değeri de olguya da düşünmeden çekip atmak olanaksızdır. İnsan seçenekleri ne derece belirlenmiş olursa olsun seçim yapma durumunda olan bir varlık olduğuna göre, her olguya bir değer atfetme durumundadır. Bütün kararlar ve seçimler değer yükülüdür (Çelebi, 2001: 147). İnsanlar fizik ve kimyanın araştırma nesnelerinden farklıdır, onlar öznel ahlâkî varlıklardır. Araştırıldıklarını bilir, haklarında söylenenleri anlayabilir ve bilim adamlarının bulgularını dikkate alıp ona göre davranışabilirlер.

Pozitivizmin doğa bilimlerini taklit eden yaklaşımını eleştiren anti pozitivistlerin eleştirileri genelde, fiziksel doğadan farklı olan toplumsal alanın kendi doğası üzerinde odaklanmaktadır. Bu farklılıkların en başta geleni insan davranışının nasıl bir gelişme izleyeceğini önceden tahminindeki zorluktur. Bu zorluğun kaynağında insanların diğer varlıklardan farklı olan üç önemli özelliği öne çıkmaktadır. Birincisi; insanlar özgür iradeye sahiptirler, ikincisi; toplumsal hayat “yasalara” değil, değişebilen “kurallara/normlara” (ahlâkhîlik bunların en önemlididir) bağlıdır, üçüncüsü; insan

toplumunda “bilinç” ve “anlam” en önemli rolü oynamaktadır. Bütün bu ontolojik faklılıklar, doğa bilimcinin araştırma nesnesiyle sosyal bilimcinin araştırma “nesnesi” –alanı demek daha doğru olur– arasındaki ilişkiyi faklılaştırmaktadır. Bu faklılık, ahlâkî ve siyasal değerlerin araştırılmasında konu seçimini etkilemektedir. Sosyolojik araştırmalar değer ilişkisi içерdiği ve kişisel özelliklerle bağlantılı olduğu için, sosyal bilimcilerin değerlerinden arınması beklenemeyecektir. Oysa doğa bilimcileri değer yargılarını dışarıda bırakarak yasalara ulaşmaya çalışırlar. Yine toplumsal yaşamda bilinç ve anlamanın rolüyle ilgili olarak sosyal bilimciler, doğa bilimcilerinden faklılaşmaktadır. Sosyal bilimciler hakkında kanaat sahibi oldukları ve ilişkide bulundukları bir araştırma alanıyla karşı karşıyadırlar. Bu bakımdan değer yargılarından arınmaları pek mümkün görünmemektedir (Benton, 2008: 39).

Değer yargılarından arınma meselesi başlı başına bir tartışma konusudur. Pozitivist-empristlere göre bilimin amacı gözlem, deney ve formel akıl yürütmeyle dünyayı gerçekte olduğu gibi aktarma girişimidir. Bilim adamının kişisel değerlerinin bilimsel araştırma sürecine sizması *nesnelliğe* zarar verecektir. Buna “olgu”, “değer” ayrimı sorunu da diyebiliriz. Pozitivistlerin olgu-değer ayrimı üç noktadan eleştiri almaktadır. Birincisi değer yargıları özneldir ve bilimsel çabanın bizzat kendisi ahlâkî bir değerdir. Değerler tipki bilimin yaptığı varlıklar ve süreçler gibi bağımsız varlıklardır. İkincisi, kültürel normlar ve değerler bilimsel bilgi iddialarından bağımsız değildir. Bu bakımdan bilimi ahlâkî ve siyasal değerler çatışmasının üzerine yerlestiren pozitivist bilim yaklaşımı, bilime yapay bir toplumsal otorite atfeden bir ideolojinin bizzat kendisi olmaktadır. Üçüncüsü, bilim adamının değerlerinden arınmasını talep etmek –böyle bir şey其实te mümkün değildir– yerine, bu konudaki değer yargılarının bilincinde olarak bunları açıklamasını beklemek daha doğru

bir yaklaşım olacaktır. Böylece süreci kontrol etmek daha mümkün hâle gelecektir. Değer yargularının bilincinde olan bilim adamı, kendi görüşlerine karşı olan görüşleri daha fazla dikkate almayı, önyargılı davranışını fark etiğinde kendi iddialarından vazgeçmeyi kabul edecektir (Benton, 2008: 64).

Pozitivizmin diğer önemli problemi bilimin en üst, en yetkin ve gerçek tek bilgi biçimini olarak tartışılmaz üstünlüğünün iddia edilmesidir. Bu görüş ideolojik bir önyargıdan başka bir şey değildir. Bu düşünce aynı zamanda "ilerleme" mitini de besleyen bir ideolojidir. Bilimsel olmayan önermeler teoloji ve metafizik olarak dışlanmaktadır. Bu tür bir bilim anlayışı, değerlerin dışlanması anlamına geleceği için birçok durumda sonucun ne olacağını öngörme konusunda bilimi alternatiflerden yoksun bırakmakta ve sınırlamaktadır. Gerçekte insanlar modern hayatın etik ikilemleri ve yarattığı sorunları sorgulayabilecek araçlara ve kendilerine rehberlik etmeleri için bilimin tek başına sunamayacağı özellikle din ve metafizik gibi ahlâkî ve siyasal kaynaklara gereksinim duyarlar. Dolayısıyla bilimin her türlü soruya cevap verme iddiası onu aynı türden bir metafizik üst konuma yükselticektir. Feyerabend bu duruma karşı yöntemde çoğulculuğu önererek, nasıl din ve devlet ayrılmışsa, bilim ve devlet de biri birinden ayrılmalıdır, tezini öne sürmektedir.

Pozitivizmin önemli problemlerinden birisi de sosyal bilimsel bilginin kullanışlı bir mühendislik bilgisi olarak algılanmasıdır. Toplumsal mühendislik anlamına gelecek bu güç ve iktidar ilişkilerini etkileyebilecek bu durum çok büyük etik sorumlulara yol açacaktır. Böyle bir bilim anlayışının toplumu rasyonel ilkelere göre inşa etme misyonu vardır. Toplumu aydınlatma misyonu üstlenmiş bu otoriter anlayışların, elinde bilim bir dogmaya ve giderek "aydınlanmış despotizme" dönüşmekte dir (Kentel, 1995: 167). Nitelikim Foucault'ya göre, beşeri bilimler aracılığıyla insanlar deli,

cinsel sapkınlık, suçlu gibi kategorilere ayrılarak normal-anormal tanımlarına tâbi tutulmakta ve akıl hastanesi, klinik, hapishane gibi kurumlarda gözetim ve disiplin altına alınmaktadır.

Pozitivist-empirisist bilim anlayışının, genelde tüm bilimler özelde de sosyal bilimler ve sosyoloji için öncelikle toplumun ahlaklı doğası ve insanın değer yüklü bir varlık olmasından dolayı ontolojik problemler oluşturduğu ortadadır. Ontolojik problem beraberinde epistemolojik ve metodolojik tartışmaları da getirmektedir. Bu konudaki sosyal bilim felsefesi tartışmaları önemli bir literatür oluşturmaktadır. Bu tartışmalarda pozitivist yaklaşımın yanında, "yorumcu" yaklaşımalar başlığı altında toplayabileceğimiz çeşitli alternatif yaklaşım biçimleri öne sürülmektedir. Ancak burada konumuz bu alternatifleri değerlendirmek olmadığı için bunlara değinmeyeceğiz. Bu alternatiflerin ortak noktası, pozitivist yaklaşımın tam tersi bir ontolojik insan ve toplum algısından kaynaklanmaktadır. Bu da insanın nesne değil öznel bir varlık olarak irade sahibi, özgür ve ahlaklı bir varlık olması, sahip olduğu değerleri dolayımında diğerleri ile toplumsal ilişkilere girdiği ve toplumun mekanik bir kurgu olmayıp ahlaklı bir evren olduğu kabulüdür. Dolayısıyla sosyolojinin görevi bu anlamlı eylemi ve eylemler örgüsüne anlamak ve yorumlamaktır.

Pozitivizm ve Yorumcu Yaklaşım Arasında: Ontolojik Temellendirme Olarak Ahlâkîlik

Kuşkusuz pozitivist ve yorumlamacı yaklaşımların dışında, ikisinin orta noktası ya da uzlaşmasını sağlamaya çalışan yaklaşımarda mevcuttur. Nitekim bu yaklaşım arasındaki tartışmanın yanlış yürütüldüğünü iddia eden ve farklı alternatiflere vurgu yaparak, "insan eyleminin doğası ile sosyal bilimin değer yüklü, öznel veya ideolojik karakteri" üzerine odaklanan bu çalışmalar bir harita çikarmaktadırlar (bkz., Keat, Urry, 1994: 7). Bu yaklaşımarda da yine öncelikle ontolojik ön kabullerin keskin biçimleri eleştirilmektedir. Meselâ, bu konuda önemli bir tartışma oluşturan

ran Giddens'a göre, sosyal bilimlerde üretilen teoriler sadece toplumu anlamaya yönelik girişimler olarak kalmazlar aynı zamanda "toplumsal hayatı yönelik ahlâkî müdahalelerdir" (Giddens, 2003: 2). Bu müdahalenin en somutu bize göre pozitivizmdir. Konuya ontolojik bir yargı ile giren Giddens'a göre etkileşimin ahlâkî unsurları, etkileşimin hem anlamlı olarak (yorumcu kabul) hem de bir güç ilişkileri öbeği olarak (natüralist/pozitivist kabul) kurulmasıyla tamamlayıcı bir bağlantı içindedir. Bu bağlantıların her biri eşit önemde görülmelidir. Giddens, normların yani etkileşimin ahlâkî unsurlarının sosyal teoride hem natüralist tavrı benimseyenlerin –Durkheim'ı özellikle anar- hem de onları eleştiren yorumcuların yazılarında önemli bir yer tuttuğu tespiti yapar. Buna göre, normları Durkheim gibi yalnızca kısıtlayıcı ve zorlayıcı pozitif bir olgu olarak ele alıp dışsal özelliğe inceleme ya da yorumcular gibi müzakereye dayalı, mümkün kılıcı süreçler olarak ele alıp anlamaya ve yorumlamaya çalışmak, tek başına yeterli değildir. Çünkü bütün normlar hem kısıtlayıcı ve dışsal hem de aynı zamanda mümkün kılıcı ve anlamsaldır. Ahlâkî taleplerin ihlâli durumunda uygulanacak yaptırımlar, doğa olaylarındaki gibi mekanik bir kaçınılmazlık içinde işlenemezler. Aksine bireylerin etkileşim, yorum ve müzakerelerine açıktır. Dolayısıyla etkileşim içindeki bireylerin normlara ilişkin "yorum"ları ile ahlâkî taleplere boyun eğmeleri arasında çok karmaşık bir ilişki vardır. Giddens'a göre, hem Durkheimci-Parsonscı çizgi hemde post-Wittgensteinci yorumcu çizgi bu karmaşık ilişkiyi görme konusunda yetersizdir (Giddens, 2003: 144-147).

Yine sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmasına "çok kültürlü bir yaklaşımla" katılan Brian Fay de aslında her yaklaşımın öncelikle insan ve toplum konusundaki ontolojik kabullere dayandığı tezini doğrulamaktadır. Özellikle sosyal bilimlerdeki nesnelcilik (objectivism) tartışmasına, sosyal bilim tarihinin görünüşte bilimsel ama tamamen

ideolojik çalışmalarla dolu olduğu savıyla başlamaktadır. Nesnelcilik iddiasına göre ise gerçeklik tek başına ve insan zihninden bağımsız, insanın dışında olarak vardır ve bu gerçeklik, bilimsel olarak bilinebilir bir şeydir. Bunun için nesnel hakikate ulaşmamızı engelleyen duygulardan, değer yargılarından, ahlâkî bağılılıklardan arınmış bir bilişsel durum gereklidir. Fay'e göre insan açısından mümkün olmayan bu durum benliği var eden bütün unsurlarından tamamen temizleme anlamına gelecek olan "bir öz-boşaltma" demektir, bu pozitivist karakterdir. İnsanın bilişsel ve ahlâkî ön varsayımlarından arınması mümkün değildir. Bütün araştırmalar kaçınılmaz olarak perspektif-seldir. Nesnelcilik iddiası dünyaya tanrisal bir gözle bakma iddiasıdır. Oysa hiçbir toplum birbirinin aynı olmadığı ve toplumsal yasalar bulunmadığı için tek bir doğru da mevcut değildir. Fay'e göre, nesnelciliğin tek gerçek ideali ve hijyenik bilim iddiasının karşısında, 'sosyal bilimler tamamen önyargıdan ve propagandadan ibarettir' görüşünü kabul eden "görecelilik" vardır. Bu iki görüş karşı kutupmuş gibi görünse de birbirinin aynıdır. Fay sonuçta bize bu ikisinin arasında ahlâkî bir tutum öneriyor ve "hakkaniyetli toplumsal eleştiri" ve sorumlulukla" bezenmiş bir nesnelliğin mümkünüğünü işaret ediyor. Bu, onun çok kültürlü sosyal bilim felsefesinin "eleştirel öznelerası-hk" ilkesidir (Fay, 2001: 273-303).

Sosyal bilimlerde yöntem tartışmalarında katı pozitivist ideo-lojik yaklaşımı kökten eleştirmesine rağmen, yine de uzlaşımçı bir yol izleyen bir başka teorisyen Frankfurt Okulu'nun son dönem temsilcisi Habermas'tır. Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* adlı çalışmasında konuyu bütün boyutlarıyla ele almaktadır. Ona göre değerden bağımsızlık önermesi, sosyal bilimlerde kısıtlayıcı bir işlev görmektedir (Habermas, 1998: 909). Habermas'ın bu konuda yeni bir bakış açısı önerdiği asıl eseri "*Bilgi ve İnsansal İlgilerdir*". Bu çalışmasında Habermas, tam da bilgi elde etme çabası ile insanî ilgiler/çıkarlar arasında doğrudan bir ilgi kurarak,

bilim ile insanı değerler ahlâkî tutumlar arasında direk bir bağ olduğunu vurgulamaktadır. Yani bilimsel girişimlerimizin kökerinde insan olmamız nedeniyle sahip olduğumuz ilgiler yatar ve bizi bu ilgiler yönlendirir. Teknik ilgi ya da çıkarlarımız bizi, doğa üzerinde denetimde bulunacak bilgilere, yani doğa bilimlerine ve pozitivizmin bazı fikirlerine götürür. Diğer insanlarla iletişim kurmaktaki pratik çıkarımız sosyal ya da hermeneutik bilimlere götürür. Özgürleşmeci ilgilerimiz ise bizi, eleştirel teoriye götürmektedir (Bkz. Habermas, 1997). Kısaca Habermas, "insanı ilgiler" kavramıyla ontolojik bir temellendirme yapmaktadır.

Abraham Moles ise bu ontolojik temellendirmeyi, "insanoğlu rasyonel bir varlık değildir ve akıl, yaşamımızın olay ve eylemlerinin bütünlüğünü anlamaya yetmemektedir" tezi üzerine kurmaktadır. Sosyal bilimlerin konusu olan insan davranışları, ona göre, rasyonel düşünce ile irrasyonel tepilerin bir karışımıdır ki, bunlardan birincisi zihnin, ikincisi duyguların etkinliğidir. Moles bu ontolojik temellendirmeden yola çıkarak, doğa bilimlerini "belirlinin bilimi" sosyal bilimleri ise "belirsizin bilimleri" olarak adlandırmaktadır. Belirli bilimlerde "ölçme", belirsiz bilimlerde ise "değerlendirme" söz konusudur. 19. Yüzyıl'da Batı'da önce doğa bilimlerinde başlayan bir sapma söz konusudur. Ölçme tutkusuya başlayan bu "kesinlik tutkusu" giderek bir ideolojiye dönüşmüştür. Daha sonra yeni doğan sosyal bilimler bu kesinlik tutkusunu, taklit etmeye kalkışınca sorun daha da derinleşmiştir. Oysa belirsizin bilimleri bu taklitten vazgeçmelidir. Çünkü bu bilimler, henüz epistemoloji ve metodolojisi ile "olşmakta olan bilimlerdir" (Moles, 2001: 19-29).

Sonuç

Sosyoloji ve etik tartışmasının bir ucu da "bilimsel araştırmada etik" konusuna dayanmaktadır. Bu konuda da birkaç sorunu be-

lirtmekte yarar vardır. Etik sorunlar, sosyal bilim araştırmalarında da karşımıza çıkmaktadır. Sosyologlar çoğunlukla araştırma yaptıkları insanların inançları, tutumları, etnik dinî kökenleri, giyimleri, yaşam biçimleri ile ilgili olabilirler. Böyle durumlarda insanların bu özellikleri ile ilgili etik kurallara dikkat edilmesi gerekmekte aşağılayıcı, rencide edici ifade ve tutumlardan kaçınılmalıdır. Araştırmannın gerektirdiği gizlilik ve etik ilkelere özen gösterilmelidir. Özellikle ülkemizde öteden beri kendisini toplumun üstünde gören ve toplumu aşağılayan, onu çağdaşlaştırılması gereken bir yığın olarak gören toplumbilimciler mevcuttur. Kendi toplumuna önyargılı yaklaşan bu tutumun bilimsel adı "oryantalizm"dir, davranış biçimini ise "aydınlanılmış despotizmdir". Sosyoloji bize toplumların homojen olmadıklarını ve olamayacaklarını aksine, heterojen olduklarını farklılık ve çeşitliliğin zenginlik olduğunu öğretmektedir. Sosyolog bu etik ilkeye göre hareket eden meslek adamıdır. Sosyologlar çok farklı kültürler ile yüzleşmek zorundadırlar. Bazen ahlâkî değerlerdeki farklılık öne çıkabilecektir. Sosyolog burada, tüm kültürler ve insanlar için geçerli uymak zorunda olunan ahlâkî doğrular olduğu fikrine kapılmamalıdır. Hiçbir kimse diğerine nasıl yaşaması gerektiği konusunda "bir doğru" dikte etme hakkına sahip değildir. Ayrıca araştırma bütçesi, yayın, araştırma süreci, kariyer, atanma ve diğer konularla ilgili bir çok etik kurallar söz konusudur. Bu konuda dünyanın şu an en önemli iki sosyoloji kuruluşunun etik kuralları mevcuttur (bkz. ASA ve ISA).

Kaynakça

Akarsu, B. (1982), *Ahlak Öğretileri*, Ankara: Remzi Kitabevi.

- American Sociological Association (ASA) (2008), "Code of Ethics and Policies and Procedures of the ASA Committee on Professional Ethics", <http://www.asanet.org>.
- Benton, T. Craib I. (2008), *Sosyal Bilim Felsefesi, Toplumsal Düşüncenin Felsefi Temelleri*, (çev.) Ü. Tatlınçan, B. Binay, Bursa: Sentez Yay.
- Comte, A. (1986), *Pozitivizm İlmihali*, (çev.) P. Erdem, İstanbul: MEB Yay.
- Çelebi, N. (2001), "Metodolojik Sorunlara Bir Bakış", *Sosyoloji ve Metodoloji Yazılıları*, Ankara: Anı Yay.
- Durkheim, E. (2006a), *Toplumsal İşbölgümü*, (çev.) Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yay.
- _____ (2006b), *Sosyoloji Dersleri*, (çev.) A. Berktay, İstanbul: İletişim Yay.
- _____ (1986), *Sosyolojik Metodun Kuralları*, (çev.) E. Aytekin, İstanbul: Sosyal Yay.
- Fay, B. (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, (çev.) İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Giddens, A. (2003), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisı*, (çev.) Ü. Tatlınçan, B. Balkız, İstanbul: Paradigma Yay.
- Gulbenkian Komisyonu, (1996), *Sosyal Bilimleri Açıñ*, (çev.) Ş. Tekeli, İstanbul: Metis Yay.
- Gündüz, M. (2005), *Ahlak Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yay.
- Güngör, E. (1997), *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Habermas, J. (1998), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, (çev.) M. Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- _____ (1997), *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, (çev.) C. A. Kanat, İstanbul: Küyerel Yay.
- International Sociological Association (ISA), (2001), "International Sociological Association Code of Ethics Approved by the ISA Executive Committee", Fall 2001, <http://www.isa-sociology.org>.

- İzvereren, A. (1980), *Toplumsal Törebilim (Sosyal Ahlak)*, Ankara: AİTİA. Yay.
- Keat, R., Urry, J. (1994), *Bilim Olarak Sosyal Teori*, (çev.) N. Çelebi, Ankara: İmge Yay.
- Kentel, F., Köker, L. (1994), "Sosyal Bilimler ve Etiğin İlişkisi Ne Noktada?", *Teorinin Aynasında Görünen Pratik Sosyal Bilimler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Marx, K., Engels, F. (1979), *Komünist Partisi Manifestosu*, (çev.) N. Deriş, İstanbul: Aydınlık Yay.
- Marx, G. T. (2004), *Genç Toplumbilimcilere 37 Ahlaki Buyruk*, (çev.) N. Türkoğlu, İstanbul: Babil Yay.
- Moles, A. (2001), *Belirsizin Bilimleri: İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji*, (çev.) N. Bilgin, İstanbul: YKY Yayınları.
- Tepe, H. (1998), "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 4, ss.9-24.
- TÜBA, (2002), *Bilimsel Araştırmada Etik ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yay.
- Ural, Ş. (1998), "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 4, ss.41-49.
- Weber, M. (1995), *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, (çev.) Ö. Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi.
- _____ (1985), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev.) Z. Aruoba, Hil, İstanbul: Yayınları.
- Winch, P. (1994), *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, (çev.) Ö. Demir, Ankara: Vadi Yayınları.

Sosyoloji ve İktidar

Mehmet Karakaş*

Batı modernitesinin, Batı dünyasına yaşattığı toplumsal değişim ve sorunlar, toplum ve ahlâk felsefesi gibi toplum üzerine çözümlemede bulunan disiplinlerin üstesinden gelemeyecekleri kadar büyük ölçekli gelişmelerdi. Değişimin oluşturduğu yeni toplumsal yapının yeni bir bilim aracılığıyla çözümlenmesi ihtiyacının görülmesi, sorunların yeni bir disiplin çerçevesinde ele alınarak yeni koşullara cevap verecek bir bilimin ortaya çıkışmasına zemin hazırladı. Modern bilimler arasındaki yerini alan bu disiplin, bilim camiasının en genç üyesi olan sosyolojiden başkası değildi. Böylece sosyoloji, toplumsal yaşamda ortaya çıkan kapsamlı değişimleri anlama ve açıklama çabalarının bilimsel ifadesi olarak bilim ailesine katılmış oldu.

Modernitenin parametrelerinden biri olarak ortaya çıkan modern bilim konsepti kapsamında yer alan sosyoloji, inceleme nesnesi olarak toplumu ve toplumsal yapıyı belirlemiş ve konu-

*Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi.

sunu çeşitli yönleriyle bilimsel çözümlemeye tâbi tutmuştur. Bu yönüyle sosyoloji kısa bir bilim tarihine sahiptir. Ancak sosyolojik düşünce, tarihin her döneminde toplum ve insana dair konularda çeşitli speküasyonlarla şekillenerek bilimsel discipline kavuşmuştur. 18. Yüzyıl'ın ikinci yarısında başlayan ve 19. Yüzyıl'da yoğunlaşarak devam eden Batı Avrupa coğrafyasındaki büyük gelişmeler, sosyolojik düşünce üretme konusunda düşünsel enerjinin en fazla harcandığı süreci ifade etmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan büyük ölçekli toplumsal olaylar, yeni sosyal bilimlerin özellikle de sosyolojinin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. Büyük ölçekli gelişmelerden biri olan "Sanayi Devrimi," toplumsal yaşam alanında makro düzeyde sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal dönüşümlere neden olan bir süreçe yataklık etmiştir. Sanayi Devrimi'ne paralel olarak gelişen "Fransız Devrimi" ise toplumsal yaşam alanında yeni bir toplumsal sistem anlayışı yaratarak temel değişikliklerin zeminini oluşturmuştur.

Sosyolojik Söylemeden Sosyoloji Disiplinine

Toplumsal yaşamla ilgili genellemelerde veya speküasyonlarda bulunma biçimini olarak şekillenen sosyolojik çabalar, "toplum" kavramını sosyolojik düşünceyi ilgi odağı hâline getirmiştir. Toplumun, sosyolojinin merkezi nesnesi olarak tanınması daha sonraki dönemi de kayıt altına alacak şekilde iki temel yanlış algılamaya yol açmıştır: İlk olarak sosyolojiyi diğer mümkün nesnelerine karşı ilgisizleştirmiştir; böylece sosyoloji, teorik nesnesini tanımlama düzeyinde, bir totolojiler toplamına indirgenmiştir. İkincisi ise sosyolojinin konumuyla ilgilidir. Sosyoloji, sanayi toplumunun çözümlenmesi adına sanayi sürecinin söylemi olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi ile birlikte doğan, yayılan ve burjuvazinin çıkarlarını gözeten bir bilim olarak görülen sosyolojinin geliştirdiği ilk teoriler, "makro" düzeyde olmuştur. Sosyolojinin burjuva devrimleri ve endüstrileş-

me hareketleriyle eşzamanlı gelişimi sıradan bir tesadüf değildir. Çünkü artarak yoğunlaşan toplumsal sorunlar, sosyal bilimcileri çözüm bulma yönünde motive etmiştir. Bu süreci anlamaya çalışan erken dönemin sosyologları, çalışmalarını daha çok toplumsal hareketlerin yasalarını bulma yönünde yapmışlardır. Böylece toplumsal hareketleri yönlendiren yasaların oluşturulmasıyla; geleceğin toplumunun sorunsuz ve düzenli bir biçimde kurulmasının mümkün olabileceği kanaatine ulaşmışlardır.

Batı Aydınlanması'nda görüldüğü üzere sosyoloji sanayi toplumunun, özgül tarihsel sürecinin söylemi olarak ortaya çıkmıştır. 19. Yüzyıl'da ortaya çıkan modern sosyal bilimler gibi sosyoloji de Aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, ilerleme ve bilimsel bir toplum yaratma amaçlarıyla evrensel ölçekte hareket etmiştir. "Bu doğrultuda sosyoloji, "toplumsal" olanı hem karmaşık bir yapısal bütün olarak toplum temelinde, hem de onun özgül kurumlarla, bilhassa işbölümü, toplumsal sınıflar, din, aile ve bilimsel-mesleki kuruluşlarla ilişkisi içinde tanımlamaya çalışmıştır" (Swingewood, 1998: 15). Sosyoloji ansiklopedik, evrimci, pozitivist ve ideolojik karakterleri bünyesinde bulunduran bir bilim olarak bilim dünyasındaki yerini aldıında, sosyal bilimler içerisinde sürekli ilgi odağı olmuş ve üzerinde bir takım kuşku ve endişeleri de taşıyarak günümüze kadar gelmiştir.

Sosyoloji, sosyal bilim alanındaki yerini aldıktan sonra, kendini sürekli yenileyerek, farklı formlar altında söylemini kurgulamaya devam ede gelen birikimsel bir ilerleme göstermiştir. Başlangıçtan bugüne geçirmiş olduğu sürece bakıldığından; kendi sorunsal alanında oluşan farklı eğilimlere sahip olmuştur. Sahip olduğu özellikleri ve gelişme aşamasındaki eğilimleri açısından sosyoloji, diğer sosyal bilimlere göre farklı bir örgütlenme süreci yaşamıştır. Bunun en temel nedenlerinden biri, yaşanan süreçteki toplumsal durumların, sosyolojik söylemin bir parçasını oluşturmasıdır. Bu da ona temel

rengini vermekte ve onu farklılaştırmaktadır. Bu anlamda sosyoloji genel bir söylem birliği biçiminde örgütlenmemiştir.

Sosyoloji, diğer sosyal bilimlerin genellikle ihmâl ettiği toplumsal dünyaların çözümlenmesi ve işlenmesine izin vermesi açısından da dikkat çeken bir bilimdir. Bu özelliğe yeni toplumsal dünyalar yaratma gücüne sahiptir. "Çünkü sosyal dünyanın temsillerini yaratır; sosyologlar farkında olmadan toplumsal dünyanın vizyonu ve bölümlenmesi için meşru ilkeleri belirlemeye katkıda bulunurlar, bununla ilgili simgesel savaşlarda pozisyon alırlar" (Durakbaşa, 1998: 107). Belki de sosyolojinin diğer bilimlerden farklı olarak örgütlenmesine ve onlardan farklı bir tarzda faydalananmasına yol açan da bu özellikleidir. Yine bir ayrıcalık olarak sosyoloji, kendi üzerine düşünmenin araçlarına da sahiptir. Kendi kurumsal yapılanmasını, etkileşim araçlarını, iktidarla olan ilişkilerini, sosyolojik bilginin üretilişi ve yayılma süreçlerini eleştirel olarak ele alabilmektedir. Bourdieu'ya (1997: 20-21) göre, "eğer sosyoloji eleştirel bir bilimse, belki de bizzat kendisinin de eleştirel bir konumda olmasındandır. Söylendiği gibi sosyoloji sorun yaratır. Bundan dolayı sadece bilim olarak varlığı değil, kısaca varlığı da tartışma konusu edilir. Bilimsellik üzerindeki lehte ve aleyhiteki yargular çok önemli bir kozdur: Rahatsız edici hakikatlerden kurtulmanın bir yolu bunların bilimsel olmadığını söylemektedir, bu onların "siyasal" oldukları, yani "çkar"ın, "tutku"nun sonucu oldukları, dolayısıyla, görece ve görecelileştirilebilir oldukları anlamına gelir... Sosyoloji, hiç durmadan, kendisini uygunlayan kimseyi katı gerçeklerle yüz yüze getirir; büyülerini bozar."

Bütün bu ayrıcalıkları ve sınırlılıklarıyla birlikte sosyoloji, çeşitli karşılık düşünceleri biçimleri içerisinde modern toplumsal yaşamla ilgili olarak öngörü ve denetim amaçları doğrultusunda kullanılabilecek bilgi üreten bir disiplin hâline gelmiştir. Böylece üretilen "sosyolojik bilgi, toplumsal yaşam evrenine sarmal bir biçimde

girer ve çıkar; bu sürecin tamamlayıcı bir parçası olarak hem kendini hem de söz konusu evreni yeniden yapılandırır” (Giddens, 1992: 15-16). Bir çözümleme olarak ortaya konulmamış olsa da sosyolojik kuramlar, insan ve toplum doğasıyla ilgili birtakım varsayımlara dayanır. Bu varsayımlar değişik kuramsal perspektiflerin üzerine oturdukları zeminleri oluştururlar. Bu açıdan sosyologlar, çoğunlukla kuramsal açıklamalarında varsayımlarını görmezden gelirler. Toplum doğasında meydana gelen sosyal olaylar, değişik zaman ve mekanlarda değişik şekiller aldığı için, geliştirilen teori her zaman geçerli ve tutarlı olmayı bilir (Poloma, 1993: 13-14).

Sosyoloji kendisine nüfuz eden toplumsal bağlamın değerlerini; anlamaya ve çözümlemeye çalıştığı toplumsal sorunlara ilişkin tanımlamalarında ve kavramsallaştırmalarında kullanmıştır. Bundan dolayı sosyoloji, aslında bilim hâline gelirken; yaşadığı bu süreçten dolayı değerlerden bağımsız, dolayısıyla da iktidar ilişkilerinin tam anlamıyla dışında kalamamıştır. Ortaya çıktıği koşullar açısından değerlendirdiğinde sosyoloji, çözümleyici ve bilimsel meşruiyet sağlayıcı bir araç olarak iktidarların gözdesi hâline gelmiştir. Aynı zamanda sosyolojinin önemli konularından biri hâline de gelen iktidar olgusu, geliştirilen sosyolojik çözümleme ve söylemler aracılığıyla meşruiyet arayışı bağlamında sosyolojiyi önemli görmüştür.

İktidar ve Sosyoloji Etkileşimi

Hükmetmenin veya egemenlik kurmanın doğrudan biçimde olan iktidarın çeşitli şekilleri bulunmaktadır. Çünkü insan yaşamındaki doğal durum, insanın çevresini kontrol etme güdüsünü beslemektedir. Kontrol etme güdüsi ise insanların ilişkide bulunduğu, bütün ötekilere karşı hükmedici özelliğe sahiptir. Ancak bu cezbedici güdü, insanın yapısındaki temel ruh hallerinin başatlığına göre iktidar etme biçimine farklı nitelikler kazandırmaktadır.

Aşında birey olarak insan iktidarının sınırı belirsizdir. Bu sınırı belirleyecek olan iktidarın örgütlenme ve meşruiyet düzenidir. İktidarın somut örgütlenme biçimini olarak devlet, bugünkü aygıtları ve örgütlenişile birlikte düşünüldüğünde, en mükemmel şekline ulaştığı modern devlet akla gelmektedir.

İktidar ilişkisinde taraflar, hükmetme arzusunu gerçekleştirmek için zaman zaman sınırlarını aşarak yasallıklarının üzerinde davranışlar ortaya koymuşlardır. Ancak, iktidarlar, hem kendi varlık nedenlerini ve hem de iktidar uygulamalarını hükmettiği toplumun belirli bir kesimine de olsa benimsettirerek meşru olduğunu hissettirme ihtiyacı duymuşlardır. Çünkü iktidar olmada ve iktidarın pratiğe yansımاسında meşruiyet kaynağı ve zemini, kendi varlığını devam ettirmede bir gerekliliktir.

Günümüz iktidarları, daha önceki dönemlere göre, farklı alanlarda ortaya çıkan gelişmelerle birlikte yeni özelliklere ve imkânlarla kavuşmuşlardır. Çünkü yaşadığımız dönemdeki maddi gelişmelerin siyasal yaşam açısından çok önemli sonuçları bulunmaktadır. Günümüzde toplumsal ve teknolojik alanlardaki gelişmeler, siyasal iktidara yeni olanaklar sağlamaktadır. Bu olanakların somut biçimlerini modern devlet olgusunda görmek mümkündür. Ferraroti (1997: 42), bu tartışmaya şu açıklamalarıyla katılıyor: "Bilim, politik iktidar yapısını, ekonomik üretim sistemini ve bütün bir toplumsal ve düşünsel iklimi derinden etkilemeye muktedir bir grup girişimi ve örgütsel silâh hâline geldi." Max Weber (1993: 80) ise modern devletin bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından tanımlanabileceğini ifade ediyor.

İktidarın en temelde iki boyut ve kaynağı bulunmaktadır. Birincisi hukuki boyutu ve meşruluk kaynağı; ikincisi ise kurumsal boyutu ve devletin oluşum kaynağı. Farklı bakış açılarına göre bu

durumu genişletmek mümkündür. Örneğin erkeklerin kadınlar üzerindeki, ebeveynin çocukları üzerindeki, psikiyatrinin ruh hastası üzerindeki, doktorun hastası üzerindeki, idare biçimlerinin insanların yaşam tarzları üzerindeki iktidarları ve muhataplarının karşı iktidar arayışları bu genişlemenin boyutlarını göz önüne sermektedir. Michel Foucault (1998: 161), sosyal ilişkilerin hiyerarşik ve organize olmuş biçimlerine bağlı olarak tanımladığı iktidar olgusuna; kavramsal çerçevesini genişleterek siyasal iktidar merkezli tanımların dışında bir yaklaşım getirmiştir.

Hem dar hem de geniş anlamlı iktidar ilişkilerinin köklerinin toplumsal ilişkiler ağında aranması, iktidar-sosyoloji etkileşimini adeta zorunlu hâle getirmektedir. Çünkü sosyolojinin toplumları kurtaracak ve var olan sorumlara çözümler üretebilecek düzeyde bir sosyal bilim olarak değerlendirilmesi; sosyolojinin ne denli hassas bir bilim olduğunun ve aynı zamanda da sürekli olarak iktidarların markajında bulunduğu bir göstergesidir.

Modern bilimin oluşum süreci, belirli deneyimlerle geçmişle gelecek arasına kesin bir çizgi koyan anlayış tarafından şekillenmiştir. Bu anlamda var olan durum kadar; geçmiş ve gelecek de sınırlılıkları ve geçerlilikleriyle birlikte tanımlanmıştır. Batılı bilim adamlarının siyasal olayları denetlemekte gösterdikleri ilgi, kızgın ama iyi bir Tanrı imgesi çizen antropomorfik anlayışı çağrıştırmaktadır. Çünkü bilimsel bilginin gücüyle, tarihsel olayların oluşumunu ve gidişatını denetlemeyi amaçlamışlardır. Tam da bu noktada Russell'ın (1990: 34) şu ifadeleri, deneyim tanımlarının sonuçlarını göstermesi açısından ilginçtir: "Eskiden insanlar büyülü güçler elde etmek için ruhlarını şeytana satarlarmış. Bugün insanlar bu güçleri bilim yoluyla elde ediyor ve birer şeytan hâline gelmek zorunda görüyorlar kendilerini. Kudret zararsız hâle getirilmekçe ve bütün insanlığın hizmetine verilmedikçe, dünya için bir umut yoktur."

Russell'ın ortaya koyduğu yaklaşım, aslında bireyler ve toplumlararası ilişkilerdeki denetleme arzusunun tarihselliğini ifade etmektedir. Ayrıca bilime de bu anlamda önemli bir işlev yüklenenliği görülmektedir. F. Bacon'ın bilime yüklenen söz konusu işlevi destekleyen ünlü "bilgi güçtür" ifadesi, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Bilginin sosyal yaşamın bütün alanlarını kapsayacak şekilde açıklanma çabası, güç elde etmede bilgiye büyük bir ayrıcalık kazandırmıştır. Buna bağlı olarak da iktidar elde etmede ve iktidarın meşruiyetini sağlamada öncelikle elde edilmesi gereken faktör hâline gelmiştir.

Bilim iktidar ilişkisinde açıklanması gereken önemli faktörlerden bir diğeri de bilgi üretim merkezleri ve bu merkezleri kontrol edenlerdir. İktidar sahipleri, "kamu yararı"nın ve ona en uygun insan davranış örüntüsünün ne olduğu; bu davranışın nasıl meydana çıkaracakları ve kalıcı olmasını nasıl güvence altına alacakları konularında belirli becerilere ihtiyaç duyarlar. Sözü edilen becerilere sahip olmak, büyük oranda başka insanların sahip olamayacakları bilgileri elde etmekle mümkün olacağı için, bilgiyi ele geçirmek veya üretmek üzerinde mücadele ederler. Çünkü iktidarın ihtiyaç hissettiği bilgi, ona meşruluk ve hareket kabiliyeti kazandırmaktadır (Bauman, 1996: 62).

Günümüz şartlarında siyasal iktidar, bilimsel bilginin tek patronu olmaktan çıkmıştır. Ancak üretme ve denetleme açısından hâlen çok önemli bir konuma sahip olduğu da bir gerçektir. Siyasal iktidarın bu ayrıcalıklı konumuna ortak olan diğer bir patron da küresel düzeyde ekonomik ilişkileri düzenleyen büyük şirketlerdir. Bu "resmî ve yarı resmî örgüt niteliğindeki kurumlar, şüphesiz ki bilimin uygulama alanı üzerinde büyük bir etkiye sahiptirler. Onlar bilimi parasal ve idare açısından desteklerler" (Rouse, 1987:210). Finans açısından ne kadar destek çıkarlarsa, bilimsel bilginin üretilmesinde ve denetlenmesinde de o kadar

etkin olurlar. Bütün bu yaklaşımlar ve açıklamalar, bilginin iktidar ilişkilerinden tam anlamıyla soyutlanamayacağını göstermektedir. İktidar ve bilgi arasındaki bu döngüsel ilişki, modern bilim alanlarını da kapsamına almıştır.

Modern bilimin en önemli özelliklerinden biri olan evrensellik iddiası, iktidarla özellikle de siyasal iktidarla bilim arasındaki ilişkiyi belirleyen unsurlardan biridir. Çünkü dünyada güçlü devletler ve ideolojiler hep olmuştur ve bunlar, bölge veya dünya ölçüngünde bir hegemonya kurmanın aracı olarak evrenselci söylemi sık sık kullanmışlardır. Çünkü bu söylemi tahsis edecek en önemli aygit, bilgidir. Bu perspektifte günümüz bilim anlayışıyla kapitalizm arasında karşılıklı ve belirleyici bir etkileşim bulunduğu görülmektedir. Tanimlanmış bir otoriteye sahip olan iktidarlar; uygulama alanı bulduğu evrende meşruiyet zemini oluşturmak durumundadırlar. Bu anlamda iktidarları altındakileri, hükümlerine uymada geçerli nedenlerin olduğuna ikna etmeleri gerekmektedir. Bu doğrultuda önemli bir meşrulaştırıcı olarak Modern bilim, bütün disiplinlerdeki bilgi üreticilerine "bilimsel yöntem" adı altında tek bir yöntem önerirken, aslında doğa bilimlerinden türetilen modelin bütün disiplinlere evrenselleştirilmesini amaçlamaktadır. Bunun riski ve zorlayıcılığı, bugün sosyal bilim alanlarında görülmektedir. Sosyoloji ise bunu en çok yaşayan disiplinlerden biridir (KarakAŞ, 2002: 160).

Sosyoloji, tarihsel birikimi ve bugünkü durumu itibariyle; nasıl bir akademik söylem olduğu konusunda bir çelişki yaşamaktadır. Çelişkinin esasını ise sosyolojinin hem yaygın ve kolay bir disiplin hem de karmaşık ve seçkin bir alan olması oluşturmaktadır. Bu çelişki, belki de sosyolojinin gelişimini ve iktidar ilişkilerindeki belirgin konumunu tanımlayan ana eksendir. Bu çelişkiyi iki açıdan açıklamak mümkündür: Birincisi sosyolojinin herkes için gerekli ve herkesin yapabileceği bir değerlendirme aracı ola-

bilirliğidir. İkincisi ise belirli bir özerkliği ve değeri olan, iktidarın ve bilimin gözdesi olduğunu ki; bu onun bilimsel bilgi açısından iktidarla olan ilişkisinin temel belirleyicilerinden birini oluşturur. Ayrıca sosyolojinin toplumları kurtaracak ve var olan sorunlara çözümler üretebilecek mahiyette görülmesi onun, ne denli hassas bir bilim olduğunun göstergesidir.

Sosyoloji, sadece betimleme yapan ve olguları olduğu gibi yanıtlanan bir bilim değildir; aynı zamanda reçeteler yazarak politika üreticilerine danışmanlık hizmeti de sunmaktadır. "Bentham'ın panoptikonundan Verein für Sozialpolitik'e, Beveridge Raporu'na ve diğer sayısız hükümet komisyonlarına, UNESCO'nun savaş sonrası ırkçılık hakkında hazırladığı serilere kadar bir çok alanında danışmanlık hizmeti verilmiştir" (Wallerstein, 2000: 193). Türkiye'de Ziya Gökalp'in Kürt Aşiretleri üzerine yazdığı raporla, Aile Araştırma Kurumu'nun yaptırdığı araştırmalar ve TOBB'un Doğu Ergil'e hazırlattığı "Doğu Raporu" bu çerçevede değerlendirilebilecek danışmanlık çalışmalarıdır.

Sosyoloji, ilk örgütlenme döneminde dünya egemenlik ilişkilerini düzenleyen Batı'ya iç politikalarının yönlendirilmesine yönelik hizmetlerin yanında, Batı dışı toplumlar üzerinde politika üretebilmesi için de hizmetler sunmuştur. Batı dışı toplumlar için geliştirilen, "üçüncü dünyalılık", "azgelişmişlik", "kalkınma", "ilerleme" ve "modernleşme" gibi kavramlar, aynı zamanda politik veçhesi olan teorilerin oluşturulmasını da sağlamıştır. Çünkü bu kavramlar sadece olguların tanımlanması değil, aynı zamanda Batı dışı toplumlar için belirlenmiş konumların dayatılmasını da öngörüyordu. Sosyolojinin ortaya çıkış sürecinde Batı'nın elde ettiği egemenliği bu bilim aracılığıyla meşrulaştırmak istemesi, siyasal iktidarın sosyolojiyi nasıl kendi amacı doğrultusunda araç haline dönüştürdüğünün göstergesidir. Ancak iktidar-sosyoloji

ilişkisi tek yönlü değildir, zaman zaman sosyoloji de iktidara yol gösteren ve onu biçimlendiren işlevler yüklenmektedir.

Sosyoloji, iktidarı biçimlendirirken ve onun yasalarını oluşturma uğraşısı içinde olurken, iktidar da sosyolojinin alanlarını belirleyen, onu manipüle eden bir konuma sahiptir. Bu anlamda sosyolojinin "bilgi güçtür" yaklaşımı çerçevesinde siyasal iktidara sunduğu en önemli veri ve destek, toplumun ve toplumsal ilişkinin nasıl işlediğine dair toplumsal yasalar sunmasıdır. İktidar, enerji gibi sürekli olarak bir biçimden başka bir biçimde geçmektedir ve bu değişen olayların yasalarını aramak da sosyolojiye düşmektedir. Bu anlamda, siyasal iktidara sunduğu toplumsal yasalar aracılığıyla siyasal erkin yapacağı işlere haklılık kazandırmaktadır ve nüfuz edebileceği yeni alanlar açmaktadır. Bir başka açıdan değerlendirildiğinde ashında, toplumsal sorunların çözümünde sosyolojinin çok da etkili olduğu söylenemez. Zira günümüze kadar sosyoloji, siyasal erkileri etkisi altına alarak yapabileceği girişimi bir türlü başaramamış aksine, siyasal irade sosyolojiyi etkisi altına alarak günümüze kadar kendisini hemen her alanda dayatmıştır. Bunun yanı sıra sosyoloji siyasi erkin çıkarlarına ters düştüğü zamanlarda arka planda gereksiz bir bilim olduğu izlenimi verilerek, faaliyetlerine son verilecek kadar sınırlanılmaya çalışılmıştır. Hatta bu durum yetersiz kaldığı dönemlerde toplum mühendisliği ile toplum zorla bir kalıba sokulmak istediği de bilinmektedir.

Bourdieu'nun (1997: 27) ifadesiyle "sosyoloji, bilimsel işlevini ne kadar çok yerine getirirse iktidarları hayâl kırıklığına uğratma veya yalanlama şansına o kadar fazla sahip olur. Bu işlev bir şeyin, yani birinin işine yaramak değildir. Sosyolojinin bir şeyin işine yaramasını istemek her zaman için onun iktidara hizmet etmesini istemektir. Oysa ki, onun bilimsel işlevi iktidardan başlayarak toplumsal dünyayı anlamaktır. Bu, toplumsal olarak yansız olmayan ve hiç şüphesiz toplumsal işlev yerine getiren bir işlemmdir. Bunun

nedenlerinden biri her iktidarın, etkinliğinin bir bölümünü kendini oluşturan mekanizmaların bilinmemesine borçlu olmasıdır.” Bu açıklama bir idealist yaklaşım olarak kendi içerisinde bir anlamlılık taşımaktadır. Ancak, gerçekte bilimin eleştirel bir tavrı olsa da iktidar (söylem), bu özelliği içine alarak bu durumu da kullanır.

Sosyoloji, ortaya çıktıından beri sosyolojik araştırmaların objektifliği ve araştırmalarda sosyoloğun rolünün ne olacağı tartışma konusu olmuştur. Pozitivist düşüncenin mutlak egemen olduğu dönemlerde dahi bu tartışma yapılmıştır. Bugün de tartışılmaya devam edilmektedir. Aslında bu tartışmanın nirengi noktası, sosyolojinin rolüne bakışta yatkınlıktadır. Şayet iktidar ilişkilerinde sosyolojiye iktidarın yaptıklarını meşrulaştıracı bir konum biçimlmişse, sosyoloğun bir aracı olmaktan başka yolu olmaz. Buna karşılık söz konusu ilişkide sosyolojiye, iktidarı biçimlendirici ve ona yol gösterici bir konum biçimlmişse, o taktirde sosyoloğun misyonu farklılaşır. Sosyolojik bilgi üreten kişi, içinde yaşadığı toplumun bir üyesi olarak o toplumun norm ve değerleri doğrultusunda; sınırları çok kesin olmasa da bir referans çerçevesine sahip olur. “Toplumun bekleyiş ve arayışlarını da hesaba katmak durumunda olan sosyolog, sorunlar ve aranan çözümler doğrultusunda önündeki veri ve bilgileri yorumlamak durumunda bulunmaktadır” (Tuna, 2002:37). Bundan dolayı, sosyal sorunlar çoğu zaman politik ve ideolojik bir çerçeve içerisinde ele alınmaktadır. Esas olarak bu durum sosyolojik bilgiyi üreten kişiden kaynaklanmasına rağmen; sosyolojinin ortaya çıkış koşulları ve ilk dönemdeki örgütlenme biçimini bu konuda sosyolojinin misyonuna yönelik endişe ve tartışmalara kapı aralamıştır.

Sosyolojinin ortaya çıkış koşullarına baktığımızda söz konusu endişe ve tartışmalara yol açan iki temel durumla karşılaşırız. Bunlardan birincisi *Bati dünya egemenliğinin kurulmuş olması* ve bunun devam ettirilmesi çabalarıdır. Wallerstein (2000: 194),

sosyal bilim anlayışının bu temel üzere kurgulandığı yönündeki görüşü şöyle ifade ediyor: "Kurumsallaşmış bir faaliyet olarak Avrupa'da başlayan sosyal bilim Avrupa'nın tarihsel rolünü, özellikle de modern dünyadaki tarihsel rolünü yanlış yorumlayarak, büyük ölçüde abartarak ve/veya çarpıtarak toplumsal gerçekliğe ilişkin yanlış bir resim yaratmakla suçlanmıştır." İkincisi ise, Batı Avrupa içinde meydana gelen yenilikler ve değişimler sonucunda ortaya çıkan toplumsal boyutlu *iç sorunlar ve çelişkilerin* anlaşılıp açıklanması durumudur (Sezer, 1985: 15). Yine Wallerstein (2000: 188-189), sosyolojinin Avrupa sorunlarına odaklanmasıının, sosyal bilimlerin genel karakteri olduğunu şu ifadelerle açıklıyor: "Sosyal bilim partikülerist olduğu için Avrupa-merkezci olmakla suçlanmıştır. Avrupa-merkezcilikten de öte, son derece dar görüşlü olduğu söylemiştir. Modern sosyal bilim özellikle dar görüşlülüğü aşmış olmakla övündüğü için bu eleştiri en hassas noktaya dokunmuştur."

Fransız Devrimi'nden sonra Avrupa'da ortaya çıkan toplumsal sorunlar, açmazlar ve yeni yapılar, farklı ideoolojilerle ifade edilirken; burjuvazi, yeni düzeni açıklayabilen, kontrol altında tutabili ve sınırlı bir değişime izin veren bir bilim dalına ihtiyaç duydu. Bu bilimin açıklamaları ve sorunlara getirdiği çözümler bilimsel bir temele, pozitivist bir anlayışa dayandırılacak ve kolay kolay sorgulanmayacaktır. Doğuş koşulları ve ilk örgütlenme dönemi açısından bakıldığından, sosyolojinin modernleşme sorununu Aydınlanma felsefesi çerçevesinde çözmeye çalıştığı görülmektedir. Aydınlanmanın öne çıkardığı burjuvazi ise sosyolojiyi kendini haklılaştırın bir konuma sokma çabasına girmiştir. Böylece sosyoloji, burjuvazi kuramı olarak ortaya çıkmış ve bu nedenle de burjuvazi öncesi toplumların çağdaşlaşma sorununu Batı değerleri veya çıkarları açısından açıklama görevini üstlenmiştir (Atiker, 1995: 19). Ayrıca kurucu sosyologların belirli temel alanlar ve

konular üzerinde durmaları, sosyolojinin muktedir anlayışla olan ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü kurucu ustaların büyük çoğunluğu, modern “politika araştırmacıları”nın öncüleri olarak, doğrudan politikayı etkileme amacına göre belirlenmiş araştırmalar yapmışlardır. Bu öncüleri meşgul eden olaylar, daha çok İngiliz Sanayileşmesi, Fransız Devrimi ve Alman bürokratikleşmesi gibi süreçlerde vuku bulmuştur. Bu süreçlerin sosyologları, dolaylı veya doğrudan belirli ideolojilerin sözcüsü olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda birçok sosyolog belirli ideolojilerle özdeş görülmektedir. Örneğin Le Play muhafazakâr, Marx 19. Yüzyıl radikalizminin sembolü, Spencer ise liberal olarak tanımlanmaktadır (Wiewiorka, 2003: 84).

Aydınlanma sürecinde ortaya çıkan toplumun bilimi olan sosyolojiyle insanoğlu, toplumu ve toplumsal gelişmeleri kontrolü altına almaya yönelik ve bu yönde yoğun bir çaba içeresine girmiştir. Başlangıçtaki bütünlük açıklamalar, zamanla Marxgil ve Weberyen yaklaşımında olduğu gibi farklılaşmıştır. Bu anlamda sosyolojinin siyasal iktidarla olan belirleyici ilişkisinin önemli göstergesi, sosyolojik söylemlerin oluşma biçimleridir. Weber'in tarihsel açıdan Marx'ın karşısına çıkarılma çabaları, sosyolojinin karşı iktidar anlayışlarını, meşrulaştırıcı ve düzen kurucu rolünü göstermesi açısından önemlidir. Bununla paralel olarak sosyoloji literatürünün büyük bir kısmını Marx'ın görüşlerine verilmeye çalışılan cevapların oluşturulması da genel problem açısından ilginçtir.

Soruna Weberyen yaklaşım açısından bakıldığından, Batı toplumlardaki değişimler ve kapitalist yapının nitelikleri, sosyoloji öğretimini ve yapılacak sosyolojik araştırmaların yönünü belirlediği görülmektedir. Buna bağlı olarak da, araştırma sonucu elde edilen bulgularla kapitalist toplumdaki değişim ve oluşumlara yeni boyutlar kazandırılmaktadır. Armağan'a (1980: 29) göre “Bu

yonde oluşan akademik sosyoloji, kapitalist toplum ideolojisinin hizmetinde olan bir araç niteliğine bürünmüştür.”

Marxgil yaklaşım açısından bakıldığından ise Sosyalist toplumlardaki yapısal değişimelerde sosyolojik yaklaşımın büyük rolü olduğu görülmektedir. Çünkü bu toplumlarda yapılmaya çalışılan sosyoloji, kaynağını Marksizm'den almıştır. “Marx pratik önemi olan düşünceleri, grupların mücadeleesinde ideolojik silâhlar olarak görmektedir. Çünkü Marx, düşüncelerin, kiteleri etkileri altına alır almadığı güçler hâline geldiklerini düşünmektedir” (Gerth, Mills, 1993: 62). Ancak ilginç bir gelişme olarak “Sosyalist ülkelerde II. Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle 1950'lerde, sosyolojik araştırmalar ve sosyoloji öğretimi büyük ölçüde kısıtlanmıştır. Stalin döneminde ideolojik nedenlerle tüm sosyolojik etkinlikler durdurulmuş; sosyoloji bölümleri kapatılmış ve sosyoloji dersleri kaldırılmıştır” (Armağan, 1980: 29). İlginç bir tespit olarak bu dönemde Türkiye'de de sosyoloji bölmelerine karşı olumsuz bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Bu anlamda Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji bölümünü kapatılmış ve sosyologlar üzerinde bir baskın oluşturulmaya çalışılmıştır.

Türkiye'de Sosyoloji İktidar İlişkileri

Sosyoloji öğretimi ve sosyolojik araştırmalar, Batı dışı toplumlarda da genellikle siyasal gelişmelere bağlı olarak bir dalgalanma göstermiştir. Türkiye'de ise sosyoloji eğitimi ve sosyolojik araştırmalar, dönemlere göre farklılıklar göstermektedir. Sosyoloji Türkiye'ye Batılılaşma sürecinde giren bir bilimdir. Bu süreç, geleneksel Osmanlı siyasetinin revize edilerek Batiçilik siyasetinin kurulmaya çalışıldığı bir döneme tekabül eder. Batılılaşma sürecinde Osmanlı Türkiye'sine giren sosyoloji, aynı zamanda Batılışmayı kendisine analiz edilecek temel konu olarak da belirlemiştir. Çünkü sosyoloji, Batılılaşma dönüşümünü sağlayabilecek

güçlü bir araç olarak görülmüştür. Bu anlamda Osmanlı toplum sorunlarına çözüm üretebilecek uygun bir sosyoloji ekolü tercih edilerek, ekolün genel yaklaşımı çerçevesinde toplumsal olaylar çözümlemeye çalışılmıştır. Söz konusu ekol, çatışmayı, ters yüz etmeyi ve devrimsel değişimi değil, düzen içerisinde ilerlemeyi hedefleyen bir perspektife sahipti.

Paris'e giden Osmanlı aydınları sosyolojiyle tanıştıktan sonra, Osmanlı toplum sorunları üzerine teorik düzeyde bazı sosyolojik spekülasyonlarda bulunmuşlardır. Ancak Türkiye'de sosyoloji II. Meşrutiyet'in ilâniyla birlikte yoğunluk kazanmış ve aydınların gündemine girmekle kalmamış akademik kurumlarda da yerini almıştır. Bu bağlamda sosyoloji, "Osmanlı Türk aydınlarının zihninde var olan sosyal ve politik krizden nasıl çıkışılacağı, ülkenin nasıl kurtulabileceği gibi yakıcı sorunların kendini açığa çıkardığı bir dönemde varlığını göstermeye başlamıştır" (İlyasoğlu, 1983: 2164). Fransız Devrimi'nden sonra burjuvazi, milliyetçilik ve sosyoloji birlikte hareket etmişlerdir. Türkiye'de de böyle bir yapılanmaya ihtiyaç duyulmuştur. II. Meşrutiyet sonrası yeni rejimin ideolojik savunusunu yapmak ve elden kayıp gitmekte olan Devleti kurtarmak gerekmektedir. İşte tüm bu nedenler Ziya Gökalp ve İttihatçıları sosyolojiye yönlendirmiştir. Sosyoloji, İttihatçı rejimin ulusalçı, Batıcı çizgisinde rehber olmaya çalışmış, yeni sistemin yerleşmesine, Batı'nın tanıtılmamasına sistematik şekilde yardımcı olmuştur. Sosyoloji, yönetime yurttalık bilgisi sunmuş ve bu işlevi daralmasına karşın Cumhuriyet'in kuruluşu ile de sürdürmüştür. Bir başka deyişle, İttihatçılar ve Kemalistler, sosyoloji aracılığı ile siyasal sistem anlayışlarının özelliklerini halka ve ülküdaşlarına anlatacak önemli bir araca kavuşmuşlardır (Kaçmazoğlu, 2003: 74).

Gökalp'in sosyolojiyi, özellikle de Durkheim sosyolojisini/sosyolojizmi tercih etmesi tesadüfi değil, aksine bilinçlidir. O,

toplumsal sorunların siyasal boyutlu olduğunu ve yine siyaset aracılığı ile çözüleceği anlayışını benimsediği için sosyolojiye yönelmiş; siyasal içerikli Osmanlı toplum sorunlarını çözmek için İttihat ve Terakki Fırkası'nın Batıcı ve milliyetçi yeni politikalarına destek vermek amacıyla sosyolojiyi tercih etmiştir. Ayrıca Osmanlı siyasetçilerinin ve aydınlarının yaşadığı düşünsel değişimleri ve bu doğrultuda geliştirilen yeni çözüm önerilerini anlatabilecek ve meşruiyetini sağlayacak bir bilim olmasından dolayı da sosyolojiye yönelmiştir. Esasında Gökalp'in sosyolojiye ilgi duymasının altında yatan en önemli neden, Devletin sorunlarına toplum düzeyinde çözüm getirme çabasıdır. Sosyoloji çerçevesinde Durkheim'e yönelmesi de bu açıdan anlamlıdır. Durkheim'e, özellikle *dayanışma* (*solidarité*) fikri nedeniyle yönelmiştir. Osmanlı devlet ve toplum olarak dayanışmaya daha çok ihtiyaç duyduğu için Durkheim'in solidarist yaklaşımı, devletin sorunlarıyla da ilgilenen Gökalp açısından, bir çıkış yolu olmuştur (Karakaş, 2008: 447).

Gökalp, sosyolojik düşüncelerinin oluşmasında Durkheim'in sosyolojizm ekolünü temel yol gösterici olarak seçmiştir. Durkheim'in dayanışmacı ve kolektif bilinç yanlısı olmasının yanında, Marksizm karşıtı bir tavır içerisinde olması da Gökalp'i ona yaklaştırılan hususlardan biridir. Çünkü Emile Durkheim'in öncülük ettiği sosyoloji anlayışı, Batı'nın yine Batılı olan Marx karşısında geliştirdiği en kapsamlı ve sistemli sosyoloji ekolü ve dünya görüşündür. Sayılan özelliklerle Gökalp'in ilgisini çeken sosyolojizm ekolü, Türkiye'nin sorunlarının açıklanmasında etkili olmuştur (Sezer, 1986: 23). Gökalp, düşüncelerinin oluşum evrelerinde biyolojik materyalizmin etkisinde kalmasına karşın, Marksist sosyoloji, organist sosyoloji ve diğer sosyoloji ekollerine yakın durmayarak, tercihini sosyolojizmden yana yapmıştır. "Sosyolog olmayan bir kavim yürüyeceği doğru yolu tayin edemez"

(Gökalp, 1917: 57) yaklaşımına sahip olan Gökalp, sosyolojinin Türkiye'de doğup gelişmesinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Bu özellikleyle Osmanlı döneminde İttihat ve Terakki iktidarıının politikalarının şekillenmesine, Cumhuriyet döneminde ise Cumhuriyet Halk Fırkası'nın bakış açısının oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

II. Meşrutiyet sonrası ve Cumhuriyet'in kuruluşu süreçlerinde Gökalp'in sosyolojik-politik görüşlerinin etkisi belirgindir. Comte'un Ahmet Rıza üzerindeki etkisine bağlı olarak pozitivist söylemin politik-ideolojik bir form kazanması, *Science Sociale* ekolünün Prens Sabahattin üzerindeki etkisine bağlı olarak "adem-i merkeziyetçilik" ve teşebbüs-i şahsi" görüşlerinin muhalefeti ateşlemesi, Türkiye'deki sosyolojik eğilimlerin politikalar üzerindeki etkilerini göstermektedir. Prens Sabahattin'in parti başkanlığını kabul etmemesine karşın İttihat ve Terakki Fırkası'yla mücadele eden hareketleri perde arkasından yönetmesi ve tercih ettiği sosyoloji anlayışının toplum modelini benimsetmek istemesi, Gökalp'in yaptığı işin farklı bir biçimidir. Daha sonraki dönemlerde de bu karakterin etkisini görmek mümkündür. Nilgün Çelebi (2001: 9), sosyolojinin 1947'li yıllardaki karakterini şöyle tanımlıyor: "Politik toplumun içindeki güç mücadeleisinin bir örneği 1947'de yaşanmış olup, resmi ideolojiyle uyuşmayan ama yine devlete yönelik bir başka ideolojinin resmi ideolojiyle mücadeleşi sosyoloji üzerinden verilmiştir."

Sosyoloji bu anlamda Türk modernleşmesinin önemli kaynaklarından birini oluşturmuştur. Çünkü ulus-devletin kuruluşu sürecinde de resmi ideolojinin kurucu öğelerinin önemli bir bölümü sosyoloji aracılığıyla sağlanmıştır. Bu bağlamda Türkiye'de sosyolojik çabalar, belli dönemlerdeki toplumsal özelliklerin, ilişkilerin, sorunların ve tartışmaların açıklanması çerçevesinde oluşan görüşler, yaklaşım tarzları, hesaplaşmalar ve açıklama biçimleriyle şekillen-

miştir. Bu bağlamda Türkiye'deki sosyolojik çabalar enerjisini, yeni bir kimliğin oluşturulması ve yeni bir rejimin kuramsal temellerini düzenleme doğrultusunda harcamıştır. Bunu gerçekleştirirken siyasal dalgalanmalara bağlı olarak zaman zaman önemsenen, zaman zaman da baskı altına alınarak etkisiz hâle getirilen bir süreçten gerek günümüze kadar gelmeyi başarmıştır.

Sonuç

Sosyolojinin toplumsal sorunları çözmeye yönelik önerileri, sosyolojiyi sadece entelektüel bir uğraşı olmaktan çıkarmış, siyasal arenada da önemli bir işlev yüklenmesine yol açmıştır. Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de sosyolojiye duyulan ilgi ve bağlanan umut, sadece bilimsel çerçevede kalmamıştır. Sosyolojiden beklenen, her zaman için ortaya konandan fazla olmuştur. Toplumlar var oldukça ve toplum sorunları devam ettikçe sosyoloji de kendini gerçekleştirecektir. Önemli olan bu bilimin kendi öz eleştirisini yapabilmesi ve inceleme nesnesinin hassasiyetini de hesaba katarak sağlam açıklamalar ve yorumlar yapabilmesidir. Aynı zamanda tarih yazıcılığının ve iktidara dayanak olmanın ötesine gerek toplumsal dünyaların ve insanlık durumlarının arızalarına teşhisler koyabilmesidir.

Sosyolojinin kendine özgü inşa ettiği durum, kendisinin farklılığını ve iktidar açısından önemini belirlemektedir. Bu nedenle sosyoloji başka toplum bilimleri tarafından genellikle ihmâl edilen toplumsal dünya veçhelerinin çözümlenmesi ve işlenmesine izin vermesi açısından önemlidir. Sosyolojiyi iktidarın gözdesi hâline getiren özelliği de budur. İktidar sosyoloji ilişkisinde, sosyolojinin konumu bilimsellik bağlamında ele alındığında ve ilişkiyle ilgili yorumların izi sürüldüğünde zihinlerde bir takım bulanıklıklar ve paradokslar oluşmaktadır. Ancak, sosyolojinin doğası ve sosyal olayın bağlamına göre oluşan nesnelliği, sözü edilen bulanıklıkları ve paradoksları belli ölçülerde de olsa ortadan kaldırılmaktadır.

Sosyal olaylar, bağlamındaki etkilerle şekillendiği için, sosyoloğun olayların ortaya çıktığı alan ve etkilerle ilgili yargıları, araştırmasını etkileyecektir. Ancak sosyolog bu konuda sosyoloji biliminin kavram ve kuramları doğrultusunda nesnellik çabası içerisinde olmalıdır. Sosyolojik teorinin ortaya çıkış koşulları bağlamında siyasal düzen kaygılarının önemli ölçüde etkin olduğunu göz önünde bulundurursak, sosyolojinin doğasından kaynaklanan bir durumla karşılaşırız. Sosyolojinin ortaya çıkış sürecinde Batı'nın elde ettiği dünya egemenliğini bu bilim aracılığıyla meşrulaştırmak istemesi, siyasal iktidarın sosyolojiyi nasıl kendi amacı doğrultusunda araç hâline dönüştürdüğünün bir göstergesidir. Kaldı ki, Türkiye'deki durum da Batı'dakinden pek farklı değildir. Bundan dolayı sosyologları ve sosyolojik araştırmaları iktidar ilişkilerinin dışında düşünmek güçtür. Çünkü sosyoloji, bilimsel bir çaba olmanın yanında aynı zamanda toplum sorunlarına çözüm getirme çabasıdır. Sorunlara çözüm önerebilme yeteneğiyle bir bilgi sisteme dönüşerek bağımsız bir bilim kimliği kazanabilmıştır.

Sosyolojinin bir toplumun geleceğini tayin etmedeki tavrı; gelişen bir sürecin sözcülüğünü ya da siyasal erkin taşeronluğunu yapmak değil; toplumsal sorunlara bir gelecek vizyonu oluşturanak çözüm üretmek olmalıdır. Aynı zamanda sosyolojinin kendi doğasına ilişkin bir yargıya varabilmesi de önemlidir. Sosyoloji, bugünün gelişmelerine verdiği önem kadar, yarını da kuşatmalı bunu yaparken de inceleme nesnesinin özelliklerinin, önemli olduğunu daima göz önünde bulundurmalıdır.

Kaynakça

Armağan, İ. (1980), "Bilim, Toplum ve Türk Üniversitelerinde Toplumbilim Öğretimi", E.Ü. *Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, İzmir.

- Atiker, E. (1995), *Bireyselleşme ve Toplumsal Farklılaşma*, İstanbul: İ.Ü. Edb. Fak. Yayıncıları,
- Bauman, Z. (1996), *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (çev.) K. Atakay, İstanbul: Metis Yayıncıları.
- Bourdieu, P. (1997), *Toplumbilim Sorunları*, (çev.) I. Ergüden, İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Çelebi, N. (2001), *Sosyoloji ve Metodoloji Yazılıarı*, Ankara: Anı Yayıncılık,
- Durakbaşa, A. (1998), "Türkiye'de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte-Durkheim Geleneği", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Metis Yayıncıları.
- Ferraroti, F. (1997), "Endüstri Devrimi ve Bilim, Teknoloji ve İktidarın Yeni Nitelikleri", *Bilim ve İktidar*, (edt.) F. Mayor, A. Forti, (çev.) M. Küçük), Ankara: TÜBİTAK Yayıncıları.
- Foucault, M. (1998), "Özne ve İktidar", *Defter*, (çev.) K. Par, Sayı: 34, (Yaz).
- Gerth, H. H., Mills, C. W. (1993), "Giriş: Yazar ve Yapıtı", *Sosyoloji Yazılıarı (Max Weber)*, (çev.) T. Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayıncıları.,
- Giddens, A. (1992), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.,
- Gökalp, Z. (1917), "Cemiyette Büyük Adamların Tesiri", *İctimaiyat Mecmuası*, Sayı: 2, Mayıs 1333/1917.
- İlyasoğlu, A. (1983), "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 8. Cilt, İstanbul: İletişim Yayıncıları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2003), *Türk Sosyoloji Tarihi II, II. Meşrutiyetten Cumhuriyete*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- KarakAŞ, M. (2002), "İktidar İlişkileri Açısından Bilim ve Sosyoloji", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt IV, Sayı 1, Haziran.
- (2008), "Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sayı 11.

- Poloma, M. M. (1993), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (çev.) H. Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Rouse, J. (1987), *Knowledge and Power, Toward a Political Philosophy of Science*, London: Cornell University Press.
- Russell, B. (1990), *İktidar*, (çev.) M. Ergin, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sezer, B. (1985), *Sosyolojinin Ana Başlıklarları*, İstanbul: İ.Ü. Edb Fak. Yayınları.
- Sezer, B. (1986), "Ziya Gökalp ve Durkheim", *60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*, İstanbul: İ.Ü. A.İ.İ. Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Swingewood, A. (1998), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (çev.) O. Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tuna, K. (2002), *Yeniden Sosyoloji*, İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Wallerstein, I. (2000), *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi*, (çev.) T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Weber, M. (1993), *Sosyoloji Yazıları*, (çev.) T. Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Wiewiora, M. (2003), "An Old Theme Revisited: Sociology and Ideology", *Sociology and Ideology*, (edt.) E. Ben, R. Brill, Boston: Leiden.

Geçmiş-Şimdi-Gelecek Çizgisinde; Tarih, Tarihçi ve Etik

Tahir Erdoğan Şahin*

İnsanlığın *geçmiş* de dahil, herhangi bir gerçeğin bilgisini elde etmek amacıyla, belirlenmiş yöntem ve araştırma teknikleri kullanılarak ele alınan konu ve sorunları irdeleyen bilimlerin potansiyel anlamda dinamik bir karakteri bulunmaktadır. Bu, daha önceden ortaya konulan bilgi ve kavramları değerlendirdiğimizde üretilen yeni bulguların gündeme gelmesinden anlaşılmaktadır. Tarih, günümüzde yapılan araştırmalar ve anlamlandırmalarla kendi nesnel çerçevesini yeni anlam ve açıklamalarla genişletirken, *bilim* olarak kendi *niteliği* üzerine yapılan çeşitli tartışmaların çokluğu içerisinde, mümkün olduğu kadar en sağlıklı çizgiyi bulma çabasındadır. Geçmişe ait insan etkinliklerini ve çabalarını ele alan tarih biliminin; kendi tanımı, yöntemi, anlayışı ve niteliği üzerine bir çabada bulunması oldukça ironik gözükmemektedir. Ayrıca 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarih biliminin üzerine yapılan

*Dr.

tartışmalarda, tarihçiden çok diğer bilim adamlarının olması ise konuyu daha da ilginç kılmaktadır.

Tarihçi, belirlenmiş formlar içinde geçmişi bir *anlatı* olarak ya-zana kadar okurlar için tarih yoktur. Anlatıdan kastedilen, birbirini ardına sıralanan olayların bahsidir. Salt anlatım ise özgün ve somut kanıtlara yaslanmadığı sürece *bir geçmiş hikâyesidir*. Ne var ki, tarih adına yazılan pek çok eser bu özelliğe sahiptir. Bazı tarihçilerinin yazdıklarında açıklamadan yoksun, olguları belirleyen nedenlerden uzak, bol arşiv belgesi sunuluyor olması, günümüz anlayışlarından habersiz ve uzak olduğu sürece, bu çalışmalar meraklısına anlatılan *belgesel masallar* olmaktan öteye gidemeyecektir.

İbn Haldun'dan Alan Munslow'a, Carr'dan Braudel'e degen birçok bilim adamı için tarih, tarihçinin geçmişi yeniden kurması, onu inşa etmesidir. İbn Haldun'un "ben yeni bir bilim olarak 'ilmü'l-umran'ı ortaya koydum" ifadesinin altında, *inşa* edilen bir çabanın öyküsü bulunmaktadır. Bu çaba aynı zamanda tarih bilimini insan bilimlerinin tam da merkezine iten şeydir. Geçmişe ilişkin tüm bu çabalar, insanın kendini diğer varlıklardan farklı kılan *anlamlaşurma* olgusunun ifade biçimidir. İnsan neslinin kendini ve hayatı süreç içinde anlamlı ve anlaşılabilir görme isteği ise, onun tarih meraklı, tarih bilinci ve tarih algılanmasından ileri gelmektedir.

hangi üslüpla sunarsa sunsun, ne tür bir yorumda bulunursa bulunsun, geçmişe ait verilerin doğasına asla dokunmayacağını ve onu değiştirmeyeceğini bilir. Neleri yapıp yapmama konusundaki uyarının kaynağı, çağının niteliğinden haberdar, birikim sahibi ve konusuna hâkim tarihçinin kendisidir. Tarihçinin dışarıdan bir yönleştirmeyle yanlış olarak tanımlanan bir çizgiden korunması otoplumda ahlâken doğru olabilir, ancak, görece ahlâkî olanın etik olarak da doğru olması beklenmez.

Tarihçiden, kendi toplumunun ahlâkî kurallarına ya da ele aldığı toplumlardan herhangi birinin ahlâkî yapısına bürünerek yorum yapması istenemez. Ahlâklar üstü ve fakat ahlâkî bir çizgi olmaksızın tarihçi-okur arası güvenin kurulması ise zor gözükmeğtedir. Bu noktada etik devreye girecek, böylece, lokal ahlâkî kalıplara saplanmaksızın *iyi niyet* ve *dürüstlük* zemininde genel kabul gören değerler çerçevesinde kalınabilecektir. Denilebilir ki tarihçinin tutumuyla etiğin amacı, *güven ve sorumluluk* zemininde bütünlüğmektedir. Tarihçiden beklenen “*iyi temellendirilmiş ahlâkî kararları kendi başına vermesi ve başka bir kimseye –ne herhangi bir otoriteye ne de sözde daha yetkili kişilere– teslim olunmaması gerektiğini gösterebilmesidir*” (Pieper, 1999; 22). Tarihçinin sorumluluğu, özgürce düşünüp yorumladığını kanıtladığı oranda anlamlıdır. Bilim adamlarına ve tarihçiye güvenmenin asgari temeli de budur.

Tarihsel bir çalışma; bir ucta nesnel bir geçmişin duyulabilir, görülebilir, algılanabilir somutluğuna; diğer ucta *şimdinin* tüm bilimleriyle müşterek kazanılmış bilgilerle donatılı bir anlayışın zihinsel sonsuzluğuna, etik olarak da yeryüzünde insanca yaşamın imkânlarına erişebilmenin önünü açabilen bir yetkinliğe sahiptir. Bu noktada inşa edilen yalnızca *geçmiş* değil, köprü konusunda olan tarih sayesinde *geleceğin* de nasıl tasavvur olunabileceğine dair alternatiflerdir.

Bilim adına yapılan yeni bir çalışmada “daha önce ortada olmayan yeni bir bilgi üretilmiyorsa” (Giddens, 1999: 415) o çalışmanın fazla bir anlamı yoktur, diye görülebilir. Doğa bilimlerinde, toplum bilimlerinde, özelde tarih biliminde bunun önemsenmesi gereklidir. Ancak genel tarih çalışmalarında bu göründüğünden çok daha zor ve oldukça büyük riskler taşımaktadır. Zira genel tarih, ortak geçmişi ifade etmesi nedeniyle, bilim çevrelerinde, bilgi derinliğinden çok *inanç* örgüsüyle örtülü olarak ve *sağduyu* çerçevesi içinde belirlenme çabalarına mâruz kalmıştır.

Bunları ifade etmekle, tarih biliminde *sağduyu* ve *ortak bilgi* alanının oluşmasının gereksizliliği anlaşılmamalıdır. İnsanlar arası ortak bilinc oluşumu, daha anlayışlı bir ortamda dünyayı paylaşmak adına zorunludur. Sorun; yeni bir *dünya tarihi* yazımında, farklı bilgilerle ortaya çıkmaktan kaynaklanmaktadır. Güçlü ise her nasıl olursa olsun *yeni* bir bilgi üretmekte değil, önce *ortak bilgi* ve *sağduyu* alanına kabul ettirilebilecek evsafa yeni bilgiyi üretmekte yatomaktadır (Giddens, 1999: 418).

Geçmiş ele alıp değerlendiren tarih biliminin öncelikle zihinsel bir üretim, yani potansiyel bir karakterinin olduğu noktasından hareket etmek, bizi tarih bilimi çerçevesinde sağlanmaya çalışan ortak anlayışları, veri ve kavramsallaştırmaları yeniden gözden geçirmeye yöneltecektir. Elbette sosyal bilimlerde ve özellikle tarih biliminde, ilgili bilim adamlarının temel konularda aynı vurguları yapmaları, bazı gelişmeleri aynı kavramlarla ifade etmeleri önemlidir. İttifak edilen vurgu ve kavramlar, tarih bilimi geleneğinin oluşumunu ve bu gelenek içinde yeni bilgilerin alt yapısını teşkil etmektedir. Tarih biliminin kısa bir geçmişi bile, bu bilimin belirli zamanlarda ne gibi büyük anlayış ve yöntem değişikliklerine uğradığını, 1950'lerden sonra ise “yeni” diyebileceğimiz açılımlara kavuşturmak istendiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, çağımızın düşünce hareketleri içerisinde farklı bilimsel

disiplinlere dahil kişi ya da grupların da tarihe ilişkin olumlu ya da olumsuz eleştirileri, hatta saldıruları görmezlikten gelinemez. Bütün bunlar, tarih biliminin kendi temel kazanımlarını yeniden irdelemeyi, yapılan eleştirilere gerekirse cevap vermenin zorunlu olduğunu göstermektedir.

Batı dünyasının öncülüğünü yaptığı modernleşme süreci içinde çeşitli düşüncelerin biçimlendiği görülür. Bilimlerde uzmanlaşma, olayların parçalar hâlinde irdelenmesi, bireyçi-subjektif yaklaşım- lar bu mekanistik ve dualist aklın tezahürleridir. Ne var ki, oldukça yoğun ve hareketli geçen Batı dünyası düşünce hareketlerinin, hayatı anlamak konusunda somut verilerle ortaya çıkmasının, bunun da ötesinde; bireysel ya da sosyal hayat içinde arzu edilir huzurun bulunmaması, yine bizzat Batılı düşünürlerden bazılarını, içinde bulundukları düşünce kaosu karşısında yeniden zihni yapılanma konusunda gayrete sevk etmiştir. İşte, Kant ve Hegel'de aza indirgenme mücadeleleri verilen *kategoriler* ekseninde evrensel olanı yakalama tutkusу, Max Scheler'de *aktlar* ya da anlamaştırma ekseninde bir zihniyet dünyası oluşturma çabası, bir yönyle hayatı anlaşılır, sade ve fakat kendi temel gerceği içinde bilme uğraşının bir sonucu gibi gözükmektedir (Cassirer, 1988, 103 vd.; Erişirgil 1979, 72 vd.; Schheler, trhs.; 52; Stace, 1976: 133-147).

Avrupa'da oldukça çetin zihinsel uğraşlar sonucu varılan hayatın bütün olarak kavranılması anlayışı ve buna bağlı olarak da *bilginin birligi*, doğu dünyasında çok öteden beri mistik ya da felsefi düşünce serüveni içerisinde temel teşkil etmiştir. Capra, "Gerçekliğin mekanistik kavranışından bütüncül kavranışa doğru yönelen bu değişim hemen bütün alanlarda görülebilir ve muhtemelen içinde bulunduğu on yılı belirtmektedir." demekle, hayata bütün olarak bakmak gereği üzerinde durmuştur (Capra, 1989: 10). Bu nedenledir ki Batılıların 20. Yüzyıl'da artan bir istekle Taoizm'den Budizm'e, Hinduizm'den İslâm'a kadar yayılan

doğu orijinli hareketlere yönelmesi oldukça anlamlıdır. Bu araışalar, öncelikle Batılıların kendilerine yeni bir çıkış kapısı bulma özlemlerini de ortaya koymaktadır.

Batıda ve doğuda “bilginin bilimi” konusunda yapılan çalışmalar azımsanacak gibi değildir. Sadredin Şirazi’nin Hareket-i Cevheri anlayışını ele alan bir çalışmada, doğunun *bilgiye bakışı* özgün bir biçimde işlenmiştir (Sürüş, 1984: 48-57). Ancak, bilginin insan idraki ve insanın bütünü kavrayışı konusundaki tavrinin ne olması gereği, yani bilgi evreninin katmanlarını yeniden ve sürekli inşa etmek; mümkün ya da var olan dünya içinde temel insan duyarlığını daha sağlıklı olarak belirlememize imkân tanıyacaktır (Ayrıca bk. Attas, 1984; Schward 1997; Açıkgöz 1992; Piaget 1992).

Tarihsel süreç içinde biriken veriler, bir bütün olan ve diğer türdeşleriyle ortak duyarlılığa sahip olan insanın, bütün zaman ve mekânlar içinde hayatı karşı müsterek tavırlar sergilediğini ortaya koymaktadır. Bu müsterekler etrafında oluşturulan birlilikler ise hayatın bağlantısız bloklar hâlinde oluşundan değil, ilişkili çok cepheliliğinden kaynaklanmaktadır. Eğer bu yapı ayrıntılı bir biçimde ele alınırsa, insanlığın gelecekteki düşünce ekseninde pozitivist yaklaşımın ön gördüğü “gerçeklik dış nesnelerde zaten vardır” ya da idealist açımlardaki gibi “evren semboliktir” türünden ortaya atılan (Sunar, 1986: 15 vd.) dogmaların artık anlamsızlığı anlaşılacaktır. Kısaca, bilgi-hayat düzleminin birliği; nesne-simbol birliğinin de esası ya da eşdeğer ifadesidir.

Günümüzde bilginin bilimi konusundaki bilinçlenme ve bu doğrultuda her türlü bilimsel çabalarla ortaya konulan ürünlerin hayatın bütüncül anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. *Hayatın birliği* bilincinde hareket edilerek geçmişten günümüze gelen fikir hareketlerinin analizini yapmak, tüm bilgilerin bileşen koordinatlarının tespitinde de önemli rol oynayabilecektir. Bu

yaklaşım, lokal anlayış ve ahlâk ilkelerinin bilimsel çabalarda ayak bağı olan tezahürlerini emisyona tâbi tutarken, evrensel etik kuralların esas alındığı daha bütünlüştürici, tarafsız, insancıl, sorumlu ama özgür bir dünya inşa etmenin mümkün alanlarının varlığını ön plana çıkaracaktır.

Olay ve Olgı; Tarihsel Süreci İnşa Eden İki Temel Kavram

Tarih bilimine konu olan herhangi bir *olay*, kayda değer ve önemli olduğu kabul edilen insan etkinlikleridir. Bunlar, sürekliliği olmayan, tekil olarak belirlenebilen ve tekerrürü imkânsız oluşumlardır. *Olgu* ise, fiziksel olarak olmuş bitmiş gelişmelerin genelleştirilip insan zihninde sürekliliği olan bir gerçeklik olarak kavranılmasıdır. *Savaş, barış, kültür, uygarlık, egemenlik* gibi gerçeklikleri zihinsel etkinlikler olarak algılanan kavramların tümü birer olgudur. Bir başka deyişle; olgular sürekliliği olan zihinsel gerçeklikler, olaylar ise belli bir süre içinde meydana gelen olmuş bitmişliklerdir.

Bazı olaylar kendi fiziksel olmuş bitmişliğinden başka, sonraki çeşitli gelişmeleri kavramak amacıyla ifade edildiğinde *olgı* olarak kavranılabilir. Örneğin; 1789 Fransız İhtilali, belgelerle kanıtlanan, fiziksel olarak ortaya çıktıgı bilinen bir olaydır. Bu olay, kendi fizikselliğinden ayrı, daha sonraki toplumsal gelişme ve anlayışları belirlemek amacıyla etkin ve potansiyel bir gerçeklik olarak algılanmaya devam ettiği için *olgı alanı* içinde kullanılması mümkündür. Çünkü, söz konusu olay, olmuş bitmişliğinin dışında birçok gelişmeleri de birlikte çağrıştırmakta, siyasal ve sosyal gelişimin önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Şu hâlde, seçilmiş bazı olaylar sınırlı bir sürecin kavranılması amacıyla fiziksel gerçekliğinin dışında algılanıyorrsa bu olayların aynı zamanda olgusal niteliğe sahip kavramsal bir çerçeve olduğu kabul edilebilir.

Geçmişte olmuş bitmiş sayısız oluşumların her biri bir olaydır. Ancak tarihçiler tarafından ele alınmadıklarında ise hem önem-

sizdirler hem de bilinmezler. Tarihin ne olduğunu söylemenesi ve bilinmesi iddiası, iddia sahibinin zaten bir yorum gücünde bulunduğu anlamını taşır (Jenkins, 1997: 80). Eğer tarihçi bu sayısız olmuş bitmişleri ele alırsa, bu tarihin *olgu* malzemesidir. Tarihçinin belirlenmeleri *olguları* oluşturur. Bunu vurgulayan Carr, her ne kadar pozitivist anlayış çerçevesinde ele alınan *olgu* tanımlamalarına ve nitelendirmelerine karşı olsa da, kendi yaklaşımı sonunda “nesnel” bir bilgi (dolayısıyla nesnel tarih) olamayacağı konusundaki fikirleri tartışmaya açıktır. Çünkü, geçmişte herhangi bir olayın vuku bulması, bizzat o olayın olduğunu; zihnimize yaşanan bir gerçeklikten geldiğini, dolayısıyla “*olgu*” olarak nesnel bir yönünün var olduğunu kabul etmemiz gereklidir. Kaldı ki Carr, belgelerle birlikte olguların tarihçi için zorunlu olduğunu da vurgulamıştır (Carr, 1987: 27). Bunun anlamı, bilim olarak tarihte olguların esas olduğunu. Şu hâlde, *şimdi içinde geçmişin* anlaşılması, olayların algılanıp zihinsel gerçekliğe taşınarak *olgu* kılınmasıdır. Bu soyutlamanın sonuçlarından biri ise tarihsel olguların sorunsal bir alana kaymasının kaçınılmazlığıdır.

Kendilerinden önceki gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkan olay ya da olgular, kendilerinden sonraki gelişmeler üzerinde etkili olurlar. Bu nedenle, tarihi oluşturan olay ve olguların her biri, diğerinin nedeni ya da sonucudur. *Tarihsel süreçten kasdedilen* de budur.

Günümüz dünyasından herhangi bir yerde meydana gelen bir olay, niteliğine göre bütün dünyayı etkileyebilir. Bu, modern dünyanın en belirgin özelliklerinden biri, yani toplumların birbirinden ayırt edilemeyecek gruplar hâlinde soyutlanamazlığının kanıdır. Ancak, modern toplum öncesi zamanlarda da birbirinden ayırt olamayan doğal ve beseri olaylar yaşanmıştır. Yeryüzünün iklimi, fiziki yapısı, jeolojik oluşumlar; kit'alar arası göçler gibi insan ve çeşitli canlıların bütünü üzerinde benzer etkilerde bulunmuştur.

Bu etkileşimler atmosferinde benzer davranışlar sergilenir. Ayrıca, insan doğasının temel özellikleri tüm insanlarla benzeşir. Bunun için kültür ve uygarlık tarihi içinde kişi ve toplumlar birbirinden bağımsız soyut nesneler olarak ele alınamaz. Bu nedenle, tarihsel geçmişin bir bütün olarak işlenmesi ve bütünlle ilişkili olmak kaydıyla seçmeci davranışması doğaldır.

Tarih Yazımın Güçlük Nedeni Olarak Tarihin Konusu, Kapsamı ve Farklı Yönelimler

Tarihin tanımından da anlaşılacağı gibi tarih biliminin konusu, insan topluluklarının geçmişteki etkinlikleridir. Bu etkinliklerin ele alınması, insanların bugüne kadar gelen tüm yaşantıların incelenmesi demektir. Tarihçinin sayısız olaylar içindeki seçiminde evrensel ilkeler bulunabilmesi, tarih biliminde bazı olayların özgün ve kapsayıcı olmasına neden olmaktadır.

Ceşitli toplumlar tarafından oluşturulan tüm kültür ve uygarlıklar; devletler, yönetimler, şehirler; sanat, edebiyat, bilim, teknik ve ticari gelişmeler; savaşlar, göçler, antlaşmalar; inançlar, töreler, gelenekler ve görenekler; çeşitli değer ve yargılar; kısacası, insanlığın zaman içerisinde ortaya koyduğu tüm siyasal, sosyal, kültürel, dini ve ekonomik etkinlikler tarih biliminin konusu içindedir.

Tarihin konusunun kapsamlı olması nedeniyle çeşitli sonuçlar ortaya çıkmıştır:

Alan ayrimına ve uzmanlaşmaya gidilmiştir. Tarihçiler, tarihin belli bir döneminin veya sınırlandırılmış bir konunun üzerinde çalışarak seçenekleri alan üzerinde uzmanlaşmayı tercih ederler. Böylece, belirli konuların ya da tarihteki sayısız olayların her birine ilişkin olarak uzmanlaşan bilim adamları yetişmektedir. Konu seçimi ve ayrıştırma zorunludur. Geçmişte olanların tümünü ele almak, geçmişe yakın bir zaman dilimi kadar yaşamak anlamına gelir. Bu nedenle tarih, tarihçilerin tutumuna ve ortak anlayışlarına göre seçilen önem-

li gelişmeleri irdeler. Ancak, alan ayrimı ve ayrimı yapılan alanda uzman olmanın, profesyonel bir tarihçi olma yolunda taşıdığı bazı riskler söz konusudur. Alan tarihçisinin araştırma ve bilgisi yalnızca kendi konusuyla sınırlı ise, o tarihçinin tarih biliminin gelişimine ekleyebileceği fazla bir şey olamayacağı gibi, açılım ve açıklamalarında da kayda değer bir derinlik söz konusu değildir. Bunun en çarpıcı örneği, 12 Eylül sonrası Türk üniversitelerinin bütün alanlarına şırınga edilen formatlanmış Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi'dir. Bu alanda çalışan ve hatta akademik ünvanla taltif edilenlerin büyük çoğunluğu bilim adamı niteliğinden çok resmi ideolojinin üreticileri görüntüşünü yansımaktadırlar.

Tarihın diğer bilimlerle ilişkisi ve iç içeliği fazladır. Genel olarak bütün bilimler birbirine bağımlı olarak gelişirler. Ancak, her bilim dalı kendisi için belirlediği konu, amaç, yöntem ve verdiği sonuç bakımından diğer bilim dallarından ayrılır. Diğer bilimlerle ilişkiler içinde olan tarih bilimi de kendine özgü amaç, yöntem ve verdiği sonuç bakımından diğer bilim dallarından ayrılmaktadır. Bilimler arasındaki ilişkinin anlaşılması 20. Yüzyıl içinde yaşayan bazı bilim adamlarını çeşitli çabalara sevk etmiştir. Öncelikle metodoloji konusunda önemli bir yol katedilmiş (Braudel, 1992: 99) en azından sosyal bilimler ya da doğa bilimler olmak üzere bu iki temel bilimlere bağlı alanlar, kendi içlerinde ortak somut ilkeler benimsemişlerdir. Örneğin, bilimlerin çeşitlenmesindeki zorunluluklara işaret eden Braudel, araştırma yollarında ortak kavramların önemini vurgular. Metodolojik birlik, sosyal ve doğa bilimlerinin birbirine yaklaşımı yolunda giderek daha kapsayıcı bir noktaya gelinebileceği umudunu vermekten öte, doğrudan doğa bilim-sosyal bilim birleşenliği konusunda ciddî adımlar atılmaktadır.¹

¹ Ilya Prigogine-Isabelle Stangers, *Kaostan Düzene*, (Çev. S. Demirci), İstanbul 1996; Wallerstein başkanlığında Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açıın – Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine*, (Çev. Ş. Tekeli), İstanbul 1996, bu anlamda yapılan önemli çalışmalarlardır. Ayrıca, Bourdieu - Chomboredon -

Bilimler arası birlik, öncelikle bir yaklaşım sorunu, her bilimsel disiplinin kendi içinde derinleşebilmesine imkân tanıyan bir ilişki çerçevesidir. Bilimleri biri birine katmak ya da nicel olarak farklı bilimleri yan yana tutmak veya bilimleri dışlayan üst bir bilim icat etmek, ilişki çerçevesindeki birlik yaklaşımın dışında kalan tutumlardır. Oldukça nicel, bilimsel derinlikten yoksun; bilim, bilgi alanı ve sanat gibi olguların ayırdına bile varamayan ve yan yanalıktan birlik olacağını vehmeden bu anlayış, çeşitli universal kurumsal yapılanmasında ve adlandırılmasında kendilerini kolaylıkla ifade şansı bulabilmişlerdir. Örneğin, "Fen-Edebiyat Fakültesi" benzeri adlandırmalarından kasıt, sanızır amino asitlerin ya da biyolojik varlıkların kan dolaşımıyla Fuzuli'nin kasisadesini birlikte terennüm ettirmenin yüce erdemini ortaya koyma bilme yetkinliğini göstermek olmalı!. Türkiye gibi, 20. Yüzyıl'da önemli ölçüde akademik özerkliği budanmış, hekimlik ve zanaat gibi mesleklerin lisansüstü eğitim kurumlarının ilgili bakanlıklarda olmak yerine, özerk olması gereken ve doğrudan bilim üretme amacı taşması, istenilen üniversitelere yamandırılmış ülkelerde ciddi bilimsel araştırmalardan çok daha fazla, dogmatik, yasaklı ve garabet üreten olayların tespiti oldukça kolaydır.

Tarih sınıflandırılıp bölümlere ayrılır. İnsanların etkinlikleriyle meydana gelen olaylar, belli bir zamanda ve dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelirler. Uzun bir geçmiş ve sayısız olayların yaşadığı düşünülürse, bu süreçlerin anlaşılmasında pratiğe yönelik usûllerin belirlenmesi gerektiği açıktır. Bu nedenle zaman, yer ve konuları temel alarak tarih sınıflandırılır. Ulaşılabilir en eski (kadim) zamanları içeren ve sonraki dönemleri içine alan genel tarih yazımlarında karşılaşılan güçlüklerden, daha doğrusu yet-

rince uzlaşışlamayan konulardan biri; geçmişin *dönem*, *evre* ya da *çağ* adı altında sınıflandırma ameliyesinde görülür.

Tarihsel dönemleri Batı'nın kendi icat ettiği geçmişine göre uyarlayıp dünyanın geri kalanını da bu icadi geçmişin penceresinden görmek, geriye kalanları karikatürize etmektir. Bu karikatür ne kadar sık bir tabloya dönüştürülsürse dönüştürülsün, Batı orijinli kavramların rengi içinde tüm yeryüzü mirası çeşitliliğinden soyundurulmuş, zenginliği azaltılmıştır. Tekbiçimleştirilen bir dünyanın uygarlık algılaması, doğan ve doğacak olan dünyasal bunalımları çözmede gerekecek olan alternatifleri de birlikte yok edecektir.

Modern dünyanın öncülüğünü yapan Batı merkezli tarih sınıflandırmaları, günümüzde sağduyu sahibi Batılı bilim adamlarını bile hoşnutsuz kılmaktadır. Tarihsel dönemlerin zaman kesitlerine karşı olmamakla birlikte, dönem ve devrelere verilen sıfatlar onlar tarafından benimsenilebilir olmaktan çıkmış, başka kültürleri dışlayıcı ve onları ötekileştirici yaklaşımlara zemin hazırlayan yapılmalar rahatsızlık uyandırılmıştır. Şuńu görmek gereki ki, tarih ve sosyal bilimlerin açılımlarında belli bir kültürün etkisiyle ortaya konulan dışlayıcı ve ötekileştirici model, kuram ve kabullen bilimsel çalışmaları çıkmaza sokma riskini taşımasının yanı sıra bilimin evrenselliği üzerine de gölge düşürmektedir. Bir bilim adamının hoşnutsuzluğu ve rahatsızlığı onun ahlâkî kaygılarından, evrensel gerçekliklere ters düşmemesi ise etik duruşundan kaynaklanır.

Dönemlerin ya da bu dönemlerin kapsadığı iç evre ve safhaların referans noktaları tarihçinin kişisel tercihi imiş gibi gözükse de kişisel tercihlerin belirlenmesinde, tarihçi duyarlılığı ve sorumluluğu bulunur. Bu sorumluluk, yalnızca klâsik tarih yorumlarının kalıcı kaldıığı yerleşik anlayışlara değil, okurların o ana kadar kazandıkları tarihsel bilgilere karşı da hissedilir. Onun içindir ki, yenilik getirilmek istenen hususlarda, geçerliliği olan genel anlayışların

ortaya koyduğu kuralların yıkumunu ya da ortadan kaldırılmasını hedefleyen bir yaklaşım içinde olmak zorunlu değildir. Eğer varsa, bu anlayış ve kuralların eksliğini tamamlamak yahut onları yeniden yorumlayıp biçimlendirmek gerekir. Öte yandan, genel anlayış ve kurallar, günümüz tarihçisini ikna etmekten irak ise bu noktada onun yenilik adına yapacağı değişiklik hakkı doğabilmektedir. Tarihçi duyarlılığı ve sorumluluğunun arttığı bu noktada, öne sürülecek tekliflerin diğer bilim adamlarının da (en azından) bir çırپıda inkar edemeyeceği kadar sağlam esaslara dayanması beklenir. R. G. Collingwood, tarihçinin hedefinin ve düşünce konusundaki açılımlarının zemin bulmasını, onun "deneyimli" oluşunda görür. Çeşitli tarih kitapları yazımı dışında Türkiye'de hâlâ belge olmayan dönemleri "karantık" ya da "geçmişe geri adım" diye nitelenen; örneğin, "Mezolitik devirde mağara resmi yok, o hâlde bu dönem geriye bir adım" diyerek gelişmeyi mağara içine hapsetmekte gören düşüncelerin olduğu bir ortamda, ister istemez uzun soluklu ve ayrıntılı açıklamalar yapmak kaçınılmazdır.

Tarih yazanların anlayışlarına ve yöntemlerine bağlı olarak çeşitli tarih görüşleri ortaya çıkmıştır. Bir anlamda tarih, tarihçinin geçmişi ele almasıyla oluşan bir bilim olması nedeniyle, bireylerin yüzyıllar içinde geçmişe bakışları ve değerlendirmeleri kaçınılmazdır. Bu; görülebilir, anlaşılabilir, sayısız örneklerle ele alınıp tasnife tabi tutulabilir. Ancak, tarihçi bireyin nesnel olması kaydıyla kendi özgür ve özgün yorumları kaçınılmaz, hatta gerekli olsa da, farklı anlayış ve tutumlara bağlı olarak ortaya konulan pek çok tarih çalışması, daha doğrusu tarihsel metin olduğu iddiasıyla ifade edilmiş tarihsel kurgulamaların eleştirel bir süzeften geçirilip elenmeleri de kaçınılmazdır. Bu ikinci kaçınılmazlık, öncelikle profesyonel meslekten tarihçilerin etik sorumluluklarından kaynaklanmaktadır.

Tarihsel(mış) gibi sunulan kurgusal metinlerin yanı sıra, tarih bilimine yamanmak istenen çeşitli kavram, tanım ve özdeyişlerin-

de ayıklanma ameliyesi de önemlidir. Ne kadar zor da gözüksse, kökleşmiş çarpık anlaşış deyim ve kavramların (örn. geçmişçi vahşi, barbar, ilkel gibi sıfatlarla tanımlamak) ayıklanması yalnızca bilimin önündeki yiğintılardan kurtulmayı değil, toplumu formatlayan egemen anlaşışların baskısından da arınmayı sağlayacaktır. Bununla ilgili olarak her hangi bir ülkede, örneğin Türkiye'de "düşman" üretmenin "tarih tekerrür" diyen bir bakış açısıyla nasıl da ince bir bağ kurduğunu, birbirlerini nasıl da beslediklerini göstermek yetecektir.

Yarım yamalak analogiler, geçmiş ve bugün arasındaki benzerlikleri "tarihsel tekerrür" tekerlemesiyle izah etmeye meyllidirler. Mevcut tarihlerin, özellikle resmî ideolojilerin gölgesinde kalan tarihimsi çalışmaların çoğunda geçmişteki olayların seçiminde "savaşlar" büyük bir yekun tutmaktadır. Sefil bir determinizmin iz düşümü çerçevesinde "tarihsel tekerrür" sonu gelmez bir döngüdür; sonu gelmez savaşların ve düşmanların üretim mekanızmasıdır. Ancak, ahlâk dışı, etik dışı tutum bu kadarla sınırlı değildir. Devleti kutsayarak bu kutsal devlete yamanıp kendine dokunulmazlık vehmedenler için düşman hep vardır, olacaktır ve "bin yıl"da süurse, o icat edilmiş düşmanla mücadele devam edecktir. Kendini üremeye çalışan veya kendini ideolojik-ulusçu/ ulusal olarak konumlandıran devlet yapılarının ideolojik boyutu, bu yapıdaki devletleri "tehditler üzerinde" odaklaşmaya yöneltmiştir. Tehdit algılaması, esasta korkuya dayalı bir üretim, kendini kapamaya meyilli tepkisel bir tutumdur. Devlet için korku, akılıcı ya da doğal bir refleks olmadığı gibi, bu doğrultuda üretilen politikalar akıldışı uygulamalara neden olmakta, hatta zaman zaman kendi yapısına yönelik tehditler türetilmektektir. "İç düşman" bu anlamda, ideolojik/ulusçu-ulus devlet paranoyasıdır. Çünkü düşman, varolan ve yaşatılması istenen bir kuruma (ör.devlete) eşdeğer olduğu kabullenilmiş karşıt örgütlü tepkisel bir icattır. Bir

ülkenin hukuksal ve yasal yapısına aykırı örgütler de dahil “düşman” olarak konumlanmaz, sistem karşıtı hareket olarak değerlendirilir. Sanılanın ya da sanılacağının aksine, düşman üretmek bir devletin varoluşu ve devamı için gerekli değildir. Ancak o yapı'nın zaafiyetine işaret eder. Hangi anlam veya ölçütlerle değerlendirilirse değerlendirilsin, ideolojik devlet yapılarında “düşman” kavramı, o sistemin egemenlerinin kendi kuşku ve korkularının ifade biçimini olarak somutlaşmaktadır (Şahin, 2006: 26).

Görülüyör ki “tarihsel tekerrür” esasta sıg bir determinizm döküntüsüdür. Tarihsel determinizm, anlayış olarak birey ve toplumları atalete sürüklər. Bireysel çıkışları kücümser. Çağın ekolojik sorunları karşısında, örneğin entropiye karşı çaresizlik duygusunu besler. 19. Yüzyıl tarihsiciliğinin dışlanmasından esinlenerek yeni bir dünya tarihi inşa etmeyi, bu nedenle gelecek dünya tasarısı kurma girişimlerini engeller. Tarihin tekerrür ettiğine inançla tarihten ders almayı öğrenmek, hemen hiçbir şey öğrenememektir. Evans'ın da vurguladığı gibi “Bunun nedeni tarihin hiçbir zaman kendini tekrar etmemesidir; tarihin temel ilgi alanı olan insan toplumundaki hiçbir şey, hiçbir zaman aynı koşullar altında iki kere meydana gelmez ya da aynı şekilde olmaz”. Tarihten yaranmak isteyen birçok insan, bunu tarihsel süreçlerin gerçekliğini anlayarak yapmaz, kendi yaptıklarını meşru kılmak için tarihsel geçmişteki bazı oylara sığınır.

Günümüze kadar gelen tarih ya da tarih olma iddiasıyla yapılan çalışmalar içerisinde, bilimsel ilke ve yöntemlere uymayan, yanlış ya da yanlış, ciddiyetsiz veya çarpıtıcı, kes-yapıştırıcı veya çeviri hırsızlığı türünden olanları deşifre etmek için yapılacak bir aramada fazla güçlük çekilmeksızın çok sayıda örneğe erişmek mümkündür. Güçlü, bu tür çalışmaların çöküğü karşısında, onların ne yolla ortadan kaldırılacaklarına karar verip uygulamaktır. Güç ama mü-

kün olan yollardan en makûl ve pratik olanı, onları yok sayacak olan okuyucu kitlelerinin bilgi ve bilinç sahibi olmalarıdır.

Bu makalenin hedefi ve sınırları, bir ayıklama ameliyesine girmek ve bu ameliyede sayısız somut örnekleri ortaya koymak değildir. Ancak, kısa açıklamalarla ana başlıklar hâlinde, *tarihimsi çalışmaların* en azından bir kısmını her birini karşılaşlığı içerisinde vurgulamak mümkündür.

Gizemciler-Bilimciler: Gizemci yazarlar, tarihte gizem içeren olayları araştıran hatta bunları gizeminden soyundurup somut gerçeklik hâline getirenler değil, hakkında fazla belge ve bilgi içermeyen konulara gizemli bir atmosfer oluşturmaya çaba gösteren kimselerdir. Geçmişe ait basit bir metin, örneğin Platon'un sıradan bir paragrafında vurgulanan Atlantis, asla basit, açık ve anlaşılır olma yönünde bir araştırma konusu değil; Mu benzeri diğer bir fantastik konu gibi olağanüstü kadim bir geçmiş, bugünkü uygarlığın tüm verilerinin esas kaynağıdır. Gizemci ya da fantastik yazarlar için geçmişteki insan aklı çok yetersiz olmalı ki, Mısır piramitlerinin insan yapıtları arasında olması asla düşünülemez. Gizemcilerin ikna yöntemi çoğunlukla ciddî bilimsel çalışmaların cımbızlanıp tahrif edilmesi veya iğdiş edilmesi biçimindedir. Bu grupta olan bazı kimseler, yazışsal tarihi yetersiz bazı topluluklara ata aramak ve bugünün çaresiz zavallılara(!) çok derin bir tarih icat etmek için şaşılısı bir emek harcarlar. Hızlarını alamayan tarih icatçılarından pek çoğu için tüm kadim uygarlıklar, násıla günümüz'e homojenliğini korumuş herhangi bir toplumun veya etnik bir kitlenin geçmişi ve bu kitlenin eseridir.

Bilimci-katı nesnelci pozitivist biri için ise varolmak, tek bir cepheden hemen her ortaya konulan bilgiyi, kendi bilgi alanlarının dışında görmekle, kendi bilim algısı içine girmediği için yeni açılımları kabul etmemekle ve sığındıkları bilim tapınağından hiç

çıkıtmakla mümkündür. Bu bilim papazlarının vaazlarında en çok kullanılan argümanlar; din, inanç, gizem, duygusal hamaset dişiliktir. "Bilim adamı" olmakla "bilimci adam" olma ayırdına varamayan bu kimseleri ayakta tutan kendi ürettikleri fikirler değil, bu ayırdın farkında olmayan formatlanmış herhangi bir kitle veya cemaattir. Bilimci yobaz, hayatın bütünlüğü içerisinde yer alan olguların ve bunlar arasındaki ilişkilerin niteliğinden habersizdir. Örneğin "ben üniversitede tüm inancımdı dışarıda bırakır girerim" gibi akıl dışı ve gülünç bir söz, bu tip bilimci bir bağnazaya ait olabilir. Her nasılsa o, varlığını bazı bloklara ayırmıştır ve her nasılsa yarımbir insan, evrimini tamamlamamış bir hominit olarak bilimle ilişki kurmaya çalışmaktadır.

Hamasetçiler-Nihilistler: Bilimsel çalışmaların yetersiz, bilim adına fazla bir yenilik getirememeyen, bilim adına ortaya bir şeyler koymak yerine, hazır verileri ithal eden ülkelerde yaygın tarihçi tipi hamasetçilerdir. Nesnelliğdiye herhangi bir sorunu olmayan, bu yolda uğraş vermemeyi gereksiz gören hamasetçi biri için, hazır verileri duygusal bir edebiyatla yeniden sunmak, kendi aidiyet duyuğu toplumun geçmişini veya bu geçmişte yaşayan bazı kişileri yükseltmek öncelikle bir görevdir. Tarihsel hamaset, devlet gibi bazı seküler kurumların veya ölmüş gitmiş insanları yükseltmeye yöneldikçe, hem yükseltilenin gerçekliğini örtmekte hem de yükselten bireyi bir o kadar alçaltmaktadır.

Hamasetçi tutumun bilim dişiliğinin beslediği diğer üç ise inkarcılıktır. Geçmişe ilişkin olay ya da olguları, ideolojik veya başkaca kaygılarla hoş görmek istemeyen, kendi varoluşunu kendi dışındakilerin yokluğu oranında ortaya çıkarabileceğine inanankolların kolaylıkla yaptıkları iş, inkar etmektir. İlginçtir ama, inkar tarihçiliğinin yoğunlaşlığı alanların başında gelişmiş addedilen Batı gelmektedir. Batı'nın kendine uygun gördüğü geçmişin inşa-

sı, belli ölçüde Batı dışı toplumların gerçekliğini görmemek veya kendilerince küçük bir parça olarak görmektir.

Seçkinciler-Yığincılar: Tarihsel geçmişi ele almak bütün bir geçmişi yeniden kopyalamak olmadığı için, kültür ve uygurlık süreçlerini anlamamıza imkân veren gelişmelerin seçiminde bulunmak kaçınılmazdır. Bu nedenle seçmecilik, tarihsel yöntemin olmazsa olmazlarındanandır. Seçkinci tarihçiliğin seçme işleviyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Tarih yazımında seçkincilik, gelişmelerin ana saikleri olduğu kabul edilen insan ya da kitleleri ön planda tutup çoğunlukları yalnızca etkisiz güruh olarak kabul etmektir. Seçkinleri önemseyen, gizli veya açık biçimde onlara saygı duyan seçkinci yazım, yanı sıra seçkinleri aşağılayan ve “kötü” olan bu saiklerin fiilleriyle tarih inşa edenlerin her ikisi de bu grupta yer alır.

Yığincılık, yöntem olarak seçkincilerden ayrılmaz. Egemenlerin yerine yönetilen halkları ya da sınıfları koymak yetmektedir. Seçkinci tarihçinin saygı veya düşmanca duygularını yerini yığincı tarihçide acıma duygusu ve vicdani sorumluluk alacaktır. Gerek seçkinci tarih yazımlarında, gerekse yığinci tarihlerde, çoğunlukla tarihçinin politik tutumu önemli bir belirleyicidir. Tarihçi bireyin her hangi bir politik görüşünün olmasıyla, onun geçmişe karşı politik bir tutum alması farklı şeydir. Tarihçi diyeboleceğimiz birey, hiç kuşkusuz bu farkın bilincinde olandır.

Karşılıkları içerisinde bu listeyi çoğaltmak mümkündür. *Anakronikler-gelecekçiler, ahkamcılar-çekimser mahcuplar, dar kesit uzmanları-nesnelliğ dışı genellemeciler, hırsızlar* (ki bunlar içerisinde herhangi bir çalışmayı ekip bırakıp farklı cümle hokkabaklılığıyla kendi çalışması gibi sunanlar ağırlıktadır)–aşırı tevazucular, kes yapıtırıcılar–mesnetsiz gevezeler, doğrusalcı şabloncular–yorumlama yoksunu nakilciler, resmî/ulusçu ideolojinin kurumlarında yuvalanıp vaziyete uyum sağlayanlar-alternatif sunduğuunu sanan karşılıkçı hok-

kabazlar vb. Bunlardan ayrı olarak, tarihsel bir araştırma metni ortaya koymak için yapılan nice etik dışı tutumlar var; ki bunlar önemli ölçüde okur kitlesi tarafından da kolaylıkla fark edilebilirler.

Yöntem Bağlamında Temel Olgular ve Duyarlılıklar

Tarih, doğanın ya da biyolojik bir varlık olarak insanın geçmişini veya mevcut bir toplumsal dokunun o günkü konumunu ele almaz. Tarihteki olaylar doğa olaylarından ve sürdürmekte olan toplumsal olaylardan farklıdır. Bu nedenle tarihin yöntemi, olayların geçmişteki niteliği göz önüne alınarak şekillenir. Kaldı ki tarih biliminde *belge* esas olduğundan, diğer sosyal bilimlerden de farklı bir yöntem sahiptir. Çünkü, tarihteki bir olayın gerçekliğini doğrulamak ve bu aşamadan sonra yorum yapabilmek için öncelikle belge göstermek gereklidir. Bu nedenle, yapılacak araştırmaya ilişkin önce belge ve kaynakların bulunması, bulunan bu kaynakların belli bir düzende incelenip eleştirilir, senteze gidildikten sonra da metinleştirilmesi gereklidir.

Tarihte “zaman” algısı, kaynak ve kaynakların kullanımı:

Tarih için bir anlamda geçmiş, tarihçinin kendi içinde bulunan zamanın bir yönü ya da fonksiyonudur (Collingwood, 2000: 161). Geçmişin ele alınması, ancak bu geçmiş içerisinde “tikelin gerçekten nasıl oldusaya öyle incelenmesi ve açıklanmasıdır” da denmektedir (Wallerstein, 337). Burada tikelden kasıt tek tek olaylardır.

Tarihsel metodolojinin tek tek olayların açıklanması anlayışı, tarihsel metodun idiyografik olduğu kanaatine ve buna uygun yazılmlara neden olmuştur. Ancak tarihte *geçmiş*, uzamsal bağlamla bir olayla örtüşmez. O *an*, bugünden bakıldığından kendi kronolojik an sınırı içerisinde kavranmaz. Geçmişteki an, kendi içinde geçmişi ve geleceği içermektedir. Yani tarihsel geçmiş, kendi geçmişi, kendisi ve kendi sonrası zamanıyla birlikte ele alınır. Bu

yargı aynı zamanda nomotetik bir açılım izi taşır. Tarihçi –geçmiş düzleminde ortaya çıkan sonuç ise, tarihçinin dört boyutlu bir zaman algısının bilincinde olmasının zorunluluğudur. Tekrar etmeyi göze alarak, tarihçinin kendi zamanının insanı olmasından hareketle, diyebiliriz ki, üç boyutlu geçmiş bugünkü an' la eklemlenerek dört boyutlu bir zaman ortaya koymaktadır.

Kaynak ve belge kullanımı: Tüm bilimlerde, özellikle sosyal bilimlerde ve tarih yazımında kavramların nasıl, nerede ve ne amaçla kullanılacağı büyük önem taşır. Sayısız bilimsel çabaların, buluşların ve gelişmelerin itici gücü bu kavramlardır. Bu nedenle *zaman, yer, olay, olgu* gibi kavramların yanı sıra, *kaynak, belge* ve bunlar arasındaki ilişkilere açıklık getirmesi gereklidir. Tarihin araştırma, teknik ve metodlarına ilişkin çalışmaların çoğunda bu iki kavram arasındaki fark ortaya konmadığı gibi, kaynakların gruplandırılmasında da bazı ihtilâflar göze çarpar. İfade tarzı olarak "belge ve kaynak" deyimi telâffuz edilse de (İsmail Hakkı, 1933: 75) açıklamalarda yalnızca belge ya da kaynak kavramı aynı anlamda kabullenilerek birinden biri kullanılmıştır. Özellikle "ana kaynak", "birinci el" ya da "ikinci el kaynak" konusunda farklı yaklaşımlarda bulunulduğu görülmektedir. Bu nedenle, "kaynak" ve "belge" arasındaki ayırma dikkat edilmelidir. Gruplandırmanın; a) Olay bağıntıları içinde ve b) Yazılı yazısız olarak ele alınmasıyla, konunun daha açık ve anlaşılır olması sağlanabilir.

Tarihte *kaynak*; geçmiş aydınlatmak için kullanılan, belirlenen, hatta olay veya olguların oluşumunda etkisi olduğu düşünülen tüm yazılı, yazısız, soyut ve somut şeylerdir. *Belge* (vesika) ise herhangi bir olayın gerçekliğinin anlaşılmasında kullanılan yazılı veya yazısız somut dokümanlardır (Kygig, Marty, 2000: 38). Görülüyor ki kaynak, çok daha kapsamlı şeyler ve nesnelerdir. Tarihsel olayların gerçekliğinin anlaşılması için kullanılan her belge,

aynı zamanda kaynaktır. Ancak, kaynak olduğu düşünülen pek çok şey belge niteliği taşımaz. Örneğin, tarihsel bir olayın meydana gelişinde; o olayın geçtiği zamanın, toplumsal düşünce yapısının, coğrafi konumun, bireylerin dünya görüşlerinin (bilgisinin) önem ve etkisi vardır. Tarihin temel öğeleri olan zaman, insan, mekân, burada "kaynak" olarak gündeme gelmektedir. Bu öğeler tarihin apriorisidir. Ancak, belgelerle de kanıtlanan tekil bir olayda, o yerin, zamanın ve insanının konumu kaynak niteliği gösterir. Örneğin; Eski Mısır'ın "monarşik" karakterini kanıtlayan arkeolojik ve yazılı belgeler bulunur. Aynı coğrafya da Nil ırmağının tek olması ve bu tekliğinin merkezi bir yönetim kurulmasını gerektirmesi, Mısır'daki "monarşik" yapının ortaya çıkışının hem nedeni hem de kanıtı olarak sunulur. Aynı şekilde Mezopotamya'da kent devletleri sürecinin uzun sürmesi, aynı yörede bölgesel devletlerin yine önemli bir zaman diliminde yer alması iki ırmak varlığıyla ilişkilendirilir. Görülüyör ki, genel çerçevede temel öğe olan mekân (coğrafya), belli bir olay ya da olaylar zincirinde, etken niteliğinin bir gereği olarak kaynaktır. Çeşitli olaylara neden olan veya oluşmalarında etkisi bulunan bu tür şeyler için *belge* ye-rine *kaynak* kavramı kullanılır.

Belge, herhangi bir biçimde kaydedilen bilgidir. Teknik olarak hangi biçimde (yazılı, görsel, ses kaydı vs.) ortaya çıkarsa çıksın, kaynaklandığı olayın ortaya çıktıığı zamanı anlatır. Bu belgeler, olaylara tanık olanların gözlemlerini saklayarak, görüntü ve sesleri yakalayarak, devrin şartlarını listeleyerek, geçmişle ilişki kurulmasını sağlar (Kvig, Marty, 2000).

Tarihin temel ögesi olarak ele alındığında insan, zaman ve mekân; soyut ve kavramsal değerlerdir. Kaynak açısından vurgulandığında; herhangi bir insan, her hangi bir toplum, belli bir zaman ve belirli bir somut mekân vardır.

Kaynak ile belgenin ayırttiği önemli bir nokta; kaynak tasnifinde “birinci elden kaynak” deyiminin “birinci elden belge” deyimi şeklinde kullanılamamasından anlaşıılır. Belgenin birinci ikinci eli olmaz, doğrudan kendisi olarak vardır, yanlış veya doğru bilgi içenir ya da sahte veya gerçektir. Buradan hareketle tarihsel bir olayı ispat etmek için aşağıda görüleceği gibi *ikinci elden* kaynağı göstermek yeterli değil, ancak bu kaynağın içerdığı belgeye dayalı bir bilgiyi göstermek akılçıl olur.

Kaynak ya da belgelerin çok sayıda oluşları, değişik nitelikte bulunmaları ve kullanımlarındaki farklılıklar nedeniyle grupperlendirme yapılır.

Kaynakların olay bağıntıları içinde grupperlendirilmesi: Tarih-teki bir olayın meydana gelişinin ürünü olan veya olayın geçtiği dönemde ortaya konulan veriler *ana kaynakları* oluşturur. Ana kaynak, geçmişte vuku bulan bir olayın kendisiyle birlikte varolan verileri, o olaya etken somut nesneleri içerir. Olayların meydana geldiği zaman, mekân ve insanların konumu, yani temel öğelerin kaynaklığı bu grupta ele alınması mümkün “kendiliğinden veri”ler olarak düşünülen şeylerdir. Çeşitli arkeolojik nesneler, devletlerin resmi belgeleri, bazı başarıların anısına dikilmiş kitabeler, doğrudan olayları yaşayan kişilerin yazdığı eser ya da notlar, her yıl meydana gelen gelişmeleri kaydeden yıllıklar ana kaynak sayılır. Bunlar, geçmişteki olaylarla doğrudan bağıntılı oldukları için tarih biliminde önceliğe sahiptir.

Hangi olaylardan sonra ortaya çıktıgı bilinmeyen olgular vardır. Örneğin Mezopotamya'da Tanrı Ea'ya tapınılması bir olgudur. Bunun alt yapısına neden olan olayların bilgisinin belgesi olmadığı için, bilgilerimiz sınırlıdır. Buradan Ea'dan bahseden bir tapınak yazımı, Ea'nın varlığına işaret ederken, Ea'ya tapınım olgusunun ana kaynağı rolüne sahip olur.

Birinci elden kaynaklar: Ana kaynaklara dayalı olarak yazılan eserlerdir. Doğrudan ana kaynaklarına ulaşamayan olayların bilinmesinde bu kaynaklar yoluyla bilgi edinilir. Olayın kendisiyle birlikte varolmayan, bir olayın varoluşunda, onun varoluşunu kendisiyle birlikte ortaya çıkarıp belgeleyecek veriler yok; yerine, o olayın varlığını sonradan kayda geçirerek ilk kez bilmemizi sağlayan birinci el kaynaklardır. Örneğin, *Herodotos Tarihi*'ndeki birçok konu, Herodotos'un doğrudan içinde olmadığı ve sonradan derlediği bilgilerden oluşmuştur. Anlattığı olayın tanığı olmadığı için kendisine ulaşan bilgilerin *birinci elden* aktarıcılığını yapar. Bu nedenle, bazı bölümleri ana kaynak niteliğinde olmakla birlikte, bazı bölümleri *birinci elden kaynak* olma özelliğini taşır. Ayrıca, Strabon'un *Geoprafia'sı*, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi* de bu tür eserler arasındadır.

İkinci elden kaynaklar (arastırmalar): ana kaynak veya birinci elden kaynaklarından yararlanılarak meydana getirilen eserlerdir.

Kaynakların yazılı ya da yazısız niteliğine göre gruplanması: Görsel-yazısız kaynaklar, henüz yazının kullanılmadığı zamanlarda, içinde yaşanılan bir mağara ve bu mağaradaki resim ya da eşyalar, herhangi bir tapınak veya bir köprü bu gruba girer. "Kalıntı" adı verilen bütün bu eserler, üzerinde hiçbir yazı olmasa da ortaya konuldukları devirde yaşayan insanların hayatı hakkında önemli ifade araçları sayılırlar. Paleontolojik, arkeolojik, etnografik okumalarla (her ne kadar bu "okuma"nın ne olduğunu kavramaktan aciz tarihçilere (!) tesadüf edilse de) dönemlerin niteliği hakkında oldukça sağlıklı bilgilere erişme imkânı bulunmaktadır.

Görsel kaynaklar içerisinde kalıntı niteliği taşımayan harita, resim, fotoğraf, diya, film gibi özellikle son zamanlar için önem taşıyan belgeler bulunmaktadır. Bu tür belgeler, gelecekte büyük değer kazanırlar.

Varlıklarına görerek ya da duyarak (*şifahen*) tanık olunan bu kaynaklar "yazısız" diye nitelendirilirler. Sözlü haber olarak kuşaktan kuşağa aktarılan destanlar, hikâyeler, masallar, efsaneler, menkibeler, şiir ve fıkralar ise *sözlü (şifahi) kaynaklar* grubuna girer. Sözlü kaynaklar daha sonraki zamanlarda yazıya geçirilmişlerdir. Ancak, olaylar ağızdan ağıza geçerek değişikliğe uğradıkları gibi yazıya da çoğunlukla gerçekten olduğundan daha farklı biçimde yansımışlardır.

Yazılı kaynaklar; herhangi bir olayı sonradan ele alıp anlatan yazılı eserler değil, doğrudan olaylarla birlikte yazılı olarak ortaya çıkan kaynaklardır. Örneğin, herhangi bir savaş sırasında tutulan notlar, bir antlaşma metni ya da bir kurumun meydana geliş'i veya işleyişiyle ilgili yasa ve açıklamalar bu gruba girer. Bu tür kaynaklar kendiliğinden değer kazanırlar. Onların yorumlanması, ispat aracı olarak kullanılması daha sonra olur. Herhangi bir tarihçi, ele aldığı dönemi, o dönemin yazılı kaynaklarına dayanarak yazıyor ise bilimsel değeri o oranda artıyor demektir.

Yazılı kaynaklar oldukça çok çeşitli biçimlerde ve niteliktedirler. Kitabeler, ilk çağlardan günümüze kadar gelen çeşitli taş, maden, deri, mermer gibi maddeler üzerine yazılmışlardır. Coğunuğu anitsal yapı, çeşme, köprü gibi eserler üzerinde bulunur. Genellikle bir parçası durumunda olduğu yapıya ilişkin bilgi vermek amacıyla yazılmışlardır. Birçok kitabı ise herhangi bir yapıya bağlı olmaksızın doğrudan bilgi vermek amacıyla yazılmıştır. Şecereler, bir kimsenin ya da ailinin soyunu belirtirler. Bu soy çizelgesi geleneği bazı toplumlarda çok eski dönemlerden beri yerleşmiştir. Yıllıklar ve kronikler, olayların zaman sırasına göre kaydedildiği belgelerdir. Coğunuyla resmi kayıt olarak düzenlenmişlerdir. Vakayinamelerde ise olaylar daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Kişilerin hayatlarını ele alan biyografiler, bazı gezinlerin gezip

gördükleri yerleri kaydetmeleriyle ortaya çıkan seyahatnameler ve kişilerin kendi hayatlarını doğrudan kendilerinin ele almasıyla meydana getirdikleri hatırlar vb.

Takvimler, fermanlar, paralar, kanunlar, mahkeme kayıtları, noter belgeleri, meclis zabıtları, vakfiyeler, mektuplar, her türlü resmi kurum kayıtları, dergi ve gazeteler yazılı kaynaklar grubuna girmektedir. Ayrıca, önceki devirlerde yazılan tarih ve edebiyat kitapları, sonraki zamanlarda başvurulan kaynaklardır. Ancak, bunlar ikinci elden kaynaklar (araştırmalar) olup birinci elden kaynakların verdiği bilgilerle karşılaştırılarak kullanılmalıdır.

Tarihsel çalışmalarda her türlü kaynak doğrudan ifade aracıdır. Yazısız bir veri ile yazılı bir belge, ifade aracı olmaları bakımından eşdeğer öneme sahiptirler. Yazı, ifade araçlarından ve uygarlığın parametrelerinden yalnızca biridir. Tarih yazılarında "yazı"yı esas alarak yapılan ayırmalıların veya "tarih öncesi"- "tarih çağları" biçimindeki açımlamaların makûl, mantıklı ve geçerli hiçbir dayanağı yoktur. Alışlagelmiş ve fakat tutarsızlığı aşıkâr olmuş kavram, kuram ve modellerden hâlâ vazgeçilemiyorsa, bu, bilimsel çalışmalarda "olabilir"likle değiştirilebilecek bir hoşgörü çerçevesine sokulamaz. Bilimde hoşgörü doğrudan taviz anlamına gelir. Taviz ise bilimsel çalışmaların yozlaştırılmasından başka bir şey değildir.

Verilerin Değerlendirilip Tarihsel Metne Dönüşürtülmesi

Yukarıda, genel çizgileriyle kaynak kavramına ve çeşitlerine değişildi. Bunlardan gerektiği gibi yararlanmak için belli bir yöntem uygulanır. *Birincisi*; ele alınmak istenen dönem ve konularla ilgili verilerin, yani ilk elden bilgilerin belirlenip toplanmasıdır. Daha sonra verilerin doğruluğu, zaman olarak önceliği ve yazılmak istenen eserdeki yeri göz önünde tutularak sınıflandırılır. Yapılan bu işe tasnif de denilir.

İkincisi; önemine, zamanına ve önceligi gone göre sınıflandırılan verilerin çözümlenmesidir. Geçmişe ilişkin gerçekliğin bugüne sunumu, basit bir bilgi aktarımı olarak kalmaz, bu bilgiler yarattığı etkilerle anlam kazanırlar. Bu nedenle, yaşanmış geçmişin nasıl yaşıdığını doğru bilgisi, kaynakların olduğu gibi ya da öznel çıkarlara uygun biçimde kullanımını değil, içeriğinin analizini gerektirir.

Çözümleme; mevcut verilerin genel bir değerlendirilmesi, gözden geçirilmesidir. Böylece, daha önce yapılan sınıflandırma sonunda sıraya konan belgeler, bu kez daha ayrıntılı olarak gruplandırılır. Herhangi bir bilginin, konu içinde yer alıp alamayacağına veya nerede, ne şekilde kullanılabileceğine karar verilir. Çözümleme, bir verinin incelenmesi, yani analizi olduğu için daha bu aşamada, o verinin gerçek bilgi kaynağı olup olmadığı da anlaşılabılır.

Üçüncüsü; çözümlenen verilerin eleştirilmesidir. Bu aşamada tarihçinin daha titiz davranışması gereklidir. Tarihin araştırıcı bir bilim olmadığı dönemlerde yazılan tarih kitaplarında, başvurulan kaynaklar çoğunlukla kritik edilmeden kullanılmışlardır. Ele geçen bilgileri nakletmek (aktarmak) yeterli görülmüştür. Ancak, bilimsel tarih yazıcılığında belgelerin eleştirisi büyük önem taşımaktadır.

Herhangi bir kaynak doğrulanırken iki açıdan ele alınmaktadır. *Dış kritik*, kaynağın düzmece olup olmadığını, yazarı bilindiği hâlde ne zaman ve nerede yazıldığıının, ele alınan eserin ya da kalıntılarının kim tarafından yapıldığının ve kaynağın özgün mü, taklit mi olduğunu anlaşılması için yapılan çalışmadır. *İç kritik* kaynakların içeriğinin doğru olup olmadığını anlaşılması işidir. Böylece, verilen bilgilerin güvenilirliği görüldükten sonra, o kaynağın verdiği bilgiler, o döneme ilişkin diğer kaynak ve belgelerle karşılaştırılır, b) Kaynağın ortaya konulduğu dönemin şartları göz

önüne alınır, c) O kaynak ya da belgeyi oluşturan kişinin düşünce yapısı ya da dinsel ve etnik kökeninin, verdiği bilgilere yansayıp yansımadığının bilinmesine çalışılır, ç) Kaynakta verilen bilgilerin çelişkisiz, mantıklı ve tutarlı olup olmadığına bakılır (Togan, 1950: 82-87; Kütükoglu, 1988: 34).

Daha açık ve anlaşılır olması açısından yaptığımız bazı eklemeye ve izahlar dışında, kaynaklara ilişkin yukarıda belirtilenler ile yöntem konusunda dejindiklerimiz tarih ve tarihçilik konusunda genel kabul görmüş bilgileri içermektedir. Kaynaklar üzerindeki her türlü eleştiri ve filolojik incelemeler hiç kuşkusuz olguların keşfine ve tarihsel metnin kurulmasına giden yolu belirleyecektir.

Tarihsel metnin belirlenmesinde salt dokümanların değil, tarihçinin etik ve estetik kaygılarının olması doğal ve oldukça önemlidir. Çünkü tarih, geçmişin kendisinin bugüne gelmesi değil, bilgisine erişilen bir geçmişin yeniden ve fakat ifade aracılığıyla yeniden kurulmasıdır. Başka bir deyimle, tarih, geçmişin kendisi değil, geçmişe dair bir bilgi örüntüsüdür. Bunu icat edilmiş basit kurgusal metinlerden ayırt etmek gereklidir. G. G. Iggers'in ifadesiyle "tarihsel anlatılarda her türlü gerçeklik iddiasını yadsıyan bir kuram ile tarihsel bilginin karmaşıklığının tam anlamıyla bilincinde olan, ama gene de , gerçek insanların gerçek düşüncelere ve duygulara sahip oldukları ve bunların gerçek eylemlere yol açtığını, bu eylemlerin de belirli sınırlar içinde bilinebileceğini ve yeniden canlandırabileceğini kabul eden bir tarih yazımı arasında fark vardır." (s.122). Tarih geçmişe ilişkin ortaya konulan bilgilerden oluşmuş bir metin, hatta edebî bir metindir. Tarihçinin edebî metin sunması, onun edebiyat yaptığı anlamına gelmez. "Tarihçinin çalışması arşiv araştırmalarına bağlıdır ve kaynakları kendilerini kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde sunmasa da, bunlar her şeye rağmen güvenirlik ölçütlerine tabidir. *Tarihçi daima sahtekarlığa ve yanıldılığa karşı ihtiyathı olmak zorundadır;* bu

yüzden de yolu ne kadar karmaşık ve eksik olsa da, bir gerçeklik kavramıyla ilerler” (Iggers, 2000: 143).

Tarihçinin ele aldığı bir konuyu yansız, öznelliğe düşmeden ifade etme çabasının, yüzyıllar öncesine giden “kanıtlama ve ikna etme” kaygısıyla yapılan atıfçı bir geleneği vardır. İslâm dünyasında daha çok hadis çalışmalarında görülen bu tutum, 16. Yüzyıl sonlarından itibaren anlatılarını eski elyazmalarına gönderme yaparak “dipnot” düşme sistemine doğru evrilmıştır (Burke, 2001: 209).

Dipnotlarda belirtilen kaynakların sayısı ve niteliği, okurlara metnin kanıtlanması dışında, onu daha çok bilgilendirmek, daha çok bilgi isteyenlere bir çeşit kılavuzluk yapmaktadır. Dipnot düşme yoluyla tarihsel bilginin kanıtlanması hâlâ geçerli ve gereklidir. Teknik olarak makûl, etik olarak gereklî olan bu süreçte etik dışı olan, tarihsel olayın kanıtlanması çok, tarihçinin kendini kanıtlama çabasında olusudur. Yaptığının bilimsel bir çalışma olduğuna inandırma yoluyla kendini tarihçi olarak kaale alırmayı öncelleyenlerin abartılı dipnotlaması, metinler üzerinde yapılan basit göz boyamalardır. Her cümlenin sonunda olması bir yana, basit bir cümlenin kelimeleri arasına sonradan ilistirilmiş. Dünya yerli yersiz atıflarda bulunarak, “vay be ne kadar da çok kaynak taramış!” dedirtebilme çabaları, bilgi kaynaklarına çok kolaylıkla erişilebildiği günümüzde artık gülünç bir takıntıdır.

19. Yüzyıl'dan beri tarih yazımında eleştirel bir tutum izlenmektedir. Ele alınan bir konu üzerinde çalışılırken, bulunan kaynaklar eleştiri süzgecinden geçirilmekte, gerekli değerlendirmeler yapıldıktan sonra yazılmaktadır. Tarih araştırmacısının yapacağı son iş; ele aldığı konuyu, seçimini yaptığı kaynaklardan yola çıkarak yazmak olacaktır. Ancak, tarihçinin, “araştırma getirdikleri ile araştırmanın tarihçiye yaptığı etki arasında sürekli bir diyalektik etkileşimin olduğunu” (G.G.Iggers, 120)

da unutmaksızın bazı niteliklerinin olması gerekmektedir. Örneğin, araştırma yapan bir tarihçi, düşünür ve yazarken, neyi, nasıl ve niçin yaptığından farkında olmak zorundadır. Araştırma tekniklerini iyi bilmeli; doğru, anlaşılır bir ifade gücüne sahip ve tarafsız olma kaygısı içinde bu tekniklerden geniş ölçüde yararlanabilmelidir. Tarihçinin kanıtlaması gereken, geçmişin gerçekliğini somut verilere dayandırdığını ve üst bir akılla çözümleme yapabildiğini ortaya koymaktır. Bunu yapmaya yetkin olmayan kimselerin tarihçi olması, ne seri üretime tâbi tutularak dağıtılan akademik ünvanlarına sığınarak ne de kitap-dipnot koleksiyonculuğu yaparak başarácakları bir iş değildir.

İnsan, Kültür ve Ahlâk Bağlamında Tarih , Tarihçi ve Etik

Tarih, ağırlıklı olarak insan-toplum, insan-doğa ilişkilerini ele alan, toplumsal gerçekliğin anlaşılması ve yorumlanması yönünde ortaya çıkan bilme eylemliliği sürecinde üretilen sosyal bilimler ile maddî dünyanın nesne ve olaylarını ele alan doğa bilimleriyle doğrudan ya da dolaylı bir ilişki içindedir. Tarihin tanımı, temel öğeleri, konusu, tarihsel çalışmaların amacı , yöntemi ve *insan etkinlikleri bağlamında* göz önüne alındığında; felsefe ve teoloji yanı sıra etikle bağıntısı özel bir önem kazanır.

Olaylar ve onları belgeleyen kaynaklar geçmişin bir ürünüdür. Oysa ki tarihçi kendi zamanındaki şartların ve anlayışın etkisi altında yetişim. Bu nedenle; tarihçinin, geçmişin değerlendiririrken yaşadığı dönemden etkilenebileceği gözden uzak tutulmamaktadır (Tosh, 1997: 71).

Genellikle “tarihçi bireyin belli bir topluma, yani belirlenmiş parametrelere göre yaşanan bir kültüre mensup olduğu”ndan hareketle, tarihsel olaylara yanlı bakmasının kaçınılmazlığı, objektif olamayacağı vurgulanır. Bu söylem üstü örtük olarak –tarihçi kendi kültürel bağından kopabildiği oranda objektif olabilir-mış

gibi bir anlayışı sergiler. Oysa ki bu hemen hemen hiç mümkün olmayan bir şeydir. Bireyin kendi kültürünü yok sayması tuhaf ve nâfile bir çaba, kopmuşluğunu iddiası basit bir yanilsama veya kendi dar çerçevesinde yeni bir kültürel kodlamanın egemenliğine ramolmaktan başka bir şey değildir.

Tarihçi ya da birey, kendi dışındaki olayları objektif yorumlama niyeti (bir anlamda inancı) taşıyorsa, ki taşımalıdır, kendi kültüründen ve edindiği ahlaklıdan kopma gibi anlamsız ve imkânsız bir gayret yerine, kendi ve kültürüyle olan ilişkisini analiz etmeyi bilmeli, bu mümkün çabada üst/evrensel bir bakış yeteneğini geliştirmenin yollarını aramalıdır. Bu açı, tarihçiyi yalnızca objektif olma yolunda onu sanatçılarda olması gereken aykırı ve fakat olduğu gibi bakabilme cesaretine ulaştıran yol gibi de gözükmektedir. Toparlamak gerekirse, etik bağlamda olumlu pozitif bir duruş gösterme niyeti taşıyan tarihçinin kendi kaçınılmaz değerlerinden kaçma çabasının anlamsızlığı yerine, kendini kendi kültürü içinde anlamasını görebilecek yetide olması okurlarına çok daha güven verecektir.

Toplumun temel yapı taşı olan insan, bireysel varlığı ve kişiliği ile toplumsal kurumlara şekil verdiği kadar, tarihi olaylarda da her zaman önemli olmaktadır. Elbette ki tarihçi, tarihsel olayları işlerken, doğal olarak, insan-toplum bütünü içinde bunu verir, ancak, tek tek bireylerin psikik yapılarını vurgulamaz. Genel anlamda, *insan* olgusunun çağrımlarının sürekli olarak bilincimizde yer ettiği kabulüyle psikik detayları tekrarlamaz. Fakat bazı olaylarda, o olayı kanıtlayan belgeler eşliğinde bizzat olayın vuku bulmasında etkin olan bazı kişilerin özgün hâllerini, yeri geldikçe açıklar. Her şeyden evvel, tarihin öznesi olan insanın temel arzuları bilinmeden, onun toplum içindeki davranış biçimleri anlaşılmadan olayların açıklanması en azından eksik olacaktır. Bir başka ifade ile toplumsal olaylar, birey-toplum bütünlüğünün birlikte ele alınmasıyla açıklanır. Tarihsel olaylara da insan ve insanların neden

olduğundan hareketle, insanın psişik yapısı ve ahlâkî kaygılarının bilinmesi tarihçi için kaçınılmazdır. İnsanın biricikliği ve kendine özgü taraflarının olması, toplumların da farklı kültürel kodlara sahip bir gerçeklik olarak benzersizliği; merkezî bilim olarak tarihin, sosyal bilimler kapsamındaki siyaset, sosyoloji ve ekonominin ele aldığı konularda karşılaşacağı değerler ağına karşı dikkatli olmasını gerektirir. Bu dikkat, katı nesnellik ve salt nicel verilerde takılı bir körlüğü değil, nitel olarak anlaşılması gereken insanî ilişkilerin anlatımdırılması, anlaşılması ve açıklanması yolunda nesnel bir tutumu ve gerektiğince nicel verileri kullanmayı gerektirir. Tarihçinin kendi yaşadığı toplumun lokal değerlerini geçmiş olayların üzerine abandırması, geçmiş olaylar hakkında ahlâkî yargılarda bulunması, yalnızca geçmişî öznel parametrelerine mahkûm etmez; o tarihçiyi kendi ahlâkçılığının ahlâksızlığına mahkûm eder.

Geçmişin ahlâka ilişkin olayları hakkında bilgi vermek için tarihçilerin elinde, açıkça suçlamalar dışında, yorum yapmaksızın anlatımda bulunabileceği çok çeşitli imkânlar vardır (Evans, 1999: 58). Bu nedenle, doğrudan ahlâka ilişkin olaylar, tarihçinin içinde yaşadığı geçici ahlâkî değerlerini doğrudan devreye sokmadan da açıklanabilir. Geçmişteki bir olayın, örneğin bir sahtekarlığın ortaya konulması, genel ahlâkî bir sorumluluktur. Yapılan çalışmada o sahtekarlığın arkasındaki insana varma noktasına gelinmiştir. Böyle bir olayda tarihçi etiği, yapılan sahtekarlığın gerekçelerini de ortaya koyabilmektir. Tarihçi asla fark etmeye yetinmez, fark ettiğinin nedenlerini keşfetmekle de *sorumludur*. Bu, ahlâk ya da ahlâklara karşı mesafeli, ancak ahlâk dışı olmayan bir tutumun, yani etik bir duruşun ifadesidir.

21. Yüzyıl bilim anlayışı, metodolojik yaklaşımın refleksif, ayrımcı, birbirinden kopuk ve sterilize olmuş bağlantısız bloklaşmalar yerine, tüm metodolojik yaklaşımları, nitel-nicel ayırmalarını ya da öznel-nesnel açılımları *karşılıkçı* bir platformdan çıkarıp

üst bir platformda bir bütün olarak görme eğiliminde olacağıının ipuçlarını vermektedir.

Tarihin niteliği, nasıl işlediği, hangi amaçla olduğunu bilmek, tarihsel düşünmenin mantığını kavramış olmakla mümkündür (Collingwood, 1990: 27-28). Tarih, "belge" dediğimiz somut nesnelerden hareketle kendi bilimsel yöntemini tâyin etse de tarihsel geçmişin, tarihçinin zihinsel çabalarının bir ürünü olduğu, geçmiş olgusunun tarihçiler tarafından düşünce bazında inşa edildiği unutulmamalıdır. Felsefi anlamda belli bir *düşünce tabanı* olmayan kişinin, tarih bilimi adına önemli bir katkısının olacağı beklenemez. Esas itibarıyle felsefe, doğa/hayat hakkında toplu bir görüşün araştırılması, evrensel bir açıklama denemesi (Weber, 1949; 1); varlık hakkında bilinçli ve derinleşen düşüncelerin kavramsal bir ifadesidir (Heimsoeth, 1986; 12-18). Tarih ise hayatın geçmiş boyutu hakkında ve fakat belgeler ışığı altında düşünce ve ifade eylemi olarak görülür. Bir anlamda tarihsel düşünüş ile felsefi düşünüş arasında kısmî bir örtüşme, en azından bir cephesiyle yakınlaşma görülürken, bu ilişkininince ve derin bağı tarihçinin etik duruşuya sağlanır.

Tarihçinin etik açıdan *güven* verici tutum ve duruşunun sorumlu bir *özgürlik* anlayışıyla desteklenip muhkem kılınması gereklidir. Günümüz profesyonel tarihçileri, Ranke'den sonra benimsenen, kaynakların içine gömülmeyenin geçmişin gerçekliğiyle örtüşmek anlamına geldiği anlayışını önemli ölçüde aşmış olmakla birlikte, tarihsel dürüstlüğe yönelik temel dürtülerden vazgeçmeye düşünmekte ve etik kaygılar taşımaktadırlar. Bunu anlamanın bir yolu, özgürlüğüne gölge düşürecek yan etkileri izole etmeyi bilen tarihçinin, elindeki mevcut kaynaklarla sınırlı olduğunun bilincinde olduğunu görmektir.

Her ne olursa olsun, tarihçinin okuru ikna etmesi, ele aldığı konuya ilişkin belgelerle ilişkilidir. Tarihçiye olan güvenin, onun kullandığı kaynaklarla birlikte anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, güven verdiği oranda kendisine her türlü serbestinin ve rildiği tarihçinin bu bağımsızlığı her çeşit araştırma ve yorum yapmasını gerektirmez. Tarihçinin özgürlüğü, ona bu özgürlüğünü kullanmada haklı ve meşru olduğunu kanıtlama yükümlülüğünü de birlikte getirmektedir.

Kaynakça

- Açıkgenç, A. (1992), *Bilgi Felsefesi*, İstanbul.
- Attas, S. N. (1992), *İslami Düşünüşün Problemleri*, (çev.) M. E. Kılıç, İstanbul.
- Bernheim, E. (1936), *Tarih İlmine Giriş-Tarih Metodu ve Felsefesi*, (çev.) M. S. Akkaya, İstanbul.
- Bon, Lö G., Rifat, H. (1932), *Bir Tarih Felsefesinin İlmî Esasları*, İstanbul.
- Bookchin, M. (1994), *Özgürlüğün Ekolojisi*, (çev.) A. Türker, İstanbul.
- Bottomore, T. B. (1977), *Toplumbilim*, (çev.) Ü. Oskay, Ankara.
- Bourdieu, Chomboredon, Passeron (1973), *Metier de Sociologue*, Paris.
- Braudel, F. (1992), *Tarih Üzerine Yazilar*, (çev.) M. A. Kılıçbay, Ankara.
- Brent, H. (1996), *Geçmişle Gelecek Arasında*, (çev.) B. S. Şener, İstanbul.
- Burke, P. (2001), *Gutenberg'den Diderot'a Bilginin Toplumsal Tarihi*, (çev.) M. Tunçay, İstanbul.
- Capra, F. (1980), *Bati Düşündesinde Dönüm Noktası*, (çev.) M. Armağan, İstanbul.
- Carr, E. (1987), *Tarih Nedir*, İstanbul.
- Carr, E., Fontana, J. (1992), *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, (çev.) Ö. Ozankaya, Ankara.
- Cassier, E. (1988), *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev.) D. Özlem, İzmir.

- Charitier, R. (1997), *Yeniden Geçmiş/Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, (çev.) L. Arslan, Ankara.
- Collingwood, R. G. (1990), *Tarih Tasarımı*, (çev.) K. Dinçer, İstanbul.
- (2000), *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, (çev.) E. Özvar, İstanbul.
- Demir, Ö., Acar M. (1996), *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara.
- Durkheim, E. (1986); *Sosyolojik Metodun Kuralları*, (çev.) E. Aytekin, İstanbul.
- Duverger, M. (1983), *Sosyal Bilimlere Giriş*, (çev.) Ü. Oskay, İstanbul.
- Elton, G. R. (1967), *The Practice of History*, London .
- Erişirgil, M. E. (1979), *Kant ve Felsefesi*, İstanbul.
- Evans, R. J. (1999), *Tarihin Savunusu*, (çev.) U. Kocabaslıoğlu, Ankara.
- Giddens, A. (1999), *Toplumun Kuruluşu*, (çev.) H. Özel, İstanbul.
- Gulbenkian Komisyonu (1996), *Sosyal Bilimleri Açın*, (çev.) Ş. Tekeli, İstanbul.
- Hakki, İ. (1993), *Tarih ve Terbiye*, İstanbul.
- Heimsoeth, H. (1986), *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (çev.) T. Mengüoğlu, İstanbul.
- Hobsbawm, E. (1999), *Tarih Üzerine*, (çev.) O. Akınhay, Ankara.
- Iggers, G. G. (2000), *Bilimsel Nesnellikten Post-modernizme Yirminci Yüzyıl da Tarih Yazımı*, (çev.) G. Ç. Güven, İstanbul.
- İbn Haldun (1982), *Mukaddime I-II*, (Haz. S. Uludağ), İstanbul; *Şifahüs-Sail* (1987), (çev.) S. Uludağ), İstanbul.
- Jenkins, K. (1997), *Tarihi Yeniden Düşünmek*, (çev.) B. S. Şener, Ankara.
- Kütükoglu, M. S. (1998), *Tarih Araştırmalarında Usul*, İstanbul .
- Kyvig, D. E., Marty, M. A. (2000), *Yanıbaşımızdaki Tarih*, (çev.) N. Özçay, İstanbul.
- Lakatos, I., Musgrave, A. (1992), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle ilgili Teorilerin Eleştirisi*, (çev.) H. Arslan, İstanbul.
- Langlois, Ch. V., Seignobos, Ch.; *Tarih Tedkiklerine Giriş*, (çev.) G. Ataç, İstanbul.

- Lipson, L. (2000), *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, (çev.) J. Ç. Yeşiltaş, İstanbul.
- Munslov, A. (2002), *Tarihin Yapısökümü*, (çev.) A. Yılmaz, İstanbul.
- Özlem, D. (1992), *Tarih Felsefesi*, İstanbul.
- Piaget, J. (1992), *Epistemoloji ve Psikoloji*, (çev.) S. Selvi, İstanbul.
- Popper, K. R. (1985), *Tarihselciliğin Sefaleti*, (çev.) S. Orman, İstanbul.
- Pieper, A. (1999), *Etiğe Giriş*, (çev.) V. Atayman, G. Sezer, İstanbul.
- Prigogine, I., Stangers, I. (1996), *Kaostan Düzene*, (çev.) S. Demirci, İstanbul.
- SBYD (1998), *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek; Yeni Bir Kavşağa Doğru* (Semp-Bild.), İstanbul.
- Schheler, M. (Trhs). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (çev.) T. Mengüoğlu, İstanbul.
- Schwarz, F. (1997), *Kadim Bilgeliğin Yeniden Kesi*, (çev.) A. M. Arslan, İstanbul.
- Stace, W. T. (1976), *Hegel Üstüne*, (çev.) M. Belge, İstanbul.
- Sunar, İlkay (1986), *Toplum ve Düşün*, İstanbul.
- Sürüş, A. (1984), *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (çev.) H. Hatemi, İstanbul.
- Şahin, T. E. (2002), "Tarih Biliminin Tarihçesi Çerçevesinde; Çeşitli Tarih Felsefeleri, Posmodern Söylem ve Küresel Bağlamda Tarih'in Konumu", *Millî Eğitim*, Ankara, ss.213-233.
- _____ (2006), *Bilim, Bilimler ve Bilgi Alanları*, Ankara.
- TETTV, (2000), *Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar/Küreselleşme ve Yerleşme*, İstanbul.
- Togan, Z. V. (1950), *Tarihte Usûl*, İstanbul.
- Tosh, J. (1997), *Tarihin Peşinde*, (çev.) Ö. Arıkan, İstanbul.
- Toynbee, A. (1978), *Tarih Bilinci I-II*, İstanbul.
- Weber, A. (1949), *Felsefe Tarihi*, (çev.) H.V.Eralp, İstanbul.
- Wallerstein, I. (1997), *Sosyal Bilimleri Düşünmek*, (çev.) T. Doğan, İstanbul.

Ahlâk-Hukuk İlişkisi ve Kaynağı Sorunu

Celalettin Vatandaş *
Burçın Eser **
Ayşe Aytül Taka ***

Anlamsal Çerçeve

Ahlâk ve Hukuk'un benzerliklerini ve farklılıklarını anlamak için *değer* ve *norm* gibi iki farklı kavramdan hareket etmek doğru bir başlangıç noktası olacaktır. *Değer*, kısaca ve en genel anlamıyla *kullanışlı* ya da *arzulanır* olmayı ifade etmektedir (Demir, 1993: 82). Ancak elbette ki *değer*'in bu genel anlamına karşılık toplumsal boyutu daha özeldir. Zaten bizi ilgilendiren tarafı da bu toplumsal boyutudur. *Değer*, toplumsal boyutıyla, toplumun sahip olduğu ve kimliğini oluşturan inançlar, fikirler, normlar gibi unsurlardan oluşan kültürel sistemin genelini ifade etmektedir. Bu bağlamda olmak üzere Durkheim'in tanımlamasıyla, *değer*, toplumun temeli olan *kolektif tasavvur*'dan başkası değildir. Söz konusu *tasavvur*-

*Doç. Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi.

**Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi.

***Ar. Grv. Karadeniz Teknik Üniversitesi.

ları, toplumun geneli tarafından paylaşılan, toplumun iyiliğini ve ihtiyaçlarını karşılaması açısından yararlı bulunan ve duygusal karakterli olan *iyi, doğru ve güzel* ölçütleri oluşturmaktadır. Değer'in tutum ölçeklerinde kullanılış biçimini tamamıyla bu son tanımlamadaki boyutuya örtüştirmektedir. Değer, tutum araştırmalarında, insanların etik ya da uygun davranışlar hakkında, neyin doğru neyin yanlış olduğu, neyin istenilir neyin alçakça olduğu konusunda taşıdıkları fikirleri göstermektedir (Marshall, 1999: 133).

Norm'a gelince, *norm*, kısa ve en genel anlamıyla *kural, kanun* olarak ifade olunur/olunabilir. Kültürel açıdan arzu edilir ve uygun olarak değerlendirebilen davranışları akla getiren ortak bir davranış beklentisini ifade etmektedir. Normlar buyurgan olma özellikleriyle kurallara ve düzenlemelere benzerler, fakat normda kuralların resmi statüsü yoktur (Marshall, 1999: 533). Normun anlam alanını tespit edebilmek için kelime kökenini dikkate almak yararlı olacaktır. Norm, Latince *norma* sözcüğünden gelmektedir. Norma, marangozların kullandığı gönyenin Latince ismidir. Bilindiği üzere toplumsal hayatı bireylerin ve grupların tutum ve tavırları bazı kurallara ve otoriteyi belirten standartlara göre örgütlenmiştir. Bu standartlara ve kurallara *toplumsal norm* denmektedir. Fakat bu tanımın genel olduğu, ayrıca daha başka tanımların bulunduğu da hatırdan uzakta tutulmamalıdır. Örneğin Parsons ve Homans'ın tanımları bunlardan ikisidir. Parsons, kurum ve kurumsal kalıplara *normatif kalıplar* ismini uygun bulmuştur. Homans ise normu, bazı grup üyelerinin değerli buldukları özel bir nitelik veya nicelikteki davranışa, kendilerinin veya diğerlerinin gerçek davranışlarının uyması için yaptıkları bir öneri olarak anlamıştır.

Küçük gruplardan topluma kadar, insanların beraberce yaşadığı her yerde, karşılıklı hak ve sorumlulukları ve bunlara uygun işbölümünü gerçekleştiren, toplumsal olarak kabul gören davranış-

nışlara ilişkin ortak bekłentileri ifade eden kurallar vardır ve bunlara *toplumsal norm* denilmektedir. Bir diğer ifadeyle, norm, toplumsal ilişkiler itibarıyla *olması gerekenleri* ifade eden ilkelerin her biridir (Erkal, 2004: 17). Bu ilkelerin zorlayıcı, sınırlayıcı güçleri vardır. Toplum, varlığını koruyabilmek için, mensuplarını sahip olduğu normlara uygun olmaları için zorlar. Eğer gerekiyorsa, maddî, fiziki ve toplumsal zor kulkanmayı kendisi için *uygun* bulur. Bu itibarla, Bierstedt'in tanımı konuyu özetler mahiyettedir; O'na göre norm, katılanın toplumsal durumlarda, hareketleri yöneten standartlar bütünüdür (Eserpek, 1981: 130). Uyulsun veya uyulmasın bu standartlar, *uyulması beklenen* standartlardır. Bunlar aracılığıyla toplumsal kontrolün en üst düzeyde sağlanması amaçlanır (Dönmez, 1978: 268). Bireylerin ve grupların davranışları normlara göre muhakeme olunur.

Değer ve normun, esas konumuz olan *ahlâk* ve *hukuk* ile olan ilişkisine gelince; genel bir ifadeyle, ahlâkin daha çok *değer*, hukukun ise *norm* karakterli olduğunu söyleyebiliriz. Esasında her ikisi de toplum içinde işleyen ve değerlendirmelerde kullanılan standartlardır. Fakat değerler belli durum ve şartlarda arzulananı gösterirken, normlar ise değerlere oranla oldukça emredici ve zorlayıcı tarzda nelerin yapılabileceğini ve nelerin yapılamayacağını göstermektedir. Değer ve norm farklılıklarını dikkate alınırsa ahlâk ve hukuk için şunlar söylenebilir: Ahlâk kuralları dağınıklığına ve düzenlenmemişliğine karşılık, hukuk kuralları derli-toplu ve örgütlenmiş vaziyettedir. Ahlâk gücünü daha çok vicdandan alır ve bu itibarla bireysel karakterlidir (Ülken, 2001: 275). Hukuk ise devletin maddî ve zorlayıcı müeyyideleriyle gücünü gösterir ve kolektif karakterlidir (Hatemi, 1976: 27). Ahlâk daha çok sebeple/başlangıçla ilgilendir; hukuk ise sonuçla. Ahlâk yapılacak işi yönlendirirken, hukuk ise o işin bitmiş hâlini değerlendirir, ölçülere uygunluğunu tespit eder. Konu üzerinde duran ve sosyal teorisinde özel bir yer ayıran Durkheim, ahlâk ve hukukun etkinlik

oranının toplumsal işbölmüyle irtibatlı olduğunu açıklamıştır. Ona göre, toplumsal yapıyı düzenleyen kuralların genelde yazılı hâle gelmediği mekanik toplumlarda normlar ahlâkîdir. Buna karşılık, gelişmiş toplum tarzı olan organik yapılarda yazılı ve yaptırımı dünyevî/nesnel olan normlar (yani hukuk) ön plandadır.

Antropologların tespitlerine göre ise ilkel toplumlarda ahlâk ve hukuk iç içedir; birbirlerinden ayrılmazlar. Örf ve âdetler ahlâkî olduğu kadar aynı zamanda hukukîdir. Ancak belirli bir ilerleme derecesine sahip toplumlarda ayırmaya başlar (Fındikoğlu, 1958: 382, 383). Fakat bütün bunlara rağmen şunu da belirtmekte yarar vardır; ahlâk ve hukuk arasındaki ayırcı çizgi çok kalın ve net değildir. Bir noktada birleşirler ve birleşikleri hattı belirlemek hemen hemen imkânsız olacak kadar incedir. Bu ise, her ikisi arasında varolan alış-verişin bir gereği olarak açığa çıkmaktadır (Fındikoğlu, 1958: 383-386; Dönmezler, 1978: 268-271).

Ahlâk ve Hukukun Kaynağı Sorunu

Ahlâkîn karakteristik özellikleriyle iki ana kaynaktan doğduğunu ve beslendiğini söylemek yanlış olmaz. Bunlar; din ve toplumsal ilişkilerin oluşturduğu tecrübelerdir/kültürdür. Her ahlâk sistemi bu iki kaynağın da etkisini yoğun şekilde kendisinde hissettirir (Aydın, 1993: 132). Ancak toplumsal ilişkilerin oluşturduğu tecrübelerdeki baskınlığıyla dinin çoğu zaman çok daha belirleyici bir konumda olduğu açıktır. Bu açıdan genelde ahlâk sisteminin özelliklerini, özelde ise bir toplumsal yapıdaki ahlâk sisteminin özelliklerini bilmek için dini ve/veya o toplumun dininin karakteristik özelliklerini bilmek önemlidir.

Din, insanlığın en yaygın bilgi türlerinden ve yaşam tarzı referanslarından birisi ve hatta birincisidir. Aynı zamanda insanlığın ilk ve en kapsamlı kurumlarından birisidir. Yapılan tarihsel araştırmalarda din kurumunun olmadığı herhangi bir toplum tespit edilmemiştir (Günay, 1998: 197-204). Bunun neden veya neden-

leri birçok özellik bağlamında ele alınabilir. Ancak insanın, varlığı ve hayatı anlama ve anlamlandırma çabasının gereğine uygun olarak nesne ötesine uzanma ihtiyaç ve arzusunun dinin insanlıkla birlikte hep var olan bir bilgi türü olmasına katkı sağladığı rahatlıkla dile getirilebilir. Çünkü aynen felsefi çabaların tetikleyici bir faktörü olduğu üzere, insan hiçbir zaman sadece kendisini kuşatan maddi çevrenin imkânlarıyla hayatını sürdürmeye çalışan bir canlı olmamıştır. Kendisini, çevresindeki diğer varlıkların varlık amaçlarını sorgulayan, var oluşun nedenini anlama ihtiyacına sahip bir varlık olması, hemen her zaman temel özelliği olarak anlam kazanmıştır. Bu ise, insan düşüncesinin nesnel varlıkların sınırlarını aşmasına katkı sağladığı gibi, *niçin* sorusunun cevabını tespit etmeyi insan bilincinin değişmeyen refleksi olmasına da katkı sağlamıştır.

Dinî bilgi, Comte'a göre insanlığın gelişim şemasında geride kalmış, işlevini yitirmiş bir bilgi türünden başka bir şey değildir. Ancak dinî bilgiyi bu şekilde dışlayan/aşağılayan Comte'un pozitivizmi dinleştirmesi ve hatta ondan da öte *insanlık dini* ismiyle yeni bir din inşa etmeye çalışması son derece manidardır. Sorkin, dinî bilginin sarmal bir bilgi türü olduğunu, bu nedenle belirli bir zamanla sınırlanılamayacağını savunmuştur. Scheler de benzer görüşü dile getirerek, dinî bilginin toplumla ve zamanla sınırlanılamayacağını savunmuştur. Marx'a göre ise dinî bilginin sınıfal bir karakteri vardır; ideolojinin bir unsurudur; bir üst yapı kurumudur. Ancak Marx'ın bu tanımlaması bizzat kendi sistemi içerisinde sorunludur. Çünkü gerçekte ideoloji egemen sınıfın bilgi sistemini oluşturmaya karşılık, din daha çok alt sınıfın bilgi sistemini oluşturmaktadır.

Dinî bilgi konusundaki tartışmaların tamamına yakının Batılı düşünürler tarafından dillendirilmiş olması veya diğer coğrafyalardaki toplumlara mensup düşünürlerin de Batılı bakış tarzıyla konuya eğilmeleri, din konusundaki tartışmaların ve soru işaret-

ti hiç silinememiş görüşlerin kaynağının bizzat Batı'nın tarihsel deneyimleriyle ve din anlayışıyla ilgili olduğunu göstermektedir. Konu Batı deneyimi ve Batı gözlüğüyle ele alındığı sürece mevcut soru işaretlerinin silinmesi mümkün de görünmemektedir. Konuya farklı bir açılım getirmesi ve tartışmaların kısır ortamından kurtulmaya katkı sağlama açısından dinin çift yönlü karakteri dikkate alınabilir. Dinin bu çift yönlü özelliği, fizik ötesine ve fizikî dünyaya uzanan özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Coğu düşünür sadece fizik ötesine uzanan boyutunu gördükleri veya o özelliğini dikkate aldıkları için dini bilgiyi kuşatıcı bir şekilde çözümlemekte zorlanmışlardır. Esasen her din fizik ötesine uzanır. Coğu için fizik ötesinde bir mutlak irade inancı ve bu inancın çerçevesinde gelişen bir inanç sistemi mevcuttur. Ancak bu inanç sadece fizik ötesinde kalmaz; doğrudan bu dünyaya yöneler ve etkilerini bu dünyada ortaya koyar. Bunu özellikle insanlığın ekseriyetinin mensup olduğu vahiy kökenli dinleri dikkate aldığımda söylemek daha da kolaylaşmaktadır.

Dini bilgi, amaçlı olmanın yanı sıra anlamlandıran bir bilgi türüdür. Eşayı, insanı, insan hayatını anlamlandırır; değer yükler. Bu anlama/değere göre bir hayat tarzı belirler; davranış kodları oluşturur. Bu değer yükleme özelliği ise ahlâkla yakın ve hatta onu kuşatan bir özellikte bulunmasını sağlar. Dini bilgi *amaçlı olma* özelliğiyle gündelik hayat bilgisinden, *anlam verme* özelliğiyle de bilim ve felsefeden ayrılır. Çünkü bilim ve felsefe anlam vermez; açıklama yapar. Ancak ne var ki bunun çoğu zaman dikkate alınmaması özellikle bilim-din çatışmasının var olduğunu düşündürmüştür. Esasen din anlamlandıran, bilim ise açıklayan olma özellikleriyle farklı boyutlarda yer almaktadırlar. Örneğin Süleymaniye camisinin inşası teknik bilgiyi, bilimsel bilgiyi ilgilendirir, ancak bu caminin varlık gayesini dini bilgi belirler. Güzelliği ise sanatın konusudur. Hiç birisi bir diğeriyle çalışma hâlinde değildir (Aydın, 2004: 79,80).

Din sadece bireysel ve fizik ötesi boyuta sahip bir olgu değil, aynı zamanda toplumsal bir olgudur. Toplumsal bir olgu oluşuya da hayatı kuşatıp yönlendirmektedir. Bir değer sistemi olarak ahlâkin referansları arasında yer alması da bu özelliğinin gereği olarak açığa çıkmaktadır. Din, toplumsal kurumların en eskilerinden ve kapsamlı olanlarındandır. Bu özellikleyle diğer birçok kulumun ya sebebi olmuş ya da onlarla ilgili olmuştur. Ancak burada Durkheim'in yaptığı gibi dinin kaynağını toplumda görmekle, dinle ilgili olduğunu söylemenin oldukça farklı tespitler olduğu hatırlanç çıkarılmamalıdır.

Din-ahlâk ilişkisinin bu belirgin özelliğine karşılık, toplumsal normlara gelince aynı netlikte kaynak belirlemesi yapmak zorlaşmaktadır. Normların nasıl oluşturuları hususunda sosyolojide tam bir cevap mevcut değildir (Dönmez, 1978: 250). Ancak, bugünün modern dünyasında hukukun aslı, temel prensiplerinin ilahi olduğuna ve doğal hukuka dayanıp, toplumsal sözleşme biçiminde açığa çıktıığına yönelik yaygın bir kanaat vardır (Dönmez, 1978: 269; Kolasa, Trs: 609). Kaynağı konusundaki mevcut bulanıklığa karşılık, hukuk kuralları, din, ahlâk, örf-âdet kuralları gibi içinde doğdukları toplumsal gerçekliğin ürünü olup, onun tüm özelliklerini yansıttığı da yaygın olarak bilinen bir özelliktir (Gürkan, 1989: 25). Bu ise hukukun basit bir realite değil, tersine, üç elemandan kurulu bir karmaşık realite olduğunu göstermektedir: *Norm, etik değer, sosyal olgu* (Özbilgen, 1971: 31,32). Hukuk sosyolojisi alanında araştırmalar yapan ve değerli eserler meydana getirenlerin ekseriyeti hukuku ve adalet sistemlerini toplumun bir parçası olarak, diğer toplumsal kurumlarla ilişkili ve onlarla birlikte değişen bir kurum olarak tespit etmişlerdir. Onlara göre hukuk, ayrıca bir sosyal kontrol aracıdır. Bu nedenle hukuku toplumla ilgili geleneklerle, fikirlerle ve toplumun ahlâkî düzeniyle ilişkili olarak değerlendirmek gereklidir (Kızılçelik, 1992:197-199).

Bu aşamada, konuya açıklık kazandırmak adına, hukuk üzerinde biraz daha ayrıntılı durmaka fayda var. Temelde *hak'ları ifade eden hukuk*, *hakların ilmidir ve normatifdir*. Hukuk, kendilerinden sapılması hâlinde toplumun örgütlenmiş gücünü harekete geçiren ve zor kullandıran normlar bütünü olarak da anlam kazanır. En üst toplumsal otorite olan devlet tarafından *tanınmış* ve *kabul edilmiş* normların genel isminden ibarettir. Nasıl ki ahlâki alanda insanların eylem ve davranışlarını, ilişkilerini yöneten ilkeler varsa, bir *topluluk* için de yaşayan insanların eylemlerini, bir-birleriyle olan ilişkilerini yönetip düzenleyen ilkeler ve bu ilkelere dayanılarak konulan kural ve yasalar da vardır ki, bunların hep sine birlikte *hukuk* adı verilir. Hukuk'u anlamak için –konumuz açısından da gerekli olduğu için– ahlâki temel almak mümkündür. Bilindiği üzere, ahlâki alanda, söz verip de, sözünde durmayan insana olumsuz bir değer atfedilir. Böyle bir insana olumsuz sıfatlar yöneltılır. Onun yalancı, hileci vs. olduğu söylenir ve böyle bir insana güvenilmez. Fakat hukuk için, böylesi yaptırım ve cezalar yeterli değildir. Verilen sözün muhakkak yerine getirilmesi gereklidir; yoksa *toplumsal birliğin* düzeni bozulur. Bundan dolayı hukuk, söz vermenin şeklini ve bunun ne gibi formalitelere dayanması gerektiğini gösterir. Ancak buna uygun bir söz vermenin, hukuk bakımından bir değeri vardır.

Hukuku çok değişik disiplinler açısından ele almak mümkündür. Ancak araştırmamızın bilimsel zeminini teşkil etmesi nedeniyle daha çok sosyoloji açısından ele aldığımızda; *hukuk* karşımıza bir toplumsal olgu kimliği ile çıkar. Zira nerede bir toplum varsa, orada hukuk vardır. Tarih, hukuk düzenine sahip olmayan bir topluluk hayatını henüz tespit etmiş değildir (Gürkan, 1989: 22). İlkel olsun, uygar olsun, istisnasız bütün toplumlarda hukuk vardır. Bu anlamda hukuk evrenseldir. Ama hukuk kurallarının toplumdan topluma değiştiği de bir gerçektir. Aynı insanı ilişkiler, birbirinden farklı toplumlarda farklı hukuk kalıplara sokulmuş-

tur. Evlenme, boşanma, mülkiyet, hizmet akdi, borç ilişkileri... gibi hemen her toplumda mevcut olan hukuk olguları toplumsal koşulların farklılığına göre değişik hukuki kurallara göre düzenlenmiştir. Hukuk kuralları insan iradesine etki yaparak, onların davranışlarına belirli bir yön verir. Böylece karşımıza çeşitli hukuki olay, olgu ve süreçler çıkar. Görülüyör ki, hukuk, toplumsal olayları etkileyen bir etken, bir belirlئici durumundadır. Öte yandan da toplumsal yaşamın doğal bir sonucu ve ürünüdür. Konuya yoğun ilgilenen sosyologlardan Durkheim, bir hukuk düzeninin varlığı için sadece pozitif kuralların varlığının yeterli olmadığını, aynı zamanda toplumsal ortamın o esasa göre düzenlenmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir (Özbilgen, 1971: 30).

Hukuk her toplumda vardır ve değişkendir. Hukukun değişmesini sağlayan çok sayıdaki faktörlerden birisi de ahlâktır. Zira, ahlâktaki değişimeler doğrudan hukuka da yansır. Hukuk bir bakıma ahlâkî değerlerin mantıkileşmesi demek olduğundan, hukuk ahlâkin değişimlerine en dolayız biçimde bağlılıdır. Fakat hukuk ahlâka göre geri kalma eğilimindedir. Ahlâk hukukun önüne geçerek, daima sonraki hukuki değişimelerin en önemli etkenlerinden biri olarak görünür (Gürkan, 1989: 68,69). Ahlâkla hukukun bu ilişkisi içerisinde ahlâkin özel bir yeri söz konusudur. Ahlâk yapısı gereği hukukla mukayese edilmeyecek denli dinamik, devrimci, esnek ve hangi yönü alacağını hukuktan daha önce sezinlediği geleceğe doğru daha fazla yönelmiş durumdadır. Hukuk ise, yenileşme hareketlerinden çok geleneksel uygulamaya, fikri tasavvurlara, ekonomik gerçeklere ve güçler dengesine, ahlâktan çok daha fazla bağlıdır (Gurvitch, 1953: 237). Ahlâk, insana ahlâkî kurallara uyma konusunda emir verir. Kant bunu kategorik imperatif (uyulması zorunlu mutlak emir mânâsında) olarak ifade etmektedir. Bu ahlâkî emirlerin yöneldiği kişiye, karşısındakilerden ahlâka uygun davranışlarını isteme hakkı tanımayan bir emirdir. Oysa hukuk bir tarafa yükümlülük yüklerken, karşısındakinden

de kendi yükümlülüğünü yerine getirmesini talep etme hakkını tanır. Böylece hak ve yükümlülük arasında denge sağlanmış olur.

Aynılık-Ayrılık Ekseninde Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Hukuk ve ahlâk ayrılığı, kavranması zor bir konudur, zira her ikisi de görünüşte aynı alanda yer alırlar. Fakat ne var ki ahlâkin, hukuktan çok daha az belirgin bir toplumsal niteliği vardır. Gerçek alanı bireysel vicdandır, oysa hukuk kurallarının/ölçütlerinin zorunlu olarak kolektif bir niteliği vardır ve en azından ilgili birey kadar toplumsal grubu da ilgilendirirler. Ayrıca, ahlâk kurallarının uygulanma alanı, her ne kadar aralarında ortak yönler bulunsa bile hukuk kurallarının uygulanma alanından farklıdır. Ahlâk hukuktan hem daha fazla, hem daha az talepkârdır. Hukuk kuralları sadece eylem ve davranışları dikkate almak üzere, genel olarak, vicdanın gizli köşelerine girmekten geri durur ve niyetlerle ilgilenmezken, ahlâkin ayrıcalıklı yeri buralardır. Bu, çok sayıda ahlâk dışı ya da hatta açıkça ahlâka aykırı eylem ve davranışların hukuk açısından tam anlamıyla öneksiz olduğu anlamına gelir. Hukuka göre *yasaklanmamış her şey serbesttir* ama yaptırımı göz önüne alındığında, hukukun ahlâktan daha zorlayıcı olduğu söylenebilir. Ahlâkî bir kuralın yaptırımı kinamadır. Bunu kesinlikle küümsememek gereklir, zira ayıplama ya da hatta alay bile çok ciddî etkiler uyandırabilir, bir ruhsal rahatsızlık yaratabilir, bir kariyeri mahvedebilir, intihara bile yol açabilir. Ancak kinama/ayıplama, ilgilide kamu otoritesinin bir eylemi –söz gelimi cezai bir mahkûmiyet– kadar iz bırakmayacaktır (Levy-Bruhl, 1991:35.36).

Bilimler, doğanın değişik unsur ve özelliklerini araştırır ve o alan veya konunun özelliklerini belirlemeye çalışırlar. Örneğin; psikoloji davranışları, fizyoloji organları ve çalışmalarını, biyoloji ise canlı organizmayı araştırır. Bunlardan hareketle davranışların, organların ve organizmanın ayrı şeyler olduğu ve birbirleriyle ilişkilerinin bulunmadığı düşünülebilir. Ancak bu aldatıcı bir du-

rumdur. Esasında yapılan ayrım, gerçeğin karikatürize edilmiş biçiminden başka bir şey değildir. Gerçekte, organizma olmadan organlar ve pek tabii ki davranışlar, organlar olmadan davranışlar ve organizma olmaz. Davranışların olmaması da o organizmanın canlı olmadığını, dolayısıyla organların çalışmadığını gösterir. Bu örneden hareketle kolaylıkla diyebiliriz ki, esasında hiçbir bilimin inceleme/araştırma alanı diğerlerinkinden tamamen ayrı değildir; doğada her şey iç içe ve birbirıyla bağlantılıdır. Aynen ahlâk ile hukukta olduğu gibi veya bir başka söyleyişle, ahlâk ve hukuku kendilerine konu olarak seçen düşünce sistemi ve bilimlerde olduğu gibi. Bu söylediklerimizi konumuz üzerinden ifade edecek olursak, şunu rahatlıkla söyleyebiliyoruz: Hukuk felsefesinin sorunlarıyla, Ahlâk felsefesinin sorunları iç içe sorunlardır. Çünkü ahlâk ve hukuk iç içe olan şeylerdir. Örneğin, hukukun sorunları içinde yerini alan *hak ve adâlet, özgürlük, söz verme, verilen sözü yerine getirme* gibi şeyler doğrudan doğruya ahlâkî alanla ilgilidir. Ahlâk alanında bu değerlerin yaptırım gücünün kaynağı vicdandır. Vicdan insanın içinde bulunan ve uyaran bir sestir. Bu ses, kendisine kulak verilmediği durumlarda kişiyi üzüntülere sürüklüyor; hatta bu üzüntüler, çok yıkıcı olabilirler. Fakat vicdanın, maddi veya fiziksel anlamda zorlayıcı, zor kullanan bir gücü yoktur. Gerçi vicdan, bizi bir işi yapmaktan alıkoyabilir; fakat o zaman da insanın değerlere ve özellikle de yüksek değerlere çok açık olması gereklidir; Ancak bu, her zaman karşılaşılan bir şey değildir (Mengüşoğlu, 1983: 289).

Ahlâk açısından tek insan için özgürlük bir olanaktır; bu olağın gerçekleştirilmesi tek insanın kendisine düşen bir iştir ve tek insan bunu gerçekleştirirken de hiç kimseyle çatışma hâline gelmez. Çünkü ahlâk alanındaki özgürlük, bir şeyin yapılip yapılmaması hakkındaki yetkidir ve onun gerçekleştirilmesi insanın kişiliğine düşer; burada insan sadece kendisinden sorumludur. Fakat bu özgürlük, hukuk alanındaki özgürlük şekline girdiği

zaman, durum bütünüyle başkalaşır. Hukuk alanındaki özgürlüğün sınırları vardır. Bu sınır, başkalarına zarar vermemedir. Sınırı aşan kimseyi devletin gücü karşılar. Bundan anlaşılıyor ki, eğer insan disharmonik bir varlık olmasaydı ve yalnız yüksek değerler tarafından determine edilseydi, o zaman devlet denen kuruma gerek kalmayacaktı ve etik yalnız başına insana yetecekti. Fakat insanın disharmonik bir varlık olması, onun için devlet ve hukuku bir varlık-koşulu hâline getirmiştir (Mengüşoğlu, 1983: 290). Demek ki, sosyoloji açısından ele alındığında, hukukun kendine özgü fiili bir güvenceye, normatif anlamda yazılı resmî yaptırımlardan daha geniş, onu da içeren bir yaptırıma sahip olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: Türlü grupların bu fiili sosyal güvence anlamına gelen yaptırımlarını, kişiler kendi aleyhlerine de olsa kabullenmektedirler. Bunun nedeni, hukuk kuralında *etik bir değerin* gerçekleştiğine, bu kuralın meşru olduğuna inanmalarıdır. Hiçbir etik değer içermeyen, çiplak güce dayanan bir zorlama örgütü de (örneğin bir diktatörün yada işgal kuvvetlerin örgütü) bir takım kurallara göre işleyebilir ve bir düzen gerçekleştirebilir. Ancak bu kurallar çiplak bir gücün, maddî cebrin icra yolları olup, asla hukuk diye nitelendirilemezler (Topçuoğlu, 1969: 18). Anlaşılan o ki, bir takım davranış kurallarının hukuk sayılabilmesi için, ilgililerce müsbet bir değeri gerçekleştirdiklerine inanılması gerekmektedir.

Ahlâk ve hukuk aralarında hiç boş alan bırakmayacak kadar birbirine yakındırlar. Bu yüzden hukuk, doğal denen eksik yükümlülükler içerir. Özellikle ahlâk, hukukun beslendiği tükenmez bir hazinedir. Gelişip inceldiği ölçüde talepleri daha da buyur-ganlaşarak basit görevlerden hukuksal yükümlülükler dönüsür. Daha ender olsa da tersine gelişmeyle de karşılaşılır; bozulan, hukuksal yaptırımdan kopan ve böylece artık sadece ahlâkî vicdanı bağımlı duruma gelen hukuk kuralları da vardır (Levy-Bruhl, 1991: 36,37). Gerçekte değer yargıları salt pozitif degildirler. Bir

davranışı, bir olayı değerlendirmek, onu yukarıdaki kategoriler açısından bir yere koymak veya onun hakkında bir yargıda bulunmaktadır. Doğal olarak bu ölçüt pozitif bir öğe değil, *olması gereken* ilişkin bir ideadır: üstelik toplumdan topluma, zamandan zamana değişir. İyiyi kötüyü ayırt etmede *gerçek ölçütün* ne olduğunu belirtecek hiçbir şey bulamayız (Gürkan, 1989:24).

Ahlâk ile hukuk arasındaki sıkı ilişki, bazı durumlarda, anlaşmazlıkların ortayamasına yol açabilir. Özellikle, şu ya da bu kuralın, hukuksal alanda dayatıldığı ve ahlâk adına, vicdanen bu kurala uyamayacağını düşünen topluluk üyelerince reddedildiği de olabilir. Kendi dinî ya da felsefi inançlarına ters düşen eylemleri yerine getirme emri verilen askerlerin durumu buna bir örnektir. Hukuk kuralı ahlâk kuralına boyun mu eğecektir ya da tersi çözüm mü düşünmelidir? Sosyologa göre bu sorunun yanıtı kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıklıdır: Uyulması gereken hukuk kuralıdır, zira yürürlükte olduğu sürece toplumsal bünyenin iradesini o temsil eder, oysa diğerki kişisel bir görüşü ya da olsa olsa toplumun bir azınlık kesiminde yayılmış bir kişisel görüşü ifade eder ve dolayısıyla, grubun onayımını/katılımını sağlayana kadar birincisine tâbi olmalıdır. Elbette ki yasayı eleştirmek, yasa-ya karşı kampanya yürütmek ve yasanın ortadan kaldırılması için çalısmak mümkün, yaygın ve hatta bazı durumlarda gerekli bir durumdur. Ama bu gerçekleşmediği sürece yasaya uymak gerekir. Ancak buraya iki kayıt koymak yerinde olacaktır. Yasama sisteminin, toplumsal bütün tarafından kabul edilmeyen, zorba, kuvvet zoruyla dayatılmış bir iktidarın eseri olduğu için bütünüyle gayri meşru olduğu durumlar vardır. Örneğin Fransızlar böyle bir durumu yaşadılar. Sözünü ettigimiz varsayımda itaat görevi ciddî ihlâllerle karşılaşabilir ve karşılaşmalıdır da. Aynı düşüncenin devamı olarak, meşru olsa bile bir iktidar, başta kalmak için zorlayıcı gücünü kötüye kullandığında, bu iktidarın emirleri artık toplumsal bünyenin iradesini ifade etmez ve o andan itibaren itaatsizlik,

1793 Fransız Anayasası'nın ilân ettiği gibi sadece bir hak değil bir görevdir de (Levy-Bruhl, 1991: 37.38).

Modern Zamanların Önemli Bir Tartışma Konusu Olarak Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Ahlâk ve Hukuk'un birbirlerine göre *duruşları*yla ilgili bu açıklamaları takiben, konunun Felsefe ve Sosyolojideki ayrıntılarına bir göz atmakta fayda var. Bu ise, bizi zorunlu olarak öncelikle 17. ve 18. Yüzyıl Avrupa toplumlarının ve felsefelerinin konumuz dâhilinde yer alan özelliklerini bilmeyi gerektirmektedir. Doğal hukukun 17. Yüzyıl temsilcileri, doğal haklar ile siyasal iktidarların yetkilerini sınırlamaya çalışırlarken, ahlâki değerlerin gerçekleşme süreciyle ilgili sorunlara tamamıyla kayıtsız kalmışlardır. Doğal hukukun 17. Yüzyıl temsilcileri, içerik itibarıyla değişmez normlardan kurulu kodlamalar (kanunnameler) hazırlamışlardır. Bunun yanlışlığı Napoléon tarafından ifade edilmiş, zamanın hukukçuları, filozofları seferber edilerek bir numune olarak ilk defa 1804 tarihli *Fransız Vatandaşlık Yasası* hazırlanmıştır. Ancak konu daha sonraları tartışılmaya devam etmiştir. R. Stammler değişken içerikli doğal hukuku, F. Gény minimum ve zorunlu doğal hukuku, G. Renard progresif (ilerleyen) içerikli doğal hukuku ifade etmiş ve savunmuştur. Bu arada ahlâkin hukuk üzerindeki etkisinin göz ardı edilmemesi konusu da sıkılıkla gündeme gelmiştir. Le Fur, konu dâhilinde en ciddî yorum ve eleştirilerde bulunmuştur. Doğal hukukun değişmez olmadığını, onun değişmezliğini savunmanın insanın doğasına aykırı olduğunu ifade etmiştir (Özbilgen, 1971:47). Bu tartışmalar dikkate alındığında şu sonuca ulaşıyoruz: esas itibarıyla hukuk, bir takım etik değerleri gerçekleştirmekle yükümlü bir tophumsal kontrol kurumudur ve bu etik değerler, yasa koyucunun iradesi karşısında tamamıyla bağımsızdır; bunun için de yasama, hukuk kurallarını kendi iradesine göre değil ve fakat -objektif olarak belirlenmesi olanaklı- bir takım etik değerlere göre koymak zorunluluğundadır (Özbilgen, 1971: 48).

17. ve 18. Yüzyıl'ın yoğun tartışmalı *doğal hukuk* ve *sosyal sözleşme* esaslı görüşlerinin bazen ahlâkî esas kabul eden, bazen de dışlayan yaklaşımına en ciddî eleştiri, Montesquieu'dan gelmiştir. Montesquieu toplumu ve toplumsal düzeni, çağdaşları olan *Doğal Hukuk Okulu* üyeleri gibi, *toplumsal sözleşme* ile açıklamaya kalkışmamıştır. İnsanın değişken karakterinden hareket eden Montesquieu, bunun sebebini insanın yaşadığı doğal ve toplumsal çevrenin koşullarından etkilenmesine bağlamıştır. O, araştırmalarıyla hukukun kaynağının sadece insan aklı veya insanların toplum hâlinde yaşama iradeleri olmadığını ispatlamıştır. Toplumun içinde bulunduğu ortam, toprağın türü, durumu, büyülüğu, ticari ilişkiler, örf ve âdetler de hukukun önemli kaynaklarıdır. Böylece insanı etkileyen bu doğal ve toplumsal koşullar, tarihin çeşitli dönemlerinde ve dünyanın türlü yörelerinde birbirinden farklı toplumların ve toplum düzenlerinin ortayamasına neden olmuştur. Montesquieu tarafından açıklanan bu *gerçekler*, 19. Yüzyıl'da önemli taraftarlar bulacaktır.

18. Yüzyıl sonrası ile 19. Yüzyıl başlarında en kesin ifadesi *doğal hukuk* olan idealist kuramlar, ilk olarak, o tarihlerde Almanya'da ortaya çıkan Tarihsel Hukuk Okulu adındaki bir öğretisel harenin şiddetli yükselişiyle karşılaşmıştır. Bu bağlamda hukuk kurralları tüm zamanlarda ve her yerde aynı olduğu düşünülen aklın ürünleri olarak algılanmış/tasarlanmıştır. Hukukçular içinde sadece Montesquieu, *Esprit des Lois* (Yasaların Ruhu) adlı ünlü eserinde, yönelerin ne kadar çeşitli olduğunu dikkat çekmiştir. Ayrıca, bu tespitten yararlanarak, sıkı sıkıya bağlı kaldığı akılçi öğretiyi de eleştirmiştir. Savigny ve taraftarları ise, bambaşka bir görüş açısından hareket etmişlerdir. Onlar, hukuksal kuralların kökenini araştırırken, *volksgeist* adlı yapıtlarında görüldüğü gibi, bunu halkların ulusal bilincinde buldukları kanaatindedirler. Tarih okulu, evrensel bir hukuk yerine, kurumsal olarak birbirine yabancı, kusursuz ve daha da ulusal olan birçok özgün hukukun

serpilip geliştiğini dikkatlere sunar. Öte yandan klâsik okul kendi gelişmesi ve yayılması için gerekli açık ve farklı düşünceleri etkiliyorsa da, bu durum hukukun ilk saikini içgüdü ve bilinçaltında bulan yeni doktrin için geçerli değildir. Bununla birlikte iki eğilim arasındaki çatışma, tahmin edilebilecek olanlardan daha az belirgin, daha az keskindir (Levy-Bruhl, 1991:16.17).

Gelenen son aşamada özellikle de köken sorunuyla ilgili olarak Sumner'in ayırcılık bir önemi söz konusu sudur. O'nun *A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals* (Alışkanlıkların, Görgünün, Göreneğin, Törelerin ve Ahlâkin Sosyolojik Önemi Üzerine Bir Çalışma) alt başlığıyla yayınladığı *Folkways* (Halk Yordamları) isimli kitabı konumuzun önemli kaynakları arasında yerini almıştır. Sumner'in *folkways* dediği şey, alışkanlık edinilmiş belli yollarla işleri yapma davranışlarının grubun iyiliğini sürdürmenin şeyler oldukları görülmüş törelere dönüştürülmüş hâlinde başkası değildir. Töreler, telkin ettiğleri ve gelişikçe içlerinde taşımaya başladıkları toplumun iyiliğiyle ilgili felsefi ve etik genellemeleri de içeren *halk yordamları*'dır. Töreler, bir toplumda, inançlar, düşünceler, yasa derlemeleri ve bu yolların doğasında var olan iyi yaşama standartlarıyla birlikte, insanların ihtiyaçlarını ve isteklerini karşılamak yolunda uygulana gelen, belli işleri belli biçimlerde yapma yollarıdır. Töreler herhangi bir şeye doğruluk kazandırabilirler. Yaptıkları, giyinme, konuşma, davranış, görgü vb. şeylerin üzerini, geçerli geleneğin buyruğuyla kuşandırmak ve onları, içinde kalındığı sürece sorguya çekilemeyecek kılan bir biçimde düzenleyip, sınırlarını belirlemektedir. Töreler zorlayıcı ve sınırlayıcıdır. Toplumun ya da grubun tüm üyelerine hükmederler ve çiğnenmeleri durumunda olumsuz kesin yaptırımlarla desteklenirler. Halk yordamlarından sapma durumunda uygulanan yaptırımlar -hakkında dedikodu yapma gibi- ancak ilmî yaptırımlar olabilirken, törelerin çiğnenmesi durumunda uygulanan yaptırımlar, kesinlikle törelerin grubun

iyiliğini güvence altına alan kurallar olarak görülmesinden dolayı, serttir (Coser, 1964: 306-308).

Sumner'ın anahtar niteliğindeki bir diğer terimi *kurumlardır*. Bir kurum, bir kavramdan (düşünceden, mefhumdan, öğretinden ya da eğilimden) ve bir yapıdan oluşur. Yapı, kavramı ayakta tutar ve kavramın olgular dünyasına sokulmasını gerçekleştirecek aracı, gereci sağlar. Geçmişin çoğu kurumları yükselen (*crescive*) bir nitelik taşımlıdır; yani halk yordamlarından ve törelerden beslenerek yavaş yavaş oluşmuşlardır. Koyulmuş (*enacted*) kurumlar ise, bunun tersine, aklın buluşunun ve sunusunun ürünleri olarak çağdaş dünyaya aittir. Din, mülkiyet ve evlilik daha çok yükselen kurumlarken, modern bankalar ve aynı partkiye oy verenler topluluğu koyulmuş kurumlardır. Ne var ki yasa koyma eylemleri, ancak, kökleri törelere dayandığı ölçüde başarılı olabilirler. Yasamanın, dayanak noktası olarak töreleri alması güçlü olabilmesi için, törelerle tutarlı olması [törelere ters düşmemesi] gereklidir. Halk yordamları, töreler ve yükselen kurumlar duyguya ve inanca dayanırlar. Yasalar ve koyulmuş kurumlarda, göze çarpacak biçimde yoktan var edilmişlerdir ve rasyonel ve pratik nitelikteki olumlu buyruklarla yasaklamaları kapsarlar. Ne var ki yasalar, Sumner'a göre, kendilerini yazıya/yasaya döktükleri törelerden türetilirler ve bu Sumner için çok büyük önem taşıyan bir olgudur. Dolayısıyla, törelere ters düşen yasalar koyma yolunda herhangi bir girişim, başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. Devlet yordamları (*stateways*) hiçbir zaman halk yordamlarına (*folkways*) karşı olamaz. Sumner, törelere ters düşen yasalar koyma yolunda her türlü girişimin başarısızlığa uğramaya mahkûm olduğunu ileri sürmektedir. Töreler değişirler; ama töreler, insanlığın kendini saran çevreye uyarlanmasıının değişmesiyle birlikte, değişen yaşam koşullarına uygun olarak, ağır ağır ve daha çok sinama-yanılma yoluyla değişirler (Coser, 1964: 308.309).

Sonuç

Ahlâk ve hukuk *toplumsal gerçekliğin* gereğidir. *Toplumsal gerçeklik* dediğimiz şey ise, insanların belli bir biçimde birleşmesinin ismi olan *toplumsal yaşamı* ifade eder. Bir başka söyleyişle, insanın biyolojik özellikleriyle değil, ancak toplum hâlinde yaşamasının sonuçları olarak açıklanabilecek tüm olay ve olguları içeren bir kavramdır. *Toplumda nasıl davranışacağını* insanların toplu yaşamları boyunca bulup geliştirdikleri kurallar belirler/açıklar. Bu kurallar, toplumsal yaşamın çeşitli yönleriyle ilgili olarak meydana gelir ve *toplumsal düzeni* oluştururlar. *Toplumsal düzenin* ve onu gerçekleştiren kuralların varlığı tartışma götürmez. Zira toplum hâline yaşamayı mümkün kıyan insan davranışlarını yönlendirerek karşa, ölçüsüzlük ve başıboş davranışını önleyen din, örf-âdet, ahlâk ve hukuk kurallarıdır. Bu kurallar doğada yoktur, insan toplumuna özgüdür; toplumda doğar, onunla değişim gelişir. İşte bu anlamda kurallar ve dolayısıyla ahlâk ve hukuk kuralları *toplumsal gerçekliğin* bir parçasını oluştururlar. Típkı diğer sosyal olgular gibi, ahlâk ve hukuk kuralları da yer ve zaman koşullarına bağlı olarak aynı toplum içinde ve toplumlar arasında değişir, toplumların türlü yönleriyle karşılıklı bir etkileşim içinde bulunurlar.

Ahlâk ve hukuk ilişkisine ve kökenlerine gelince, konu dâhilinde tartışmalar bitmiş değildir. Her ne kadar Albert Bayet gibi bazı filozoflar, ahlâk ve hukukun tamamıyla ayrı şeyler olduğu konusunda fikirlerini hâlâ korumakta ve taraftarları da bunu desteklemekte ise de hukukun toplumsal kökenli olduğu ve ahlâkla irtibatının olmamasının düşünülemeyeceği sosyologlar tarafından genel olarak, hukukçuların da çoğunluğu tarafından kabul görmektedir. Bu itibarla Durkheim'in şu tesitti konunun genel durumunu özetler mahiyettedir; *Doğal olarak örfler hukuka karşıt değildir. Tersine onun temelini oluştururlar.*

Kaynakça

- Aydın, M. (1993), *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- _____ (2004), *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Açılmış Kitap.
- Coser, L. (1964) *Sociological Theory*, New York: The Macmillan Company.
- Demir, Ö., Acar, M. (1993), *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncıları.
- Dönmezler, S. (1978), *Sosyoloji*.
- Erkal, M. (2004), *Sosyoloji*, İstanbul: Der Yayıncıları.
- Eserpek, A. (1981), *Sosyoloji*, Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay.
- Fındikoğlu, Z. F. (1958), *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayıncıları.
- Gurvitch, G. (1953), *Sociology of Law*, London: Routledge & Keagan Paul.
- Günay, Ü. (1998), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayıncıları.
- Gürkan, Ü. (1989), *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Yayıncıları.
- Hatemi, H. (1976), *Hukuka ve Ahlaka Aykırılık Kavramı ve Sonuçları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay.
- Kızılçelik, S., Erdem, Y. (1992), *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*, İzmir: Saray Yay.
- Kolasa, Blair J., (Tarihsiz), *İşletmeler İçin Davranış Bilimlerine Giriş*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Yay.
- Levy-Bruhl, H. (1991), *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: İletişim Yayıncıları.
- Marshall, G. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Bilim ve Sanat Yay.
- Mengüşoğlu, T. (1983), *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Özbilgen, T. (1971), *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayıncıları.
- Topçuoğlu, H. (1969), *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yay.
- Ülken, H. Z. (2001), *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayıncıları.

İş Ahlâkı Değerlerine İnsan Odaklı Bakabilmek

Ömer Torlak*

Giriş

İnsan, her şeyden önce bireydir ve ihtiyaç sahibidir. İnsan aynı zamanda aile denilen örgütlenmeden başlamak üzere topluluk hâlinde yaşar ve ilişkiler ağı geliştirir. Bireysel ve gruba ait ihtiyaçlarını karşılamak üzere ekonomik örgütlenmeler kurar. Aynı zamanda insan, tasarruf edip biriktirme ve güç sahibi olma, katkı sağlama, dayanışma ve benzeri tutkulara sahiptir. İnsanda bireysel ve toplumsal çıkarlarla ilişkin bekłentiler vardır. Tüm bu tutku ve değerler insanda genel olarak ve özelde ahlâki değerlerle hayatı sürdürme endişesi ve belki de sınırlamalarının ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açar.

İnsan yönetilir, yönlendirilir, aynı zamanda yönetir. İnsan ilişki kurar, örgütlenir ve kişisel amaçlar yanında organizasyonel amaç-

*Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

lara ulaşmaya çalışır. Bütün bunlar tabiidir ki, belirli değer yargılarıyla oluşur ve değerlendirilir.

Bu çalışmanın amacı, iş ahlâkına ilişkin değerlerin insan odaklı olarak incelenmesidir. İnsanın toplumsal hayattan koparılmasına cağı gerçeği ve toplumsal hayat içinde insanın üstlendiği rollerin farklılığı da dikkate alındığında, çalışmanın sadece birey düzleminde kalması elbette düşünülemez. Bu yüzden çalışmada, ekonomik örgütlenmenin ve ihtiyaçların karşılanmasıın etkileriyle, insan ve insanın rolleri bağlamında iş ahlâkı değerlerine ilişkin bir çözümleme denemesi yapılacaktır.

İnsan ve Değerlerlerin Oluşumu

İhtiyaç sahibi insan, aynı zamanda toplum içinde varlığını sürdürmeye çalışır. İnsanlık tarihi, insanın hayatı kalma mücadelesi yanında bir arada yaşamanın gerektirdiği ortak ihtiyaçları karşılamanın serencamını bize sunar. Birlikte yaşamak aynı zamanda örgütlenmeyi gerektirir. Örgütlenme ise bizi, yönetme ve yönetilme kavramıyla karşı karşıya getirir. Aslında insan kan bağlarıyla bağlı olduğu aile ve yakın akrabalık ilişkilerinde de yöneten ve yönetilen ilişkisini yaşamaya başlar. Aile içinde de bireye ait kişisel ihtiyaçlar yanında ortak bazı ihtiyaçlar söz konusu olup, aile fertleri bu ortak ihtiyaçları karşılama bakımından dayanışma, yardımlaşma ve ortak amaçlara uygun hareket etme birlikteliği sergiler. Bu arada yönetme ve yönetilme söz konusu olur. Ailenin ürettiği değerler değerlendirilmeye çalışılır ve dışarıdan karşılanabilecek ihtiyaçlar organize edilmeye çalışılırken aile fertlerinden bir kısmı zaman zaman yöneten ve yönetilen rollerini yerine getirir. Bazen baba, bazen anne bazen de çocuklardan herhangi biri ve bazı durumlarda ise büyükanne veya büyükbaşa yönetici rolünü oynayabilir. Bu roller bir yönyle sosyal statü ve kültürel faktörlerden kaynaklanabilirken diğer yönyle ekonomik statüden or-

taya çıkabilir. Toplumun en küçük birimi olarak ailede başlayan ekonomik örgütlenme bu şekilde iş bölümü, iş ahlaklı ve yöneten yönetilen ilişkilerinin de ortayamasına yol açar.

Öğrenen bir varlık olarak insan, ailede başladığı öğrenme sürecini okul, sosyal ortam ve iş hayatında da sürdürür. Dolayısıyla, iş hayatına ilişkin değerlerin oluşumunda da aile ölçünginde örgütlenmenin oluşturduğu değerler, kültürel ve sosyal faktörlerin etkisi yadsınamaz. Başka bir deyişle, iş hayatına ilişkin değerlerle ailede öğrenilen değerler birbirinden kopuk değildir. Çünkü her ikisinde de toplumsal hayatın gerçekliği ve etkileşim söz konusudur. Paranın olmadığı dönemlerde ekonomik faaliyetlerini sürdüreren aile ölçüngindeki ekonomik örgütlenme, ihtiyaç fazlasını kendi ihtiyaçlarıyla takas yoluyla değiştirdi. Bu değişimde mallar birebir ortada ve toplumsal değerler daha az karmaşık olduğu için, takas değerinin daha basit kurallara göre oluşumu mümkün gözükmeğtedir.

Emege dayalı ve aile ölçünginden kitlesel üretme dayalı ve büyük ölçekli üretme doğru geçiş, sermaye birikiminin beraberinde getirdiği önemli sonuçlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şirketlerin kuruluşunu destekleyen bu süreç, beraberinde kâr bekłentisini de artırmıştır. Sermaye sahiplerinin alternatif yatırımları ve farklı kârlılık oranlarının farkına varmasıyla, daha fazla kâr getirecek iş istekleri gelişmiştir. Bu durumda yatırımları karşılığında kâr bekłentileri arımıştır. Bu durum belirli ölçüde kabul edilebilir bir durum gibi görünürken, profesyonel yöneticilerin devreye girmesiyle, daha karmaşık bir sürecin başladığını söylemek mümkündür. Girişimci olarak kabul edilebilecek insanların kâr güdüsü yanında, belki en az onun kadar belki daha fazla olarak, topluma katkıda bulunma, istihdam oluşturma, birlikte yaşadığı insanlara fayda getirme vb. güdüller de bulunur. Bu güdüller, girişimcinin kâr güdüsünü dengelemektedir. Girişimcilikten

daha büyük ölçekli şirketleşmeye doğru geçildiğinde profesyonel yöneticilerin girişimcilerde olan bu güdülerden uzaklaştıkları ve kendi performanslarını sergileme adına aşırı kâr hırsıyla güdülendikleri söylenebilir. Çünkü onlar, kendilerinin daha fazla kâr sağlama sonuçlarıyla daha üst düzeylere gelebilecekleri konusunda kendilerini inandırmış ve motive etmiş gözükmektedirler. Şirketleşmeyi bu noktada salt ölçek büyülüğu ile açıklamak tabii ki yeterli olmaz. Bu noktada, kapitalizmin ülkelerin sınırlarını aşan serencamıyla şirketleşmedeki gelişimin birlikte değerlendirilmesi daha anlamlı ve gereklidir.

Joel Bakan, "Kâr ve Güç Peşindeki Patolojik Kurum" alt başlığını verdiği *Şirket* başlıklı kitabında, özellikle 1970'li yıllarda itibaren sosyal sorumluluk bilinciyle kuşanmaya çalışan ve bu konulara yönelik ciddî faaliyetler yapmaya çalışmakla birlikte şirketin 19. Yüzyıl'dan itibaren aslında çok fazla değişimmediğini, öz çıkarını yükseltecek ve ahlâki kaygıyı geçersiz kılmak üzere tasarlanmış, yasal olarak tayin edilmiş bir "kişi" olarak görüldüğünü ifade eder. Devamlı, böyle bir "kişiliğin" aslında tiksindirici bulunacağı ve hatta o kişinin psikopat olarak düşünüleceğini, gelgelelim toplumun en güçlü biriminde bu kişiliğe rıza gösterildiğini söyler (Bakan, 2007: 43-44). Kazanma tutkusunun hız tutkusuna üstün gelmesinin, tüm emek gerektiren mesleklerin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmesi gerektiği, ifadesiyle kendisini açığa vuran kapitalizmin, insanların kimi iyi eğilimlerini zararlı eğilimlerine karşı harekete geçireceği ve böylece insan doğasının daha yıkıcı ve zararlı kısımlarını çürüteceği bekłentisi (Hirschman, 2008: 78) ile birlikte değerlendirildiğinde, kapitalizmin serencamının, şirket odağında kendini gösteren ve yukarıda belirtilen "kişiliği" tiksindirici olmaktan uzaklaşmadaki rolü daha iyi anlaşılabilir.

Aile ve aile ölçekli ekonomik organizasyonun iş değerleri, kapitalist kültürün baskın hâle gelmesi ve şirketleşme kültürünün

yükselişine paralel olarak zayıflamıştır. Bu zayıflama salt değerlerle sınırlı kalmamış, bunun önemli bir yansıması olarak, işi sadece basit bir iş olarak algılamama onu zanaatkarlık olarak görüp yapılan işin en iyisini yapma noktasında da zafiyetlerin ortayamasına yol açmıştır. Çünkü yeni iş hayatı, bir işi kendi içinde iyi yapmaya fırsat vermeyecek kadar hızlı ve değer yoksunu bir noktaya gelmiş ve derinliğine düşünmeden uzaklaştmak suretiyle insanı oldukça kolaycılığa itmiştir (Sennett, 2009: 134-135). Kazanma tutkusunu önceleyen kapitalizm kültürü, tam da bu duruma uygundur. Kazanma tutkusunu öncelemek suretiyle yapılan işten haz alma, severek yapma ve çevresine katkıda bulunma gibi tutkuları örtbas eden böyle bir algılama, zamanla iş değerlerinden uzaklaşmasına ve iş ahlaklı değerlerinde de kapitalist değerlerle uyumlu bireyler oluşmasına yol açmaktadır. İşin daha da ilginç olanı, iş hayatının zaman içinde ortaya çıkardığı bu talepler ve değerler, aile hayatını da allak bullak etmiş (Sennett, 2009: 10), donuk, rutin ve duyarsız bir şehir hayatına zemin hazırlamıştır.

Oysa, her geçen gün ahlaklı değerlere olan ihtiyacın daha fazla önemsenmesi dikkate alınırsa, toplumsal hayatı ötekine karşı yükümlülükler yanında tek tek insanların hayatlarını ciddiye almak ve onlara değer katan adet ve inançlarına ilgi göstermenin (Appiah, 2007:15), insanın değerlere olan ihtiyacın şiddetinin artığının önemli bir göstergesi olduğu söylenebilir. Bu durumun iş hayatına ve işletmedeki insan davranışları ile ilişkilere yansımاسında ise değerlerin yine önemli olduğu, insanı değer yargılarından yoksun bir varlık olarak kabul eden yaklaşımın sonuçsuz kalacağını ifade etmek mümkündür. Nitekim değerden yoksun iş ahlaklı yaklaşımının sonuçsuz kalması ya da beklenen faydayı sağlamaması yüzünden, son yıllarda artan ölçüde değer temelli iş ahlaklı yaklaşımının daha fazla ilgi görmeye başladığı görülmektedir. Çünkü işletmeler, bireylerin değerlerinden yoksun olarak amaçlarına

ulaşamaz ve onların karakterleri ve değerleri dikkate alınmaksızın yapılacak çözümlemelerle örgüt içinde adâlet, dürüstlük ve doğruluk sağlanamaz (Davies, 1997: 22-24). Bireyin değerlerinin iş hayatına yansımıası yanında, iş hayatının değer çatışmasına yol açan uygulamalar içermesi de mümkündür. Hatta iş dünyasından haretkele insanın değer yargılarında ciddî değişimlere uğraması da söz konusu olabilir. Özette, insanda değer oluşum ve değişimi hayatın her aşamasında gerçekleşebilir, ancak değer çatışmalarının sıklaşması insan, örgüt ve toplumları ekseninden uzaklaştırabilir.

İş hayatında değerlerin değişiminin, toplumsal değişim ve dönüşümlerden kopuk olarak ele alınması uygun olmaz. Bu çerçevede, çalışmanın amacına uygun olarak, iş hayatında iş ahlâkına ilişkin değerlerdeki dönüşümün de kapitalizm ve şirketleşme ve şirket yönetimi bağlamına paralel olarak ele alınması gereklidir.

Kapitalizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişiminin İş Ahlâkı Değerlerindeki Değişime Etkileri

Weber'in kapitalizmin ruhu ve püriten ahlâka ilişkin esaslı incelemesinden hareketle, kapitalizmin erken dönemlerinden itibaren ahlâki değer yargılarının kapitalist akılcılığa hizmet ettirilebildiğinin örnekleri artarak devam etmektedir. Bu yüzden, kapitalizmin ortaya çıkmasıyla birlikte iş ahlâkına ilişkin değerlerin sıkça tartışma konusu olması tesadüfi değildir. Ülgener aslında aşırı kazanma hırsının Orta Çağ'da da ve hatta daha önce de olduğunu ve ilk kapitalistlerin daha eskilere götürülebileceğini dile getirir (Ülgener, 1981). Ve bunun da ötesinde Weber'in püriten ahlâkına ilişkin çözümlemesinde Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki yanlı bakışını da eleştirir (Ülgener, 1981a: 49-59). Kapitalizmin ortaya çıkışının, sistematik olarak fabrikasyon üretimin yaygınlaşmasına bağlanarak 19. Yüzyıl'ın ortalarına dayandırılması söz konusu olmakla birlikte, aslında erken kapitalizmin sistemli

olmaksızın daha da eskilere götürülmesi mümkün gözükmektedir. Yapılan çalışmaların sistematik değerlendirmeleri içermesi bakımından 19. Yüzyıl ortalarından başlatılan erken kapitalizmin etkilerinin iş dünyasında, kentlerde, düşüncelerde ve mekanlarda etkileri hızla görülmeye başlamıştır (Kaygalak, 2008: 42). Aynı şehirlerde zenginler ile fakirin karşılaşmadığı, adeta herkesin kendi değerlerini esas alan ve ötekinin hâlinde haberdar olmayan ve dolayısıyla çıkarlarını önceleyen bir hayat tarzı ortaya çıkmıştır. Bu durum ise bir yanda *sefahati*, diğer yanda *sefaleti* aslında aynı mekanda ama ayırmacı bir şekilde gerçekleştirmiştir. Haberleşmenin ve etkileşimin artmasıyla, bu kez çatışma söz konusu olmuş ve ahlâki değerlerdeki yozlaşma artmıştır. Eşitiksiz ve adâletsizliklerin farkına varılması kapitalizmin değer yargıları- na etkilerini, farklı toplum ve zamanlarda farklı olsa da daha fazla gündeme taşınmasına yol açmıştır.

Kapitalizm sistematik olarak ortaya çıkmakla, iş dünyasındaki değerleri derinden etkilemiştir. Kapitalizmdeki gelişim seyri ise iş ahlâki değerlerinde tahmin edilmesi ve onarılması güç sorunları ortaya çıkaran dönüşümlere yol açmıştır. Bu dönüşümler, iş hayatında yer alan ve farklı rolleri oynayan tüm insanları etkilemiştir. İşveren, yönetici ve çalışanlar bu dönüşümlerin etkilerinden arınmış değildir. Bu noktada, kısmî farklı düzenleyici ve destekleyici etkilerine rağmen, dînî inançların da çok fazla belirgin ayrıt edi- ci bir rol oynadığını söylemek mümkün olmasa gerektir. Elbette bazı farklılıklar vardır. Ama artan ivmesiyle kapitalizmdeki gelişmeler, iş ahlâki değerlerinde oldukça hızlı dönüşümleri dünyanın hemen her yerinde ve her inanışına sahip toplumlarda ortaya çıkarmıştır. Bu konuda çok az gelişmiş ve açılıkla burun buruna bazı bölge ve toplumlar istisna kabul edilebilir.

Kapitalizmin bu bağlamda iş ahlâkına etkileri sermaye biriki- mi, servetin dağılımı ve adâletsizliklerle birlikte kapitalizmin vah-

şileşmesi ve ortaya çıkan tepkiler karşısında vicdanlı kapitalizme olan ihtiyacın hissedilmesi açısından değerlendirilebilir.

Sermaye birikimini öngören ve öven kapitalizm, iş dünyasında ahlâki değerlerin oluşumunda dinî değerlerin yanlış yorumlanmasıından bile faydalananma yoluna gitmekten kaçınmamıştır. Sermayenin bu şekilde birikimi sonucunda elbette haksız kazançlar ve gelir dağılımı eşitsizlikleri söz konusu olmuş ve servetin dağılımı problemlî hâle gelmiştir. Servet dağılımı problemleri ise çalışanların kendileri iş ahlâkına ilişkin değerlerinde yozlaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu aşamada üzerinde durulması gereken önemli kavramlardan biri, üretkenlik ya da verimlilik kavramıdır. İşveren ya da şirket yöneticilerinin verimliliğe bakış açıları zamanla insanı değerlerin göz ardı edildiği bir çalışma ortamına geçilmesine yol açmıştır. Ritzer'in ifadesiyle; modern toplum, denetim altında sıradan ve verimlilik esasına dayalı çalışma ortamları ve hatta eğlençce anlayışıyla sınırlandırılmıştır (Ritzer, 1998). Bu sınırlarla yaşamak durumunda olan insan kimiksizleştirilen şirketlerde hem çalışmak hem de müşteri olmak durumunda kalmaktadır. İlişkilerin değer yarglarından oldukça soyutlandığı, kapitalizmin ileri düzeyde geçerli olduğu bu ortam ve mekanlarda ise iş ahlâkına ilişkin değerlerin zayıflaması kaçınılmaz olmuştur.

Kapitalizmin vahşileşmesi, toplumsal değerlerin örselenmesine yol açarken aynı zamanda sosyal sorunları ağırlaştırmış ve şirketlerin soğuk ve kimiksiz yüzleri toplumdaki bireyler tarafından daha net görülmeye başlanmıştır. İletişim teknolojilerindeki gelişmeler sonucunda şirketlerin haksız ve ahlâki olmayan uygulamaları ve bunların sonuçlarına karşı toplumda gelişen duyarlılıklar karşısında bu kez vicdanlı kapitalizm uygulamalarına ihtiyaç duyulmuştur. Son yıllarda artan sosyal sorumluluk kampanyaları, önemli oranda bu ihtiyacı cevap vermeye çalışan çabaların sonucudur. Bu gelişmeler sayesinde şirketlerde etik kodların geliş-

tirilmesi çabalarıyla iş ahlaklı değerlerine olan ilginin artması da doğaldır. Ancak bu ilginin ekseni ve odaklandığı noktaların ayrı bir çalışma konusu olarak incelenmesinde fayda vardır.

Kapitalizmdeki değişim ve dönüşüm, iş ortamına ve iş ortamında sermayedar, yönetici, çalışan ve tedarikçi gibi farklı roller arasındaki ilişkilere de yansımıştır. Bu bağlamda, işletmelerin, şirket mekanlarının düzenlenmesi, fabrika mekanları gibi mekan-sal düzenlemelerde ahlaklı değer yargılарının ve çalışanların kültürel değerlerinin ne ölçüde dikkate alındı konusu da aslında, iş ahlâkına ilişkin değerlendirmelerde işin diğer yönüyle bakılması gereken hususları olarak karşımızda durmaktadır.

İş Dünyasında İş Ahlâkına İlişkin Değerler

İş dünyasında iş ahlâkına ilişkin değerlerin oluşumunda aile, sosyal çevre, dini inanışlar, kültürel normlardan söz ettikten sonra, oluşan bu değerlere ilişkin belli başlılarını sıralamak gerekirse aşağıdaki gibi bir değerler sıralaması söz konusu olabilir:

Kâr güdüsü ve kazanma hırsı,

Çevresine ve topluma fayda sağlama (istihdam oluşturma, yardımlaşma vb.),

Kendisine ve ailesine fayda sağlama, (geçim temin etme, ailesine yük olmama vb.),

Grup çıkarlarını koruma,

İlkeli olma, dini inanışlarına, kültürel değerlere, örf ve adetlere bağlılık gösterme,

Kişisel çıkarlarla örgütsel ve toplumsal çıkarları birlikte gözetebilme,

Âdil ve dürüst olma, kendi haklarını koruyabilme,

Sorumlulukları yerine getirme, sözünde durma, sözleşmeleri riayet etme.

Bu değerlerin bir kısmı zamanla ya da kişiden kişiye göre bazen çatışabilir. Çatışmaların ortaya çıkmasında bireysel motivasyonlar arasındaki farklılıklar, önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. İş dünyasında insanı motive eden değerler, ekonomik, sosyal ve ahlaklı olmak üzere üç başlıkta toplanabilmektedir (Levitt ve Dubner, 2006). Bir insan geçimini sağlamak, refah düzeyini yükseltmek, hayat standartlarını iyileştirmek gibi ekonomik motivasyonlara sahiptir. Aynı insan, sosyal çevre tarafından kabul ve itibar görme, sosyal ilişkilerini zedelememe gibi sosyal motivasyonları da gözetir ve nihayet kazanırken başkasının hakkına riyet etme, çalışma saatlerinden çalışmama gibi ahlaklı motivasyonlarla da sınırlı olduğunu hisseder. Ancak, bu değerlerin her zaman göründüğü ya da beklentiği gibi insanı motive etmeyeceği söyleyebilir. Örneğin bir insan çocuğunu kreşten yarım saat geç alma sırasında küçük bir yaptırıma razı olabilir ve bunun karşılığında arkadaşıyla daha fazla tenis oynamayı tercih edebilir. Bu davranışın sosyal itibarını sarsmayıcağı düşününebilir, nasıl olsa küçük bir ek ücret veriyorum diye ahlaklı motivasyonu ekonomik motivasyonunu bastırabilir. Başka bir insan aynı durumda, aynı motivasyonlarını farklı şekilde kullanabilir. Dolayısıyla, aynı motivasyonlarla hareket edilse bile iş ahlaklısına ilişkin farklı davranış biçimleri ortaya çıkabilir. Başka bir deyişle, iş ahlaklısına ilişkin yukarıda sıralanan değerlerin kullanılmasında görecelilik yaygın bir şekilde karşımıza çıkabilir.

Şimdi kısaca iş ahlaklısına ilişkin değerleri incelemeye çalışalım.

Hırs ve kazanma güdüsü, insanın bireysel gelişimine katkıda bulunacağı gibi, toplumsal gelişimin de temelini oluşturur. Hırslı insan medeniyet kurar ve geliştirir. Fakat hırsın ve kazanma güdüsunun makûl ve kontrol sınırları içinde kalması her zaman mümkün olmayabilir ve her bireyde bu motivasyonlar yukarıda belirtildiği gibi, aynı düzeyde ortaya çıkmayabilir. Bu nokta-

da iş ahlâkına ilişkin değerleri dengeleyici ve düzenleyici olarak dinî inanışlar, kültürel ve toplumsal normlar devreye girebilir. Bu aşamada şunu da belirmekte yarar olacaktır. Görecelilik ve motivasyonların farklı şekilde ortaya çıkması, bazen aşırı hırsların işin gereği olarak görülmesine yol açarken, bazen de hırs azaldığında kaynakların etkili ve verimli kullanılması mümkün olmayabilir.

İş dünyasında hangi rolde olursa olsun bireyin, kendisine ve çevresine karşı dürüst, âdil ve doğru olması gereklidir. Bu şekilde insan, yaptığı yatırımlarla istihdam oluşturma, işini doğru yapmakla aldığı ücreti hak etme, dayanışma ve yardımlaşmaya zor durumda olanlara destek verme ile iş ahlâkına ilişkin değerlerin sürdürülmesine katkı sağlar. Bu noktada, bir iyinin bir kötüyü örtemeyeceği de ifade edilmelidir. Örneğin daha fazla prim almak için yalan söylemek ve bu primleri başkalarına yardım için kullanmak ya da bir işten çok kazanmak suretiyle başkalarına da istihdam oluşturacak yeni işlere girişmek gibi, bazı yanlışlarla bazı doğrular yapılan davranışları ahlâki kılmanın meşrulaştırıcı yolu olarak görülmemelidir.

İş ahlâkına uygun davranış, aslında insanların birey olarak kendisine karşı sorumluluklarını yerine getirmesidir. Bununla birlikte insan aynı zamanda, ailesine de yük olmaz, tam tersine bireysel ve toplumsal fayda sağlar. Bu ise, iş ahlâkinin asgari düzeyi olarak değerlendirilebilir. Aksi hâlde, aile ve dolayısıyla toplumsal kaynak israfına yol açılmış olur.

İş dünyasında sıklıkla karşılaşılabilen biri de bireysel menfaatler uğruna birlikte çalışılan ve davranışlarının sonuçları itibarıyle etki alanında olan grup üyelerinin menfaatlerinin yok sayılması ya da haksızlığa yol açacak şekilde göz ardı edilmesidir. Faydacılık ya da egoizmin yaygınlaştiği günümüz iş dünyasında bu tür davranışlar belki iş ahlâkına

çok aykırı gibi görünmeyebilir. Ancak, bu ve benzeri davranışların ciddî iş ahlâkı problemleri oluşturduğu açıktır.

İş dünyasının artan ölçüde karşılaştığı durumlardan birinin ise, ilkeli davranışlar sergilememeye olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zamana, zemine ve çıkışlara göre her an farklı tavır almalar sonucunda günümüz iş dünyasında iş ahlâkı değerlerinin yozlaşma hızı arımıştır. Bu durumun oluşmasında dinî inanışların, kültürel değerlerin ve toplumsal normların küçümsenmesi, göz ardı edilmesi, unutulması ve hatta zafiyet olarak algılanmasının etkileri oldukça fazladır.

İnsanların ister çalışan, ister işveren ve isterse yönetici pozisyonunda olsun, kişisel menfaatlerle örgüt çıkışlarını birlikte düşünebilme ve ortak amaçlara uygun buluşturabilme yeteneklerinin çok fazla gelişmemiş olması da çoğu zaman iş ahlâkı problemi oluşturan tutum ve davranışlar sergilenebilmeye yol açmaktadır. Bu noktada çoğu insan, diğer faktörlerinde etkisiyle birlikte, kendi çıkışına olanı meşrulaştırma çabası içine girmekte ve zor olan amaç birlikteliği konusunda kafa yorma zahmetine katlanmaktan kaçınmaktadır.

Bununla birlikte belki konuşulması gereken diğer bir husus ise, adâlet ve dürüstliğin her zaman ve zeminde uygulacak bir ilke olarak dikkate alınıp alınamadığıdır. Durum ve şartlara göre farklılaşan bu yaklaşım, aslında dürüstlük ve adâlet duygularını da zedelemekte ve bazen doğru yapılana olan güveni de sarsmaktadır. Güven sarsılması tersine de işleyebilmekte ve bazen de kişinin kendi haklarını savunamaz hâle gelmesi sonucunu doğabilmektedir.

Bütün bu sayılanlar birlikte iş dünyasında sorumluluklar birbirine karıştırılmakta, sorumluluk duyguları zayıflamakta, başkalarının üzerine bırakılmaktadır. Doğal olarak bunun sonrasında

ise sözleşmelere aykırılıklar, sözünde durmama ve hatta birbirini kandırma gibi hususlar da gündeme gelebilmekte ve iş ahlâkını zedeleyen hususlar olarak sıkça konuşulmaktadır.

Bu sayılan değerlere bakıldığında, aslında hemen hepsinin bir-biriyle önemli ara kesitleri olduğunu söylemek mümkündür. Burada önemli olan, insanı iş dünyasında motive eden ekonomik, sosyal ve ahlâkî motivasyonları oluşturan temel değerlerin referansları sayılabilen dinî inanışlar, kültürel ve toplumsal normlar ile hukuk normlarının ne kadar önemsendiği ve ciddiye alındığıdır. Sayılan referansların gücü, önemsenmesi ve kabul görmesi, iş dünyasında da ahlâkî değerlerin daha güçlü olmasını ve gelişmesini sağlar.

Sonuç Yerine

Ekonomik yaklaşımların insanı ekonomik rasyonalite peşinde koşan ve değerlerden önemli ölçüde arınmış bir varlık olarak görmesi ve sonrasında değerler bağlamında insan ve davranışlarını açıklama ve anlamlandırma çabalarının gelişmesi karşısında, iş dünyasının insanı ve iş dünyasındaki davranışlarını ahlâkî açıdan değerlendirmeye çabalarının da arttığı söylenebilir. Tüm bu açıklama ve anlamlandırma çabalarının kısmî açıklama gücüne sahip oldukları, zaman içinde ortaya çıkan iş dünyasına ilişkin problemler ve onların etkilerinden hareketle anlaşılabilir. Günümüz iş dünyasındaki tutum ve davranışlar, hemen her roldeki birey ve örgütün ortaya koyduğu faaliyet ve sonuçlarına bakıldığından, gelinen noktada tek ya da dar bakış açılı yaklaşımının iş ahlâkına ilişkin değerlerin açıklanmasında yeterli olmayacağı açiktır.

Bu çalışmada daha çok bu dar bakış açılarını ve geniş bakış açısına olan ihtiyacı ortaya koymaya yönelik kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Şayet dar bakış açıları yeterli olsa idi, bugün kapitalizmin onca yeteneği ve tecrübesine rağmen, gelinen çıkmazlarla en

azından daha az karşılaşmış olurdur. Ama görünen o ki, her geçen gün çıkmaz sokaklar ve sorunlar artıyor ve geleceğe yaşaması bir dünya bırakma umudu azalıyor. Tam da bu noktada, aslında insanların ve örgütlerin ve hatta toplumların ihtiyaçlarının, isteklerinin ve beklenelerinin aynı düzlemede ele alınması ve motivasyonların ortak amaçlar noktasında buluşturulmasının öneminin kavranmasına olan ihtiyacın gündeme getirilmesi gerekmektedir. Aksı hâlde, kısa vadede kazanıyor gibi görünen ne birey, ne örgüt ne de toplumlar ayakta kalabilir görülmektedir.

Kaynakça

- Appiah, K. A. (2007), *Kozmopolitizm–Yeni Küresel Ahlak*, Çev. Fezal Gülfidan, İstanbul: Türk Henkel Yayıncıları.
- Bakan, J. (2007), *Şirket – Kâr ve Güç Peşindeki Patolojik Kurum*, Çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yayıncıları.
- Davies, P. W. F. (1997), “Business Philosophy: Searching for an Authentic Role”, *Current Issues in Business Ethics*, (edt.) P. F. W. Davies, London: Routledge, ss.15-26.
- Hirschman, A. O. (2008), *Tutkular ve Çıkarlar–Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?*, (çev.) B. Cezar, İstanbul: Metis Yayıncıları.
- Kaygalak, S. (2008), *Kapitalizmin Taşrası–16. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Bursa'da Toplumsal Süreçler ve Mekansal Değişim*, İstanbul: İletişim Yayıncıları.
- Levitt, S. D., Dubner, S. J. (2006), *Görünmeyen Ekonomi–Dünya Gerekte Nasıl İşliyor?*, (çev.) S. E. Türkeli, İstanbul: Boyner Yayıncıları.
- Ritzer, G. (1998), *Toplumun McDonaldlaştırılması–Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, (çev.) Ş. S. Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayıncıları.

- Sennett, R. (2009), *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, (çev.) A. Onacak, İstanbul: Ayrıntı Yayıncılı.
- Ülgener, S. F. (1981), *İktisadi Çözülmeyen Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, İstanbul: Der Yayıncıları.
- (1981a), *Zihniyet ve Din-İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Der Yayıncıları.

Ethics, Economic Growth and Environmental Issues

Dilek Demirbaş*

Abstract

Modern economics approaches environmental problems without understanding their ethical roots, and tries to fix them using highly complicated models without questioning its basic economic assumptions. Ethical neutrality in neoclassical economics and a market oriented ethical dimension in Schumpeterian view are the best examples for the absence of an epistemological shift of what must comprise a set of rules of conduct. Today, we experience the environmental problems of our global world, and the environment suffers in its objective concept in the absence of ethics. We cannot go further anymore by assuming that the environment that we live in is a luxury good and that we can use it in order to increase economic growth infinitely. In this study, I question ex-

*Dr, Northumbria University, Newcastle Business School.

isting economic growth theories in the context of environmental problems from the ethical and epistemological thinking.

Key words: ethics epistemology, economic growth, environmental problems

1. Introduction

The contrast between the non-ethical character of modern economics and the historical evolution of modern economics as an offshoot of ethics puzzled many distinguished economic scholars; such as Amartya Sen (1988) and today this epistemological contrast remains the central problem of economic history. Not only was the so-called, father of economics, Adam Smith, the Professor of Moral Philosophy, but the subject of economics was the branch of ethics for a long time. Even before Adam Smith, Aristotle related economics ultimately to the study of ethics and that of politics in his studies. Nevertheless, for the last seventy-eighty years economics and ethics separated from each other in a very unfashionable way and the association of economics and ethics in any form was considered highly illogical (Robbins, 1932).

According to Choudhury (1995) 'the turn of every major juncture of thought was preceded by a new epistemological outlook. In the absence of such shifts, the continuation of the same a priori and a posterior ontology's, respectively, comprise the core problem in the unification of economic knowledge'. Indeed, the absence of an epistemological shift in modern economics (from classical economics to neoclassical economics) and the consequential inability to unify economic knowledge between the a priori (or theoretical domains of primal relations), and the posterior (or the positivistic domains including institutions and empirical facts), was the main reason for this non-ethical character of modern economics.

Ethical neutrality in neoclassical economics and a market oriented ethical dimension in Schumpeterian view in economic thoughts are the best examples for the absence of an epistemological shift of what must comprise a set of universal rules of conduct. The market system, whether engaged in by a state socialism or privately owned capitalism is inherently unethical so long as the market system is motivated primarily by the profit maximization and free market principles.

Particularly, ethical neutrality in neoclassical economics shows itself with the contradiction. While profit maximization principle with no constraint has never been seriously advocated, the business is required to meet the moral minimum, that is, comply with the rules of the game as determined by the society. In other words, although the rules of the game are examined in the context of social responsibility, the ethics of profit is left out of the argument by saying that the only social responsibility of business managers is to maximize profits while complying with the rules of the game (Shaw, Barry, 2001; Friedman, 1970). How can a business institution function as an ethical institution within a wider system if the context of the wider system is inherently unethical? If the primary goal of an institution, no matter how ethical it sets out to be, is to function successfully within a market system through profit maximization, how can it reconcile making a profit and keeping its ethical goals intact in an ethically neutral system? As the market system is motivated by the maximization of profit for the producer of the goods or services at micro level, and the economic growth depends on this motivation at macro level, we experience the environmental problems of our global world today, and we observe the environmental suffering in the absence of ethic (Choudhury, 1995).

In this study I examine existing economic growth theories in section 2. Then, some basic questions and answers are to be looked at in relation to environmental problems in the context of ethical and epistemological thinking in section 3. In this section basic theoretical approaches to economic growth and environment will be evaluated in order to understand the ethical neutrality of modern economics evaluated in section 4. Then, in section 5, the alternative ethical endogeneity will be proposed to eliminate ethical neutrality of neoclassical and Schumpeterian views. Finally, section 6 will conclude the study.

2. Main Theoretical Approaches to Economic Growth

a. Neoclassical Approach

According to neoclassical growth theory, in order to sustain a positive growth rate of output per capita in the long run, there must be continual advances in technological knowledge in the form of new goods, new markets, or new processes (Aghion, Howitt, 1998). If there were no technological progress, then the effects of diminishing returns would eventually cause economic growth to cease (see Solow, 1956; Swan, 1956). An aggregate production function in a neoclassical model focuses on labour, capital, materials and energy; and technology-knowledge are external influences on production, as they are taken exogenous.

In other words, an aggregate production function exhibits constant returns in labour and reproducible capital by exploring how much output can be produced, given the aggregate capital stock, under a given state of knowledge, a given range of available techniques, and a given array of different capital, intermediate and consumption goods. More importantly, there are diminishing returns to the accumulation of capital by assuming the marginal product of capital to be strictly decreasing in the stock of capital,

and the productivity parameter in the aggregate production function, which reflects the current state of technological knowledge, grows at the constant exponential rate.

In theoretical background, neoclassics (see Solow 1993) pointed out that there is substitutability between resources and factor of productions. Therefore, sustainable development does not mean to leave each and every resource stock in its initial situation. In neoclassical economics the dichotomy between manufactured commodities and the preservation of raw materials (ecology) is perfectly all right and inevitable. The earliest model of environmental pollution and economic growth in neoclassical economy was Ramsey's (1928) model, and then it was extended by Cass (1965) and Koopmans (1960), and more recently by Seldon and Song (1995), Stokey (1998). It can be said that neoclassical approach provided a theoretical foundation for the empirically observed Environmental Kuznets Curve; therefore it was very popular among researchers.

b. Endogenous Growth Approach

Several economists (Romer, 1996, 1990; Grossman, 1990, Mankiw; 1995) developed an alternative view to traditional neoclassical approach by taking the technology parameter to be equal to the total (rather than average) stock of accumulated capital, and, thus knowledge as an endogenous factor. In endogenous growth theory, knowledge can raise the returns on investment, which can in return contribute to the accumulation of knowledge. In other words, it is assumed that the larger the number of firms, the more externalities there will be in generating new technological knowledge in the economy and therefore the faster the economy will grow. Such spillovers can ease the constraints placed on growth by scarcity of capital. Increasing social returns to capital was the

main challenge to the neoclassical growth theory, and investment in knowledge is characterised by increasing returns.

Later, as economists in the 1990s responded the global climate change by introducing environmental considerations into the theory of endogenous growth, many began to consider endogenous growth theory is more suitable for addressing the problems related with environment. Following endogenous growth theories (see Romer 1986, 1990, 1996; Barro, 1991; Lucas 1988), models concentrated on environment and pollution as a production function along with economic growth with endogenous rate of technology (see Lopez, 1994; Bovenberg and Smulders, 1996). Later, Gradus and Smulders (1993), Stokey (1998) extended Barro's simple 'AK' model to include environmental issues. Aghion and Howitt (1998) introduced environmental limitations into endogenous growth theory and clarified the notion of sustainable development.

c. Schumpeterian Approach

In order to provide a Schumpeterian insight to endogenous growth theory, Segerstrom, Anant and Dinopoulos (1990) combined Schumpeterian approach and endogenous growth models. They particularly modelled sustained growth as arising from a succession of product improvements in a fixed number of sectors, but with no uncertainty in the innovation process.

Aghion and Howitt (1998) especially extended the endogenous growth theory to show the advantage of the Schumpeterian approach over an aggregated AK approach, as AK approach does not capture the critical role of innovation in making growth sustainable, and as Schumpeterian approach considers innovation as a distinct economic activity. Aghion and Howitt (1998) concluded that the Schumpeterian approach to endogenous growth

theory appears to be more useful than the simpler AK approach for addressing the question of sustainable development as it helps to distinguish innovation from other investment activities that are less green.

In general, many endogenous growth models came to conclusion that optimal pollution control requires a lower level of growth than would be achieved in the absence of pollution. The reason is that innovations are a necessary, but not sufficient ingredient for unlimited growth in consumption to be sustainable. Aghion and Howitt (1998) claimed that both previous endogenous models and the basic Schumpeterian model shares a number of limitations, such as its reliance on steady state constructions, the description of knowledge as a parameter, the lack of attention to institutions and transaction costs, and their representation of firms and R&D activities, etc. In particular, we claim that the description of knowledge and understanding its epistemological background is the most important limitation in economics.

3. Economic Growth and Environmental Issues

What is the relationship between a steady economic growth and environmental quality? Is economic growth sustainable now? Why do we have these environmental problems now? Where did we go wrong? What can we do to minimize the damage? Answers exhibit diverse opinions among economists in the literature of environmental quality and a steady increase in income.

At one extreme, some economists believe that higher levels of economic activity require larger inputs of energy and material, and therefore generate larger quantities of waste by products. Increased extraction of natural resources, accumulation of waste, and concentration of pollutants would overwhelm the carrying capacity of the biosphere and result in the degradation of envi-

ronmental quality and decline in human welfare despite rising incomes (Daly, 1977; Ehrlich and Holdren 1971, Arrow et al. 1995). On the same line some claim that degradation of the resource base would eventually put economic activity itself at risk (Jansson et al 1994). Their common conclusion is to save the environment and economic activity (economic growth) must cease and the world must make a transition to a steady-state economy.

At the other extreme, some others strongly defend the idea that the fastest road to environmental improvement is along the path of economic growth. For them, higher incomes increase the demand for goods and services that are more environmental friendly, and leads to the adoption of environmental protection measures (Beckerman, 1992; Barlett, 1994). In particular, some believe that economic growth is good for the environment because countries need to put poverty behind them in order to care.

Another detached view related the environmental degradation to economic growth (GNP per capita) in the form of an inverse-U relation, hypothesized by Panayotou, 2000; Grossman and Krueger 1995; and Selden and Song, 1994. For these economists, higher level of income increases the demand for goods and services that are more environmental friendly, and leads to the adoption of environmental protection measures. The inverted-U relationship between environmental degradation and economic growth, known as the 'Environmental Kuznets curve', (Kuznet, 1966), implies that at *low* levels of development, both the quantity and the intensity of environmental degradation are limited to the impact of subsistence economic activity on the resource base and to limited quantities of biodegradable wastes. As agriculture and resource extraction intensifies and industrialization takes off, both resource depletion and waste generation accelerate. At *higher* levels of development, structural change towards

information-based industries and services, more efficient technologies, and increased demand for environmental quality result in levelling-off and a steady decline of environmental degradation. On the one hand, if environmental degradation increases with economic growth, strict environmental regulations limit economic growth to ensure a sustainable scale of economic activity within the ecological life-support-system (Arrow et al 1995, Dasgupta, 1993, 1997, 1998, 2000, 2001). On the other hand, if environmental degradation decreases with economic growth, no strict environmental policies are needed as it is assumed that these policies will slow down economic growth and thereby, delay environmental improvements (Beckerman, 1992; Grossman and Krueger, 1995).

4. Limitations of These Approaches in Relation to Environment

Within the neoclassical approach the relationship between markets and institutions is explained by the contestable market behaviour in where markets shape the values and desires of the exchanging parties. Nevertheless, because neoclassical approach rests on the assumption of exogenously given preferences, standard normative case supporting market allocation (that it results in a Pareto-efficient outcome) collapses. Therefore, it can be said that ethical neutrality in neoclassical economics is caused either by the effect of market consequentialism on exogenous ethical policies or by the inability for ethical preferences to integrate with market process. So, achieving the higher economic growth idea becomes the main target without ethical preferences within this market-oriented ideology (Choudhury 1995). Contrarily, the study of environment-ecology-ethics as a relational domain is centered around the ethical preferences.

Although Schumpeterian perspective is perceived quite different from the neoclassical markets centered approach as it focuses on the importance of ethics in markets, it does not attempt to explain the epistemological background of rules of conduct in markets. The ethical dimension was considered by Schumpeter *as part of market order*, not in alienation with it. Thus the market system has a profound role to play in establishing ethics and through this in determining global change in Schumpeterian developmental dialectics (Choudhury, 1995). In Schumpeterian view, ethics and morality become dialectical forces in the determination of capital as system of relations enforceable by organization, but they are part of an endogenous processes of Schumpeterian developmental dynamics, entrepreneurship and technological change. Such a perspective is quite different from the neoclassical apolitical treatment of markets. However, problems arise in Schumpeterian dynamics by the open-ended episteme of organizational behaviour. While defining the importance of ethics in markets, Schumpeter did not attempt to explain the epistemological reasoning by determining ethics endogenously.

5. Ethical and Epistemological Approach to Economic Growth and Environment

In today's economic growth view, environment suffers in its objective concept from the misleading identity of how it is treated. In order to achieve higher economic growth rates, environment is treated as a vehicle rather than as a purpose. To find concrete solutions, firstly, we should sincerely answer the question of; is environment a good or a service? If the nature of environment is treated as a good or a service, it gets rendered to consumptive hedonism and methodology converges to the individualistic perspective of neoclassicism. If the nature of environment is considered as resource rather than a good, the environment is treated as an *ecological com-*

mon in which the deconstructionist methodology yield to the primal concept of environment and ecology as a system of monotonically positive interactions between the social and economic goals with human dimension with interactive preferences

The ecological order with interactions between physical and human forms represents an understanding and application of laws originating from the ethical and epistemological view that unify relationship between the human world and the universe. Within this unifying epistemology, ethically indigenized general equilibrium subsystems continuously develop into more extended systems.

The concept of sustainability should, then, be redefined as readjustment process of understanding a conscious use of the environment as an intergenerational common good, not as an understanding of environment and ecology as a domain of ethics-centred relations between economic and social forces while retaining the great relevance of *markets*. This is to say that we need to develop a new set of environmental-ecological relational worldview for a moral transformation of the economic and scientific methodology, experience and continuity (Dasgupta, 2009a). To do so, we need to prescribe an ethics-centred regenerative socio-scientific process to replace the ethically neutral neoclassical continuity and Schumpeterian view.

6. Conclusion

In both neoclassical view and Schumpeterian perspective, economic growth and ecology cannot be liberated from the pleasure-seeking passions of the consumer and producer in a market economy, where ethics remain neutral to all forms of existing views. In fact, the issue of economic growth cannot be understood in the absence of an ethics-centred meta-theory of life, thought and experience.

We, economists, need to integrate ethical endogeneity into the economics and redefine it more carefully. Only after that we can model economic growth theories in the light of this new input. It is obvious that ethical endogeneity is an interactive set of preferences generates a natural way of deriving, comprehending and applying a unified epistemology to the physical world in relation to its human effects and vice versa.

For example, in a moral based economy, a system of *innovation* is an interaction of distinct institutions, which jointly and individually contributes to the economic development. This interaction between institutions provides the framework within which governments form and implement policies to influence the innovation process for sustainable development (Dasgupta. 2009b). In such system of interconnected institutions would create, store and transfer the knowledge, which will lead economic growth with the efficient use of materials by optimised design, re-use and recycling. Reduced material use results in lower resource requirements and energy inputs. Material substitution can serve as a complementary strategy for reducing the environmental burden (e.g., by increased use of bio-based materials).

In such ethically endowed society, key options for a future sustainable energy supply system can be the renewables; bio-energy, solar energy and wind energy as well as the use of fossil fuels with, amongst others, drastically reduced CO₂ emissions. Even if this does not increase the economic growth it definitely increases social welfare of the society.

References

- Aghion, P. and P. Howitt 1998. 'Capital Accumulation and Innovation as Complementary Factors in Long-Run Growth', *Journal of Economic Growth*. 3, 2: 111-130.
- Arrow, K., Bolin, B., Costanza, R., Dasgupta, P., Folke, C., Hotelling, C.S., Jansson, B.-O., Levin, S., Maler, K.-G., Perrings, C. and D. Pimentel 1995. 'Economic growth, Carrying Capacity and the Environment. *Science*. 268: 520-521.
- Barlett, B. 1994. The High Cost of Turning Green. *The Wall Street Journal*, 14 September.
- Barro, R. (1991). 'Economic Growth in a Cross section of Countries', *Quarterly Journal of Economics*. 106. 2: 407-443.
- Beckerman, W. 1992. 'Economic Growth and the Environment: Whose Growth? Whose Environment?', *World Development*. 20: 481-486.
- Bovenberg, A. L. and S. Smulders 1995. 'Environmental Quality and Pollution-Augmenting Technological Change in a Two-Sector Endogenous Growth Model', *Journal of Public Economics*. 57: 369-391.
- Cass, D. 1965. 'Optimum Growth in an Aggregative Model of Capital Accumulation', *Review of Economic Studies*, 233-240.
- Choudhury, M. 1995. 'Ethics and Economics: A View from Ecological Economics', *International Journal of Social Economics*. 22. 3: 27-36.
- Daly, H. E. 1972/1991. *Steady State Economics*. W.H. Freeman and Co., San Francisco 1972; Island Press 1991, 294.
- Dasgupta, P. S. 1993. *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Clarendon Press; Oxford, 1-661.
-
- _____ 1996 'The Economics of the Environment', *Proceedings of the British Academy*, No. 88: 1995 Lectures and Memoirs (London: British Academy), 1996: 165-222; and *Environment and Development Economics*, 1996, 1. 4: 387-428.

- _____ 2001 *Human Well-Being and the Natural Environment*, Oxford University Press: Oxford. 2001
- _____ 2009a. 'Economic Pathways to Ecological Sustainability: Challenges for the New Millennium' (with S.A. Levin and J. Lubchenco), *BioScience*, 2000, 50. 4: 339-345. Reprinted in C. Perrings, ed., *Ecological Economics* (London: Sage), 2009.
- _____ 2009b. 'The Nature of Value and the Value of Nature' (with G. Daily, T. Soderqvist, S. Aniyar, K.J.Arrow, P. Ehrlich, A.M. Jansson, B.O. Jansson, N. Kautsky, S. Levin, J. Lubchenco, K. G. Mäler, D. Simpson, D. Starrett, D. Tilman, B. Walker ", *Science*, 1999, 289 (21 July), 395-396. Reprinted in C. Perrings, ed., *Ecological Economics*: London: Sage: 2009.
- Dasgupta P. S. and K. G. Mäler 1997, *The Environment and Emerging Development Issues*, Vols. I and II. Clarendon Press: Oxford, 1-255 and 259-593.
- _____ 1998, "Analysis, Facts and Prediction" (with), *Environment and Development Economics*. 3. 4: 504-510
- Dasgupta P. S. and I. Serageldin 2000, *Social Capital: A Multifaceted Perspective*. World Bank: Washington, DC, 1-424.
- Ehrlich, P. R and Holdren J. P. 1971. 'Impact of population growth', *Science* 171:1212-1217.
- Friedman, M. 1970. 'The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits'. *The New York Times Magazine*, September 13, 1970.
- Gadus, R. and M. Smulders 1993. 'The trade-off between environmental care and long-term growth: Pollution in three prototype growth models', *Journal of Economics*, 58, 1: 25-51.
- Grossman, G. M. and A. B. Kruger 1995. 'Economic Growth and Environment', *Quarterly Journal of Economics*, 110: 353-378.
- Grossman, G. M. 1990. 'Government and Growth: Cross-Sectional Evidence', *Public Choice*, 65: 217-227.

- Jansson, A. M., Hammer, M., Folke, C. and R. Costanza, editors. 1994. *Investing in Natural Capital: The Ecological Economic Approach to Sustainability*. Island Press: Washington, D.C., USA.
- Koopmans, T. C. 1960. 'Stationary Ordinal Utility and Impatience,' *Econometrica* 28, 2: 287-309.
- Kaznets, Simon. 1966. *Economic Growth and Structural Change and Modern Economic Growth*. New Haven: Yale University Press.
- Lopez, R. 1994. 'The Environment as a Factor of Production: The Effects of Economic Growth and Trade Liberalization,' *Journal of Environmental Economics and Management*, 27: 163-184.
- Lucas, R. E., 1988. 'On the Mechanics of Economic Development', *Journal of Monetary Economics* 22: 3-42
- Mankiw, G. 1995. 'The Growth of Nations,' Brookings Papers on Economic Activity, Economic Studies Program, The Brookings Institution, 26: 275-326.
- Panayotou, T. 2001. *Economic Growth and the Environment* (CID Working Paper No. 56). Center for International Development at Harvard University.
- Ramsey, F. 1928. 'A Mathematical Theory of Saving', *Economic Journal* 38: 543-559.
- Robbins, L. 1932. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. 2nd. edn. 1935. 3rd ed. 1983. London: Macmillan.
- Romer, P. M. 1986. 'Increasing Returns and Long-Run Growth,' *Journal of Political Economy* 94, October: 1002-1037.
- _____. 1990. 'Endogenous Technological Change,' *Journal of Political Economy* 98: S71-S102.
- Romer, D. 1996. *Advanced Macroeconomics*, USA: The cGraw-Hill.
- P. S. Segerstrom, T. C. A. Anant, and E. Dinopoulos 1990. 'A Schumpeterian model of the Product Life Cycle', *American Economic Review*. 80: 1077-1091.

- Selden, T. M. and D. Song 1995. 'Neoclassical Growth, the J Curve for Abatement and the Inverted U Curve for Pollution'. *The Journal of Environmental Economics and Management*. 29: 162-168
- _____. 1994 'Environmental Quality and Developments; Is There a Kuznets' Curve for Air Pollution Emission', *Journal of Environmental Economics and Management*. 29: 147-162.
- Sen, A. 1988. *On Ethics and Economics*. Germany: Blackwell Publishing
- Shaw, W. and V. Barry., 2001. *Moral Issues in Business*, 8th edition, Wadsworth, Belmont, Ca.
- Solow, R. M. 1956. 'A Contribution to the Theory of Economic Growth', *Quarterly Journal of Economics*. 70. 1: 312-320.
- _____. 1993. 'Sustainability: An Economist's Perspective.' in: Dorfman, R., Dorfman, N. (Eds.), *Selected Readings in Environmental Economics*. Norton, New York, 179– 187.
- Stokey, N. S. 1998. 'Are There Limits to Growth', *International Economic Review*, 39: 1-32.
- Swan, T. W. 1956. 'Economic Growth and Capital Accumulation,' *Economic Record*, 32: November 334-361.

Max Weber and Clifford Geertz on the Objectivity in the Social Sciences and the Human Element

Ernest Wolf-Gazo*

Introduction

The specific topic we will deal with in this essay is a systematic one: how is objectivity in the social sciences possible in view of the human element (the researcher) involved? Important is the subsidiary question: how is the human element involved in research activities of the social sciences? Needless to say, the "How" question is exactly what differentiates the research platform of the social sciences from the natural sciences; in order to follow these questions we want to cast the context within the historical development of the social sciences, particularly, represented by Max Weber for sociology and Clifford Geertz for cultural anthropology.

*Prof. Dr., American University in Cairo.

The idea is this: we want to unfold some of the basic methodological problems that beset Weber in his quest for an objective presentation of his research, as well as, Geertz's understanding of the interpretive method (the classic philosophic term is hermeneutic) applied to come to terms with his ethnological field work in Indonesia and Morocco. Of course, this presentation has to limit itself to specifics and can't elucidate all the elements that are involved in the methodological debate. For a more comprehensive treatment of the status of objectivity in the social sciences we would have to include special areas such as the history of science, or history of economics, or history of the medical sciences. This, of course, would defeat the purpose of the present more limited undertaking. Yet, we must delve into the background of Weber and Geertz in order to contextualize the debate as to provide a "thick platform" from which to argue the systematic aspects of the problem: how is objectivity in the domain of the social sciences possible at all? And, how can we explain the human element, or value aspect, in practicing methodology in the social sciences?

On the Classification of the Social Sciences and Its Aftermath

The social sciences are a modern phenomenon. Of course, the object of the social science, like water for the Bedouins, is as old as the human species. However, H₂O, the chemical formula for water is a discovery of the 19th century. By the time the social sciences emerged we entered into the 20th century. Thus, the social sciences are a relatively recent intellectual and academic modern achievement. Yet, we need to understand some background how and why the social sciences emerged. Using Weber and Geertz as representatives of the whole spectrum of the social sciences is a useful heuristic exercise since we are able to attain a snapshot of the social sciences of the 20th century.

In Aristotle we find a kind of classification of the sciences into theoretical (or speculative) such as metaphysics, practical (exercising praxis) such as ethics and moral philosophy (*ethos*), and practical sciences (*poesis*) such as technical skills and art. Logic and the Analytics become the first formal consideration of a methodology of the sciences in Aristotle's work. Yet, Aristotle's logic, propositional logic is closely aligned with grammar, semantics and rhetoric. Socrates, as a stonemason exercised a practical art. Plato was active in Metaphysics, while Aristotle seemed to prefer the practical sciences, being a son of a physician we find examples from practical philosophy in abundance. Modern students usually ask what has Aristotle's Ethics or Politics got to do with philosophy proper. Of course, from a naïve point of view it seems strange to find Aristotle discussing and discoursing about family life, friendship, housekeeping activities, rules of the community, or comparing different kinds of constitutions of various Greek city states. These human activities can be found to be discussed in modern introductory textbooks of sociology, anthropology, economics, law, political science, or history. These sciences are considered, generally, the social sciences. The question, of course, arises, what has philosophy got to do with it all? How are the modern social sciences related to philosophy? It becomes clear to any teacher of philosophy to make clear the historical background of the emergence of the social science for the freshman student in college so that he or she grasps the significant relationship between all human activities within the matrix of the social, political and economic framework of our species. What makes a methodology of the social sciences difficult is exactly the fact that the human element is always part of the equation. The question arises, to what extend is the human element an important, if not a decisive factor in making scientific statements on behalf of social sciences?

By the time of the French Revolution and the philosophy of Kant, 19th century Europe was ready to get serious with the social sciences. We should remind ourselves that Newton was a natural philosopher working, in what was known in the 17th century as *philosophia naturalis*, transformed in the late 19th century into modern physics. Adam Smith was a professor of moral philosophy and lectures and writes in Edinburgh books on moral philosophy, aesthetics, and economics. Only in the latter half of the 20th century economics attains the level of a science, considering that Paul Samuelson whose textbook *Introduction to Economics* (by now the 22th edition) is being used globally, being the first Nobel Prize Winner in economics. The works of Kant divides up philosophy into formal logic, ethics and physics. Practical ethics deals with anthropological concerns, psychology, and education. We find Kant lecturing in anthropology, psychology in the form of pedagogic, and general educational matters relating to basic upbringing of children and young adults. Pure ethics he regards as metaphysics of mores or moral standards of a society (*Metaphysick der Sitten*), and ultimately freedom. For the modern mind there is a blurring of the division between social and purely philosophic matters not to say the least about legal reasoning and political science considerations. Needless to say, the modern university curriculum doesn't fit in very well with Kant's classification of the sciences. Here we see the vast changes since Kant in the university structure and cognitive classifications at large. In his *Critique of Pure Reason* we find him dealing with space and time. Kant is a good Newtonian and knows the sciences of his time. His treatment of space and time is not an object of a modern textbook approach to introductory physics, but it is considered pure physics dealing with the metaphysic of nature in terms of pure reason. The empirical world of physics is dealt with by

the empirical sciences of the 18th century, mechanics, chemistry, even astrology. In his critique of Aristotle's categories Kant emphasizes the category of relation instead of substance. Thus Aristotle's propositional logic, aligned with substance metaphysics, is replaced by the category of relation in terms of mathematics. Aristotle's concept of nature is no longer substance-nature, but is subsumed under the equations and mathematical relations of the category of relation. Natural law turns into mathematical formulae and no longer subject to the qualitative analysis of subject plus attributes classification.

The history of science has given us some inside within the last half of the 20th century as to the specific evolvement of various natural sciences. In the 1920s we find a first awakening of the historical, psychological and metaphysical presupposition underlying the natural sciences, after a long period of positivist adoration since the mid-19th century. Pioneering works like E.A. Burtt's *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (1924), or Alfred North Whitehead's *Science and the Modern World* (1925), gave us a sense that the sciences of nature had a fascinating but cumbersome history and are based on presuppositions we had not been totally aware of. By the time Thomas S. Kuhn published his monograph *The Structure of Scientific Revolutions* in the first edition of 1962 the positivist ban of the natural sciences was broken. An intellectual shockwave ran through, not only the positivist believers in the absolute truth of the physical sciences, but also the so-called humanities, not the least, the social sciences. After Kuhn's work as a historian of sciences the naïve belief in a positivist science could no longer be defended. Of course, Kuhn had his predecessors who pioneered the historical context of the sciences in general, such as Alexandre Koyre, Helene Metzger and not the least Anneliese Maier, which he duly mentions in the footnotes of

his preface. However, by 1962 the newly established area called philosophy of science attained academic respectability. An outstanding textbook by John Losee entitled *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, first education published in 1962 by Oxford University Press with subsequent edition, was used on American campus's, as well as in Germany or Turkey in the 1970s and 80s, as this writer can personally attest. The imagery of the natural sciences was transformed beyond recognition from the late 19th century to first part of the 20th century.

In the meantime, what happened to the social sciences? Or, better, how were the social sciences situated in the range of scientific activities? In the early 20th century physics was the master science everyone was trying to emulate, slowly, after the Second World War it was biochemistry that slowly, with the unlocking of the DNA, took over the lead function of scientific respectability. Educational television took over the function of popularizing science that Faraday did in his famous Christmas lecture for the children of the Victorian middle classes in the 19th century. By the time the Chicago economics professor Frank Knight and the young sociology professor Talcott Parsons translated Max Weber in 1930, for the first time, from German into English, the ban was broken on the social sciences. Sociology wanted to become a scientific endeavour in its own right and no longer be identified as a handmaiden of history, moral philosophy, or social welfare activities. The main streams influencing sociological thinking, of course, derive from August Comte and Charles Darwin, especially, the popularizing of Darwinism by Herbert Spencer. The social sciences put on positivist or evolutionary suits for the sake of respectability. Of course, as is well known, the religious establishment, especially in Anglo-American regions battled Darwinism in the name of the Bible. The Scopes trial is a cause célèbre of the

freedom of teaching advanced biology in the schools in the state of Tennessee. The historian Richard Hofstadter published his pioneering work in 1944, entitled *Social Darwinism in American Life* and gives a brilliant account of how science, religion, education, and politics intermingle in American society. The story is not always a happy one, either for science, or society. By the time Robert K. Merton pioneered a combination of history of science, with the philosophy of science, and added a new dimension called sociology of science, the social sciences were wide open for a new rearrangement of its function and classification. The monumental *Social Theory and Social Structure* by Merton was published in 1949 and shows the influence of Weber, Parsons, and the new developments of the sociology of knowledge by Max Scheler, Karl Mannheim, Paul F. Lazarsfeld. The methodological concerns in Merton's work pays attention even to Radio and Film propaganda, economic history, and technology. A rearrangement and new classification of the social sciences was in order. Especially during the 1960 university decades, with baby boomers cultivating American colleges, the social sciences were blooming, as well as ideologies and new social movements. The first decade of the new millennium shows the effects and scars of the renaissance of the social science studies conducted during the 1960s.

Enter Max Weber

The establishment of the Humboldt-University in Berlin in 1810 was an important event for global higher education. It was not by accident that the philosopher Fichte was elected as its first president. However, significant numbers of American students and American college presidents, as well as Japanese intellectuals were to flock to Germany to participate in the foremost educational institutions of higher learning available in the world at the turn-of-the-century. The German university with its revolution-

ary Humboldt-Model was a paradigmatic throughout the world. The Johns Hopkins University in Baltimore inaugurated the Humboldt-Model of secular advanced university graduate studies in 1871, while Harvard and Yale were not far behind. The leading Nobel Prize winners, especially in the sciences and medicine, came from the Humboldt-Model. It was during the high noon of that model that Max Weber was active at Freiburg, Berlin, and Heidelberg. In the philosophical world Neo-Kantianism reigned supreme, especially in Marburg where Hermann Cohen and Paul Natorp developed a methodological Kant of the natural sciences, while in Freiburg and Heidelberg, Wilhelm Windelband and Friedrich Rickert worked out a Kantianism emphasizing the value aspect of the sciences. The classification and division within the social sciences was not clear. The German Sociology Association was founded in 1910 by efforts of Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Gustav Schmoller, Max Weber, Alfred Weber, Ernst Troeltsch, and Georg Simmel. Yet, a heated methodological debate took place amongst the founders of the association as well as throughout the faculties of philosophy, law and medicine. The Social sciences, in a strict academic sense had not yet been institutionalized into seminars or institutes. It's telling that the founding of the secular city universities in Frankfurt and Cologne, well-known cities open to liberal attitudes and the capitalist spirit had room for departments of sociology around 1910, while more established and conservative universities showed disdain for social science studies. The reasons were apparent.

From the very beginning there was an over-representation of the philosophic faculty. With the emergence and sociological establishment of the so-called Bildungsbürgertum (the educated upper-middle class) in German society, especially academic institutions, philosophy and the humanities gained high respect,

authority, and deference among the political establishment after the Napoleonic wars. The Prussian ministry of education, especially led by Wilhelm von Humboldt, while his brother Alexander von Humboldt made himself a name as a world traveller in Latin America, revolutionized the conception of professional higher education. Freedom of education (*Bildung*, formation of character), freedom of teaching (*Lehre*, open lectures to the public irrespective of government interference), and freedom of research (*Forschung*, research had to be conducted in a professional institutionalized manner) independent of government interference, were foundation stones upon which the philosophy of education of the new German university was founded. Max Weber's family, as Guenther Roth tells us in his monumental work on *Max Weber's German-English Family History from 1800 to 1950*, was exactly of the class that carried the day in Bismarck's Germany and beyond, until the First World War. The historians von Ranke, Droysen, Mommsen and Meineke dictated the general standards of research and methodology and research in history and the humanities, while Jakob Burckhardt enmeshed Renaissance history proper with art history and aesthetics. Weber was to study not sociology as such, but Roman law and Commercial law, while pioneering commercial companies in late medieval Europe in terms of economic history. There was no such thing as a sociology department, or a department of economics, but there was a Law faculty. Weber was a member of the Law faculty in Heidelberg teaching Roman as well as Commercial law in the form of economic history. Psychology made a presence in Leipzig University due to the foundation of a psychological laboratory by Wilhelm Wundt and gained notoriety especially in America because of William James's visit to Leipzig and the philosopher of science Charles S. Peirce. Psychology was considered a natural science and not a

humanities field of inquiry. In Heidelberg the psychiatrist Hans Gruhle would debate with the young Karl Jaspers and Max Weber as to the nature of the scientific status of psychology, especially the newly emerging psychoanalysis from Vienna. Was psychoanalysis a science, as Freud proclaimed, if so, what sort of a science? Most medical men in Germany were opposed to psychoanalysis and made sure that Freud was not invited to the respectable medical faculties in Germany. There was also hostility towards Freud in Vienna as is well known today. This was the world from which Weber started his socio-historical projects culminating in 1904 in his world famous monograph *The Protestant Ethos and the Spirit of Capitalism*. Posthumous fame as well as the renaissance of Weber studies in the late 1990s established Weber as one of the great, if not the foremost, social thinker of the 20th century. However, many academic battles on the methodology of the social science predated his successes and accomplishments.

Prior to the well known methodological debate between Weber and some of his colleagues at Heidelberg, Kries and Roscher, on the nature of historical law and significant events in world history, the historian of ideas Wilhelm Dilthey (1833-1911) reigned supreme in the philosophical faculty in Berlin. It was during that time, in the mid-to-late-19th century, that the methodological debate between the Geisteswissenschaften (Humanities, or the sciences of the spirit, or human sciences) and the Naturwissenschaften (the physical or natural sciences included the mathematical sciences) would rage. Although Dilthey did not want to imitate, nor did he think it was possible, the natural sciences, but he felt that it was possible to empathize a person's feeling, thinking, and intentions in reconstructing historical events. In order to understand Caesar's crossing of the Rubicon it was not necessary to be Caesar himself, but to understand (*verstehen*) his logi-

cal steps at the point when he did cross the Rubicon. In the early 20th century the British historian and philosopher R.G. Collingwood was to work out an informal logic (logic of presuppositions) in explaining historical persons and events. Dilthey pioneered the biographical form of *verstehen*, from a scientific point of view, especially his well-known biography of the theologian Friedrich Schleiermacher. He wanted to supplement Kant's *Critique of Pure Reason*, by introducing a project called *A Critique of Historical Reason*, which remained incomplete upon his death in 1911. Weber was very much aware of Dilthey's quest as to how to reconstruct the past. The problem arises with the question, what sort of statements are social science propositions? Can we understand them as synthetic a priori statement, as Kant had it for mathematical propositions? If propositions on historical events can't be classified as mathematical propositions, what kind of epistemological propositions are they? Weber, as his wife Marianne Weber, and a forerunner of feminist epistemology in her own right, testifies, her husband spend enormous amount of time doing empirical historical research. No doubt, anyone reading Weber in the sociology of religion, a field of study, founded by him and his academic colleague in Heidelberg Ernst Troeltsch, is convinced of Weber's stupendous efforts in researching historical archives and text.

Windelband, from the Baden neo-Kantian school, had proposed a classification of the sciences, in his inaugural address as Rector of Strassburg University in 1894, entitled History and Natural Sciences (*Geschichte und Naturwissenschaft*). This is a significant address since it laid the foundation of the subsequent debates between Weber, the German Historical School (Schmoller, Sombart, Knies, Roscher) and the Austrian Marginalist School (Menger, Böhm-Bawerk, Joseph Schumpeter). In order to tackle the Historical School he relies heavily on the neo-kantian colleague at

Freiburg Heinrich Rickert. Windelband differentiates between the universal and the particular based on Plato's Socrates' Dialogues. He translates this historical context into the idea that the sciences of experience (*Erfahrungswissenschaften*) search for knowledge in reality (*Wirklichkeit*) either as a universal in the form of natural laws (*Naturgesetzt*), or as a particular in a determined historical figure (*Gestalt*). The former are to be understood as sciences of laws (*Gesetzeswissenschaften*), the latter as sciences of events (*Ereigniswissenschaften*). Again, the former teach us what always is, the latter what was once. Windelband coins the terms nomothetic and idiographic; that is to say, nomos refers to the laws of sciences, idiographic refers to the writing of the specific idiom. Of course, the nomothetic sciences mean the natural sciences, while the idiographic sciences mean the historical science; the former searches for laws in nature, while the latter searches for unique figures (*Gestalten*). Windelband considered psychology as part of the natural sciences. Methodologically the nomothetic sciences present their form of thinking in abstractions, while the historical sciences have a tendency to present the figures and events in reconstruction and intuition (*Anschaulichkeit*). That is to say, the historian must present the individual event in an ideal contemporaneousness (very close to Weber's ideal-type in his later methodological writings) so as to be intelligible to the mind's eye. The reader must be aware that the German terminology is of great importance since there is no exact English equivalence that conveys the exact meaning. Windelband and his colleagues are pioneers in trying to search a methodological terminology in to come to terms with the schism between Natur and Geisteswissenschaften. These are problems that Weber tried to solve, or, at least give them a more edged form of awareness in order to establish a real scientific foundation for the social sciences.

Weber's confrontation (*Auseinandersetzung*) with the Historical School shows nicely how the specific fields of study such as economics, history, psychology, art, or politics had not been sorted out. The Historical School speaks of political economics, of human action that is rooted in a culture-specific context. It negates a universal validity of historical inevitability. We note that in the Anglo-American world the two figures that come close to professional and educated treatments of the Weber-Historical School debate we find in R.G. Collingwood and Isaiah Berlin. The Historical School was especially against the idea of a mathematical modelling framework for economic behaviour of human beings that the Austrian Marginalist School led by Carl Menger had proposed. At stake was historical inevitability whereby propositions could take on objective validity, concluding universal laws in humankind's world history. Weber sided with the German Historical School only to some extend in his critique of a linear progress universally deduced market economic model, as we find it in classical economics of Smith, Ricardo, and Malthus. In matters of epistemology Weber felt that members of the Historical school, especially Knies and Roscher, were not differentiating sufficient between claims of contents and claims of validity. It is one thing to claim that something is, what it is, and another, the meaning of that which is, what it, is. Philosophically speaking, it was, in fact, as Windelband had put it, the old problem between the relationship between the universal and the particular. This debate was to re-emerge 1965 at the 15th German Sociology Association meeting in Heidelberg between Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Ernst Topitsch, Raymond Aron, Wolfgang J. Mommsen, Reinhard Bendix, and not the least Talcott Parsons and Jürgen Habermas. Then at the so-called Positivismusstreit in Tübingen University Karl Popper and Theodor W. Adorno continued a de-

bate that celebrated and reached deep into the Natur- and-Geisteswissenschaften controversy of the 19th century. Roscher had published a book on the ancient Greek historian Thucydides that Weber had in mind in his critique of value judgments in the social sciences. In the age old debates as to the historical value of Herodotus and Thucydides it is usually said the former give beautiful descriptions of ancient Egypt, but that the latter is more precise in his assessment of the ancient world, meaning he is closer to the ideal model of historical reconstruction that Leopold von Ranke, whom Weber appreciated, described as "wie es eigentlich gewesen" (how it factually was).

One last invisible participant in this late 19th century debates, as was the case in most social science status debates, was Marx and Marxism. Max Weber appreciated Marx's work and momentous empirical historical research. In fact, in style, methodology and passionate search for Wissenschaftlichkeit (making a great effort of being scientific and factual) Weber and Marx are very similar. However, there is a specific difference: Weber did not want to proof any element to be a factor in history's inevitability. Weber opposed Marx's idea of a universal law of world history. He felt that you can't deduce empirical reality from universal law. Even natural science selects its object from the whole gamut of empirical reality and then draws conclusions based upon, and including, its selection and presupposition. He anticipates Heisenberg's Uncertainty Principle, whereby the researcher himself, is part of the ongoing experiment. What does that tell us of the supposed universal aspect of a supposed universal law in nature? Objects selected by the historian are riddled with values (Werte) and presuppositions (in the sense of Collingwood and Weber) institutions. Our knowledge (episteme) finds its causality in our thought and not somewhere in empirical reality. Weber is a sort

of Kantian, but doesn't go as far as Kant. He is close to Spinoza who claims that the laws of nature and the laws of memory run parallel; yet, who holds the parallel lines together, or, recognizes that there are parallel lines of matter, on the one hand, mind, on the other?

There are those who considered Weber a positivist, or a closet positivist. Considering the background of the German debate in the late 19th century, that I have tried to present in a snapshot way, the positivist charge as regards Weber is somewhat naïve. Weber was well versed in philosophy and knew his Kant by heart and knew Leibniz sufficient to refer to him many times in his writings. His colleague friend Georg Jellinek, member of the Law Faculty at Heidelberg, wrote his doctorate dissertation on Leibniz, and must have been a wealth of information on Leibniz and related themes dealt with by the virtuosi. Weber owes members of the neo-Kantian school like Heinrich Rickert and Emil Lask, but he has his own understanding of Kant and doesn't go as far as the transcendental subject, making universal statement about the human mind and its boundaries. In Weber's world the objects are in the real world, in empirical reality, yet, the human mind must select, based upon presuppositions, that have preformatted the psychology and cultural aspects of the researcher developed during his life cycle. There is no escape as to value judgments in the social sciences, but there is a difference between ideology and facts. It is the facts that Weber followed in order to make them meaningful, making sense (*Sinn*) of human endeavours, even, with the anticipation that what was understood once, turned out to be false in the future. It is no surprise that Weber once pointed out that the true researcher and serious research will be successful and meaningful when it becomes, at one point, a fact of the historical record. Weber had no built-in utopia for social projects or metaphors as we find in the later Marx. It seems to me that the decisive difference between Marx and Weber is

the status of facts and values. In the former historical inevitability is a built-in component as eschatology of religious secularism, while the latter is aware of the dangers of values mingled with facts. To Weber facts must stand on their own feet and can't be supported by ideology or presuppositions. As soon as ideology and presuppositions are exposed the facts will fall or simply vanish; history will do the rest. Unfortunately, Weber was very much aware that these processes demand a high tribute in terms of victims of historical inevitability. Is it moral to sacrifice millions of human beings, if only one, simply in order to proof historical inevitability? Sad to say, history has plenty of examples, not to mention the most recent in the 20th century.

In order to assess the development of the methodological aspects of the social sciences since Weber, I want to shed some light on the late American anthropologist Clifford Geertz. Geertz's connection to Weber is Talcott Parsons who was a teacher of Geertz at Harvard University. However, in the following section I would like to enumerate some of the aspects of the development of anthropology or ethnology, more common in Europe. I follow the red thread with the question: how did the scientific development of anthropology shape the methodology of the social sciences in the 20th century? Clifford Geertz with the background of Weberian sociology can give us some insight to this question.

Enter Clifford Geertz

The obituaries in major western newspapers spoke of Geertz (1926-2006) as the virtuoso cultural anthropologist supreme. The American anthropologist changed the style and mode of understanding anthropology in the western world. However, numerous strands of intellectual influence and support made available to Geertz was utilized by him in a most productive way. By the time Geertz started his appointment as first director of the School of

Social Science of the Institute of Advanced Studies at Princeton in 1970, as the fourth department alongside the schools of mathematics, physics, and historical studies, the social science were institutionally well established in the United States and Europe. However, it was also a transitional period for the social sciences in which academic institutions established and managed sociology and anthropology departments in more professional manner. There was a trend away from the more positivist attitude wanting to emulate the natural sciences. A neo-marxist element entered into the mainstream of sociology more aligned to philosophy in some quarters, especially those associated with the Frankfurt School. However, other elements entered into the picture such as the studies of mythology, symbolism, comparative literature and interpretation theory as well as a more multicultural approach across the board in the social sciences. Geertz falls into this transitional period of reorientation of the social sciences with a more multilateral approach in methodology and choice of themes researched and investigated. A specific example is Geertz's book *on Islam Observed* (1968) dealing with the periphery of the Islamic world. In the late 1960s marxisms reigned supreme in many European sociology departments and various forms of neo-marxisms and structuralisms commanded the book titles in major cities of the western world. Any topic on Islam was considered a specialist affair or eccentric. No one could have imagined in the 1960s that Islam and anything related to it, from Sufism to terrorism, would even become fashionable in some quarters of the western intelligentsia. Post-modernism was still an alien term while the term "the new world order" was used in the exchange value of ideas. However, in order to appreciate the new developments in the social sciences, especially in this, not yet, completed transition period we want to see how the background and career of Geertz

contributed substantially to the making of anthropology as a symbolic and hermeneutic enterprise. This is less true for sociology, however, a neo-humanistic element and phenomenological element entered into sociological studies due to the efforts of Alfred Schütz and contemporarily Peter L. Berger, both influenced by Max Weber and Edmund Husserl. After sociology continued on a positivist charge, from the end of the Second World War until the mid-1960s, it took a turn to a more "European" twist in the United States. Yet, one of the first heralds of the new sociology was C.Wright Mills who combined empirical methods with European philosophy in his critique of the white collar leadership in American society. Again, it was Max Weber who always played along in these endeavours, even if we sometimes find Weber only in the numerous footnotes, not to mention Talcott Parsons and Robert K. Merton. We find Geertz steering a middle course in which he adopted a Deweyan philosophical pragmatism, Weberian onset (Ansatz) of a sociology of religion, symbolic forms and actions we find described in Ernst Cassirer and Suanne K. Langer. This curious amalgam served Geertz as stepping stones towards his own brand of interpretive anthropology.

In order to appreciate Geertz's development in terms of his methodology and philosophy of the social sciences we want to sketch his intellectual pedigree that also gives us a general intellectual landscape scenario of the last half of the 20th century of social sciences in the United States.

Geertz reports in an important interview in 1991 with Richard Handler that he studied economics at Antioch College but wanted to become a novelist. He was fortunate to meet Professor George Geiger, taking courses also in philosophy, who advised him not to go into academic philosophy, considering the positivist streams in the US, but go into social sciences. Geiger himself was

one of the last students of John Dewey and had published a well received book by the philosophic community in the late 1950s. We shall see that philosophy and Dewey's humanist pragmatism was to have an important influence on the work of Geertz. He graduated with a B.A. degree in philosophy from Antioch College and applied for graduate studies, in 1950, to the newly established New Social Relations Department at Harvard University headed by the anthropologist Clyde Kluckhohn. Prior to joining Harvard Geertz visited Margaret Mead, the leading figure in anthropology at the time and one of the first television academic stars emerging, at the American Museum of Natural History in New York City. The meeting with Mead had another lasting impression on Geertz: she showed and discussed her field notes from Bali and suggested him also to go to Bali to do fieldwork research.

The intellectual strains at Harvard's New Social Relations Department included sociologists Talcott Parsons, Frank Sutton and Alex Inkeles; clinical psychology was taught by Harry Murray, while social psychology was led by Gordon Allport, Jerome Bruner and David Kretch. There was also George Homans who wrote a first American reception book on French anthropologist Claude Levi-Strauss. The latter was, already at that time, the leading anthropologist with world fame. His quasi fieldwork adventure in Brazil was published as *Triste Tropique* and became one of the first world best sellers, beside Margaret Mead's works on New Guinea. Levi-Strauss's in a more academic sense had published *Totem and Tabu* (1963) and *The Mind of the Savage* (La pensee Savage, 1962) and initiated the structuralist movement within ethnography and linguistics. In the mid-1960s, this student remembers from Bonn University, that structuralism, aside neo-marxism where discussed by most humanity and social science students. The existentialism of Sartre started to be passé. However, it was through the personal and

intellectual influence of his teacher Talcott Parsons and his work of 1937 *The Structure of Social Action* that introduced Geertz to Max Weber and the sociology of religion. Geertz remained a Weberian for some time until he developed his own brand of interpretive anthropology, however, with Max Weber reemerging from book to book, page by page. It seems more proper to say that Weber's ghost followed Geertz wherever he went.

On the basis of a Harvard-M.I.T. project Geertz, his wife Hildred, and other graduate students travelled to Pare (Modjokuto) in eastern Java and conducted fieldwork for more than two years. Geertz wanted to test Max Weber's famous hypothesis, outlined in his classic essay *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (1904/05), whether there is an Islamic functional equivalent of the protestant reformation at work in the independence movement of Indonesia from Holland. Java had a mixture of Islam, Hinduism and Buddhism. The outcome of his field research was Geertz's work *The Religion of Java* (1961) in which he tried to connect the economic development and the religious ethos of the people on Java, describing himself as a Weberian at the time.

In the meantime Geertz was active at the Center for the Advanced Study in the Behavioral Sciences at Stanford University, as well as the University of California in Berkeley, 1958-1960, and settled for teaching and research at the University of Chicago, 1960-1970. Chicago, at the time, was dominated by the positivist attitude in ethnology lead by the British anthropologist Radcliffe-Brown. At the time Geertz arrived in Chicago in 1960 the classic work on Weber in the US was published by a former refugee from Nazi Germany namely Reinhard Bendix's *Max Weber: An Intellectual Portrait*. In addition Geertz made friends with Tom Fallers, already at Stanford, who was a direct student of Bendix; moreover, it was the Chicago economist Frank H. Knight who

published the very first English translation of Weber's General Economic History (1927), Weber's Munich University lectures of winter semester 1919/20 entitled "Outlines of Universal Social and Economic History". This was prior to T. Parsons's famous English translation of The Protestant Ethics in 1930, introducing Weber to a wider American audience. The ten years at Chicago were very fruitful for Geertz in which he participated in the interdisciplinary program called Comparative Study of New Nations, that included sociologist Edward Shils, David Apter, as well as political scientists Leonard Binder. Geertz gave a course on Indonesia and the Chicago team effort was collected in articles and edited by him as Old Societies and New States in 1963.

An important international conference took place at Jesus College, Cambridge, June 24-30, 1963, in which American cultural anthropology and British social anthropology meet for a dialogue on methodology and research strategies in the social sciences. It was at this conference Geertz presented his initial paper "Religion as a Cultural System" that was to be part of his classic book *The Interpretation of Culture*, originally published in 1973, and established his name in the social sciences. An important aspect of the methodological discussions, from Windelband to Weber, was that Geertz was very much aware of that discourse and widened his horizon by teaching a course in Chicago's core curriculum on the history of anthropology. Influenced by the German philosophic and literary tradition he presented the development of the humanities (Geisteswissenschaften) and the social sciences (Sozialwissenschaften), as they emerged from German idealism, German historicism into neo-Kantian movement. Classic figures such as Herder, Wilhelm von Humboldt and Dilthey were part of his syllabus. By traversing the historical cycle of methodology, hermeneutics, and the value-laden social science issue reiterated

and refined by Max Weber Geertz acquired a sensitivity for the problem of theory and praxis, meaning, the relationship between class room work and field work research. Slowly, his methodological problem emerges as an issue formulated in the question, how does the results in the field apply to a theoretical framework with a sub-question, how does ethnographic writing reflect the reality of the field note works and the theoretical framework? Geertz seemed to start being skeptical about grand theories such as Talcott Parson's system theory or the generalist approaches of a Levi-Strauss. At the same time he admired the ethnographic writings and linguistic work of Ruth Benedict, Edward Sapir, or Alfred Kroeber. Geertz began to ask specific questions in the field: what exactly is going on? What makes cognitive and symbolic symbols relevant to people's lives and habits of everyday goings on? What make something thick communally? How do individuals relate to rituals and general spiritual traditions forming the linchpin that keeps communities united? Dewey's pragmatism seemed to emerge slowly in Geertz's mind integrating the humanistic tradition since Herder and Dilthey into a pragmatic anthropology with the help of neo-kantian approach of Ernst Cassirer and a transformation symbolic philosophy of Susanne K. Langer.

For his second field work Geertz chose Sefrou, Morocco. Again, the interrelationship of economics and religion was of great interest to him. The outcome was his book *Islam Observed* (1968) at a time where the student revolt was in full swing in the United States and Europe and hardly any interest was shown in Islamic studies. Geertz was especially interested in the periphery of the Islamic world, Indonesia and Morocco. He felt that the view from the outside, or the edge of things, would give the researcher and philosopher a marginal perspective that may be more fruitful in insights than a view from the centre. Within that marginal

perspective facts are of utmost importance. This doesn't mean a return to positivism, but a readjustment from the grand theories, to factual description of how things actually work and have meaning for the local community. This reminds us more of what the other American pragmatist C.S. Peirce called abduction, namely, a method of justifying hypotheses. Symbols and signs become objects to be interpreted. While in Morocco Geertz was joined by Stanley Rosen, Paul Rabinow, and Dale Eickelman. There was an overlapping of field work and location so that the three American anthropologists researched different regions of Morocco. Be that as it may, it is of great interest that Rabinow was to follow the methodological terrain of Michel Foucault, while diverting from Geertz, he kept cultural anthropology close to philosophy, this time French post-structuralist modes.

In 1970 Geertz was asked to inaugurate and organize a School of Social Science at the famous Institute of Advanced Studies in Princeton that had Einstein as an occupant, which consisted of the Schools of Mathematics (made famous by Gödel), Physics and Historical Studies. The Princeton appointment was to be the last station in Geertz career until his death in 2006. And it was at the Institute that he appointed Robert Bellah, Michael Walzer, and the successor generation of George Marcus, James Clifford and George Stocking. It was in this period that symbolic or interpretative anthropology was born. In the 1980s a variety of methodological perspectives emerged such as social construction, deconstruction, post-structuralism, and post-modernism. Intellectually Geertz added Wittgenstein's family resemblances, Paul Ricoeur hermeneutic archaeology (his Freud book and example and influential), Kenneth Burke from a literary perspectives that we find reflected in his later works *Lives and Works: The Anthropologist as Author* (1988). To be added is Isaiah Berlin's paradigm

of the Hedgehog and the Fox in which Geertz sees himself as a man of many ideas, like the Hedgehog, but unlike the Fox who entertains only one idea like Weber, apparently. Of interest, of course, would be the influence of Thomas S. Kuhn's paradigmatic work on Geertz as well as the dialectic relationship between the late Richard R. Rorty who was teaching philosophy also at Princeton University at the time, making a splash in intellectual circles with his *Philosophy and the Mirror of Nature* (1984).

Conclusion

We have reconstructed Geertz's academic and intellectual activities and how they reflect a half-a-century of social science activities in the United States. Yet, the problems that grew out of the fieldwork in Morocco and Indonesia, not to mention other cultural anthropologists working in different region of the globe, developed into a crisis of identity, especially for anthropology. Starting in the 1960s many countries in the southern hemisphere of the globe proclaimed independence from the colonial occupiers. This was true for Indonesia from the Dutch, as well as Morocco, Algeria and Tunisia from the French, Egypt from the British. Analogous to colonial independence cultural anthropology, as practiced by western field works, entered into an identity crisis. What exactly is anthropology researching? What is the object of cultural anthropology? We move from the noble savage, to the primitive, from community (*Gemeinschaft*) to society (*Gesellschaft*), from the Gutenberg galaxy (Marshall McLuhan) to the Network galaxy (Manuel Castells), while cultural anthropology in the classic sense of western understanding is struggling with methodology and its object of research. The fact that academic women entered into the picture within the last thirty years and where able to research in areas of communities in which men were not allowed changed the equation of field research. However, we

have noticed that an older generation of academic women moved from the classic understanding of cultural anthropology to global feminist studies. Be that as it may, anthropology as Geertz sees it, from the inside, developed a fear of identity loss. Anthropology actually has no clear historical tradition and has to struggle with the problem of authenticity. Anthropology doesn't enjoy the luxury of philosophy that reinvents itself since Socrates, Plato, and Aristotle, on the way of trying to make sense of the world. Anthropology can't go back to colonial times except describe historically, economically, politically, socially what has happened, then and in the meantime. Geertz did just that in his last work *After the Fact* (1995), a self-reflexive work that puts his research experience in perspective as a situated observer historicizing himself. Yet, by historicizing cultural anthropology in western fashion what happens to the science itself? These are important questions that will reverberate in all social sciences analogous to the process of globalization. The problem of ethnic identity and authentic culture is at stake in a globalized world. The horizon appears open for a new course of events and action and, if symbols and signs become antiquated for the locals and museums are built, accordingly, we have entered a new spirit of the times.

Selected Bibliography

On Max Weber

- Breuer, Stefan, *Webers tragische Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Bormuth, Matthias, *Lebensführung der Moderne*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002.
- Bruun, H.H., *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. London: Ashgate (New Expanded Edition), 2007.

- Collingwood, R.G., "Are History and Science Different Kinds of Knowledge? A Symposium by Collingwood, A.E. Taylor, F.C.S. Schiller, in: MIND 31 (1922, pp. 443-466).
- Fügen, Hans-Norbert, *Max Weber in Selbstzeugnissen*. Reinbek: Rowohlt, 6. Auflage, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 5. Erw. Edition, 1982.
- Honigsheim, Paul, *On Max Weber*. New York City: The Free Press, 1968.
- Lassman, P. and Velody, I., eds. *Max Weber's 'Science as Vocation'*. London: Unwin Hyman, 1989.
- McCarthy, George E., *Objectivity and the Silence of Reason: Weber, Habermas, and Other Methodological disputes in German sociology*. New Brunswick: Transaction Publisher, 2001.
- Oakes, Guy, Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences. M.I.T. Press, 1988.
- Ollig, Hans-Ludwig, Hg., *Neukantianismus*. Stuttgart: Reclam, 1982.
- Radkau, Joachim, *Max Weber*. Munich: Hanser Verlag, 2005.
- Roth, Gunter, *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte, 1800-1950*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Stammer, Otto, ed., *Max Weber and Sociology Today*. New York City: Harper Torchbook, 1971 (15th German Sociology Congress Transactions in Heidelberg 1965).
- Smith, B.L.R., Mayer, J.D., Fritschler, A.L., *Closed Minds? Politics and Ideology in American Universities*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2008.
- Weber, Max, *Soziologie, Universal-Geschichtliche Analysen, Politik*. Hg. Johannes Winckelmann. Stuttgart: Kröner Verlag, 5. Aufl. 1973.
- _____, *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Hg. M. Sukale. Stuttgart: Reclam, 1991.
- _____, *Die protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus (vollständige Ausgabe)*. Hg. Dirk Kaesler. Munich: Beck Verlag, 2004.
- Zecha, Gerhard, Hg. *Werte in der Wissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

On Geertz

- Bernstein, Richard, "Anthropologist, Retracing Steps after 3 Decades, Is shocked", in: *The New York Times Education*, May 11, 1988, CB6.
- Ellis, John M., *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*. New York City: Basic Books, 1973.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960.
- _____ *After the Fact*. Boston: Harvard University Press, 1995.
- _____ *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York City: Basic Books, 1983.
- _____ *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophic Topics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.
- Gross, Neil, *Richard R. Rorty: The Making of an American Philosopher*. Chicago: Chicago University Press, 2008.
- Handler, Richard, "An Interview with Clifford Geertz", in: *Current Anthropology*, Vol. 32, No. 5, December 1991, pp. 603-613.
- Inglis, Fred, *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*. Cambridge, U.K.: Polity Press, 2000.
- Rice, K.A., *Geertz and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980.
- Shweder, R.A. and Good, B., eds., *Cliff Geertz by His Colleagues*. Chicago: Chicago University Press, 2005.
- Tanner, Jacob, *Historische Anthropologie*. Hamburg: Junius Verlag, 2004.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- Tongs, Alan, "The Philosophical Basis of Geertz's Social Anthropology", in: *The Eastern Anthropologist*, Vol. 46, No. 1, 1991, pp. 1-17.
- Wilford, John Noble, "Of Legends: Whose Culture Is It Anyway?" in: *The International Herald Tribune*, February 21, 1990.
- YouTube.com (Geertz interview in Cambridge, Mass., USA, May 6, 2004).

İndeks

A

- Açıkgenç, Alparslan 208, 238
Adorno, Theodor 58, 306
ahlâk 12, 13, 14, 16, 17, 24, 36, 89,
 102, 157, 158, 159, 160,
 161, 162, 163, 164, 165,
 166, 169, 181, 209, 217,
 235, 244, 247, 258
anlama 7, 13, 31, 49, 51, 61, 67,
 68, 73, 97, 98, 100, 101,
 102, 104, 105, 107, 108,
 109, 110, 111, 112, 113,
 115, 116, 117, 118, 125,
 126, 128, 131, 132, 135,
 136, 137, 139, 140, 142,
 146, 148, 181, 245, 246

- anlatı 76, 90, 204
Anthropology (Antropoloji) 45,
 159, 317, 319, 320
a priori 278, 303, 323
Aristoteles (Aristotle) 21, 34, 56,
 98, 115, 278, 295, 297, 317
ASA 177, 178
Atlantis 219
Attas 208, 238
Aydınlanma 27, 56, 67, 69, 73, 78,
 79, 114, 136, 142, 193, 194
aydınlanmış despotizm 172, 176

B

- Bacon, Francis 32, 45, 71, 188
Batı 53, 70, 96, 150, 207, 215,

- 221
- Batı-dışı 221
- Baudrillard, Jean 88, 89
- Bauman, Zygmunt 69, 80, 89, 91, 130, 188, 201
- bilgi 8, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 49, 51, 56, 57, 58, 60, 62, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 78, 81, 82, 97, 101, 105, 106, 114, 118, 125, 126, 129, 156, 158, 161, 166, 168, 171, 175, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 200, 203, 206, 208, 209, 210, 213, 214, 219, 220, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 244, 245, 246, 247
- bilginin birliği 208
- bilim 7, 8, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 60, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 81, 87, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 114, 116, 117, 118, 122, 123, 125, 129, 130, 131, 140, 143, 148, 151, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 189, 190, 191, 193, 197, 200, 203, 204, 206, 207, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 221, 230, 235, 246
- bilimcilik 78, 101
- bilinç 18, 23, 32, 36, 135, 138, 143, 170, 197, 206, 219
- Bourdieu, Pierre 184, 191, 201, 213, 238
- Braudel, Fernand 204, 213, 238
- Budizm 208
- C**
- Carr, Edward H. 204, 210, 211, 238
- Cassirer, Ernst 61, 208, 310, 314
- climate change 282
- Collingwood, Robin G. 216, 223, 236, 238, 303, 305, 306, 318
- Comte, August 29, 56, 96, 97, 162, 163, 168, 178, 198, 201, 245, 298
- consumer 287
- D**
- Darwin, Charles 298
- dayanışma 197, 261, 262, 271
- değer 7, 8, 25, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 54, 55, 62, 69, 70, 78, 80, 81, 82, 83, 90, 98, 103, 114, 133, 138,

- 141, 156, 158, 161, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 209, 212, 227, 228, 241, 243, 246, 247, 248, 252, 253, 261, 265, 266, 267, 268, 269
- Derrida, Jacques 35, 78, 85, 129
- Descartes, René 70, 71, 111
- dil 55, 58, 77, 99, 102, 110, 113, 115, 116, 118, 122, 123, 124, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 141, 143, 144, 147
- Dilthey, Charles 60, 61, 98, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 116, 118, 119, 123, 126, 127, 129, 302, 303, 314
- diyalojik 87, 130, 150, 151
- doğa bilimleri 53, 71, 100, 107, 115, 117, 163, 166, 167, 168
- düalist 207
- E**
- ecology 281, 285, 287
- economic growth 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288
- economics 277, 278, 279, 280, 281, 283, 285, 288, 294, 295, 296, 298, 301, 305, 310, 314
- egemenlik 135, 136, 185, 190, 209
- elitizm (seçkinci) 221
- empirizm 97, 117
- environment 277, 280, 282, 284, 285, 286, 287
- episteme 286, 307
- epistemoloji 104, 108, 109, 176
- Erişirgil, Mehmet E. 208, 238
- ethical neutrality 279, 280, 285
- ethos 11, 12, 13, 15, 16, 22, 26, 157, 295, 312
- etnik 176, 220, 230
- etnosantrik 150
- F**
- fenomenoloji 112
- Feyerabend, Paul 57, 58, 64, 65, 171
- filoloji 101
- Foucault, Michel 44, 79, 85, 129, 133, 134, 135, 152, 172, 187, 201, 315
- Fransız Devrimi 182, 193, 194, 196
- Freud, Sigmund 302, 316
- Fromm, Erich 57, 63, 65
- Fuzuli 214
- G**
- Gadamer, Hans Georg 5, 98, 99, 101, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,

- 139, 140, 141, 142, 143,
144, 152
- Galileo, Galilei 57, 70, 114
- Geertz, Clifford 5, 293, 294, 308,
309, 310, 311, 312, 313,
314, 315, 316, 317, 319,
320
- gelenek 32, 61, 80, 98, 100, 101,
113, 114, 123, 125, 127,
129, 130, 131, 133, 135,
136, 137, 138, 143, 144,
151, 157, 207
- Giddens, Anthony 76, 88, 91,
146, 148, 152, 173, 174,
178, 185, 206, 238
- girişimci 165
- Gökalp, Ziya 190, 196, 197, 198,
201, 202
- H**
- Habermas, Jürgen 27, 44, 78, 87,
88, 91, 92, 121, 129, 130,
132, 133, 134, 135, 137,
148, 152, 175, 178, 306,
318
- hakikat 27, 34, 35, 40, 43, 69, 70,
71, 75, 77, 78, 81, 83, 89,
110, 126, 138, 144
- Hegel, G. W. F. 81, 207, 239
- Heidegger, Martin 42, 49, 50, 65,
73, 98, 101, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 119, 123,
125, 126, 131, 138
- Heisenberg Belirsizliği (Heisenberg's Uncertainty) 306
- hermeneutik, hermenötik,
yorumcu yaklaşım 61,
81, 84, 85, 96, 98, 99, 100,
101, 102, 104, 105, 109,
110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 121,
122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 132,
137, 138, 139, 141, 142,
143, 144, 145, 148, 149,
150, 167, 175
- hermenötik döngü 111
- Hermes, 99, 124
- Herodotos (Herodotus) 226,
306
- Hinduizm 208
- homojen 54, 176
- hukuk 114, 243, 244, 247, 248,
249, 250, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 258, 259,
273
- human element 293, 294, 295
- Humboldt, Wilhelm von 299,
300, 301, 314
- Humboldt-Model 300
- I**
- ISA 177, 178
- İbni Haldun 97
- idealist 56, 192, 209, 255
- ideoloji 31, 34, 245
- idiografik 61
- iliştim 83, 114, 128, 133, 134,
135, 140, 175
- innovation 282, 283, 288

İslam 52, 85, 91, 92

J

Jaspers, Karl 47, 48, 49, 50, 58, 65, 302

K

Kant, Immanuel 60, 71, 101, 104, 105, 207, 238, 250, 296, 297, 300, 303, 307

kapitalizm 78, 165, 189, 265, 266, 268

Koyre, Alexandre 298

kritik (eleştiri) 230

Kuhn, Thomas 58, 72, 79, 92, 297, 316

kural 89, 129, 242, 248

kuram (teori) 57, 124, 215, 229, 231

kültür 29, 61, 62, 90, 118, 125, 134, 144, 145, 157, 209, 211, 212, 221

kültüralist 144, 145, 148, 150

L

Lyotard, Jean François 77, 79, 88, 92

M

Marcuse, Herbest 36, 45, 58, 305

Mardin, Şerif 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152

market 277, 278, 279, 285, 286, 287, 305

Marksizm 76, 78, 195, 197

mekanik 54, 55, 62, 149, 164, 167, 172, 173, 244

mekanistik 207, 208

meşruluk, meşruiyet 84, 185, 186, 188, 189

methodology 286, 287, 294, 295, 301, 302, 306, 308, 309, 310, 313, 314, 317

metinsellik 98

modern 7, 24, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 42, 53, 56, 57, 59, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 84, 86, 96, 97, 99, 122, 128, 129, 133, 138, 145, 146, 150, 165, 166, 171, 181, 183, 184, 186, 189, 193, 194, 211, 247, 257, 268, 278, 280, 294, 295, 296

modern bilim 36, 40, 53, 69, 70, 72, 77, 96, 166, 181, 189

modernleşme 145, 146, 147, 148, 149, 150, 190, 193, 207

Montesquieu 255, 256

N

nesnellik 28, 54, 62, 69, 70, 81, 85, 105, 116, 157, 200, 222, 235

Newton, Isaac 56, 95, 114, 166, 296

Nietzsche, Friedrich 73, 74, 75,

77, 81
nomotetik 61, 223
norm 192, 241, 242, 243

O

objectivity 293, 294
olay 61, 62, 110, 175, 209, 210,
211, 221, 223, 224, 225,
249, 258
olgu 8, 32, 61, 78, 113, 132, 133,
135, 157, 159, 160, 161,
162, 164, 169, 170, 173,
210, 211, 223, 247, 248,
249
ortak bilgi 206
otorite 33, 118, 132, 136, 147,
168, 171, 248
önyargı 41, 114, 130, 140, 141,
143, 144
örf 247, 255, 258, 269
öznelerasılık 133, 175

P

paradigma 34, 39, 56, 58, 69, 73,
80, 148
Parsons, Talcott 242, 298, 299,
305, 308, 310, 311, 312,
313
perspektivizm 75
Piaget, Jean 208, 239
Pieper, Annemarie 205
Platon (Plato) 14, 34, 56, 74, 98,
115, 124, 219, 295, 304,
317

Polanyi, Michael 19
Popper, Karl R. 13, 14, 58, 79,
239, 306
post-modernizm 73, 76, 77, 79,
80, 81, 82, 84, 85, 87, 88,
89, 90
pozitivist 31, 32, 56, 72, 73, 96,
97, 124, 125, 129, 130,
140, 149, 162, 163, 167,
169, 171, 172, 173, 174,
175, 183, 193, 198, 209,
210, 220
pozitivizm (olguculuk) 101, 117,
121, 122, 125, 167
production 280, 281, 282

R

remativizm, görecelilik, görelilik
37, 39, 40, 174, 270
resmi ideoloji 198, 213, 217
Ricoeur, Paul 98, 100, 119, 316
Russell, Bertrand 52, 60, 65, 187,
188, 202

S

sağduyu 122, 130, 206, 215
Sanayi Devrimi 182
Schleiermacher, Friedrich 98,
100, 101, 102, 103, 104,
108, 110, 116, 118, 119,
303
sekularizm (secular) 300
simbol 209
sermaye 30, 263, 267

Smith 69, 80, 93, 278, 296, 305, 318

Snow, Charles Percy 29, 45, 125

social sciences 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 317

Sokrates 49

sosyal bilimler 32, 35, 71, 82, 87, 95, 126, 127, 144, 159, 167, 172, 174, 176, 183, 204, 213, 233, 235

sosyoloji 39, 97, 145, 149, 156, 157, 162, 163, 166, 167, 172, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 235, 248, 252

Spencer, Herbert 194, 298

Stace, Walter T. 208, 239

sustainable development 281, 282, 283, 288

Şirazi, Sadi 208

T

Taoizm 208

tarih 30, 34, 36, 61, 76, 96, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 118, 123, 125, 130, 131, 137, 144, 150, 151, 199, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 228,

229, 230, 231, 232, 236

tarihselcilik (historicism) 97, 314

tarih yazımı 231

teoloji 171, 233

Thucydides 306

tinsel bilimler (Geisteswissenschaften) 60, 104, 302, 304, 306, 313

Touraine, Alain 41, 45, 146, 152 töre 157

Türkiye 8, 9, 33, 146, 148, 149, 152, 179, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 214, 216, 217

U

ufukların kaynaşması 123, 131, 137, 140

ulusçu 217, 218, 222

ulus-devlet 29, 146, 186

uygarlık 28, 60, 209, 211, 215, 221

V

verstehen 109

vicdan 159, 251

vicdanlı kapitalizm 268

W

Wallerstein, Immanuel 125, 153, 190, 193, 213, 240

Weber, Max 5, 39, 45, 61, 81, 96, 138, 162, 164, 165, 166,

- 167, 179, 186, 194, 201,
202, 236, 240, 266, 293,
294, 298, 299, 300, 301,
302, 303, 304, 305, 306,
307, 308, 310, 312, 313,
314, 316, 318, 319
Winch, Peter 95, 120, 166, 179
Windelband, Wilhelm 61, 300,
303, 304, 305, 313
Wittgenstein, Ludwig 32, 48, 53,
58, 65, 77, 148, 316

Y

- yapıbozum, dekonstrüksiyon 85,
86, 98, 136
yorumcu 96, 97, 98, 103, 113,
118, 132, 135, 144, 172,
173, 174
yöntem (metot) 27, 28, 33, 60,
70, 71, 72, 73, 81, 82, 83,
84, 85, 96, 97, 98, 99, 103,
104, 106, 108, 110, 116,
121, 124, 125, 126, 127,
129, 141, 157, 174, 175,
189, 203, 207, 213, 221,
229, 230



Sosyal Bilimler Sözlüğü

Ömer Demir ve Mustafa Acar

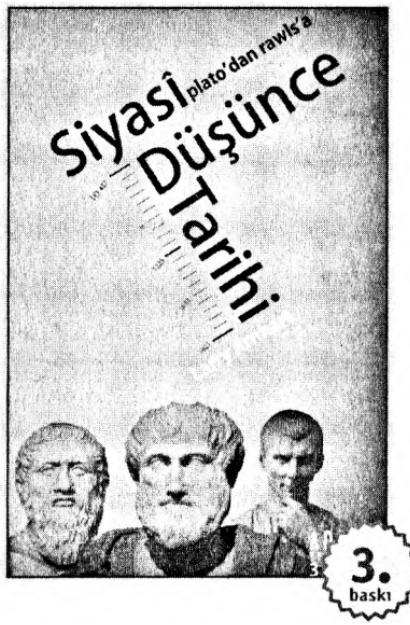
Sayfa: 600

Boyut: 14x22 cm/5.5x8.6 inç

ISBN: 978-975-250-010-8

Baskı: Mart 2005, 6. Baskı

Yayın No: Adres Yayınları - 14



Siyasî Düşünce Tarihi: Plato'dan Rawls'a

Larry Arnhart

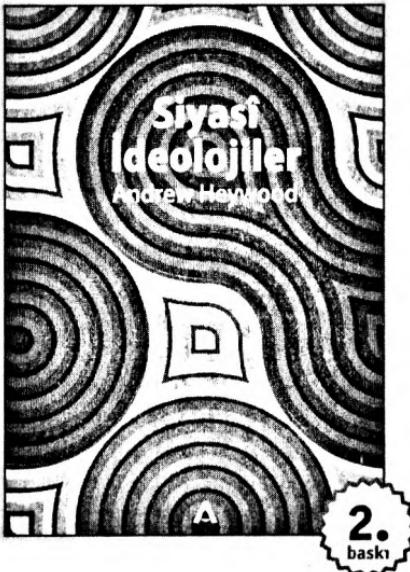
Çeviren: Ahmet Kemal Bayram
Sayfa: 495 Boyut: 16x24 cm/6.2x9.4 inç
ISBN: 978-975-250-004-8
Baskı: Ekim 2008, 3. Baskı
Yayın No: Adres Yayınları - 16



Siyaset Teorisinde Mükemmeliyetçilik

Zekeriya Tüysüz

Sayfa: 297
Boyut: 13x19 cm/5.1x7.4 inç
ISBN: 978-975-6201-53-4
Baskı: Mart 2009, 1. Baskı
Yayın No: Liberte - 157



Siyasî İdeolojiler

Andrew Heywood

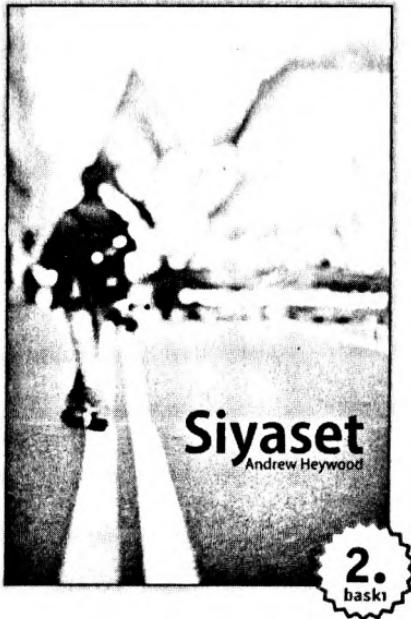
Çeviren: Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi,
Hüsamettin İnaç, Seyma Akın, Buğra Kalkan

Sayfa: 423 Boyut: 16x24 cm/6.2x9.4 inç

ISBN: 978-975-3201-20-6

Baskı: Mart 2010, 2. Baskı

Yayın No: Adres Yayınları- 18



Siyaset

Andrew Heywood

Çeviren: Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız,

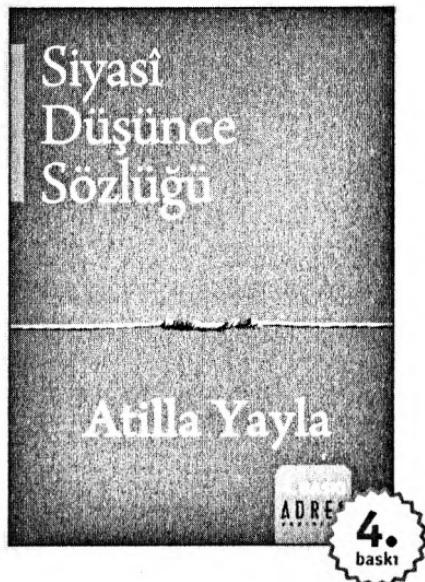
Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla

Sayfa: 643 Boyut: 16x24 cm/6.2x9.4 inç

ISBN: 978-975-250-015-0

Baskı: Mart 2010, 2. Baskı

Yayın No: Adres Yayınları- 19



Siyasi Düşünce Sözlüğü

Atilla Yayla

Sayfa: 292

Boyut: 11x18 cm/4.3x7.0 inç

ISBN: 978-975-250-001-3

Baskı: Şubat 2009, 4. Baskı

Yayın No: Adres Yayıncılık - 15

Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem

Editörler:

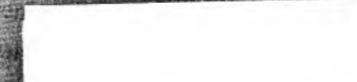
Osman Konuk

Ahmet Kemal Bayram

Bilgi, modern dönemde niteliksel bir dönüşümle uğraşmış ve bu dönüşüm, yöntem ekseninde biçimlenmiştir. **Bilgi**, değer, varlık arasındaki gecisilik ve tümel hukuki fikri ile bilimin belirleyici olduğu yeni bir doğru sistemi yer değiştirmiştir. Yeni doğru sistemi, bilim eksenli bir doğru hiyerarşisi oluşturmuştur. İnsan, doğa, toplum ilişkileri özne/nesne ilişkili temelinde yeniden kurulurken, yönteme feda edilen bir etik anlayışı ortaya çıkmıştır. **Beşeri ve sosyal bilimlerin modern doğa bilimi** örneğine göre kurulmuş olması, olgu-değer ayımı ve bundan kaynaklanan aşırılarak sureç içinde epistemolojik, metodolojik ve etik kritizelerin doğmasına neden olmuştur. Bu kritizeler, somut tarihsel olaylarda da ilişkilidir. Etik açıdan, olumlu tutulmayan özne, sadece "doğru" üretmekle sınırlanılarak, ürettiği bilginin sonuçlarını denetmeye nemektedir. Öznenin bilgiye yabancılıması ve karar süreçlerinden dışlanması sorunu, bilim, yöntem ve etik ilişkilerinin yeniden bir bütün olarak tartışılmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü etik, "dünyaya meydana okumaktır". Buradaki meydana okuma, iktidar yonelimi ve mevcut durumu meselesiştir, hakim söyleyi obrulayan bir bilim anlayışına itiraz anlamındadır.

Bu kitaptaki mehnelerde, modern dönemdeki bilim, yöntem ve etik

şorunlar, hem birbirleriyle olan ilişkileri hem de sosyoloji, tarih, hukuk, iktisat gibi ana sosyal bilim disiplinleri açısından çözümlemektedir. Bu çözümlemelerde, 20. Yüzyıl'daki, pozitivizm-hermeneutik, modernite-postmodernite, ideoloji-bilim; yöntem-etik gibi temel teorik tartışmalar veri olarak alınmış ve bu tartışmalardan turatilen bir perspektif gozetilmiştir. Bu perspektif, "bilim de dahil olmak üzere hiçbir beşeri etkinlik, etikten bağımsız düşünülemez" çünkü insan ahlaki, yanı "özgür bir varlıktır" ana varsayımlı üzerine inşa edilmiştir. Kitapta yöntem olarak kapsamlı teorik tartışmalarдан özgül alanlara doğru bir sistematiğe yaklaşım benimsenmiştir.



liberte.
com.
tr

ADRES
YAYINLARI